UNIVERSITE MARC BLOCH

FACULTE DE THEOLOGIE

THESE DE DOCTORAT

Présentée et soutenue par

MILONGO LÉONARD

En 2006

Jésus et les siens

sous la direction de
Mr Jacques Schlosser

1 INTRODUCTION

Les mutations auxquels on assiste de nos jours n'épargnent pas la famille. Aujourd'hui, on cherche à redéfinir la famille car certains nouveaux modes de vie voient le jour. On parle de famille monoparentale, et de famille recomposée. Il convient aussi de noter que l'apparition d'autres mouvements religieux qui tendent à isoler l'individu de son milieu familial jusqu'au divorce des foyers au nom de la solidarité ou de la fraternité sectaire sont autant d'éléments exogènes qui nuisent à la stabilité et au bien-être de cette entité. En Afrique, la famille (clan), qui jadis était le lieu d'épanouissement de l'individu, car celui-ci était pris en charge lorsqu'il perdait ses parents par les différents membres qui la composent, est devenue un lieu d'affrontement et d'accusation. Il arrive que, pour assurer la descendance, les parents s'opposent à l'engagement de leurs enfants dans la vie religieuse ou au sacerdoce. Que faut-il faire en pareille circonstance ? Très souvent la personne préfère satisfaire à l'exigence parentale plutôt que de répondre l'appel de Dieu. Il importe aussi de rappeler que la famille au sens clanique est un poids pour la personne engagée dans le sacerdoce ou dans la vie religieuse. Or l'Eglise d'Afrique, qui venait de tenir son Synode, a défini son ecclésiologie sur le modèle familial. Nous pouvons nous interroger sur le type familial qu'il faudra choisir. Faut-il prendre le modèle clanique qui met avant tout en exergue la solidarité et la fraternité clanique ? Ou bien la famille habituelle (père, mère, frères et sœurs) ? Ou bien celle que Jésus a crée ? Ce choix n'est pas sans problème au regard des exigences de Jésus de Nazareth envers ceux qu'il appelle à le suivre, car elles peuvent entraîner des ruptures

avec la famille (Lc 9, 57-62// ; 14, 6). De plus il semble, d'après certains éléments de la tradition que Jésus a pris ses distances par rapport à sa propre famille. Le débat est ainsi relancé. Les questions que soulève la famille méritent d'être étudier.

Puisque la recherche sur le Jésus de l'histoire est d'actualité c'est pour nous une occasion de nous initier dans ce domaine qui n'est assurément pas facile[1]. D'ailleurs certains savants ont exprimé leur scepticisme devant ce genre d'investigation puisque les données sur la vie de Jésus sont fragmentaires et légendaires. D'autres refusent de se lancer dans une telle étude pour ne pas intenter à la foi[2]. Pour notre part, nous sommes de ceux qui pensent qu'une étude de Jésus de l'histoire est possible et elle apporte un éclairage sur certains points de la foi chrétienne. Mais elle enrichit aussi le débat avec les non chrétiens.

Cela étant, la présente étude est purement exégétique. Elle tend à interroger les textes afin de mieux comprendre l'attitude de Jésus de Nazareth envers sa famille. En arrière fond, elle est animée aussi par le souci d'apporter un brin de lumière dans le débat sur modèle ecclésial prôné par le Synode africain.

Les textes qui font l'objet de notre analyse sont choisis dans les quatre évangiles, les Actes des apôtres, les lettres de Paul. Les points que nous comptons aborder dans cette introduction sont les suivants : un rappel sommaire sur la famille biblique, l'état de la question, la problématique et la méthode à suivre.

---

[1] A ce propos J. SCHLOSSER écrit : « la relative pauvreté de la documentation, les obscurités des textes, la difficulté qui se présente quand on veut dégager les éléments les plus anciens, voilà autant de facteurs qui ne permettent pas toujours d'arriver à des conclusions fermes. » *Jésus de Nazareth*, Noesis, 1999, p.23.

[2] Pour ce qui regarde l'historique de la recherche on peut voir Jacques Schlosser, *o.c.*, p.24-28.

1.1 LA FAMILLE DANS LA BIBLE.

Notre objectif n'est pas d'entreprendre une étude sur l'évolution de la famille juive à travers les âges mais de livrer quelques informations sur la conception juive de la famille à partir des données bibliques.

Les récits de la genèse mettent en lumière l'origine de la famille. Cela se trouve consigné dans le livre de la Genèse (Gn 1, 27-28 ; 2, 18-25). Deux aspects sont mis en relief dans ces textes.

En Gn 1, 27-28 Dieu donne au couple la grâce de perpétuer l'espèce humaine : « Dieu les bénit et leur dit : soyez féconds, multipliez-vous ». Comme on le voit, la famille tire son origine du projet créateur de Dieu.

En Gn 2, 18-25 Dieu demande à l'homme de quitter la maison paternelle, donc sa famille d'origine, pour fonder sa propre famille. Dans la Bible fonder une famille se dit « bâtir une maison » et la famille est appelée la maison du père (ba-tyb).) Cette entité n'est qu'une partie de la *michpahah* appelée clan ou la famille au sens large (Jos. 7, 14)[3]. La famille est composée des membres unis par les liens du sang ou par les liens du mariage, mais elle comporte aussi les esclaves, « les résidants étrangers ou *gérîms* et les apatrides, les veuves ou orphelins, qui vivent sous la protection du chef de famille[4]. » Par exemple, la famille d'Abraham est composée de sa femme, de son neveu lot, et de ses serviteurs (Gn 12, 4b). Celle de Jacob compte trois générations (Gn 46, 8-26).

Le chef de famille est le patriarche qui exerce son autorité sur sa femme, ses enfants et tous ceux qui sont sous son autorité. Les rôles des parents se

---

[3] Article *Famille* dans *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme. Esquisse de l'histoire du Peuple Juif*, Paris, Cerf, 1993, p.400.

[4] R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament,* t.1 6e ., Paris, Cerf, 1997, p.39.

trouvent évoqués dans les livres de L'Ancien Testament, par exemple en Dt 6, 4-6 on fait obligation au père d'enseigner à leurs descendants les préceptes de Dieu.

Le père et la mère sont les représentants de Dieu chargés d'exercer auprès de leurs enfants une mission d'enseignants, car « le père doit servir de maître et de modèle tant pour la transmission des valeurs juives qu'en ce qui concerne le comportement moral. L'éducation des filles relève de l'autorité de la mère[5]. » Pour le fils rebelle Dt 21, 18-21 recommande la lapidation. Mais en de telles circonstances l'accord des deux parents est de mise. Cette loi visait à garantir l'harmonie et la paix au sein de la famille. Les enfants en retour sont tenus d'honorer leurs parents selon le quatrième commandement du décalogue afin d'avoir longue vie (Ex 20, 12). Il est aussi interdit de maudire ses parents. Ce quatrième commandement garde sa force même si les parents sont avancés en âge comme le stipule le précepte de la sagesse : « Ecoute ton père qui t'a engendré et ne méprise pas ta mère quand elle aura vieilli » (Pr 23, 22).

Ce quatrième commandement rappelle aux enfants de prendre soin de leurs parents toute leur vie et « de leur assurer la nourriture, le vêtement, le logis » (Gn 47, 11-12), et même un jour la sépulture (Gn 47, 29-30 ; Tb 4, 3-4)[6]. »

La solidarité clanique est très forte et s'exerce de plusieurs façons : Lorsqu'un membre de la famille est mis à mort par quelqu'un, le goel, autrement dit le rédempteur est tenu de venger le sang versé. Il incombe aux membres de la famille de venir en aide à l'un d'eux devenu indigent (Lv 25, 25). Mais avec l'évolution de la société la responsabilité individuelle sera soulevée dans Dt 24,

---

[5] *Famille* dans *Encyclopédie du Judaïsme*, p.401.

[6] R. MARTIN ACHARD, *Le Temps de la Mémoire. L'Avenir se nourrit du Passé*, Poiliez-le-grand, éditions du Moulin, 1998 , p.18.

16, et finalement appliquée en 2 R 14, 6. La personne devra répondre désormais de ses propres actes. Les prophètes Jérémie et Ezékiel ne manqueront pas de le souligner (Jr 31, 29-30 ; Ez 14, 12-20 ;18, 10-20)[7].

L'unité familiale est requise. La prospérité est signe de bénédiction par Yahvé. Le psaume 128 exprime l'esprit de la famille biblique : « Ton épouse sera comme une vigne féconde au fond de ta maison, tes fils comme des plants d'olivier à l'entour de la table. Voilà comment sera béni l'homme qui craint Yahvé. »

L'unité familiale n'est pas seulement naturelle mais aussi sacrale. Le père a quasiment au sein de la famille les fonctions d'un prêtre. C'est à lui que revient la charge de présider le culte domestique qui complète celui du temple. Les parents doivent bénir leurs enfants. Pendant la fête de Pâque la famille se réunit autour de l'agneau pascal pour célébrer le rituel pascal. La famille constitue la cellule de l'alliance[8].

Au temps de Jésus ces coutumes n'avaient sans doute pas considérablement évolué[9].

---

[7] R. DE VAUX, *Institutions de l'Ancien Testament, t.1*, p.43.

[8] SCH BEN-CHORIM, *Marie. Un regard Juif sur la mère de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer, p.142.

[9] Voir J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ*, édition abrégé, Paris, Beauchesne, 1950, p.135 ; H. COUSIN et al, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 2004.

1.2 LE RELEVE DES TEXTES

Les évangiles synoptiques et le quatrième évangile présentent divers textes selon lesquels Jésus est en relation,conflictuelle ou non, avec les membres de sa famille.

L'évangile de Marc contient quatre péricopes : L'inquiétude des parents de Jésus (Mc 3, 20-21), et la vraie parenté de Jésus (3, 31-35). La visite de Jésus dans sa patrie (Mc 6, 1-6a). Dans le récit de la passion on cite une femme que l'on essaie d'identifier à la mère de Jésus (Mc 15, 40. 47 ; 16, 1). Mc 3, 20-21 est propre à Marc. Le deuxième récit se trouve aussi chez Matthieu et Luc. Tandis que, Mc 6, 1-6a figure également en Matthieu. Par ailleurs, Luc 4, 24 et Jean 4,44 rapportent le logion contenue dans l'épisode de la visite de Jésus dans sa patrie.

La tradition propre de Luc (SLc) contient une seule péricope : La vraie béatitude (11, 27-28). Nous étudierons aussi un texte dans les Actes des Apôtres : Le groupe des apôtres. (1, 12-14).

Le quatrième évangile relate en Jn 2, 3-4 l'attitude de Jésus envers sa mère, en 2, 12 le séjour de Jésus à Capharnaüm, et en Jn 7, 1-10 une controverse entre Jésus et ses frères, enfin la dernière volonté de Jésus (19, 25-27).

En raison de l'importance tenue par Jacques, « le frère du Seigneur » dans la communauté des disciples d'après Pâques, il est important de voir dans quelle mesure on peut restituer les relations qu'il avait avec Jésus durant son ministère. Dans une dernière partie nous aborderons donc ce dossier, et pour cela il faudra prendre en compte le témoignage de Paul en1Co 15, 3-8 ; Ga 1, 19 ; 2, 9.

Nous ne retiendrons pas pour notre étude d'autres textes ou traditions qui rapportent les relations de Jésus avec ses parents (Lc 2, 41-52), ou avec ses frères (Mt 28, 9-10// Jn 20, 17). En effet nous voulons limiter notre investigation à la vie publique de Jésus, en plus la résurrection est un phénomène « métahistorique ou transhistorique » dont l'historien a du mal à saisir les contours. Plus est, le terme frère employé en Jn 20, 17 a pour référent les disciples plutôt que les frères de Jésus selon la chair ou les cousins[10].

La tradition sur les rapports entre Jésus et la famille est abondamment attestée dans les évangiles. La survivance de ces éléments traditionnels révèle l'intérêt que la communauté a porté sur la famille.

[10] J. P. MEIER, *Un Certain Juif Jésus. Les Données de l'histoire. T.3, Attachements,affrontements*, *ruptures* (LD), Paris, Cerf, 2005, p. 482. Note n° 100.

1.3 ETAT DE LA QUESTION

La découverte d'un ossuaire à Jérusalem portant la mention : Jacques, frère de Jésus, fils de Joseph a relancé le débat sur la famille de Jésus, comme en témoignent les articles parus ces derniers temps[11]. Bien avant des études furent consacrées à ce sujet. C'est plus la mère de Jésus qui a suscité une abondance littérature. En dehors des études théologiques sur Marie quelques travaux exégétiques furent consacrés au problème des frères de Jésus, d'autres se sont penchés sur le conflit de Jésus avec sa famille, enfin quelques rares monographies sont dédiées à Jacques le frère du Seigneur. Nous ne comptons pas faire une étude exhaustive de chaque auteur qui sera cité. Pour mener à bien notre aperçu nous optons pour un groupement thématique. Dans un premier temps nous donnerons le point de vue de chaque auteur, puis nous tenterons une synthèse afin d'aboutir à une vue d'ensemble des différentes données de la recherche.

Beaucoup de textes néotestamentaires signalent des personnages appelés « frères de Jésus » ou « frères du Seigneur ». Ces appellations ont diversement été interprétées par les auteurs. Le premier à signaler l'existence de l'un des frères de Jésus en dehors du Nouveau Testament est Flavius Josèphe. Dans un rapport qu'il dresse sur les événements de cette époque (l'an 62 ap. J.C.), il parle de l'assassinat de Jacques frères de Jésus appelé le Christ sur la demande du Grand prêtre Hanne profitant du décès du gouverneur Festus et de l'absence d'Albinus (Flavius Josèphe, *les Antiquités Juives*, 20.9.1§ 200).

---

[11] Je pense à l'article de André Lemaire : *Jacques et les chrétiens de Jérusalem*, dans *Le Monde de la Bible* 150 (200), p. 26-29. Toujours dans cette même revue le numéro 155 est consacré *à Marie et la famille de Jésus*, dans *Le Monde de la Bible* 155 (2003).

Un autre auteur juif, Hégésippe, converti au christianisme et originaire de Palestine, nous parle des frères de Jésus et de leur succession à la tête de l'Eglise de Jérusalem. Nous ne disposons pas de ses écrits, mais son témoignage est relaté par Eusèbe de Césarée. Avant que cet historien ecclésiastique ne nous donne le témoignage de Clément d'Alexandrie, il raconte l'intronisation de Jacques à la tête de l'Eglise de Jérusalem. Il le présente comme fils de Joseph, Joseph l'aurait eu d'un mariage antérieur, puisqu'il dit : « Joseph était père du Christ car la Vierge lui était fiancée ». Il cite Mt 1, 18 pour justifier la conception virginale de Jésus.– et avant qu'ils fussent ensemble, elle fut trouvée ayant conçu du Saint-Esprit-. (H.E. II, 1, 2).

Quant aux propos de Hégésippe, Eusèbe de Césarée écrit ce qui suit : Hégésippe parle de Jacques le frère du seigneur qui reçut des apôtres le gouvernement de l'Eglise de Jérusalem (HE II, 1,2). Après le martyre de Jacques c'est Siméon, fils de Clopas le frère de Joseph qui lui succéda sur le siège de Jérusalem (HE III, 11). Hégésippe dit encore lors de la persécution de Trajan César, les descendants de Jude, membres de ceux qu'on appelle les frères du Seigneur survécurent, mais moururent martyr sous Domitien. Ce Jude est appelé par Hégésippe frère selon la chair (HE, III,20, 1). Un peu plus loin il raconte comment le fils de l'oncle du Seigneur, Siméon, fils de Clopas subit le martyre (HE III, 32,6). Comme on le voit, Hégésippe nous livre quelques informations sur les membres de la famille et les degrés de parenté de ces personnes avec Jésus, mais pourtant sans préciser si ses frères étaient des fils Joseph et de Marie.

Tertullien (155-220), dans son livre « sur la chair du Christ » et en réponse aux hérétiques Marcion et Apelles, soutient la réalité de la chair du Christ,

puisque Jésus avait réellement une mère et des frères selon la chair. Commentant Mt 12, 48, sur l'incrédulité de la famille de Jésus, Tertullien pense que les disciples, ces frères spirituels qui écoutent le Christ préfigurent l'Eglise, et les frères selon la chair serait l'image de la synagogue rejetée. En ce qui regarde toujours les rapports entre Jésus et sa famille, Tertullien attribue au Christ deux mères, l'une spirituelle l'autre charnelle ; celui qui reconnaît la vraie mère spirituelle a accès au royaume. Il demande que Marie, femme spirituelle qui suivait le Christ soit préférée à Marie la mère du Christ, qui n'appréhende pas le comportement de son fils. De même les disciples, ses frères spirituels sont à préférer aux frères selon la chair qui eux symboliseraient la tentation de la matière, les mauvaises tendances de l'âme (Tertullien, *la chair du Christ* VII, 1-13.) Tertullien reconnaît que Jésus avait de frères selon la chair qui ne croyaient pas en lui, et sa mère non plus. Mais il ne dit pas s'ils étaient les fils de Marie et Joseph.

L'opinion d'Helvidius[12] est proche de celle Tertullien. Aux environs de 382, il écrivit un livre dans lequel il affirmait que Joseph et Marie, après la naissance de Jésus, eurent d'autres fils. Ces données trouvent leur fondement dans les récits d'enfance de Mathieu et Luc. Lorsque Matthieu écrit : « il prit chez lui son épouse, mais il ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle eût enfanté un fils, auquel il donna le nom de Jésus », il laisse entendre que les deux époux consommèrent leur mariage et que de cette union naquirent les frères et les sœurs de Jésus. Et lorsque Luc note que Marie « accoucha son fils premier-né », on ne peut pas ne

[12] Cette partie de l'état de la question qui a trait à la position des pères de l'Eglise sur les frères de Jésus nous la devons à J. McHUGH, *La mère de Jésus dans le Nouveau Testament*,(LD 90), Paris, Cerf, 1977, p.244-277. Le livre d'Helvidius est perdu. Ses propos nous sont connus grâce à la réplique de Jérôme, *Adversus Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae*, *PL* 23, 193-216.

pas supposer qu'il connaissait d'autres fils par la suite. Ces deux textes constituent, pour Helvidius, un appui à l'idée que les frères de Jésus qui seront énumérés dans les évangiles sont des fils de Marie et Joseph.

Saint Epiphane, évêque de Salamine en Chypre, qui a vécu au quatrième siècle, propose une autre solution. Selon lui, les frères de Jésus seraient les enfants de Joseph issus d'un mariage précédent. Cette hypothèse a l'avantage de préserver le dogme de la virginité de Marie et de produire une interprétation claire sur les frères de Jésus. Cette théorie a eu quelques partisans parmi les Pères de l'Eglise et les auteurs modernes tels que J. B. Lightfoot[13] et J.H. Bernard[14]. Glosant sur la proposition d'Epiphane, J. B. Lightfoot affirme que cette hypothèse a à son actif des textes de la Bible et l'ensemble de la tradition patristique ; elle fournit une explication plausible sur les textes de l'évangile qui posent problèmes, et permet au terme frère de conserver son sens le plus naturel.

Saint Jérôme[15] a vigoureusement réagi à l'opinion d'Helvidius. Selon Jérôme, les frères de Jésus ne sont que des cousins du Seigneur. Voici comment McHugh[16] résume la pensée de Jérôme : parmi les douze apôtres il y avait deux Jacques, l'un était fils de Zébédée, et l'autre fils d'Alphée. Dans le livre des Actes des Apôtres et dans l'épître de Galates, il est question de Jacques, frère du Seigneur qui deviendrait le responsable de la communauté de Jérusalem, et dont on doit s'interroger s'il était ou non du groupe des douze. Jérôme répond par l'affirmative. Ce Jacques dont parlent les Actes des Apôtres

---

[13] J.B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, Londres, 1896, p.252- 291

[14] J. H. BERNARD, *The Gospel according to St. John* (ICT I), Edimbourg, 1928, p.84-86.

[15] *Adversus* Helvidium *de perpetua virginitate beatae Mariae, PL 23, 193- 216*

[16] J. McHUGH, *La mère de Jésus dans le Nouveau Testament* (LD 90), Paris, Cerf, 1977, p.267.

et la lettre aux Galates est à identifier avec Jacques fils d'Alphée, en effet Jacques fils de Zébédée fut martyrisé par Hérode (Ac 12, 2). Si tel n'est pas le cas, alors il y aurait trois personnes portant le nom de Jacques. Dans pareille circonstance comment expliquer que l'un des Jacques a pu porté le qualificatif de « Petit » en Mc 15, 40 ? Normalement cette épithète implique uniquement une comparaison entre deux personnes et non trois. « Et comment une femme a-t-elle pu être désignée comme étant 'la mère de Jacques le Jeune' s'il y avait en fait trois hommes du nom de Jacques ? » (p.266). À l'appui de cela Jérôme recourt au témoignage de Paul « Ensuite je suis monté à Jérusalem pour faire la connaissance de Céphas et je suis resté quinze jours auprès de lui, sans voir cependant aucun autre apôtre, mais seulement Jacques, le frère du Seigneur » (Ga 1, 19). Ce Jacques faisait partie des Douze, et il faut l'identifier avec le fils d'Alphée. Pour justifier l'appellation frère de Jésus au lieu de fils d'Alphée, Jérôme fait appel aux textes des évangiles. D'une part Mc 6, 3 et Mt 13, 55 citent parmi les frères de Jésus Jacques et Joseph, et d'autre part en Mc 15, 40 Marie, mère de Jacques le petit et José est mentionnée parmi les femmes témoins de la crucifixion, or cette Marie n'est autre que la femme d'Alphée, dont il est dit dans un autre passage être le père de Jacques. Selon « Jn 19, 25 « près de la croix de Jésus se tenaient debout sa mère, la sœur de sa mère, la sœur de sa mère, Marie, femme de Clopas et Marie de Magdala. » Si, par conséquent, Marie de Clopas, femme d'Alphée et mère de Jacques et de Joseph, était la sœur de la vierge, son fils Jacques était le cousin germain de Jésus. » (p.267)

Si Jacques et Jésus étaient cousins, comment se fait-il que Jacques soit appelé frère du Seigneur ? Jérôme répond : le terme frère a quatre acceptions dans la bible. « Il peut désigner : 1) la fraternité proprement dite ou

consanguinité ; 2) la nationalité commune ; 3) la communauté de sang à un degré éloigné ; 4) un lien d'amitié (*natura gente*, *cognatione*, *affectu*).» Pour ce qui regarde les frères du Seigneur, c'est la troisième définition qu'il convient de retenir. Jérôme cite deux cas : celui d'Abraham qui appelle son neveu Lot frère (Gn 13, 8), et celui de Laban qui en fait autant à l'égard de son neveu Jacob (Gn 29, 15).

Dans son *De viris illustribus* (398) et dans son commentaire sur l'évangile de Matthieu (398), Jérôme maintient sa position sur les frères de Jésus sauf qu'ils ne sont plus des fils de Marie de Clopas, mais les fils d'une sœur de la vierge Marie, elle aussi appelée Marie[17].

Après les Pères de l'église voyons ce que disent certains auteurs Juifs. Ils sont d'accord que Jésus était à la peine avec les membres de sa famille.
Dans son livre intitulé : « Jésus le juif[18] » G. Vermes présente Jésus comme un maître inhabituel et contesté. Chose étonnante, la première opposition vint de ses proches : parents et concitoyens. Analysant le texte de Mc 3, 21. 31-35, il constate que Jésus refuse toute mainmise de sa famille sur son activité et dans la suite aucun contact ne sera signalé entre Jésus et sa famille du moins chez les Synoptiques. C'est en vue de remédier à cette situation que le quatrième évangile présente Marie comme la première à être convertie par Jésus aux noces de Cana (Jn 2, 1-5), elle sera présente au pied de la croix. A la lumière d'Ac 1, 14 Vermes affirme que la famille de Jésus a pu changer de position après Pâques pour faire cause commune avec les disciples. Il admet aussi l'existence d'une tradition sérieuse selon laquelle Jacques était à la tête de la communauté

[17] J. McHUGH*, La mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, p.271.

[18] G. VERMES, *Jésus le Juif. Les documents évangéliques à l'épreuve d'un historien.* (Collection Jésus et Jésus-Christ*),* Paris, Desclée, p.41-43.

de Jérusalem. Les membres de la famille de Jésus ne sont pas les seuls à être choqués mais également les habitants de son village (Mc 6, 3). Cet accueil peu chaleureux dans sa patrie pourrait apporter un brin de lumière sur la raison principale du jugement négatif de Jésus sur les liens familiaux « par rapport à ceux qui unissaient des hommes à lui-même, et, à travers lui, à Dieu. » (p.43).

Schalom Ben-Chorin[19], dans son livre : « Marie. Un regard Juif sur la mère de Jésus », aborde le problème de Jésus avec sa famille. Le détachement de Jésus à l'égard de sa Mère ainsi que de sa famille apparaît dans biens des textes du Nouveau Testament.

Notre auteur présente Jésus comme un anti-familial, ce qui compte pour lui c'est la parenté élective, et non celle résultant des liens de sang. Cet élément est manifeste dans tous les évangiles. Pour ce qui regarde sa propre famille, Ben-Chorim, en étudiant quelques textes des évangiles, estime que la rupture avec sa mère et l'ensemble de sa famille est plus accentuée chez les synoptiques, alors que dans l'évangile de Jean la rivalité entre Jésus et sa famille se reflète de manière indirecte. L'auteur nous renvoie à la conception juive de la famille pour mieux comprendre le comportement de Jésus (p.141).

L'examen de Jn 2, 1-12 amène Ben-Chorim à cette conclusion : l'apostrophe « femme » et la réponse de Jésus à sa mère traduisent un « manque respect inouï. Nulle part dans la tradition juive de l'époque, on ne trouve rien de semblable. » Tout cela l'auteur le met sous le coup de la colère de Jésus (p.145-146). Après les noces, Jésus, en compagnie de sa mère et ses frères ainsi que ses disciples, descend à Capharnaüm(2, 12). Ben-Chorim est surpris, vu l'altercation entre Jésus et sa mère de ce que maintenant toute la

[19] SCHALOM BEN-CHORIM, *La mère de Jésus, Un regard juif sur la mère de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer, p.136-158.

famille soit réunie pour descendre à Capharnaüm. Il pense que cette atmosphère est due au changement d'acrimonie de Jésus. L'issue de la fête étant joyeuse, « Jésus a retrouvé sa bonne humeur ; de son côté, Marie,…., ne lui a pas gardé rancune de son esclandre. » (p.148).

Au sujet de l'attitude des frères de Jésus en Jn 7, 1-9 Ben-Chorim note d'abord qu'il faut faire un distinguo entre l'hostilité de ce que Jean appelle les juifs qui ne sont en réalité que les gens qui entouraient le grand prêtre sadducéen, ainsi qu'à leurs amis, et celle de la famille de Jésus. La famille de Jésus ne lui est pas hostile jusqu'à faire cause commune avec les autorités juives ? mais plutôt c'est en vue d'épargner un nouveau bain de sang en Galilée . Notre auteur rappelle qu'à cette époque Pilate venait de massacrer les Galiléens (13, 1). Il estime que les frères de Jésus se désolidarisent de lui pour éviter tout ennui à la famille. Ensuite, Ben–Chorim compare le comportement des frères de Jésus à celle de Pierre. Comme, Pierre n'hésita pas à renier son maître pour s'en tirer d'affaire devant les autorités religieuse (Mt 26, 72.74 ; Mc 14, 71 ; Lc 22, 57), c'est dans l'objectif que les frères de Jésus ont pris leur distance à l'égard de leur frère. Toutefois « ils vont rejoindre la communauté chrétienne après la mort de Jésus et y occuper une position dirigeante » (p.153), où ils vont certainement réclamer l'appartenance de Jésus à leur clan familial.

En Jn 19, 25-27 l'auteur interprète ce qui se passe au pied de la croix comme une rupture d'attaches de Jésus avec ses frères et sœurs. Jésus crée une nouvelle relation Mère -fils entre le disciple bien-aimé et sa Mère, à qui Jésus donne la charge d'en prendre soin pour le reste de son existence.

Après avoir donné la position de ces deux auteurs juifs venons-en à l'opinion des auteurs non juifs.

M-J. Lagrange[20], dans son commentaire de l'évangile de Marc, consacre un chapitre aux frères de Jésus. Il commence par une étude sémantique du terme frère en hébreu et araméen. Il aboutit à la conclusion suivante : le terme frère est polysémique, et ne peut apporter une réponse à la question des frères de Jésus. Lagrange recourt donc directement aux textes du Nouveau Testament et à la tradition patristique afin de trouver une solution à la question. Les premiers textes qu'il examine sont ceux de Paul. Il constate que ces textes restent imprécis. Selon 1Co 9, 5 les frères du Seigneur étaient nombreux puisqu'ils forment un groupe missionnaire à part. Et tous n'étaient pas missionnaires comme Jacques et Jude, dont les fils habitaient la Judée. En Ga 1, 19 Jacques est appelé frère du Seigneur. Cette appellation ne garantit pas que Jacques était le propre frère du Seigneur. Le nom de frère du Seigneur qui lui est attribué n'a pour but que de le différencier avec d'autres personnes portant le même nom.

À propos de Ac 1, 14 Lagrange remarque que les frères de Jésus ne font pas groupe avec Marie, puisqu'elle est classée avec les femmes.

Pour ce qui regarde Jn 19, 25-27. Lagrange rappelle d'abord la conclusion qu'en tire habituellement de ce texte que Marie n'avait pas d'autre fils. Ensuite il livre l'objection que fait Zahn de cette conclusion qui pense que Jésus avait préféré laisser sa mère à un disciple fidèle plutôt qu'à des frères incrédules. Tout en acceptant ce point de vue, Lagrange ne manque pas de faire une objection. Il notifie que les prétendus frères de Jésus ne formaient pas un groupe uni avec Marie. Qui plus est, l'auteur du quatrième évangile savait que les frères de Jésus étaient devenus croyants et que Jésus avait prédit leur conversion. Lagrange

[20] M.J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Marc* 3e, Paris, Gabalda, 1920, p.72-89.

s'interroge sur le geste de Jésus d'avoir enlever Marie sa mère de son « milieu ordinaire ». Pour notre auteur, Jean la regarde déjà comme isolée. C'est en cela que son témoignage a valeur exceptionnelle pour ceux qui font de la mère de Jésus « un personnage allégorique ». (p.74).

Abordant le point de vue de Matthieu et Luc, Lagrange considère que la manière dont les deux évangélistes présentent la naissance de Jésus rend difficile de lui attribuer des frères aînés. Il faut aussi proscrire l'existence des fils nés de Joseph avant son mariage avec Marie. Car cela est en porte-à- faux avec les récits d'enfance. Pour ceux qui pensent aux enfants nés après Jésus, force est de constater que jusqu'à l'âge de douze ans Jésus était le seul enfant de Marie comme en témoigne (Lc 2, 41-52). En outre, on ne trouve nulle part dans la vie familiale de Joseph et de Marie un autre enfant en dehors de Jésus. Il est à noter que lorsque les évangiles et les Actes des Apôtres font mention des frères du Seigneur, ils ne les présentent jamais comme fils de Marie. « Les frères, absents de la vie de famille de Jésus, n'apparaissent que dans sa vie publique » (P.75).

Marc, lui, présente les faits autrement. Lagrange s'interroge sur l'emploi en Mc 3,21.31-35 du terme « frères ». Marc aurait pu utiliser le vocable « cousin », mais selon Lagrange le terme frère s'imposait du fait qu'il sert de comparaison avec la parenté spirituelle. La présence de la mère de Jésus aux côtés des frères de Jésus n'implique pas qu'ils habitaient ensemble. C'est probablement après son départ que Marie est partie vivre avec les cousins de Jésus. Notre auteur tire la conclusion que voici : Aucun élément ne permet de trancher si le terme « frère » désigne les vrais frères ou les cousins. Toutefois, l'idée selon laquelle Jésus avait des frères aînés est à écarter même si Marc ne

parle pas de la conception virginale de Jésus, mais il le laisse deviner à travers la titulature Jésus de « fils de Dieu » attribuée à Jésus. L'unique texte qui semble affirmer que Jésus avait des frères est Mc 6, 3. Cependant Jésus y est présenté comme « le fils de Marie ». Marc a un autre texte qui nous informe que Jacques et José étaient les fils d'une autre Marie (Mc 15, 40). Lagrange tire de l'ensemble de ces textes les conclusions suivantes. Paul, les Actes des apôtres, Jean utilisent le terme « frères » de façon imprécise ; Matthieu et Luc excluent de manière obvie l'existence des frères aînés nés de Marie, « Luc écarte même les cadets ; de leur côté Marc et Matthieu font entendre que Jacques et José sont les fils d'une autre Marie ; aucun écrivain du Nouveau Testament ne parle de fils de Marie, ni même de Joseph. » (p.78).

Après l'étude des textes du Nouveau Testament, Lagrange compare ces conclusions avec les données des Pères de l'église et aboutit aux résultats suivants. Jusqu'à l'âge de douze ans, Jésus est seul au milieu de ses parents, puis vient une période où l'on ne sait rien, lorsqu'il commence son ministère apparaissent ses frères. Or ce terme peut désigner les frères de même père et mère ou les proches parents. Lagrange admet que nulle part ce terme est précis, « mais tous les indices marquent que ce sont des cousins ». Il note cependant que « les théologiens n'ont jamais exagéré la portée de ces indications scripturaires. La perpétuelle virginité de Marie est un dogme qu'ils reconnaissent généralement tenir de la tradition, plutôt que de l'Ecriture. » (p.80-81).

J.H. Bernard,[21], dans son commentaire sur l'évangile de Jean, traite la question des frères de Jésus. Mais force est constater qu'il n'apporte pas de nouvelle solution à la problématique en cause. Il adopte tout simplement la

[21] J.H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John* (vol.1) (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1921, p.84-86.

position d'Epiphane. Les frères de Jésus étaient des fils de Joseph d'un mariage antérieur. Ainsi, ils sont réellement des demi-fils de Marie, et peuvent naturellement être appelés « frères de Jésus ». De fait que Marie partageait la maison avec eux, justifie aussi cette désignation (p.87).

M. Goguel dans son livre : « Jésus » soutient en général la même thèse que Helvidius et Tertullien à propos de la famille de Jésus. Son opinion mérite pourtant d'être mentionnée. Il estime que Jésus avait des frères et sœurs selon la chair, cela apparaît clairement dans Lc 2, 7, où Jésus est appelé le fils premier-né de Marie. Les sœurs de Jésus seront évoquées dans la péricope de Jésus à Nazareth, mais on ignore leur nombre. En contrepartie les frères sont nommés. L'auteur balaie du revers de la main la théorie qui consiste à faire « des frères de Jésus des demi-frères issus d'un mariage antérieur de Joseph, soit ses cousins. » Pour lui, il faut éviter tout amalgame autour du terme □□□□□□□□□□. Si on s'imagine que la traduction de ce vocable de l'araméen en grec s'est faite dans un environnement bilingue pareille à la communauté d'Antioche, il aurait dû utiliser le mot □□□□□□□□□□ qui signifie cousin, si dans leur milieu d'origine que l'on croit être araméen les frères de Jésus étaient tenus pour des vrais frères.

En somme, M. Goguel est d'avis qu' « il n'y a pas de problème des frères de Jésus pour l'histoire ; il n'y a que pour la dogmatique catholique. » (p.200).

Etienne Trocmé, dans son livre intitulé : « La formation de l'évangile selon Marc » étudie au chapitre 2 les antipathies manifestées par l'Evangéliste. Il admet que les controverses ou les traces de polémiques qui apparaissent chez Marc sont en partie dues au travail rédactionnel de l'auteur et reflètent « les

animosités et aux impatiences ressenties par lui-même et son entourage. » (p.109).

A propos de Jacques l'auteur affirme que Marc ne le ménage pas comme d'ailleurs Pierre et les fils de Zébédée. Cela se lit en filigrane en Mc 6, 3 où le nom de Jacques est cité. Ce fait est corroboré par le manque de soutien de la famille à l'égard de Jésus dans les instants difficiles. Sinon Jésus aurait trouvé refuge dans une maison de sa parenté pour y accomplir des miracles ou des guérisons. Le proverbe cité en 6, 4 atteste que le rédacteur marcien « s'en prend délibérément à Jacques et à toute la famille, de laquelle il ne la sépare pas. »(p.105). D'après Trocmé, cette critique est plus assaillante en Mc 3, 20-21.31-35. Il admet la provenance traditionnelle de la deuxième partie de la péricope qui a des parallèles chez Matthieu et Luc. Il estime que le contexte marcien de la péricope, les variations de style, les premiers versets absents chez les deux autres évangiles laissent percevoir que le rédacteur éprouve quelques animosités envers la famille de Jésus en conséquence contre « Jacques, frère du Seigneur, chef de l'église de Jérusalem pendant de longues années, avant son martyr survenu en l'an 62 an. » (p.108-109). A la fin de son chapitre, Trocmé affirme que, c'est plutôt à la rédaction marcienne qu'il faut attribuer ces antipathies et non à la tradition. Dans son commentaire sur Marc, Trocmé revient sur le problème de degré de parenté entre Jésus et ses frères. Il constate que les tenants de la théorie de la virginité perpétuelle de Marie pendant bien de siècles ont été battus en brèche, et la thèse d'Helvidius qui faisait de frères de Jésus de frères de sang, a aussi été combattue par Epiphane et Jérôme, depuis les choses n'ont guère évolué en dépit de quelques auteurs qui tentent de démontrer qu'□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ cousin. Notre auteur déclare que nous ne

savons rien de la famille de Jésus, et invite que les mots soient pris dans leur sens obvie et d'éviter de construire la généalogie de Jésus (p.105-106).

Pour ce qui regarde Mc 6, 1-6a ? Trocmé n'a pas changé sa position énoncée dans son premier livre. Il estime que Marc rapporte cet épisode en vue des besoins polémiques contre les frères de Jésus. En nommant les frères de Jésus, Marc ne fait qu'épouser la polémique de Pierre et de ses Compagnons contre quelques hommes de la famille de Jésus qui leur tenaient la tête à Jérusalem en se réclamant de la parenté de Jésus. (p.159).

Dans son article sur « Mark and the Relatives of Jesus », J.D. Crossan[22] étudie l'ensemble des péricopes concernant les relations entre Jésus et les membres de sa famille (Mc 3, 20-35 ; 6, 1-6 ; 15, 40.47 ;16, 1). Il estime qu'il existait une source prémarcienne dans laquelle figurait le conflit entre Jésus et sa parenté au regard de Jn 7, 2-5. Cependant, Marc est responsable du cadre rédactionnel de la péricope qui établit une similitude des propos entre la parenté de Jésus qui le croit hors de lui et les scribes qui le disent possédé (3, 20-35) ;et d'autres éléments tel que l'énumération des noms des frères de Jésus, et la clausule qu'ils ne l'honoraient pas (Mc 6, 1-6) ; enfin la présence d'une parenté de Jésus parmi les femmes qui n'ont pas pu transmettre le message de Jésus à la communauté de Jérusalem (Mc 15, 40.41.47).

En plus de cela, Crossan prend en compte la christologie de Marc. Il souligne que ces conflits doivent être interprétés selon les deux christologies marciennes : la bonne qui serait dans la bouche de Jésus et la mauvaise qu'on trouverait sur les lèvres des disciples. Pour lui, cette fausse christologie n'est imputable qu'à Pierre, Jacques et Jean à cause des nouveaux noms qui leur

[22] J.D. CROSSAN, *Markan and the relatives of Jesus*, dans *NT* 15(1973), p.81-113.

furent donnés et de la révélation dont ils bénéficièrent, ainsi que de leur inintelligence. Crossan poursuit son argumentation en affirmant que la polémique n'est pas uniquement un conflit au sein de la communauté sur la doctrine, mais qu'elle vise aussi à combattre la juridiction et l'hégémonie doctrinale de l'église de Jérusalem où, dans les premiers temps, l'importance de Pierre, de Jacques et Jean était manifeste. Par la suite, c'est Jacques le frère du Seigneur qui est pointé, lorsqu'il prendra les commandes de l'église mère de Jérusalem. Mais à travers ces disciples, ce sont plutôt les hérétiques de la communauté qui sont visés.

Dans une seconde idée, Crossan considère que l'animosité de Marc envers la parenté de Jésus est adressée à l'église de Jérusalem parce que Jacques, frère du Seigneur, devient une personnalité de premier rang. La polémique contre les disciples et celle contre les parents de Jésus se recoupent pour devenir une polémique contre la doctrine et l'hégémonie juridictionnelle de l'Eglise-mère de Jérusalem, bien que cela fût provoqué par les hérétiques au sein de la communauté de Marc.

Dans la conclusion de son article, Crossan estime que Marc aurait rédigé dans la tradition contenue en Mc 3,21-35 ; 6, 1-6 ; 15, 40, 47 ; 16, 1 les éléments relatifs à l'opposition entre Jésus et sa famille. Il cite entre autres : le blasphème contre l'Esprit- Saint, leur mésestime envers Jésus et leur manque de foi, leur responsabilité dans l'échec de la communauté de Jérusalem de se rendre en Galilée sur l'invitation du ressuscité. Cette condamnation marcienne reflète la polémique de la communauté de Marc contre l'église –mère de Jérusalem, non seulement sur la doctrine mais aussi en raison de son autorité(p.111-113).

J. Lambrecht, dans son article sur les parents de Jésus dans Marc, a réagi aux propos tenus par Crossan. L'auteur réfute l'idée selon laquelle les parents de Jésus seraient des personnages symboliques représentant les autorités de l'église de Jérusalem. Il est aussi hasardeux de considérer le regard de Marc sur les parents à l'intérieur du cercle de trois disciples. C'est oublier que Jacques, fils de Zébédée, n'appartenait pas aux trois colonnes selon le témoignage de Paul (Ga 2,19), et que nulle part, ils ne constituent un symbole purement négatif. Il est à noter que les nouveaux croyants sont aussi des disciples ; c'est pour éviter de tomber dans l'incrédulité des premiers disciples historiques que Marc rapporte ces faits.

Que l'évangéliste Marc ait présenté les parents de Jésus comme les opposants sévères pendant la vie Jésus pour exprimer son opposition personnelle ou celle de la communauté à l'égard de l'hégémonie de ceux-ci dans l'église de Jérusalem n'est pas à contester ! Cependant, l'auteur juge que cette explication est trop forcée et mérite d'être élucidée. L'église en ses débuts a connu des tensions, mais elles sont apaisées à l'époque de la rédaction de l'évangile, c'est pourquoi il ne faut pas associer personnellement l'évangéliste Marc à ce conflit.

Lambrecht refuse aussi de mettre sur le même pied d'égalité les diverses oppositions rapportées par l'évangéliste. Le conflit des parents de Jésus ne peut être identifié avec celui des scribes descendus de Jérusalem (3, 22) qui, de fait, est violent. Au sujet de la foule, l'auteur constate qu'en certains moments elle est neutre ; en Mc 3, 31 - 35 les gens qui sont assis autour de Jésus représentent la vraie parenté de Jésus ; mais ailleurs ils ne comprennent pas et sont du dehors, et paraissent symboliser les juifs endurcis du temps de Marc.

Les douze chez Marc ne sont jamais considérer comme des hérétiques. Ils sont aveugles, inintelligents. Malgré tout, pour Marc et ses lecteurs, ils restent les premiers disciples. L'auteur fait remarquer que les parents de Jésus ne sont jamais du côté des disciples. Ils appartiennent à Israël incrédule. Ils sont des enfants d'Israël privilégiés que Jésus avait invités en premier avant que le salut ne soit offert aux païens. Ils n'ont ni compris ni accepté Jésus. Marc ne vise qu'un but : éviter que ses lecteurs s'identifient aux parents de Jésus. Si Marc dépeint les parents de Jésus sous un jour défavorable c'est aussi pour des raisons parénétiques et pour servir d'exemple à ses disciples. Lambrecht conclut enfin que c'est à partir des données traditionnelles sur les tensions familiales contenues en Mc 8, 24 ; ; Lc 14, 27// Mt 10, 38 et d'autres textes que Marc aurait créé l'incident de 3, 20-21, 31-35. Ici la mère de Jésus, et ses frères font montre d'une incompréhension à l'égard de Jésus et s'opposent à Lui. L'intention de Marc n'est pas de fournir une information complémentaire et historique à ses lecteurs à propos de la mère et frères de Jésus, mais d'instruire ses compagnons sur la vraie parenté : faire la volonté de Dieu et être prêt à affronter les divisions familiales. Il est probable que l'exemple de Jésus et l'enseignement de Jésus ont dû satisfaire aux besoins réels de l'église de Marc.

John McHugh[23] présente une solution d'un autre genre sur les frères de Jésus. Il fait de ces derniers des frères par adoption. Pour fonder son hypothèse il s'appuie sur quelques épisodes des évangiles et sur les textes patristiques. L'auteur étudie d'abord le terme « frère du Seigneur » dans deux textes de Saint Paul (1Co 9, 5 et Ga 1, 19), et aboutit à la conclusion suivante : aucun de deux textes ne permet de déterminer la signification exacte du terme en cause, parce

[23] J. McHUGH, *La mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, *p. 279.*

que l'expression « frères du Seigneur » en 1Co 9, 5 peut désigner un groupe nombreux, puisqu'elle est mise en parallèle avec le mot « apôtres » ou bien deux personnes que l'auteur semble opposer à Barnabé et Paul en ce qui regarde Ga 1, 19. Dans le deuxième texte (Ga 1, 19) Jacques est appelé frère du Seigneur pour le différencier avec Jacques, fils de Zébédée. Il en va de même pour Ac 1, 14 où l'expression n'autorise pas d'établir le degré de parenté.

En Mc 3, 20-21.31-35 et ses parallèles, McHugh trouve un début de réponse à son hypothèse. La première impression qu'on a au sujet des frères de Jésus, c'est qu'ils sont les fils de Marie puisqu'ils se trouvent en sa compagnie. Mais lorsqu'on examine les v.21 et 31, on remarque que Marc emploie deux vocables pour désigner le même groupe □□□ □□□□□□□□□□ (Mc 3, 21), et « ta Mère et tes frères » (Mc 3,31). L'auteur explique l'usage de deux termes par le fait que les frères de Jésus ne seraient pas les fils de Marie, sinon Marc aurait utilisé l'expression sa mère et ses frères au v.21. Tout en reconnaissant à cet endroit que Marc avait une vue large de la parenté, McHugh ne manque pas de souligner la difficulté que pose le terme « sien » en relation avec le v.31. Pour soutenir son hypothèse McHugh recourt à l'explication de certains catholiques. Selon eux c'est pour donner plus de l'effet à la parole de Jésus : « Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère » que « Marc aurait transformé l'expression 'les siens' en cette autre : sa mère et ses frères »; par ce dernier mot il aurait voulu désigner, simplement, sa parenté »(p.283).

La péricope des femmes qui regardaient à distance (Mc 15, 40-41) fournit à McHugh les arguments de poids à son hypothèse en essayant de concilier les données de ce texte avec les propos d'Hégésippe (Eusèbe, H.E.III, 11). L'auteur estime que Marie de Jacques et de Joset était soeur de Joseph, l'époux de la

mère de Jésus, et de Clopas. Les enfants de cette femme auraient été élevés en compagnie de Jésus. Il est tout à fait normal qu'ils soient appelés frères. Cette hypothèse qui fait de frères de Jésus des frères par adoption, selon l'auteur, « permet de prendre en compte certaines particularités que l'on rencontre chez les Synoptiques. » (p.291).

Cette étude sur les frères de Jésus dans le Nouveau Testament amène J. McHugh à plusieurs conclusions (p.298).

Dans le Nouveau Testament le terme « frère » ne signifie jamais « cousin. » Mais il ne se rapporte pas obligatoirement à « des frères germains ou consanguins ; il peut s'appliquer à des cousins germains que l'on regardait comme des frères. Pourquoi, sinon parce qu'ils étaient devenus des frères de Jésus pour avoir été adoptés par Joseph. » C'est par ce dernier qu'ils sont cousins de Jésus et non par Marie comme le prétendait Jérôme.

L'ouvrage de R. Bauckham[24] relève quelques textes dans l'évangile susceptibles d'éclairer le rôle des parents de Jésus après la mort et la résurrection, mais en rapport historique avec le ministère public de Jésus. La démarche s'appuie sur les études critiques et historiques des textes déjà effectuées par les auteurs antérieurs. Le rapport de Jésus avec sa famille est étudié dans le chapitre intitulé « Gospels ». Pour chaque texte l'auteur dégage les points majeurs sur la tradition-rédaction et des conclusions sont tirées quant à la problématique définie.

L'auteur constate que dans l'évangile de Marc la rupture entre Jésus et sa famille est complète, puisque durant son ministère Jésus quitte Nazareth pour s'installer à Capharnaüm.

---

[24] R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church, Edinburgh,* T&T Clark, 1990, p.46-57.

En Mc 3, 19b-35 la réponse de Jésus à ceux qui lui rapportent les nouvelles de sa mère et ses frères et sœurs est un désaveu de sa famille biologique. Bauckham estime, comme Brown et d'autres, que la famille naturelle est remplacée par la famille eschatologique appelée à entrer dans le royaume des cieux.

Cette impression d'un total désaccord entre Jésus et sa famille est confirmée par le récit de la visite de Jésus à Nazareth (6, 1-6). Ici, non seulement ce sont les Nazaréens qui éprouvent la difficulté d'accepter Jésus comme prophète parce qu'ils connaissent bien ses origines(6, 3), mais il est aussi clair que sa propre famille ne croit pas en lui (6, 4). L'auteur se demande si cette rupture du lien familial entre Jésus et sa famille est une création de Marc et n'était pas contenue déjà dans la source. Bauckham conclut que ce conflit en Marc a un fond historique.

Pour Bauckham, le conflit entre Jésus et sa famille n'est pas atténué dans l'évangile de Matthieu, par contre il est tout à fait absent de l'évangile de Luc. L'absence de toute allusion à l'opposition entre Jésus et sa famille a un effet bénéfique pour les lecteurs de Luc qui ne se poseront plus de question sur la présence de la famille de Jésus parmi les disciples de Jésus dans les autres écrits de Luc. L'auteur remarque que Matthieu et Marc ne disent pas si par la suite la famille de Jésus est devenue croyante, et Luc ne dit jamais non plus que sa famille ne croyait pas en lui. Jean fait partie des évangélistes qui présentent une figure complexe sur la relation entre Jésus et sa famille. Au commencement du ministère de Jésus en Galilée, la mère de Jésus ses frères et ses disciples sont ensembles (2, 12). En Jn 7, 1-10 Jésus est en dialogue avec ses frères. Et Jean déclare que ces derniers ne croyaient pas en lui (v.5), parce qu'ils voulaient

de lui une preuve. Il a probablement l'intention aussi d'associer les frères de Jésus avec les disciples qui ont abandonné Jésus selon Jn 6, 66. Les frères de Jésus ne réapparaîtront plus dans la suite. Jn 19, 25 cite trois parents de Jésus, sa mère, la sœur de sa mère, la femme de son oncle. Ces trois femmes représentent toute la famille de Jésus au sein du cercle de ses disciples, qui seront appelés « ses frères » (20, 17).

Cette étude de la parenté de Jésus dans les évangiles amène R. Bauckham à quelques conclusions (p.56-57).

Durant son ministère les relations entre Jésus et sa famille n'étaient pas entièrement au beau fixe (Mc 3, 19b-21 ; 6, 4 ; Jn 7,5). Au moins pour une partie de son ministère, les membres de sa famille ne se sont jamais associés aux disciples. Ce point a été peut-être souvent trop souligné, à travers une confiance excessive et non critique sur la rédaction marcienne, néanmoins il y a indubitablement une base historique authentique.

Selon les deux traditions Marc et la source Q, Jésus a demandé à ses disciples de renoncer aux liens familiaux (Mc 10, 29 ; Mt 10, 35// Lc 12, 52-53 ; Mt 10, 37// Lc 14, 26), et il n'est pas déraisonnable de supposer que lui-même a dû faire ce choix. À ces deux traditions il faut ajouter l'enseignement de Jésus sur l'entrée dans le royaume de Dieu. Celle-ci ne se fait pas sur la base des liens familiaux, mais en fonction de l'accomplissement de la volonté de Dieu (Mc 3, 31-35 ; Lc 11, 27-28 ; EvThom 99, 79). Cette conception n'est pas absente de la tradition johannique. Dans la communauté du disciple bien-aimé les liens de parenté sont légués au second plan (Jn 19, 26-27 ; 20, 27), il semble c'est le même thème que chez les synoptiques (Mc 3, 31-35 ; Lc 11, 27-28).

Dans le dernier moment de son voyage à Jérusalem quelques membres de la famille de Jésus (Mère, frères, son oncle Clopas et sa femme et probablement une autre tante) se sont joints au groupe des disciples. Nous avons une meilleure attestation de ces faits dans la tradition indépendante de Luc (Lc 24, 18), dans les Actes des apôtres (Ac 1,14) et en Jn19, 25-27 et cela est aussi confirmé par le témoignage de Paul sur l'apparition de Jésus à Jacques après la résurrection (1Cor 15, 7 ; Ev. Hb 7). Si Jacques n'était pas disciple de Jésus jusqu'à ce qu'il lui soit apparu, dans ce cas cette apparition est semblable à celle de Paul. Mais il est plus probable que Jacques appartenait déjà au cercle des disciples de Jésus.

Le fait que les membres de la famille de Jésus soient abondamment nommés dans la tradition évangélique indique qu'ils étaient connus dans l'église primitive. Cela ne s'applique pas uniquement aux quatre frères, mais aussi à Marie sa mère, la sœur de sa mère, son oncle Clopas/Cléopas et la femme de Cléopas.

Les traditions dans lesquelles sont mentionnées ou nommées les conflits entre Jésus et les membres de sa famille ont été retenues par les évangélistes dans un but parénétique, pour servir de modèle aux lecteurs des évangiles, et non pour des fins polémiques contre la parenté de Jésus à la tête de l'église de Jérusalem.

En ce qui regarde la nature des liens entre Jésus et ses frères, Bauckham opte pour le point de vue d'Epiphane. Il estime que c'est la seule hypothèse qui mérite d'être prise au sérieux. Cette tradition datant du deuxième siècle pourrait conserver une mémoire historique exacte. En revanche, on pourrait supputer

qu'il s'agit d'une construction légendaire dans le but de la virginité perpétuelle de Marie. Mais tel n'est pas le cas.

John P. Meier[25] a publié trois volumes sur le Jésus de l'histoire. Dans le premier tome au dixième chapitre il aborde l'épineux problème des frères et sœurs de Jésus. L'auteur reconnaît que ceux qui posent problème ce ne sont pas les parents de Jésus, mais ce sont ses frères et sœurs (p.189). Avant d'analyser les textes d'évangiles relatifs aux frères et sœurs de Jésus, il revisite les positions de quelques auteurs depuis les Pères de l'église jusqu'à Rudolf Pesch. De cette brève évocation de l'interprétation historique de la question en cause, l'auteur fait deux observations : d'abord une divergence de position due à l'ambiguïté et la minceur des données dont on dispose, ensuite les opinions des chercheurs ont été largement influencées par les positions doctrinales des différentes églises, en dépit de tous leurs efforts d'objectivité. J.P. Meier inscrit son étude dans le cadre historique qui ne prend en compte que « les données brutes du Nouveau Testament et de quelques textes non-canoniques, considérés exclusivement comme sources historiques potentielles. » (p.190).

John P. Meier étudie de près trois passages de Matthieu 1, 25 ;13, 55 ;12, 46-50. Il souligne que Mt 1, 25 doit être interprété en fonction du contexte large, car très souvent Matthieu « renvoie ses lecteurs vers l'aval et l'amont de son texte » (p.193). Il y a de bonnes raisons de croire que Joseph et Marie eurent d'autres enfants. En effet, d'une part Mathieu, qui affirme que jusqu'à la naissance de Jésus Joseph ne connut pas Marie (1, 25), n'hésite pas d'autre part en 13, 55 de citer les noms de la mère de Jésus et des frères de Jésus. En

[25] J.P. MEIER*, Un certain Juif Jésus. Les données de l'histoire*.t.1 *Les sources, les origines, les dates* (LD*),* Paris, Cerf, 2004. t.2 *La parole et les gestes*, Paris*,* Cerf, 2005*. t.3 Attachements, affrontements, ruptures, Paris,* Cerf, 2005.

tout cas la conclusion que l'on peut tirer de 1, 25 que Joseph et Marie ont engendré d'autres enfants après la naissance de Jésus.

J.P. Meier n'oublie pas de préciser qu'il s'agit pour Mt 13, 55 à première vue d'un travail rédactionnel de Matthieu qui reformule la version marcienne (Mc 6, 3). Mais cela n'empêche pas l'auteur d'admettre que tel que Matthieu présente les choses, il est tout fait difficile de soutenir que les frères et sœurs de Jésus étaient des frères et sœurs par alliance ou des cousins et cousines. En plus de cela Matthieu a pris la précaution « de séparer son père légal mais non biologique de Jésus et de sa mère biologique. Fidèle à cette ligne de partage dont il est l'auteur, Matthieu choisit de placer les frères de Jésus du côté de sa mère biologique et non du côté du père légal » (p.194).

En ce qui regarde Mt 12, 46-50// Mc 3, 31-35, J.P. Meier constate que les frères et la mère de Jésus forment un bloc uni et ils sont traités ainsi tout au long de la péricope, notamment lorsqu'ils sont mis en face des disciples de Jésus. Cet état laisse percevoir que la mère et les frères sont membres d'une famille et liés par le sang. J.P. Meier relève que l'aphorisme, « quiconque fait la volonté de mon père qui est aux cieux, celui-là m'est un frère une sœur et une mère. », n'aurait pas de pertinence si les prétendus frères de Jésus n'étaient que des cousins. Là nous ne sommes encore qu'au niveau rédactionnel de Matthieu et non au niveau historique, affirme notre auteur. De ce fait, J. P. Meier reprend à frais nouveaux l'étude du vocable frère dans la tradition chrétienne chez Marc, Paul, Flavius Josèphe.

Au sujet de la critique qu'il formule à l'égard de la position de Jérôme, J.P. Meier écrit : lorsque le terme *adelphos* est employé dans l'Ancien Testament pour signifier cousin le contexte tant à préciser la nature exacte de la relation au moyen

d'une périphrase. Mais on ne trouve rien de semblable dans le Nouveau Testament pour les frères de Jésus.

Pour ce qui regarde les textes du Nouveau Testament, Meier refuse d'admettre qu'ils soient des traductions de l'araméen ou de l'hébreu en grec. Par conséquent, l'appellation « le frère du seigneur » chez Paul ne peut pas être tenue pour une locution « araméenne vénérable qui serait passée dans la tradition » (p.198). Et le terme *adelphos* dans les évangiles ne traduit pas non plus le vocable hébreu □□ lorsque le lien de parenté en cause ne concerne pas « le frère ». La signification de ce terme trouve aussi un fondement en dehors de l'évangile, en l'occurrence chez Flavius Josèphe, qui parle de Jacques comme « frère de Jésus ».

Après avoir étudié les différents sens du terme frère dans le Nouveau Testament et dans les textes patristiques, J.P. Meier conclut que les frères et les sœurs de Jésus étaient des vrais frères et sœurs. Cette affirmation s'appuie sur l'attestation multiple de sources, Paul, Marc, Jean et peut-être Luc en Ac 1, 14 et Josèphe parlent indépendamment les uns les autres des frères de Jésus. A ce critère l'auteur ajoute le sens naturel du terme frère. Nulle part, dans le Nouveau Testament ce vocable signifie « cousin » ou « frère par alliance », c'est plutôt le sens physique (frère et demi-frère) qui est le plus attesté. Il estime enfin, qu'au niveau philologique et historique, les frères et les sœurs de Jésus sont des vrais frères et sœurs (p.203).

Dans son troisième volume sur le Jésus de l'histoire, J.P. Meier s'intéresse, aux attachements, affrontements, ruptures. Il consacre un chapitre aux disciples et y étudie les conséquences encourues par ces derniers en se mettant à la suite de Jésus. La croix, Les oppositions et les souffrances dont Jésus parle en Mc 8, 34 et dans la tradition Q (Mt 10,38) ne viennent pas forcément des gouvernants ou de

personnes étrangères ; mais aussi des proches parents ou les membres de la famille.

J.P. Meier propose plusieurs critères pour démontrer la plausibilité historique des exigences de Jésus envers ses disciples, entre autre il évoque le critère de cohérence. Au moyen de ce critère, il prouve que Jésus de l'histoire ne pouvait pas demander à ses disciples de rompre avec les liens familiaux, dans la mesure où ceux-ci constituaient un handicap dans l'être du disciple, si lui-même n'avait pas fait autant. L'auteur reconnaît que Mc 3, 20-35 dans sa forme actuelle est une composition marcienne, mais les divers éléments concoctés par l'auteur marcien montrent que « la première génération chrétienne connaissait une tradition selon laquelle la famille de Jésus ne croyait pas à sa mission pendant son ministère public. » (p.72).

Il explique ensuite que l'idée d'une rupture dans la famille de Jésus s'appuie sur le critère de l'attestation multiple de sources. En effet, l'évangile de Jean met en exergue l'incrédulité des frères de Jésus (Jn 7, 5). La mère de Jésus à Cana (2, 1-12) présentée sous le jour ambigu passe au pied de la croix (Jn 19, 25-27) sous un éclairage positif. Il fait appel aussi à l'embarras ecclésiastique afin de prouver le souvenir historique d'un conflit entre Jésus et sa famille. Ce que Marc et Jean écrivent au sujet de la famille peut paraître offusquant pour l'église primitive, lorsqu'on sait que Jacques est devenu un membre important de l'église (Ga 1, 18-19 ; 2, 9). A l'arrière fond de textes cités il y a, selon Meier, un vrai souvenir historique sur « le manque de foi de Jacques et des autres frères de Jésus pendant le ministère public » (p.75). Ce n'est pas pour des motifs homilétiques que Marc et Jean, séparément, rapportent l'incrédulité des frères de Jésus (p.75).

Raymond E. Brown, interprète l'opposition entre Jésus et ses frères dans l'évangile de Jean à la lumière de conflits entre les églises judéo-chrétiennes à la foi déficiente et la communauté johannique. Jn 7,5 signale l'incrédulité des frères de Jésus. Selon R. E. Brown, cette assertion contenue dans un évangile écrit vers la fin du premier siècle peut paraître étrange dans la mesure ou Jacques a joui d'une grande notoriété dans l'église de Jérusalem (Ga 1,19 ; 2, 9. ; Ac 15 ; 21, 18) et après son martyre il fut vénéré par les judéo-chrétiens. En plus, ses frères lui succédèrent à la tête de l'église de Jérusalem. À la lumière de ce qui vient d'être dit, il est donc difficile d'admettre cette affirmation, à moins que cela « soit un simple souvenir historique d'une première réaction défavorable à son ministère chez quelques membres de sa famille (Mc 3,21.34-35) » (p.83). Cette situation apparaît à Brown incongrue au regard de l'effort que déploie Jean pour présenter la mère de Jésus comme croyante (19, 25- 27), qui devient la mère du disciple bien-aimé, chose qu'il ne fait pas pour les frères de Jésus. L'auteur invite à voir derrière cet antagonisme qui perdure, une incompréhension sur le mystère de l'eucharistie que les Judéo-chrétiens ne semblent pas partager avec les membres de la communauté du disciple bien-aimé (Jn 6, 66). (p. 82-83).

P.-A. Bernheim[26], dans son livre intitulé : « Jacques, frère de Jésus », au chapitre quatrième, aborde la relation entre Jésus et ses frères et le statut de Jacques. Il exploite les données de quelques exégètes et aboutit aux conclusions suivantes. En ce qui concerne les synoptiques, Bernheim suit l'opinion émise par E. Trocmé, J.D. Crossan, W. Kelber : l'opposition entre Jésus et sa famille dans les textes Mc 3, 20-35// et Mc 6, 4// a été renforcée par Marc. Dans l'évangile de Marc, ce conflit, « loin de refléter des traditions fiables traduirait surtout les conflits entre la

[26] P.- A. BERNHEIM, *Jacques Frère de Jésus*, Paris, Noesis, 1996, p.105- 135.

communauté de l'évangéliste et les frères de Jésus, si prééminents dans les églises de Palestine quelques décennies après la crucifixion. » (p.111-113).

Pour ce qui regarde les relations de Jésus dans le quatrième évangile, l'auteur estime qu'elles sont complexes. Cependant, il avance l'idée que les frères de Jésus furent parfois associés à son ministère.

Bernheim, au regard de la manière dont les évangélistes présentent les relations entre Jésus et ses frères, se demande si Jacques ou bien les frères de Jésus étaient disciples ? Pour cela il analyse quelques textes : 1 Co 15, 3-8, les évangiles apocryphes de Thomas et des Hébreux. Il ressort de ces analyses que Jacques aurait été disciple de Jésus avant la crucifixion. L'auteur est d'avis que les données contenues dans ces évangiles apocryphes sont loin d'être des apologies sur la prédominance de Jacques à la tête de l'église. Bien plus, elles reflètent des traditions authentiques.

De cette étude sur Jésus et sa famille P-A. Bernheim tire la conclusion suivante : « il paraît en tout cas probable que les relations entre Jésus et ses frères ont été plus complexes que ne laisse entendre une lecture superficielle du Nouveau Testament ; peut-être ont-elles, comme le suppose Richard Bauckham, évolué durant le ministère de Jésus. » (p.135)

François Vouga[27] étudie la question de l'héritage de Jésus dans « Les premiers pas du christianisme ». Il est à noter que l'auteur commence ce sujet par les figures de Jacques, frère du Seigneur, et de Pierre telles qu'elles sont mises côte à côte par Paul en Ga 1, 18-19. Mais les rapports entre les deux personnes ne peuvent être décryptés à partir du seul témoignage de Paul, il faut tenir compte aussi

[27] F. VOUGA, *Les Premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats*, Genève, Labor et Fides, 1997, p.64-68.

d'Ac 12, 17. L'auteur voit dans ce verset comme un putsch de Jacques contre Pierre. Pierre qui était jusque-là à la tête de l'église passe la main à Jacques. Cette construction linéaire, qui fait de Jacques le successeur de Pierre, est toutefois vraisemblablement une simplification de l'histoire. Elle semble oublier les conflits dont rapportent Ga 2, 11-14 et Mc 3, 31-35. L'auteur estime que la collaboration entre les deux ne va pas de soi. Il y a eu des écueils dans la succession. Les deux personnes sont des figures de proue mises en relation avec des lieux théologiques et géographiques différents. Jacques, le frère du Seigneur, reste de façon permanente le représentant des communautés à Jérusalem ou en Judée, tandis que Pierre personnifie la tradition de la prédication itinérante galiléenne, avant qu'on ne le retrouve sur les chemins de la mission des « hellénistes » Antioche (Ga 2, 11-21); Corinthe, (1Co 1, 12; 3, 22).

D'après l'auteur, la question de l'héritage légitime de Jésus est posée dans la perspective de la vraie famille par la tradition de Mc 3, 31-35. Derrière la tradition prémarcienne se profile deux groupes qui se disputent l'héritage spirituel de Jésus. D'un côté la famille biologique de Jésus et de l'autre les disciples. La question en cause n'est pas l'interprétation de la loi comme on peut le percevoir à travers les discussions entre Judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens (Ga 2, 11-21 et la mise en scène parallèle de Mc 7, 1), « mais au style de vie qu'implique l'appartenance à la 'vraie famille de Jésus'. La communauté des compagnons galiléens se prévaut de son passé et de la poursuite de son activité de prédication itinérante ; elle se comprend comme une héritière légitime de Jésus et conteste les prétentions de sa famille qui, jusqu'à Pâques, étaient restée en ' dehors' (Mc 3, 31) du mouvement de Jésus. » (p.67). La figure représentant ce courant qui suivit Jésus et poursuit maintenant son œuvre est Pierre.

Vouga est d'avis que Jacques, frère de Seigneur, qui jouit de plus de notoriété, parmi les judéo-chrétiens, que les autres membres de la famille de Jésus ne le doit qu'à l'apparition pascale rapportée en 1Co 15, 7. Il reconnaît que Jacques, ainsi d'ailleurs que les autres membres de la famille de Jésus, se sont joints au mouvement de Jésus qu'après les apparitions pascales. Et historiquement ils ont joué un rôle dans la communauté de Jérusalem jusqu'à la seconde guerre juive. (p.68)

Jacques Schlosser[28], dans « Jésus de Nazareth », au chapitre premier sur le cadre historique et géographique, revient sur la question des frères de Jésus. L'auteur réfute d'abord l'affirmation de Goguel selon laquelle « Il n'y a pas de problème des frères de Jésus pour l'histoire ; il n'y en que pour la dogmatique catholique. » Pour lui, cette assertion est gratuite puisque les liens de parenté ne s'expriment pas de la même manière dans le monde sémitique et le monde grec. Pour décrire les dégrés de parenté entre Jésus et ses frères, Jacques Schlosser louvoie habilement entre les positions extrêmes. L'auteur me semble-t-il ne se prononce pas pour une position fixe. Il se borne à dire, si l'on opte pour le sens naturel ou le sens général, on ne doit pas oublier que Jésus a été élevé dans un milieu familial ou clanique. Il estime qu'il y avait des tensions palpables entre Jésus et les membres de sa famille, qui voulaient mettre fin à son activité missionnaire. Cette hypothèse trouve confirmation dans deux sources convergentes (Mc 3, 20-21.31-35 et Jn 7,5).(p.37-39).

[28] J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Paris, Noesis, 1999, p. 37-39.

John Painter[29] consacre une monographie à Jacques frère du Seigneur. L'avantage de cette étude c'est qu'elle est menée dans le Nouveau Testament et dans la littérature extrabiblique.

Dans les évangiles, l'auteur commence d'abord son propos par le quatrième évangile. Selon lui, la tradition sur la famille de Jésus dans le quatrième évangile est subordonnée à la théologie sur le disciple bien-aimé, laquelle a aussi influencé le traitement des disciples, particulièrement celle de Pierre. Le disciple bien-aimé est présenté comme le chef légitime de la communauté johannique. Dans ce contexte johannique l'autorité de Pierre constitue un défi sérieux, à cause de cela, Pierre apparaît aux côtés du Disciple bien-aimé en situation d'infériorité (p.15).

La mère de Jésus paraît aux côtés du Disciple bien-aimé comme le disciple idéal. L'image du restant de la famille n'est pas idyllique. Par conséquent, la solution du problème des frères de Jésus doit être lue contre cette tendance à exalter le Disciple bien-aimé. L'auteur reconnaît que discerner ce qui vient de la tradition n'est pas facile.

Pour ce qui regarde Jn 2, 1-11.12 Painter soutient l'idée que la mère et les frères de Jésus étaient parmi les soutiens les plus intimes de Jésus. Cette impression n'est pas annulée par l'information que nous donne le narrateur sur l'incrédulité des frères de Jésus en Jn7, 3-5. Cette idée que les frères de Jésus étaient ses partisans est confirmée par leur présence à ses côtés. De ce fait, l'auteur refuse de développer une théorie sur l'opposition entre Jésus et sa famille naturelle. Cela est très significatif en tenant compte du contexte johannique du logion sur le prophète qui n'est pas honoré dans son pays (Jn 4,

[29] J. PAINTER, *The Brother of Jesus in History and Tradition*, Edinburgh, T&T Clark, 1999.

44). Aucune allusion n'est faite à la famille de Jésus. Comparativement à Marc, en Jean la famille de Jésus, en particulier sa mère, est décrite positivement en dépit de l'appellation « femme » qui semble être paradoxale (p.17-18).

A propos de Jn 19, 25-27 l'auteur pense que l'absence de Pierre et des autres disciples ne signifie aucunement qu'ils étaient incroyants ou ses partisans. Mais plutôt ils ont failli à l'idéal du Disciple. L'absence des frères de Jésus peut être comprise de la même façon. Il conclut que rien dans le quatrième évangile ne nous donne raison de penser que les frères de Jésus ne croyaient pas en lui, plutôt la tendance est de croire qu'ils faisaient partie de ceux qui le suivaient.

Dans les évangiles synoptiques l'auteur analyse plusieurs textes en s'appuyant sur la théorie des deux sources. En commentant Mc 3, 21.31-35, Painter écrit que dans le cadre où Marc situe cette péricope, il est sans contredit que la famille de Jésus est dehors, et cela dans le mauvais sens, au regard de Mc 4, 11. Les membres de la famille de Jésus non seulement évoluent en dehors du cercle de Jésus mais sont aussi ses opposants. Encore que cette appréciation de la famille de Jésus par Marc ne soit pas vraiment négative si l'on regarde la manière dont les Douze en Mc 4 sont décrits. Ils ont été initiés au mystère du royaume, cependant leur incapacité à comprendre la parabole du semeur les place parmi ceux du dehors (4, 10, 13). (p.31).

Après avoir mis en lien Mc 6,3-4 avec ses parallèles, l'auteur souligne que chez Marc le proverbe inclut la famille de Jésus parmi ceux qui ne l'honorent pas, mais il n'y aucune référence implicite à la mère, frères, et sœurs de Jésus. Ils ne sont pas cités comme étant incrédules. L'auteur affirme que la mère de Jésus est communément exclue de cette appréciation négative de la famille. Si le proverbe ne s'applique pas à elle, alors nous avons de bonnes raisons de penser qu'il ne

s'applique pas non plus à Jacques. Enfin, notre auteur, en s'appuyant sur des tendances rédactionnelles de Marc, arrive à démontrer que les membres de la famille de Jésus étaient des disciples (p.33).

Dans son étude concernant les femmes au pied de la croix (15, 40), il conclut que la mère de Jésus n'est pas mentionnée dans le récit de la passion chez Marc. La dernière référence sur la famille de Jésus se trouve en Mc 6, 3-4. Donc Marc laisse ses lecteurs sur une note négative de la famille de Jésus.(p.34).

Dans les Actes des Apôtres l'auteur montre que la famille de Jésus apparaît parmi les disciples, et Jacques occupe une position centrale dans l'église de Jérusalem. Il n'y aurait aucun indice qui prouverait un changement radical au sein du mouvement de Jésus, et rien ne semble indiquer que Jacques s'est converti après Pâques pour devenir Disciple. Il n'est pas non plus juste d'affirmer que Jacques a succédé à Pierre après sa fuite de la ville de Jérusalem. Painter authentifie son opinion : Que Jacques était bien apôtre.

Elian Cuvillier[30] tente d'expliquer le comportement de Jésus envers sa mère et ses frères et soeurs en Mc 3, 20-21. 31-35 à partir de la situation historique de l'église qui précède la rédaction de l'évangile de Marc. Dans les années soixante de notre ère les frères de Jésus se sont succédés à la tête de l'église de Jérusalem. Cette situation semble être inconfortable à Marc, qui y voit une sorte de succession dynastique. La question qui se trouve au centre est l'héritage. Qui sont les véritables héritiers ? Les disciples ou les membres de la famille biologique de Jésus ? C'est la question que Marc essaie de résoudre. Il

[30] E. CUVILLIER, *L'Evangile de Marc*, Genève, Labor et fides, 2002, p.80-81.

était tout à fait normal pour lui de fustiger une telle attitude et de ne pas laisser « s'installer dans l'église une dynastie familiale aux antipodes de l'esprit même de l'Evangile. » (p.81).

1.4 PROBLEMATIQUE ET METHODE

La problématique de notre investigation a vu le jour dans les pages qui précédent. Cependant, il est nécessaire, pour notre part, de mieux la présenter brièvement en nous appuyant sur les études citées et sur notre propre connaissance de textes.

Le thème du conflit entre Jésus et sa famille a fait l'objet de quelques études, mais les résultats auxquels aboutissent les chercheurs sont loin d'être unanimes. Il s'agit pour notre part de poser à frais nouveaux la question sur les relations entre Jésus et sa famille. Jésus se serait-il désolidarisé de sa famille ? Et comment chaque évangéliste présente-t-il l'opposition entre Jésus et les siens particulièrement les membres de sa famille ? Les exégètes qui ont abordé le sujet ont eu recours à la synchronie ou la diachronie. Pour ce qui nous concerne, nous adopterons la méthode diachronique, particulièrement la critique littéraire et historique, puisque l'objectif visé est d'étudier l'attitude de Jésus envers sa famille. Il nous faudra par conséquent faire la genèse des textes afin de trouver les traditions sous-jacentes qui nous permettrons de fonder notre argumentation.

Le but poursuivit nous invite à faire des choix. Hormis les textes propres à Luc ou au quatrième évangile, les matériaux à notre disposition sont attestés soit par la double tradition soit la triple tradition. Dans ces circonstances, nous attribuerons l'antériorité au texte de Marc par rapport à Matthieu et Luc comme l'exige la théorie des deux sources. Certes, cette théorie n'a pas échappé aux critiques, néanmoins nous continuons à lui faire confiance, car elle a fait ses

preuves en la matière. Elle semble mieux répondre aux hypothèses soulevées par la recherche historico-critique en particulier pour ce qui est de Jésus de l'histoire.

Il est à noter que les communautés naissantes ont dû faire une relecture des paroles de Jésus en les adaptant à leurs situations de vie. C'est pourquoi, il nous faudra établir une frange entre ce qui est susceptible de remonter au Jésus terrestre et ce qui émane des premières communautés chrétiennes.

Le problème en cause est de savoir si l'opposition entre Jésus et sa famille telle qu'elle se dessine dans les récits est attribuable au Jésus de l'histoire ou simplement est imputable à un travail rédactionnel des évangélistes qui ont du mal à supporter l'hégémonie de plus en plus croissante de la famille de Jésus, en particulier Jacques.

L'analyse des textes sera menée avec attention afin de juger la fiabilité des paroles et des actes susceptibles de remonter au Jésus de l'histoire. L'attitude et la réponse de Jésus sont d'une importance capitale dans le comportement d'un individu face à la famille.

Ceci étant, il revient à poser le problème des implications théologiques de la position de Jésus. Comment l'agir de Jésus s'articule-t-il avec l'annonce du règne de Dieu ? En quoi est-il en harmonie avec l'opinion que Jésus se fait de Dieu et de la famille ? Et comment –s'intègre-t-il dans le décalogue ? Jésus serait-il le modèle du fils rebelle ? Ou bien serait-il contre la famille ? Est-ce que ses frères faisaient partie de ses disciples ? En quoi Jésus innove-t-il par rapport à ses contemporains ? Toutes ces questions trouveront leurs réponses dans le cadre de ce travail. Puisqu'il s'agit d'une étude sur le Jésus de l'histoire, il nous

faudra faire appel à quelques critères pour prouver la plausibilité historique des paroles et actes de Jésus.

Divers critères sont utilisés par les chercheurs dans l'étude de Jésus de l'histoire. Il est à noter que chaque critère n'a guère de valeur s'il est isolé. Mais c'est la conjugaison de plusieurs critères qui confère le plus d'authenticité[31]. Nous ne nous donnerons pas la peine d'énumérer tous les critères, simplement les plus fondamentaux.

Il s'agit d'abord du critère d'embarras ecclésiastique. En clair, on attribue à Jésus les paroles ou les actes qui auraient mis l'église primitive en situation inconfortable. « Le critère repose sur l'idée que l'église primitive ne se serait certainement pas donnée la peine de créer des matériaux qui ne pouvaient qu'embarrasser leurs créateurs ou affaiblir leur position dans une controverse avec des adversaires[32]. » Ce critère est solide en ce qui concerne les paroles de Jésus envers sa mère ou sa famille. Puisque aucun critère n'est suffisant par lui-même. C'est pourquoi nous aurons à faire appel au critère de discontinuité ou de dissemblance qui est étroitement lié au premier. Il a été mis à jour par Ernest Käsemann. Il le stipule ainsi : « En quelque sorte, nous n'avons de sol sûr sous nos pas que dans un unique, cas : lorsqu'une tradition pour des motifs quelconques, ne peut être ni déduite du Judaïsme, ni attribuée à la chrétienté primitive, et spécialement lorsque le judéo- christianisme a tempéré comme trop

[31] C. FOCANT, *Aux sources de l'histoire de Jésus, dans Connaître la bible* 4/5(1997), p.11-40 (39).

[32] J. P. MEIER, *Un certain Juif Jésus. Les données de L'Histoire* t.1, *Les sources, les origines, les dates*, Paris, cerf, p. 102.

audacieuse ou remanié la tradition qu'il avait reçue[33] » Ce critère de discontinuité aidera à découvrir l'originalité de la position de Jésus par rapport à la famille.

Pour donner plus de poids au propos de Jésus, nous utiliserons le critère de cohérence. En quoi consiste ce critère, il s'agit de vérifier si l'attitude de Jésus envers sa famille est en cohérence avec sa prédication sur les exigences du royaume de Dieu (de faire passer en tête les liens avec Jésus avant les liens de parenté.) Le danger est que les actes ou paroles de Jésus déjà déclarés authentiques en fonction d'autres critères peuvent se révérer inauthentiques. Il ne faut pas oublier que la pensée sémitique se délectait de « paradoxes mettant en tension des propos contraires[34]. » Ce critère a une valeur positive qui ne peut être absolue.

Un autre critère qui mérite d'être signalé est celui de l'attestation multiple de sources. On peut le formuler ainsi : « Plus un élément, est attesté largement par les sources *indépendantes* les unes des autres, ou, plus vaguement, par des courants traditionnels *indépendants*, plus son ancienneté est probable[35]. » Ce critère nous sera d'un grand secours pour les mêmes données qui sont censés provenir des sources différentes, que l'on rencontre dans l'évangile de Jean et Marc et les lettres de Paul.

Après avoir fait l'état de la question, il ne reste plus qu'à présenter notre démarche. Nous aimerions dans un premier temps donner quelques informations sur la conception juive de la famille. L'origine de la famille, la composition de la famille et quelles sont les obligations des parents envers les enfants et celles des fils envers les parents. Après ce bref aperçu nous procéderons à l'analyse

---

[33] E. KÄSEMANN, *Le problème historique de Jésus. Essais exégétiques*, Neuchâtel, 1972, p.164.

[34] J. P. MEIER, *Un certain juif Jésus*. t.1, p.110.

[35] J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Paris, Noesis, p.84.(Les Italiques sont de J ; Schlosser)

des textes. Nous chercherons à faire la genèse des récits pour retrouver les sources afin d'y déceler les paroles et les actes censés remonter à Jésus. Enfin une conclusion viendra récapituler les points majeurs de notre étude.

2 CHAPITRE 1 JESUS ET SA FAMILLE DANS LA TRADITION MARCIENNE

L'objectif de ce chapitre est d'étudier l'attitude de Jésus par rapport aux deux entités sacrales, la famille et le pouvoir religieux, qui, d'une manière ou d'une autre, émanent d'une autorité ou d'une volonté de Dieu. Mais notre investigation ne se limitera pas à cette question. Aussi s'agira-t-il de percevoir ce qui est contesté et controversé en Jésus. Peut-on mettre sur le même pied d'égalité l'intention de la famille de Jésus et celle des scribes ?

Dans ce chapitre nous nous proposons d'analyser les péricopes de Mc.3, 20-35 ; 6, 1-6a ; 15, 40-41.47. 16, 1. Dans cette tâche nous procéderons de la manière suivante :D'abord dégager, par analyse littéraire, le noyau primitif sur lequel le rédacteur aurait greffé d'autres éléments. Ensuite, dans l'interprétation théologique nous tenterons de prouver si cette façon d'agir s'intègre bien dans la prédication de Jésus. Au moyen de quelques critères nous essayerons de prouver la plausibilité historique des faits. Et enfin, quel enseignement Marc a voulu donner à sa communauté.

2.1 LA DEMARCHE DES PARENTS DE JESUS

2.1.1 Contexte et frontière de Mc 3,20 – 35

Si le plan de l'évangile de Marc demeure l'un des points discutés dans l'étude de Marc à cause de la multiplicité et de la diversité des critères sur lesquels les auteurs se fondent, il est néanmoins admis qu'on pourrait le diviser en deux grandes parties[36]. La péricope, qui nous concerne, s'inscrit dans la première partie, où la question principale demeure l'identité de Jésus. Les gens se posent des questions sur la nature de cet homme, qui met en branle les fondements de la tradition juive. L'étonnante liberté et autorité de Jésus face à ces acquis suscitent de vives polémiques. Au sein de cette première partie, plusieurs sections se dégagent regroupant un certain nombre de péricopes. Après le prologue nous avons une première section : Jésus avec la foule en face des juifs (1,14-3,6) ; puis une seconde section: Jésus avec les disciples 3,7- 6,6a, et enfin une troisième : manifestation aux disciples (6,6b - 8,26) . La péricope, à analyser, se situe dans la seconde section. Marc l'a insérée entre l'épisode de l'institution des douze (Mc 3, 13-19) et celui de la parabole du semeur (4,1-9). Les frontières entre les différentes péricopes sont assez précises. Mc 3,20 marque le début d'une nouvelle séquence. On change de lieu : de la montagne, nous nous retrouvons dans une maison. Il y a également la venue de nouveaux acteurs : la foule. En raison de l'ambiguïté de □□□□□□□ il est difficile de dire, si les disciples sont inclus dans cette masse.

[36] Selon la révélation de Jésus dans l'évangile. La première partie irait de 1,14 à 8, 30 et la seconde de 8,31- 15,47. Les textes 1,1-13 et16, 1-8 constituent le prologue et l'épilogue.

En ce qui concerne la fin de la péricope, nous remarquons la présence de quelques césures intermédiaires sur lesquelles il nous faudra revenir ; nous n'avons aucune difficulté à la fixer en Mc 3,35. Le récit qui commence au v.20 trouve son dénouement au v.35. Mc 3,35 est non seulement la fin du récit mais aussi de tout le chapitre. Le chapitre 4 introduit un autre thème. Mc.4,1 fait mention d'une nouvelle venue de Jésus au bord de la mer. On quitte la maison pour un autre lieu. Après avoir établi les bornes du texte, venons-en à présent à l'étude de sa structure.

2.1.2 La structure littéraire.

L'auteur commence son récit par le verbe □□□□□□□(v.20), qui est également employé au v.31. Entre la venue de Jésus à la maison et celle de sa parenté, l'évangéliste signale la descente des juifs de Jérusalem(v.22), ce qui nous offre une division tripartite du récit. La première partie serait formée de v.20-21, la seconde par v.22-30 et enfin la troisième par v.31-35.

Les v.20-21 font mention de l'intention des siens qui veulent se saisir de Jésus.(A). Le récit connaît un nouveau point de départ au v.22, avec l'entrée en scène des scribes venus de Jérusalem, qui ne trouvent pas d'autres explications à la force agissante en Jésus, que de l'attribuer à Béelzéboul (v.22- 30)(B). Voyons comment cette partie centrale(B) est structurée. Le v.22 forme une inclusion avec le v.30. De part et d'autre, Jésus est accusé d'avoir partie liée avec Satan. A ce grief, Jésus répond par deux paraboles : Celle du royaume ou la maison divisés contre eux-mêmes (23b-26). Celle de l'homme fort ligoté par l'homme le plus fort (v.27). Vient ensuite, introduite par la formule « Amen, je

vous le dis », une sentence sur le péché irrémissible (v.28-30). Au v.31 nous retrouvons la parenté de Jésus(A'). Nous avons ainsi une composition « en sandwich » dont l'unité littéraire entre les trois épisodes repose sur la thématique de l'opposition. Au dire des exégètes « la composition en sandwich unit les épisodes plus qu'elle ne les sépare[37].» Nous pouvons donc schématiser ce récit de la manière suivante :

A . Jésus et les gens de sa parenté (v.20-21).

B. Jésus et les scribes de Jérusalem (v.22- 30).

a. Jugement des scribes : Jésus instrument de Satan (v.22)

b. réponse de Jésus (v.

1. argumentation (v.23-27)

2. Avertissement (v.28-29)

a'. Jugement réitéré : Jésus = esprit impur (v.30)

A'. Jésus et la vraie parenté.(v .31-35)

1. Demande de la parenté (v.31-32)

2. Réponse de Jésus.(v.33-35).

Nous avons une structure de type (A B A'). La composition de cet ensemble pose un certain nombre d'interrogations : La forme en sandwich de Marc existait-elle déjà dans la tradition prémarcienne ? Quelle est la part de rédaction dans l'ensemble de l'épisode ? Ces diverses questions méritent d'être résolues à l'issue de l'analyse littéraire du passage.

---

[37] J.SCHLOSSER , *Mc.11, 25 : Tradition et R édaction*, dans *A Cause de l'Evangile*,(LD123) Paris, Cerf,, 1985,p.279.

2.1.3 Le désarroi de la parenté de Jésus (3,20-21).

Cette péricope est propre à Marc. Avant de passer à l'analyse proprement dite du texte, il nous faut d'abord résoudre quelques problèmes de critique textuelle.

Mc.3, 20a : □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□.

La principale difficulté porte sur □□□□□□□□. Certains manuscrits ont le pluriel □□□□□□□□□□ d'autres ajoutent le préfixe □□□ à ce pluriel, par contre d'autres portent le singulier. Le pluriel nous paraît être une correction grammaticale, qui cadrerait mieux avec le contexte antécédent. Il s'appliquerait à Jésus et aux Douze. C'est cela que laisse supposer l'emploi de □□□□□□ Il en va de même pour □□□□□□□□□□□□□□, qui souligne mieux l'idée d'entrer dans un lieu. Nous optons pour □□□□□□□□ qui est, pour nous, une *lectio difficilior* par rapport aux deux autres. Ce n'est pas la première fois que Marc fait usage d'un singulier pour signaler la venue ou le départ de Jésus avec ses disciples vers un autre endroit[38].

Un autre problème est l'emploi de □□□□□□□□□ avec ou sans article. Quelques manuscrits mettent un article devant □□□□□□. Il faut considérer cet ajout comme secondaire. Nous y voyons une tentative d'harmonisation de Mc 3,20 avec les autres passages qui rapportent cette formule (Mc.1,29 ; 2,11 .26). Nous préférons la leçon sans article.

2.1.3.1 **Analyse littéraire**

[38] Mc.1,35.39 ; 2,13.23 ; 3,7 ;13 ; 4,1.10.

Le récit commence par □□□□□□□□□□□ qui est un présent historique. Ce présent est utilisé pour relater un événement du passé afin de le rendre actuel. Quoiqu'il soit très abondant dans l'évangile de Marc[39], il n'est plus admis comme critère de rédaction à cause de sa présence dans la tradition pré-marcienne[40]. Le verbe □□□□□□□□ est abondamment attesté dans Marc, plus de 87 fois. Mais l'indice statistique n'est pas un élément fiable dans l'appartenance d'un mot à la tradition ou à la rédaction. Sur le plan stylistique la formule □□□□ + verbe de mouvement + □□□ est très courante dans les sutures rédactionnelles marciennes[41] .

L'expression □□□□□□□□□ sans article se lit cinq fois dans l'évangile de Marc[42]. Deux fois l'expression est suivie d'une détermination génétivale. Il s'agit dans ces cas des maisons propres auxquels le déterminatif se réfère (8,3.26). En Mc 7,17 et 9, 28 □□□□□ n'est ni précédé d'un article ni suivi d'un complément ; ici l'expression renvoie à un endroit où Jésus se trouve en aparté avec ses disciples[43] soit pour approfondir un enseignement donné en public que les disciples n'auraient pas compris (7,17) soit pour expliciter un fait (9,28). On serait tenté de dire qu'en 3,20 la « maison fournit simplement un cadre local aux événements[44] ». Cependant, comme dans les deux dernières attestations l'expression est utilisée pour désigner le lieu de révélation et

[39] Il est assez courant de le trouver en début d'une péricope, 1,12 ; 2,15.18 ; 3,13 ; 3,31 ; 4,36 ; 5,35 ; 6,30 ;7,1 etc. V. TAYLOR*, The Gospel According to St. Mark, London, 1953, p.46.*

[40] J. SCHLOSSER*, Le règne de Dieu dans les dits de Jés*us,*(EtB) t.2, Paris,* J. Gabalda et Cie, 1980*,* p.544. L'auteur se réfère aux travaux de BEST et de SCHENK

[41] P. ROLIN, *Les controverses dans l'évangile de Marc*, (EtB) Paris, Gabalda et cie, p.131.

[42] 3, 20 ; 7, 17 ; 8, 3. 26 ; 9, 28.

[43] Mc.2,1 ; 7,17 : S. LEGASSE *, L'Evangile de Marc*, Paris, Cerf, p.166.

[44] S. LEGASSE,*Marc* t.2, p.166.

d'approfondissement, il ne serait pas hasardeux de le supposer ici. La maison désignerait pour le rédacteur le lieu de rassemblement des membres de la communauté (Rm 16, 5 ; 1Co16,19 ; Col.4, 15). De ce fait pour Marc le verbe □□□□□□□□□n'aurait donc pas le sens ordinaire d'arriver quelque part, mais plutôt le sens théologique fort de : « venir pour révéler ». La suite du texte semble nous confirmer dans cette hypothèse. La présence de la formule □□□□□□□□□ dans deux versets que certains critiques attribuent à la rédaction, nous invite à compter pour une origine rédactionnelle.

□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

La conjonction □□□ sert de raccord à la proposition précédente, cela est tout à fait du style de Marc.

Le verbe □□□□□□□□□□□□ souligne l'attrait que suscite le personnage de Jésus. Il est employé une seconde fois en Mc 14,53 toujours en rapport avec lui, où il est question du rassemblement de la classe dirigeante juive afin de décider de son sort. En 1Co11 ;14, 23.26 Paul utilise ce terme uniquement pour désigner le repas du Seigneur. Puisqu'il s'agit dans ces deux circonstances des rencontres pour les agapes il ne serait pas malaisé en Mc 3,20 de faire un rapprochement avec les réunions de premiers chrétiens. D'ordinaire Marc utilise les verbes□□□□□□□□ (2, 2 ; 4, 1 ; 5, 21 ;), □□□□□□□□□□□□□□ (10,1) □□□□□□□□□ pour parler du rassemblement de la foule ou d'autres personnages auprès de Jésus. Etant donné, l'usage de ce verbe dans Mc 15,53 qui est un verset rédactionnel, il ne serait peut être pas faux de l'attribuer au rédacteur.

L'adverbe □□□□□□ a ici un sens itératif. Il renvoie à tous les passages où la foule s'assemble autour de Jésus et plus particulièrement à 3,7-12. C'est un

terme très usité par le rédacteur[45]. Il « se retrouve surtout dans des versets de liaison, soit au début, soit à la fin[46]. »

Le vocable □□□□□ est difficilement appréciable. Néanmoins le singulier se lit dans les versets rédactionnels[47].

3,20c :

□□□.

La phrase avec la double négation doit se traduire par : ils ne pouvaient même pas manger, et non : ils ne pouvaient manger ni le pain. La double négation est un fait du style marcien[48]. La construction □□□□□□ + infinitif, qui introduit une proposition consécutive serait aussi de la main de Marc[49].

Le pronom □□□□□□est équivoque. Certains critiques proposent de voir dans ce pronom, Jésus et ses disciples[50], d'autres uniquement les gens de la foule[51] . Dans un sens, le point de vue de Simon Légasse peut être vrai, si l'on tient compte des cas où Marc utilise dans la suite de la narration le pluriel □□□□□□ en référence à □□□□□[52]. Il n'est pas non plus exclu de penser à toute l'assemblée c'est -à - dire Jésus, et ceux qui sont autour de lui (les disciples et la

[45] J.C.HAWKINS, *Horae synopticae*, p.13

[46] C. COULOT, *Jésus et le discple, Etude sur l'autorité Messianique de Jésus* (EtB NS 8), Paris, J. Gabalda et Cie, p.162. L'auteur donne un certain nombre de références : Mc.1.13 ; 3,1.20 ; 4,1 ; 5,21 ; 7,14.31 ; 8, 1.13 ; 10,1.32 ; 11,27.

[47] Ibidem, p.162. Mc 4,1 ;9,15 ; 11,18.

[48] F. NEIRYNCK , *Duality in Mark*, dans *E.T.L* 47(1974), p. 407.

[49] Mc 1,45 ; 2,12 ; 3,10.20 ; 4,1.32 ;37 ; 9,26 ; 15,5.

[50] C'est le cas de Crossan et de Best. Best estime que le pronom renvoie aux douze qui ont été cités dans l'épisode précédant. Short studies, *Mark III, 20,21, 31-35*, dans *NTS* 22(1976), p.309-319.

[51] S. LEGASSE, *L'Evangile de Marc*, t.1, (LD), Paris, Cerf, p.238.

[52] Mc 2,13 ; 4,2 ; 7,14 .

foule). Comme on le voit, il est bien difficile de prendre position, car tous les arguments sont valables.

L'expression □□□□□□□□□□□□□□est un sémitisme qui veut dire prendre son repas[53]. On retrouve une locution analogue au pluriel dans le premier récit de la multiplication de pain (Mc 6,44). Selon Crossan, l'expression renvoie au repas que Jésus devait prendre avec ses disciples pour conclure la journée[54]. Légasse est d'avis contraire ; il pense plutôt à la foule, (en dépit de l'ambiguïté engendrée par le pronom □□□□□□□□qui ne pouvait pas prendre son repas. Il est vrai, nous retrouvons ici le problème rencontré avec le pronom □□□□□□□□, c'est-à-dire la difficulté d'appréhender exactement les commensaux. Or l'ambiguïté de ce pronom ne peut qu'être difficilement levée. C'est pourquoi après avoir examiné les deux opinions et constaté la complexité du problème, je pense proposer avec prudence les solutions suivantes : comme nous l'avons souligné précédemment, il pourrait aussi bien s'agir de tout le groupe. Le rédacteur ne nous donne pas les raisons qui empêchent les □□□□□□□□ de prendre le repas. L'absence de toute justification conduit à deux interprétations possibles: soit Marc veut mettre en exergue l'attrait exercé par le personnage de Jésus sur la foule, soit, il veut souligner l'importance de l'enseignement sur le repas qui pourrait, sans forcer la note, renvoyer aux agapes ou à l'eucharistie. Dans l'hypothèse optimiste d'une eucharistie on est amené à voir dans □□□□□□□□□□□□□□ une variante de □□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□ de Mc 6,44. Notons que le motif du pain sera plus tard repris et largement développé dans la section des pains (6,6b-

[53] Gn 3, 19 ; 37, 25 ; Ex 2,20 ; 1S 20 ,34 ; Ps 127,2 . cfr. S. LEGASSE , *L'évangile de Marc*, Paris, Cerf, p.238.

[54] J.D.CROSSAN, Mc.1, 16a, 16b-20, 29,31 ; 2, 13-16. *Mark and the Relatives of Jésus*, dans *N.T.*15(1973),p.81-113.(82). Ce point de vue est partagé par Best et R Grundry.

8,30). Il est hautement probable que Marc ait introduit ici un thème qu'il aura à reprendre par la suite. D'ailleurs il le fait pour les scribes venus de Jérusalem. Etant donné que l'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ se trouve dans un verset rédactionnel (6,44), il est plausible qu'il en soit de même ici, bien que le terme soit un sémitisme avéré.

Ces observations littéraires et lexicales prises ensemble suggèrent l'hypothèse que le v.20 est le produit d'une rédaction, hypothèse d'ailleurs proposée par divers auteurs[55].

3,21 □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

Le □□□□□□□□□□□□□□□□ sert de liaison entre les deux versets. Il a le sens de : « apprendre », « être informer de». Crossan fait observer que le verbe □□□□□□□□□□ est utilisé de façon rédactionnelle par Marc pour introduire certains matériaux[56]. Il est donc tout à fait normal que □□□□□□□□□□□□ soit rédactionnel ici . Cette hypothèse est rejetée par Best qui pense plutôt à une origine traditionnelle du verbe. Pour étayer son propos il fait valoir les éléments suivants : □□□□□□□□□□ est le verbe qui convient bien lorsqu'on veut attirer l'attention sur une idée, une action, en plus les passages énumérés par Crossan se rapportent tous aux guérisons accomplies par Jésus, alors que cet élément est absent de ce texte[57]. L'argument de Best me paraît plus pertinent au regard des autres références non citées[58] par Crossan où l'objet du verbe

[55] J. SCHLOSSER , *Jésus de Nazareth*, Paris, Cerf, 1999, p. 122. E. TROCME , *L' Evangile selon Saint Marc*,(CNTII), Genève, Labor et Fides, 2000, p.103. R. A. GUELICH, *MarK 1-8 :26,* Dallas/Texas, Words Books, 1989, p. 169.

[56] Mc 2,1 ; 3, 8 ;5, 27 ;7, 25 ; 10,47.

[57] E. BEST, *Mark III,20-21.31-35*, dans *NTS* 22(1976), p.309-319.(310).

[58] Mc 2,17 ; 4, 15.33 ; 6,2.14.16.29 ; 10, 41 ; 11,14.18 ; 14, 11 ; 15, 35.

□□□□□□□□□□ se laisse aussi aisément déceler à partir du contexte. Par contre Mc 3, 21 est un cas unique en raison de l'imprécision de l'objet.

L'expression □□□□□□□□□□□□□, soulève les plus grosses difficultés, comme le font remarquer certains exégètes, à cause de sa rareté dans le Nouveau Testament et de la syntaxe du verset. Dans les Septante et dans la littérature hellénistique l'expression recouvre deux acceptions : elle est employée tantôt pour désigner les adhérents et les disciples (1M11,73 ; 12, 27 ; 2M11, 20), tantôt pour nommer les parents et les membres de la famille (Pr 31,21 ;1M 9, 44 ; Dn 13,33 ; Antiquités Juives 1, 193). En grec classique, elle sert à indiquer les envoyés d'une personne[59]. Certains critiques estiment qu'elle désigne les disciples et ceux qui sont avec Jésus dans la maison[60] ; d'autres y voient une référence à la parenté de Jésus.. Pour lever l'équivoque suscitée par cette expression, il faut tenir compte de la logique rédactionnelle de Marc. Le conflit qui débute ici se poursuit au v.31 où la mention de la parenté est obvie. Nous pouvons dire que cette expression est proleptique ; elle anticipe les substantifs □□□□□□ et □□□□□□□□□□ du v.31. D'après, J. P. Meier[61] « le sens de

[59]R. W. FUNCK, *Greek Grammar of the New Testament and other Early Christians Literature* § 237, 2

[60] H. WANSBROUGH, Mark 3,21 : *Was Jesus out of his mind ?,*dans *NTS* 18(1971-1972), p.98-113.Pense plutôt aux disciples : « But the far more natural sens is that, hearing the noise of the crowd gathering outside, which made it impossible to eat, they should go out of the house. This also gives exactely the correct nuance to the genitive in □□□□□□□□□□□□ which often implies movement from somebody, those who came from his side. ». Cette vision est aussi partagée par D. WENHAM, *The Meaning of Mark III. 21*,dans *NTS* 21(1974-1975),p.295-300 (297). Comme le fait remarquer, J. LEBRETON , *La vie et l'enseignement de Jésus Christ notre Seigneur*, p.285, « cette interprétation enlève à l'incident ce qu'il a de plus pénible, mais elle semble peu probable.». En sus au v.20 aucun élément ne laisse suggérer qu'il y a tumulte parmi la foule qui demanderait l'intervention des douze.

[61] J. P. MEIER , *Un Certain Juif Jésus*. *Les Données de l'histoire, t. 3, Attachements, affrontements*, *ruptures*, (LD), Paris, Cerf, 2005, p.481.

« famille » ou « proches » s'avère juste pour Marc non pas en considérant l'expression dans l'abstrait mais plutôt en l'interprétant au sein de l'ensemble de la composition de 3, 20-25 ». La rareté de l'expression dans le Nouveau Testament nous réduit à compter pour une origine rédactionnelle. Pour la précision de la chose, je pense que l'expression à une origine communautaire pour désigner les parents des membres de la communauté.

Le verbe □□□□□□□□□□□□ est fréquemment employé dans toutes sortes de contextes dans le second évangile, au point qu'il est difficile d'établir une différence entre ce qui relève de la tradition et du rédacteur. Best note cependant que Marc utilise ce verbe dans certaines péricopes sans indication précise de l'endroit d'où l'on sort (Mc 8, 11,27 ; 9,30 ; 14, 16)[62]. Ce verbe suggère que les parents de Jésus, ayant été informés sur son activité, quittent leur domicile de Nazareth pour se saisir de lui.

Dans le second évangile le verbe □□□□□□□□ a plusieurs acceptions. Il peut signifier : prendre la main (1,31 ; 5,41 ; 9,27), garder la tradition (7,3.8), dans le reste des cas il a le sens de saisir, de mettre la main sur quelqu'un en vue de l'arrêter, cela est, le cas ici. Lorsqu'il a Jésus pour objet, le verbe □□□□□□□□ a toujours chez Marc cette signification[63]. L'objectif des siens est de mettre la main sur Jésus, il faut par conséquent donner à cet infinitif une valeur de but. Du point de vue de la statistique, Marc utilise huit fois □□□□□□□□ dans le sens d'arrêter quelqu'un avec force ; il ne fait pas de doute que parmi ces attestations, certainement Marc les a puisées dans sa tradition (6,17 ;15,1.44.46.49.51). Je pense que dans le présent texte □□□□□□□□ a sa

[62] E. BEST, *Mark III. 20,21, 31-35.*, dans *NTS* 22(1975-76), p.309-319. (311).

[63] Mc. 12, 12 ; 14,1.44.46.49. Ajouter à cela le cas du jeune homme nu (Mc.14,51) et celui de Jean Baptiste (Mc.6,17).

source dans la tradition[64]. Il ne faut pas non plus prendre le verbe □□□□□□□ au sens métaphorique de contenir la foule par persuasion comme le prétendent Wansbourgh[65] et Wenham. Le référent de □□□□□□□ est Jésus et non la foule. D'ordinaire Marc emploie □□□□□□, lorsqu'il veut faire comprendre qu'il s'agit de la foule. Nous avons dans ce sens quatorze attestations, qui par elles-mêmes font autorité[66]. En outre Marc ne semble pas aux v. 31-35 ménager la famille de Jésus

Le sujet de la proposition □□□□□□□□□□□□□ est discuté. Certains prétendent qu'il s'agit des gens, et font de □□□□□□□ un verbe impersonnel (on disait). D'autres estiment qu'il s'agit de la famille de Jésus[67]. Ceux qui optent pour la première solution évitent de faire porter à la famille de Jésus la grave accusation « qu'il a perdu la tête ». Pour ma part, je suis plus porté à retenir la seconde solution qui fait de □□□□□□□□□□□□□de la phrase précédente le sujet de □□□□□□□. De reste, Marc ne semble pas aux v. 31-35 ménager la famille de Jésus. La proposition □□□□□□□□□□□□□ qui fait de la seconde partie du verset une explication du v.21a est une formule dont l'appréciation est délicate. Pareille formule ne se lit qu'en 6,18 et 14,2 et appartient sans doute à la tradition. Best estime que la conjonction □□□□ est à attribuer à Marc[68]. Elle explicite la principale raison de la démarche des parents de Jésus, tout en

[64] E. BEST , *a.c.,* p.309-319 (311)

[65]H. WANSBOURGH*, a.c.,* p.234

[66] E. BEST, *a.c*, p.309-319. (311). Il cite :2,13 ; 3,9.32 ; 4,1,2 ; 5,24 ; 6,34.45f ; 7,14 ; 8,2f.6.9 ; 9,15 ; 15,8.15).

[67] Pour ce qui est du dossier de ce problème voir J.D. Crossan , *Mark and the relatives of Jesus*, *NT*15(1973), p.81-113.(85).

[68] E.BEST, *Mark III, 20-21. 31-35*. L'auteur écrit : « Mark normally inserts these to explain something which has come to him in the tradition », *NTS* 22 (1975), p. 309-319. 311. Cfr .C.H. BIRD, *Some* □□□□ *clauses in St Mark's Gospel, JTS* IV(1953), 171-187.

ajoutant une note dramatique au récit. Trocmé pense plutôt que les mots □□□□□□̣□□□□̣□□□□̣□□□□□□□□□ étaient « au début de l'apophtegme afin de justifier soit la visite de la famille, soit le refus des visiteurs d'entrer dans la maison[69]. » D'après le même auteur, si cette indication ne figurait pas dans la tradition, on « s'expliquerait mal le rapprochement opéré par l'évangéliste avec les accusations de pacte avec le diable[70]. » De toutes les façons rien n'empêche de considérer la formule □□□□□□□ comme une cheville rédactionnelle, et de voir □□□□□□̣□□□□̣□□□□□ un élément inséré, s'il s'avère que le second membre du verset est rédactionnel. De toute évidence la formule ne permet aucune conclusion ferme.

□□□□□□□̣a une nuance de durée ou répétition. Il s'agit d'une idée quasi permanente que se faisait sa parenté. D'après Simon Légasse « le verbe □□□□□ a ici la nuance de : « penser », « estimer », comme en Mc.14, 71 ; Jn.6,71 ; 1Co.10, 29 ; Ga.3, 17. On traduirait ici aussi bien par : ils se disaient[71].»

Le □□□□̣peut être recitativum ou épexégètique[72] de « qu'il est hors de lui », mais en raison de l'emploi de □□□□ dans la même phrase qui a une valeur causale, il me paraît devoir préférer □□□□ recitativum. Le □□□□ recitativum est abondant dans le second évangile au point qu'il fait partie même du style de Marc[73].

---

69 E. TROCME , *L'évangile selon Saint Marc*, Genève ,Labor et fides, 2000, p.103

70 Ibidem.

71 S.LEGASSE, *L'évangile de Marc* t.1,(LDCom 5) Paris, Cerf, 1997, p.239.

72 R.H. GUNDRY, *Mark a commentary on his Apology for the Cross*, W.B. Eerdmans Publishing Co, p. 180.

73 M. ZERWICK, cité par J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*(EtB) t.1, Paris, Gabalda, 1980, p.93.

□□□□□□□□□□□, hormis ce verset 21, les trois autres attestations de ce verbe en Marc, sont en 2,12 ; 5,42 et 6,51. Dans les deux premières occurrences le sujet est la foule, en 6,51 les disciples. Le sens est : être hors de soi en raison de l'étonnement ou de l'admiration. Dans les trois cas, l'étonnement ou l'admiration est suscité par un miracle accompli par Jésus. Mais ce n'est pas le cas ici. Le problème peut être résolu en regardant dans les Septante et dans le grec classique ainsi que dans les écrits pauliniens. Dans les Septante □□□□□□□□□□□rend □□□□ : Ex 23, 27 ; Jos.10, 10 ; Jg. 4,15 (où l'égarement est provoqué par Dieu[74].) ».En 2 Co.5,13, Paul se dit hors de sens, pour Dieu, □□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□. Sa folie contraste avec le bon sens dont il fait preuve maintenant devant les Corinthiens (□□□□□□□□□□□□). En grec classique ce verbe est utilisé pour dire : être hors de soi, être fou. Flavius Josèphe l'emploie aussi dans ce sens : Les *Antiquités Juives* 10.114, le peuple ridiculise Jérémie en le traitant de fou (□□□□□□□□□□□□)[75] . On ne peut manquer de faire le rapprochement de □□□□□□□□□□□de Mc.3, 21 avec les cas évoqués. Comme l'écrit S. Légasse, cette affirmation « n'implique pas une estimation clinique de l'état mental de Jésus. » Il s'agit plutôt « d'une conduite extravagante et incompréhensible[76] ». Une telle affirmation peut remonter à la tradition,ou bien être une méchanceté du rédacteur à l'égard de ceux qui le disent.

Conclusion

Pour ce qui concerne Mc 3, 21 bon nombre d'éléments ont montré son enracinement prémarcienne.

---

[74] S. LEGASSE, *o.c,.* ,p.239,note 12.

[75] D. J. HARRINGTON ET J. R. DONAHUE, *The gospel of Mark, Sacra pagina* vol.2 , The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2002,p. 129.

[76] S. LEGASSE , *o.c* , p. 240.

2.1.4 Controverse sur Béelzéboul

Ce récit fait partie de la triple tradition ; Mc.3, 22-30 ; Lc.11, 14-26 ; Mt.12, 22-33. Le contexte dans lequel les trois évangélistes situent la péricope diffère. Luc a placé la controverse entre un ensemble de logia et de péricopes sur la prière, et la louange exprimée par une femme. La controverse a lieu après une séance d'exorcisme comme c'est le cas aussi chez Matthieu. Par contre Matthieu fait précéder cette péricope par le récit de la guérison d'un homme à la main paralysée et d'un sommaire sur le retrait de Jésus.

Mc 3,22 a. [illegible]

L'expression [illegible], qui se lit aussi dans un verset rédactionnel de Marc (7,21), est imputable au rédacteur. Deux arguments viennent étayer cette hypothèse. Dans les versions matthéenne et lucanienne, les protagonistes diffèrent. Chez Matthieu, il s'agit des pharisiens. Chez Luc, ce sont des [illegible]. Dans le logion, la réponse de Jésus ne semble pas ternir compte de la particularité de ses interlocuteurs. Jésus parle de façon générale « si quelqu'un », Marc est obligé d'ajouter une glose explicative. Notons que dans le second évangile, les scribes sont les principaux ennemis acharnés de l'autorité de Jésus. D'après Neirynck, le substantif en apposition, est une caractéristique stylistique marcienne[77]. La mention de Jérusalem désigne non seulement l'appartenance de ce groupe, mais

[77] F. NEIRYNCK, *Duality*, dans *ETL* 47(1971), p. 427.n°15.

anticipe aussi sur le lieu de crucifixion de Jésus. On peut voir sous cette dénomination soit les opposants historiques de Jésus, soit les chrétiens opposés à Marc, soit toujours dans le cadre de la polémique avec Marc les scribes résidant à Jérusalem chargés de contrôler les autres communautés[78]

L'expression □□□□□□□□□□□□□ qui introduit le motif d'accusation est-elle un donné de la tradition ou un apport rédactionnel ? La formule □□□□□□□□□□□□□ qu'on retrouve aussi au v.30 est souvent considérée comme un élément stylistique de Marc. Pour cette raison, attribuer à Marc tous les □□□□□□□□□□□□□ que l'on rencontre dans son évangile me paraît relever de l'arbitraire. Si la formule du v.30, sans l'ombre d'aucun doute, est de la main de Marc, je suis dubitatif quant à celle du v.22. □□□□□□□ a valeur itérative ou durative.

2.1.4.1Le motif d'accusation 3, 22b.

L'acte d'accusation est formulé en deux propositions reliées par un □□□□ □□□□ : quel sens faut-il attribuer aux mots □□□□□□□□□ ? Faut-il comprendre ces particules comme un épexégètique, c'est-à-dire qui explique la première proposition, qui serait une formule difficile,ou simplement un □□□□ de conjonction reliant les deux accusations? Le □□□□ serait dans ce cas un recitativum, qui relève d'un champ lexical cher à Marc. Si on tient le □□□□ comme explicatif il s'agirait donc d'un seul reproche que le rédacteur marcien tente d'expliciter à ses auditeurs. Or la réponse de Jésus en deux temps ne semble pas aller dans ce sens. Les deux formules : « il a Béelzéboul » et « il chasse les démons par le prince des démons » ne veulent pas dire la même

[78] J.D. CROSSAN, *Mark and the relatives of Jésus*, dans *NT*15 (1973), p.81-113 (113).

chose. La formule □□□□□□□□□□□ □□□□□, qui se traduit littéralement : « il a Béelzéboul. », sous-entend que Jésus est possédé . Signalons que le même type d'expression construit avec □□□□□□ se trouve au verset 30 et en 5,15 ; 7, 25 ; 9,15. Dans ces trois cas il s'agit toujours de possession. Selon J. Crossan, Marc aurait composé la première accusation à partir de la seconde pour établir une similitude avec la réflexion des siens : il a perdu la tête. Il considère que la formule □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□, qui se lit aussi dans Q, et se retrouve chez Matthieu et Luc, relèverait plutôt de la tradition[79]. Cet argument ne me paraît pas assez convaincant. Il me semble que, comme l'affirme Valette, « les deux accusations aient été portées à des moments, ou groupes, différents[80] ». Marc s'est contenté simplement d'insérer □□□□□□□□□ entre les deux accusations venant de la tradition. On peut retrouver les traces de la première accusations dans SMt.10,25 « S'ils ont traité le maître de maison de Béelzéboul[81] ».

Le terme Béelzéboul est un hapax legomenon en Marc ; ce nom ne se trouve ailleurs que dans les textes parallèles de Matthieu et de Luc, puis en Mt.10,25. Certains manuscrits lisent béelzébub[82]. Selon l'hébreu le terme Béelzéboul signifie : « Seigneur de demeure ». Le terme rime bien avec le texte à cause du thème de la maison qui est récurent. Mais il n'est pas non plus exclu que la variante béelzébub (Baal des mouches) soit utilisée, dans la mesure ou dans « les pays chauds d'Orient les mouches étaient reconnues comme vecteurs

[79] J.D. CROSSAN, *Mark and the Relatives of Jesus*, dans *N T* 15 (1973), p.81-113. (89).

[80] J.VALETTE, *L'Evangile de Marc. Parole de Puissance*,Vol.3, Paris les Bergers et les Mages, 1986, p .68

[81] Dans l'Evangile de Jean, Jésus est aussi traité de possédé. Jn.7,20 ;8, 48-49.52 ;10,20.

[82] Pour ce qui est de la signification de ce terme on pourra se rapporter à Simon LEGASSE, *L'Evangile de Marc* t.1, p.241.

de maladies microbiennes, par conséquent béelzébub était regardé comme le père de toutes les impuretés[83] ». Nous ne pouvons pas fonder notre choix sur le sens étymologique des mots. Pour cette raison nous optons pour Béelzéboul, qui est rapporté par les manuscrits de grandes importances. Il semble que dans la pensée juive, ce terme est venu à désigner un démon ou leur Chef[84]. Selon toutes vraisemblances le terme est un élément traditionnel.

L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ désigne l'origine du pouvoir agissant en Jésus. La préposition □□□ a une nuance instrumentale et non associative.

Le terme □□□□□□ est un hapax dans le second évangile, mais le verbe à la voix active se lit en 10,42 où il a la même nuance qu'ici. Dans le Nouveau Testament □□□□□□ indique toujours quelqu'un ou un groupe de gens qui a un pouvoir de décision, une domination ou une autorité sur un groupe, ou une entité donnée. Ce mot en Marc désigne Satan. La phrase n'indique pas de manière explicite que Béelzéboul soit lui-même le prince des démons. Il n'en est pas de même chez Matthieu et Luc[85].

□□□□□□□□□ (Mt11 / Mc13/ Lc23) malgré une fréquence relativement élevée de ce substantif en Marc, il est probablement traditionnel ici, et d'origine certainement hellénistique. Ce mot désigne « un génie bon ou mauvais qui préside souvent à la destiné d'une personne[86] ».

---

[83] SChalom. BEN-CHORIN, *Marie, un regard sur la mère de Jésus*, Paris, DDB, 2001, p.139.

[84] Ibidem.

[85] J. VALETTE, *L'évangile de Marc, Parole de Puissance, Message de vie*, Paris les Bergers et Mages, 1986, p.68.

[86] E. LINSPIKI , Article *Démon*, dans *Dictionnaire Encyclopédique de la bible*, Brepols, 1987, p.340.

□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ décrit une des activités exercées par Jésus. Cette formule se lit en 3,15 qui fait partie d'un sommaire, et en 9,38, puis dans la finale non authentique de Marc(16,16), Il s'agit dans ces cas d'un pouvoir, exercé au nom de Jésus, ou conféré par Jésus aux Douze. Chez Marc, et en général dans le Nouveau Testament, le sens principal de □□□□□□□□□ est : Chasser. Le verbe implique parfois une idée de violence. Le second évangile l'emploie pour l'expulsion des démons. Il vient du rédacteur à plusieurs reprises[87].Nous pensons ici que la formule est pré-marcienne. Ce chef d'accusation grave fait de Jésus un magicien. Une telle affirmation se trouve dans le Talmud Babylonien Sanhédrin 43a. « Le texte contient une référence à Jésus qui fut crucifié la veille de la pâque. Il était magicien, trompeur et qu'il égarait Israël[88] ». Une telle assertion ne peut que remonter à l'époque de Jésus.

2.1.4.2 **La première réponse de Jésus**

La réponse de Jésus est précédée de la convocation des antagonistes. Le vocabulaire qui compose la phrase est marcien.

[87] C. RUNACHER, *Croyants Incrédules*. *La guérison de l'épileptique Mc.9, 14-29*,(LD 157) Paris, Cerf, 1994, p.77.L'auteur cite les passage suivants 1,34.39 ;3,15 ; 6,13.

[88] J.P. MEIER, *A Marginal Jew, rethinking The Historical Jesus* Vol1, Doubleday, 1991,p.96. « It contains a référence to Yeshu (=Jesus) who was hanged on the eve of passover. The text describes Yeshu as a magician who beguiled Israël and led it astray. Indeed, not even the miracles of Jesus are denied, but are rather interpreted as acts of Sorcery. » Les mêmes faits se trouve dans, La philosophie passe au Christ. L'œuvre de Justin *: Apologies1et 2 Dialogue avec Tryphon*, DDB, 1982, p.245 « Ceux qui voyaient ces choses arriver ,(miracles de Jésus), disaient que c'étaient des visions magiques, car ils ont osé soutenir qu'il était un magicien, et qu'il égarait le peuple ».

□□□□□□□□□□□□□□□□ ce participe est caractéristique de Marc[89] . Il a toujours pour sujet Jésus sauf en 15,44. Marc l'emploie pour parler de Jésus convoquant ses disciples et la foule. Et dans tous ces cas il s'agit d'un acte ou d'une mise au point important posés par Jésus. Jésus va donc annoncer ici quelque chose d'important. Qui Jésus appelle-t-il ? Crossan estime que le référent de □□□□□□□ est imprécis du fait que les interlocuteurs de Jésus sont présents et n'ont pas besoin d'être appelés. En comparaison avec Mt.12,25 et Lc.11,17 où la phrase fait défaut, Jésus répond immédiatement à ses accusateurs[90]. Nous pensons que Marc en insérant cette phrase a voulu marquer une distanciation entre la foule qui est déjà présente et les scribes venus de Jérusalem. Il est évident que l'antécédent de □□□□□□□ sont les scribes.

L'expression □□□□□□□□□□□□ peut également être attribuée, sans grand risque de se tromper, au rédacteur. Elle est prise adverbialement ici. Le mot est polysémique. Il peut désigner une métaphore, un récit, un proverbe. Avec les comparaisons du royaume, de la maison, de l'homme fort, la parabole apparaît plus comme une métaphore que un récit. Cette expression au pluriel qui se lit en 4, 2.11 ; 12,1, indique chez Marc un mode de révélation. Marc l'a introduite ici en vue d'anticiper l'enseignement en paraboles qu'il développera au chapitre suivant.

L'imparfait □□□□□□□ est utilisé pour engager le discours d'une certaine ampleur[91]. Marc se sert ici de ce verbe pour introduire la réponse de Jésus. Cette réponse comprend : une proposition interrogative, qui exprime une vérité

---

[89] Il se lit en 3,13 ; 7, 14 ; 8,1. 34 ; 10,42 ; 12,43 ; 15 ,44.

[90] J.D. CROSSAN, *a.c.* ,p.81-113.(89).

[91] R.W.FUNK, *Greek Grammar of The New Testament and other Early Christians Literature*, § 329, p.170.

élémentaire, que les interlocuteurs de Jésus sont censés connaître, et elle est suivie de trois autres propositions au conditionnel. Les deux premières conditionnelles sont du type dit éventuel. Elles sont exprimées par [illegible] + subjonctif ; La troisième, qui comprend un [illegible] + indicatif est du type dit réel ; elle renvoie à l'accusation des scribes formulée à la fin du v.22. La proposition conditionnelle du type dit réel présente une affinité thématique avec l'interrogative du v.23b, au point où elles forment un parallélisme synonymique. Il en va de même de deux autres conditionnelles entre elles : d'où le schéma proposé par Lambrecht[92] :

a [illegible]

b [illegible]

[illegible]

b' [illegible]

[illegible]

a' [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

v. [illegible];

[92] Nous reprenons à notre actif le schéma proposé par J.LAMBRECHT, *The Relatives of Jesus in Mark*, dans *NT*16(1974),p.241-258 (247).

Ce démi-verset, certains l'attribuent à Marc[93]. Marc l'aurait composé à partir du v.26. Par exemple D-A Koch pense qu'il est secondaire par le fait qu'il anticipe l'utilisation du terme Satan au v.26[94]. Le point de vue de cet auteur me paraît discutable. Voyons tout d'abord au niveau du vocabulaire.

Le verbe □□□□□□□□□qu'on trouve aussi aux v.24,25,26, est bien attesté chez les synoptiques comme le montrent les occurrences (Mt 27, Mc 33, Lc 26.). Il est parfois utilisé comme auxiliaire du verbe principal. Chez Marc on le trouve dans les versets venant soit de la tradition soit de la rédaction. Dans ce cas il nous est difficile de faire la part entre ces deux.

Le substantif □□□□□□□ est une transcription du mot araméen □□□[95]. Dans l'ancien Testament le mot Satan désigne l'adversaire (1S 29 ,4 ; 2S 19,23 ; 1R 5,18), dans les psaumes il est celui qui exerce au tribunal le rôle d'accusateur (Ps 109,6.20.29 ; Ps 38, 21).C'est seulement dans les livres tardifs, Za 3, 1-2 et Jb.1-2, que Satan apparaît comme un accusateur surnaturel[96]. Le terme □□□□□□□ apparaît trente-six fois dans le Nouveau Testament. Il désigne celui

[93] J.D. GROSSAN, *a.c.* , p.81-113. (90) l'auteur allègue trois arguments : - "first, the form of the answer of Jesus is double metaphor (city house) which counters with a *reductio ad absurdum* and MK. III, 24-25 ; Mt XII 25; LK. XI 17 witness tothis stylized reaction. The présence of III, 23b spoils thisformal structure - Secondly this intervention between accusation and counter by *reductio ad absurdum* and is rendered more striking in that the term for the Prince of evil is changed from Beelzebul to Satan. This is inkeeping with the interest in Satan shown earlier by Mark in I, 13, , and IV 15. Thirdly, there is not parallel. mention of Satan in Mt 12, 25 or Lk.11,17." The use of the term Satan will be seen again in III, 26 and it can be left until there to decide whether Mark has Introduced the term into the tradition in both III, 23b and III, 26 or has simply explanded its usage from III, 26 into III, 23b.

[94] D.-A. Koch (Bedeutung 142), cité par R.H. Gundry, Mark. *A Commentary on his Apology for the Cross*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1993, p.182.

[95] W. FOERSTER , *ThWNT 7*, p.158 . cité par J. SCHLOSSER , *Le règne de Dieu Dans les Dits de Jésus*, Paris, Gabalda et Cie, 1980, p.129.

[96] E. LIPINSKI, Article *Satan,* dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Maredsous, Brepols, 1987, p. 1172.

qu'on appelle communément le diable ou le démon. Dans l'évangile de Marc nous avons six attestions[97] ; le mot se trouve toujours dans la bouche de Jésus exception faite en 1,13. En Mc 1, 13 et 8,33, Satan est décrit comme l'adversaire de Jésus. En 8, 33 ce terme est appliqué à Pierre par Jésus. Notons qu'en 3, 23 le mot est utilisé comme un nom propre et sans article. Ce substantif provient de la tradition. Il en est autant au v.26.

Quant à □□□□□□□□□□□ nous l'avons dit, c'est le verbe qui convient en ce type d'opération, même si dans plusieurs occasions il vient du rédacteur.

Alors, revenons à notre problème de départ soulevé par nos deux auteurs. Est-ce qu'une inclusion implique nécessairement le caractère secondaire de l'un ou l'autre membre[98] ? Quant au vocable Satan, nous avons démontré qu'il relève de la tradition, Marc au contraire emploie les concepts suivants □□□□□□□□□□□□ et □□□□□□□□□□□□□□□□□. Par ailleurs, force est de constater que le deuxième « Satan » du v.23, qui est complément de □□□□□□□□□□□□, ne désigne pas seulement Satan lui-même, mais aussi tous ceux qui sont sous sa domination , y compris les possédés. Si ce léxème venait du rédacteur, il aurait à mon avis utilisé le terme □□□□□□□□□□□□□□□□□ qu'il affectionne. Enfin, notons que Jésus réplique par une question, or c'est là une manière typiquement juive de dialoguer[99]. Du reste, « les rabbins aimaient se poser des colles dans des controverses souvent passionnées où leurs disciples

[97] Mc. 1, 13 ; 3, 23,26 ; 4,15 ; 8, 33.

[98] R. GRUNDY, *o.c.* ; p. 282.

[99] Le même procédé se trouve au v.33. SCHALOM BEN-CHORIN, *Marie un regard juif sur la mère de Jésus*, Paris, DDB ,2001, p. 140.

marquaient des points[100] ». A notre avis, il est assez probable que ce verset appartienne à la tradition.

Les v. 24-25. sont des propositions conditionnelles coordonnées. Le □□□□ qui sert de suture est de Marc. Au niveau stylistique, la construction □□□□□ + accusatif au sens de contre est rare dans le Nouveau Testament[101]. Par contre il est très courant en grec classique et dans les Septante[102]. L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ qui se trouve dans l'apodose est redondante. Ceci correspond au style de Marc. De même □□□□□□□□□□□□□□□□□□□du v.25 doit être apprécié comme venant du rédacteur. Celui-ci a voulu certainement porter une insistance. Il ne s'agit pas de n'importe quelle maison ou quel royaume, mais des lieux où la division existe ou règne.

Le terme □□□□□□□□□ est très abondant chez les synoptiques. Chez Marc sur les 20 attestations, treize fois ce lexème se trouve sur les lèvres de Jésus pour désigner le royaume de Dieu. Il est polysémique et peut désigner, « tantôt un régime, l'exercice d'un pouvoir, tantôt le domaine sur lequel s'exerce la souveraineté d'un roi[103].» En 3,24 le vocable □□□□□□□□□ est à l'absolu c'est-à-dire sans complément déterminatif au génitif. Les quelques rares attestations à l'état absolu de ce substantif que l'on rencontre dans le second évangile se référent à un domaine terrestre[104]. Par contre, les textes de Matthieu et Luc parlent explicitement du royaume de Satan. Faut-il prendre ce vocable

[100] J. RADERMAKERS , *Paroles sur le chemin commentaires exégétiques du lectionnaire dominical* Année A, Collection du feu Nouveau, Tournay, 1980, p.398.

[101] Dans le Nouveau Testament elle ne se trouve que dans Mc.13,8.12 ; Lc.14,31 ; AC.4,27.

[102] S.LEGASSE , *L'Evangile de Marc*, Paris, Cerf, p.243.

[103] J .SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Paris, Noesis, 1999, p.133.

[104] Mc.6, 23 ; 13, 8.

comme un simple terme de comparaison ? ou bien un concept qui dit une réalité plus complexe où Satan exercerait une domination?

Le verbe □□□□□□□ est un terme pour lequel le rédacteur ne semble pas avoir de sympathie particulière. Il l'emploie trois fois dans ce récit et une fois en 6,41 au sens de partager. L'idée de division implique une certaine pluralité[105]. Ce verbe provient de la tradition.

□□□□□□□ ce verbe a une très grande variété de sens dans le Nouveau Testament. Le sens premier est : placer, se tenir. Il est aussi assez courant dans le second évangile (11fois). Marc en fait usage trois fois dans ce texte, deux fois au passif et une fois à l'actif. Il s'agit d'abord d'un royaume, puis d'une maison, enfin de Satan qui ne peuvent résister.

Le substantif □□□□□□, se trouve 18 fois en Marc. Ce mot dans la tradition grecque désigne un bâtiment[106].Dans notre texte, ce terme ne se rapporte pas à un édifice, mais plutôt à l'ensemble des gens habitant le même toit. C'est donc, le sens métaphorique qui prime comme le souligne la plupart des exégètes[107].

Le v.26 pose deux problèmes de critique textuelle au niveau de l'apodose et de la protase. Certains témoins ont dans la protase la leçon □□□□□□□□□□□□□□□, d'autres □□□□□□□□□□□ et d'autres encore □□□□□□□□□□□□□□□. Nous optons pour la leçon □□□□□□□□□□□□□□□ car

[105] P. BENOIT et M-E. BOISMARD, *Synoptique des Quatre Evangiles*, t.2, Paris, Cerf, 1972, p.171.

[106] J. SCHLOSSER, *La maison de Dieu* (1P.2,5 ; 4,17), dans *L'Eglise à venir*, Paris, cerf, p .54.

[107] P. BENOIT et M-E. BOISMARD, O.C., p.172 ; J. SCHLOSSER, *Règne de Dieu dans les Dits de Jésus*, t1,paris, J ; Gabalda, 1980,p.129.

elle suppose l'existence de deux conditionnelles coordonnées[108]. Ceux qui proposent de lire □□□□□□□□□□□□□□□ veulent mettre en exergue le caractère permanent de la fraction. Dans l'apodose entre les trois leçons □□□□□□□□□□□□□□□, □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ nous optons pour □□□□□□□ pour la simple raison que □□□□□□□□□ nous apparaît comme une tentative d'harmonisation avec les v .24.25. Quant à la dernière nous la rejetons selon un principe connu de la critique textuelle : lectio brevior probabilior : la leçon plus courte est plus probable. Le v.26 exprime un fait précis qui renvoie à l'accusation de scribes, mais qui de fait ne correspond pas à la réalité. Nous pouvons donc traduire □□□□□□□□□□□□ par : « si vraiment comme vous le prétendez ou admettant que. »

□□□□□□□□□□ est bien attesté dans le second évangile. Sur les 19 emplois en Marc, ce verbe est utilisé 7 fois pour désigner la résurrection, et deux fois dans le cadre d'une guérison. Dans le reste des cas, il signifie en général se lever, lorsqu'il s'agit de commencer une action nouvelle[109]. En 3,□□□□□□□□□□□ renferme une nuance d'hostilité, comme en Mc.15, 57.

L'expression □□□□□□□□□□□ ne se lit que à deux endroits dans l'ensemble des évangiles, ici, puis en Lc 22,37 où elle est mise en relation avec la mort imminente de Jésus. L'expression comme telle est connue aussi en grec classique[110]. Nous pouvons la rendre littéralement par : « il a une fin ». Quant au mot □□□□□□ il se trouve à deux autres endroits chez Marc et dans un contexte eschatologique (13,7.13). La nuance d'une fin eschatologique convient bien dans

[108] E. TROCME , *l'évangile selon saint Marc*, Genève, labor et fides, 2000, p.106.

[109] E. DELEBECQUE, *Evangile de Luc*, Klincksieck, 1992, p.53.

[110] V. TAYLOR, *The gospel According to St Mark*, London, Macmillan &CO.LTD, 2e 1966, p.240.

ce contexte. Etant donné donc la rareté de l'expression, nous ne pouvons que l'attribuer à la tradition.

2.1.4.3 L'action de l'homme fort

Le v.27 est une autre argumentation contre l'accusation formulée plus haut. Cette réponse est aussi une explication de l'agir de Jésus. La conjonction □□□□□□ a valeur copulative d'un □□□, qui n'implique pas nécessairement une opposition[111]. Notons que le verset comprend quelques éléments, que Neirynck classe comme faisant partie du style de Marc : l'emploi, d'un verbe composé suivi ou précédé d'une même préposition(□□□□□□□□□□□□□);[112], de la double négation(□□□□□□□□□□□)[113], d'une proposition négative suivie par □□□□□□□□[114];, enfin la répétition de l'antécédent[115] □□□□□□□□□□□□ (cf.v.27a : □□□□□□□□□□□). Après ce relevé stylistique venons-en à l'étude du vocabulaire.

Le substantif □□□□□□□□□est rare dans le second évangile. Ici, ce nom est utilisé pour nommer Satan. En Mc.1,7 le superlatif □□□□□□□□□□□□□□ s'applique à Jésus. Selon le dire de certains commentateurs la rédaction évangélique est influencée par Is.49,25 lu dans la septante[116], où l'image du fort est très évocatrice. Si l'on tient compte de cet arrière-plan vétérotestamentaire, □□□□□□□□□ est traditionnel.

---

[111] R.W.FUNCK ,§447 f

[112] F , NEIRYNCK, *Duality in Mark*, dans *ETL*.47(1971), p.395, 1.

[113] Ibidem p.408. 8

[114] Ibidem p.409. 9

[115] Ibidem, p.406.7.

[116] P. BENOIT et M-E. BOISMARD, *Synopse des Quatre Evangiles* t.2, paris, Cerf, 1972, 172. Cf . V.TAYLOR , *The gospel According to St Mark*, London, Macmillan &Co.LTD, 1953, p.241.

Le terme □□□□□□ est relativement peu courant dans les évangiles comme en témoignent les statistiques (1-2-2-1). Le mot a un sens très large. Il peut désigner un récipient, les objets. D'ailleurs Luc l'a remplacé par un mot qui lui est cher □□□□□□□□□□□□□ qui signifie les biens. L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□ peut être comprise comme une métaphore, ainsi que le terme □□□□□□□, qui renverrait à tout ce qui est sous l'emprise de Satan. Nous pensons que le lexème a une origine pré-marcienne.

Dans tout le Nouveau Testament le verbe □□□□□□□□ n'apparaît qu'ici dans l'évangile de Marc et dans le parallèle de Matthieu ; mais c'est un lexème employé dans les septante et en grec classique. Le verbe connote une imprévisibilité et renferme une nuance de violence qui outrepasse le respect des règles, droits, et lois établis; sa rareté dans le Nouveau Testament pourrait être un indice de la dépendance de Marc par rapport à sa source.

Le deuxième membre du logion est une proposition conditionnelle du type dit « condition éventuelle »: □□□□□ + subjonctif.[L'emploi de l'éventuelle n'implique pas le doute dans la pensée de Jésus.] L'usage de □□□□□□□□ + une conditionnelle au subjonctif est attesté à quatre autres endroits[117]. Les quatre attestations appartiennent à la tradition pré-marcienne. Sauf peut être en 7,3 à cause de l'appartenance incertaine de ce verset à la tradition pré-marcienne[118]. Fort de cette appréciation, il me semble bien que cette formule ne fait pas partie du style de Marc.

---

[117] V. TAYLOR, *o.c.*, p.241 L'auteur cite Mc.4,22 ; 7,3 ;10,30 ;12,19.

[118] Pour ce qui est du débat sur l'appartenance, ou non du verset 7,3, à la tradition pré-marcienne ; voir Elian Cuvillier, *Tradition et Rédaction en Marc 7,1-23,* dans *NT* 34(1992), p.169-192 (176 note21).

L'adverbe temporel □□□□□□ est souvent suivi par un □□□□□□□□□□□□□□□,(sauf s'il est superlatif), comme c'est le cas en Mc.4,28, mais le rédacteur l'a substitué par un autre □□□□□. Le cas n'est pas unique dans le second évangile ; les autres attestations se lisent en Mc.7,27 ; 9,11.12 ;13,10 ;16,9. En Mc.7,27 L'adverbe est utilisé pour mettre en exergue la priorité accordée aux enfants de se rassasier du pain.. En 9,11 ce sont les disciples qui rapportent les propos des scribes sur la venue préalable d'Elie, et dans la réponse de Jésus, on trouve aussi un □□□□□□ sans □□□□□□□□. En 13,10 l'adverbe sert à indiquer la primauté de l'évangélisation sur les persécutions qui s'ensuivront. En 16,9 le narrateur utilise cet adverbe pour souligner la préséance de Marie Madeleine dans les apparitions de Jésus. A l'exception peut-être de 9,11, les autres occurrences sont imputables au rédacteur. En Mc.3,27, nous sommes dubitatif. L'idée d'un déroulement successif des événements est sous-jacente. Cette succession serait-elle temporelle ou atemporelle ? L'examen de l'adverbe □□□□□ pourrait jeter un brin de lumière sur l'ensemble de la phrase. L'adverbe □□□□□ peut avoir, à côté de sa signification temporelle courante, une valeur logique et exprimer simplement le lien entre les deux membres de la proposition (si Jésus accomplit la ligature du fort, alors...) ; le futur □□□□□□□□□□□ peut lui aussi être simplement logique, mais il pourrait bien s'agir d'un futur temporel. En dehors de Mc.2, 20 et dans ce texte, l'adverbe reviendra à quatre reprises au chapitre 13 (vv.14,21,26,27)et, les quatre fois, à propos des signes avant coureurs de la venue du messie.

Le verbe □□□□ met en exergue la supériorité de Jésus sur le fort. Ce verbe forme un parallélisme thématique avec l'expression □□□□□□□□□□□ qui se trouve à la fin du v.2ȯ□□□□ figure huit fois ailleurs en Marc. En 5, 3.4, il

renvoie à l'échec de ligoter le possédé de Génésareth ; en 6,17 il se rapporte à l'expérience carcérale de Jean le Baptiste. En 15,1 il s'emploie pour le cas de Jésus. Les chefs des prêtres enchaînent Jésus et le conduisent chez Pilate. Nous l'avons encore au v.7 au passif dans un contexte d'arrestation : il s'agit de Barabbas. L'idée de ligoter Satan se trouve aussi dans Ap.20, 2 et dans les écrits intertestamentaires (1Enoch10, 4 ; Jub5, 6 ; 10, 7-10). Sur les huit emplois que fait Marc de ce verbe une seule me paraît être rédactionnelle (6,17), en outre lorsqu'il parle des exorcismes accomplis par Jésus ou ses disciples, Marc n'utilise jamais □□□□ mais □□□□□□□□□(1, 34 ; 6, 13). On a donc de solides raisons pour penser que le verbe □□□□ provient de la tradition.

Selon Taylor, la proposition □□□ est un sémitisme et serait redondante[119]. Cette expression illustre la mission de Jésus

A la suite de cette analyse nous pouvons donc conclure que, hormis quelques mots et éléments stylistiques de Marc qui peuvent faire penser à un travail rédactionnel, nous pouvons aisément attribuer le logion à la tradition ; la raison en est que la christologie véhiculée par le logion « semble s'accorder mal avec celle des premiers chrétiens, selon laquelle Jésus est le vainqueur de Satan par son crucifiement et sa résurrection (1Co.15,24 ; Col 2,15 ; Ep.1,20s)[120].

---

[119] V. TAYLOR*, o.c.* , p.242.

[120] W. GRUNDMANN ,cité par J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, p.130.

Deuxième réponse de Jésus

Les vv.28- 30 constituent ce qui est communément appelé le logion sur le péché contre le Saint-Esprit. Il apparaît comme une réponse directe de Jésus sur l'accusation : il a Béelzéboul.

La formule d'introduction □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ qui apparaît pour la première fois ici se lit treize fois dans l'ensemble du second évangile. Elle se trouve toujours sur les lèvres de Jésus, et peut être rapprochée de la formule utilisée par les prophètes au début de leurs messages : □□□□□□□□□□□□□□□[121]□ . La formule □□□□□□ □□□□□ □□□□□□ qui introduit « les paroles de Jésus, exprime son autorité[122] ». A la différence des prophètes c'est Jésus lui-même qui donne autorité à sa parole. Quant à son origine, soit elle remonte à la tradition, soit elle a été insérée par Marc lui-même pour imprimer au logion un caractère solennel. Dans le contexte qui est le nôtre, nous nous interrogeons sur le référent de □□□□□□ ? S'agit-il uniquement des scribes ou bien de tout l'auditoire ? A n'en pas douter il s'agit des scribes, c'est ce que laisse entendre le v.30. La tournure □□□□□□□□□□□□□ □□□□□□ est suivie d'une proposition complétive introduite par un □□□□□□ La complétive pose de gros problèmes au niveau de la grammaire ; au début et à la fin nous avons des particules distributives et de division : □□□□□□ et □□□□. En ce qui est du relatif □□□□, on s'attendrait normalement à avoir □□□□ comme d'ailleurs certains manuscrits l'ont corrigé. Mais en fait il s'agit d'une construction *ad sensum*[123] .Un autre fait mérite attention, les substantifs □□□□□□□□□□□□□ et □□□□□□□□□□□□, qui justifient □□□□□□ ne

[121] J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, p.48.

[122] IDEM, p.48.

[123] M-J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Marc*, Paris, Gabalda, 1929, p.74.

devraient pas être au même cas que ce dernier; nous avons affaire ici à un casus pendens. L'extrême fréquence de l'adjectif □□□ en Marc, rend extrêmement difficile son attribution à la tradition ou à la rédaction.

Le verbe □□□□□□□□ est abondamment attesté dans le second évangile, et revêt divers sens. Ce verbe est toujours employé au passif lorsqu'il est associé au substantif □□□□□□□□□□(Mc 2, 5.7) ou □□□□□□□□□□□(Mc 3, 28.29). Il s'agit bien entendu d'un *passivum divinum,* c'est-à-dire un passif qui désigne l'action de Dieu. Dans le cas présent l'acte « désigne le pardon accordé par Dieu au pécheur[124] ». On dénombre vingt et un cas de *passivum divinum* chez Marc. Tous se trouvent dans les paroles de Jésus. A en croire Jeremias, ils appartiennent à la tradition[125].

L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ aux pluriel est rare, et ne se lit que deux fois, dans le Nouveau Testament. L'autre attestation se trouve en Ep 3, 5. L'expression est un sémitisme. Elle traduit □□□□□□□□□□□□□ pour désigner les hommes[126].

Dans le Nouveau Testament le substantif □□□□□□□□□□ n'est pas non plus courant ; on ne le rencontre qu'en Mc 3.28.29 ; Rm 3,25 ; 1Co 6,18 et 2P1,9. Le mot désigne « le péché comme acte extérieur de désobéissance à la loi de Dieu[127] ». Les Septante l'emploient dans ce sens en particulier dans le livre de la

---

[124] H. BRAUN cité par J. SCHLOSSER, Mc.11, 25 : *Tradition et Rédaction*, dans *A Cause de l'évangile. Etudes sur les Synoptiques et les Actes, offertes au P. Jacques Dupont, o.s.b., à l'occasion de son soixante –dixième anniversaire* (LD 123), Paris, Cerf, p.286.

[125] J.JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament* , p.19.

[126] M-J. LAGRANGE, *o.c*, p. 74.

[127] Idem, p.74

Sagesse[128]. Le lexème semble appartenir à la tradition qui, plus tard, sera amplement utilisé par les chrétiens.

Notons d'abord que le substantif □□□□□□□□□□□ se lit trois fois dans le second évangile. Il signifie en général : blasphème. Quant au verbe □□□□□□□□□□□, lui non plus n'est pas abondamment utilisé dans l'évangile de Marc. Le verbe implique toujours une violation de la puissance et de la majesté de Dieu[129]. Il est employé comme intransitif (Mc 2,7 ; 3,28), mais parfois comme transitif avec la préposition □□□(Mc 3,29) ou avec un simple complément à l'accusatif en Mc (15,29). Notons ici un fait inattendu dans la proposition □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ . Normalement on devrait avoir la particule □□□□ cette forme répond à une manière d'écriture assez courante « du premier siècle de notre ère[130] ». La conjonction □□□□□ est ici l'équivalent de □□□[131]. Cette proposition redondante est considérée par la majorité des commentateurs comme un élément rédactionnel de Marc[132]. Quant au substantif □□□□□□□□□□ Boring pense qu'il s'agit d'une insertion de Marc afin de mieux établir une jonction entre les deux propositions. L'attribuer pour cette seule raison à l'actif de Marc me paraît relever de l'arbitraire. je suis plutôt porté à l'attribuer à la tradition : Comme les deux autres attestations viennent de la tradition, il doit en être de même ici, en outre le vocable est bien connu des Septante[133]. Enfin

---

[128] Sg.2,12 ;4, 20 STÄLIN, TDNT, p.293 ;

[129] TDNT

[130] M-J LAGRANGE, *o.c.*, p.74.

[131] J.H. MOULTON, *Grammar of New Testament Greek*, vol.3, Syntax, T§ T Clark, Edinburgh, 1963, p.108.

[132] M. E. BORING, *The Unforgivable sin logion Mark III, 28-29/ MATT XII,31-32/ Luke XII,10* : *formal analysis and history of the tradition*, dans N.T.18(1976), p.258-279 (274).

[133] V. TAYLOR , *The Gospel According to St. Mark*, London, p.243.

l'expression □□□□□□□□□□□□□□□□ du v.29 avec □□□ plus accusatif au sens de « contre » est un hapax dans Marc. En ce sens on peut dire qu'il ne fait pas partie de son style.

La particule □□□ qui forme une crase avec □□□ est adversative. A la rémission de péché l'auteur oppose l'irrémissible, quand ce dernier est une offense à l'Esprit-Saint. La construction □□□□□□ plus subjonctif se trouve à bien des reprises dans Marc[134].

Le substantif □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ se lit quatre fois en Marc. Trois fois le vocable se trouve dans la bouche de Jésus, et une fois dans celle de Jean Baptiste. A côté de cette formule longue désignant le Saint-Esprit, on rencontre une autre brève (□□□□□□□), qui sous-entend Esprit de Dieu; celle-ci n'est utilisée que pour Jésus[135].

La question est de savoir si Marc avait lu dans sa source la formule longue ou brève. On peut conjecturer que la source contenait □□□□□□□ et Marc aurait ajouté l'attribut □□□□□□□□□□□□ pour refléter nettement le langage de l'église primitive. Cette précision de la part du rédacteur aurait pour mobile de mettre en garde non seulement les ennemis de sa communauté mais aussi les membres de sa communauté qui tenteraient de blasphémer contre l'Esprit-Saint. Une telle hypothèse ne manque pas de poids, mais elle ne repose sur aucune donnée sûre. La formule □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□, pouvait bien figurer dans la source pré-marcienne. L'unique argument que nous pouvons alléguer pour fonder notre hypothèse est l'emploi de cette expression dans le second évangile. Exception faite en 1,8 ou le vocable est mis en relation avec le

[134] Mc.3,35 ; 6,11 ; 6, 35 ; 8, 35 ; 9, 37.41.42 ; 10, 11.15.43.44 etc

[135] Mc.1,10.12

baptême, dans les autres attestations l'Esprit-Saint est mis en relation avec l'inspiration. C'est Lui, qui a inspiré David (12,36), et qui inspirera les disciples lors des persécutions avenirs. On le voit bien cette inspiration s'accorde mieux avec la situation de l'église primitive. C'est pourquoi revenant à la charge j'estime que □□□□□□ se lisait déjà dans la source, car c'est avec le □□□□□□ que Jésus avait lutté contre Satan au désert(1 ;10.12).

Avec les termes □□□□□□□□□□□□□□□□ on reprend le thème du v.28. Selon Boring c'est une expression grecque rare, que l'on peut considérer comme la traduction de la formule araméenne □□□□□□□□□□□□□□□□[136]□ . L'expression pose problème quant à la forme du verbe s'il est mis en rapport avec v.28 qui situe la rémission dans le futur. Faut-il mettre en relation ce présent avec l'activité de Jésus par laquelle advient maintenant la miséricorde de Dieu ou bien le tenir pour un futur ? Simon Légasse propose que l'on puisse apprécier « le présent □□□□□ comme un futur, eu égard à l'araméen sous-jacent[137] .» Boring y voit une construction qui donne à l'oracle prophétique une force eschatologique[138]. Sans exclure la dimension future prônée par les deux auteurs il me paraît important de lier ce présent avec la miséricorde que Dieu est en train d'accorder en la personne de Jésus.

L'expression □□□□□□□□□□□□□□ qui se lit aussi en Mc.11,14, de valeur adverbiale, traduit l'hébreu □□□□□□ , et signifie : à jamais, toujours, éternel[139]. Le deuxième membre de la phrase est redondant : □□□□□□□□□□□□□□

[136] M.E. BORING, *a.c.* , p. 259-279 (275) .

[137] S. LEGASSE, *o c.,* p.246.

[138] M.E. BORING, *a c.,* p .275.

[139] J.K ELLIOT, *The language and style of the gospel of Mark*, , New York, E.J. Brill, Leiden, New, 1993, p.221.

□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□ L'adjectif □□□□□□□□, qu'on traduit par : Coupable de, passible de, a communément en grec classique et dans les papyri le datif de la peine ou de l'accusation ; toutefois on peut rencontrer le génitif de l'accusation[140] (Mc.14,64).

□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ est une expression unique dans le Nouveau Testament. M. Black suppose que l'expression recouvre le substrat araméen *hiyyûba* qui signifie condamnation[141]. Certains manuscrits ont à la place □□□□□□□□ d'autres par contre ont □□□□□□□□

La leçon □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ retenue par *Novum Testamentum Graece* semble la meilleure, à cause de l'excellence des témoins. Le □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□ a été certainement jugé incompréhensible par les scribes et ils l'ont remplacé soit par □□□□□□□□ soit □□□□□□□□□ pour une bonne clarté. Qui plus est □□□□□□□□□ est rapporté par les manuscrits d'importances mineures ? De toute évidence comme l'affirme Légasse :« Le péché éternel se comprend aussi, en ce sens qu'il demeurera toujours, n'étant pas pardonné[142].»

Le verset 30 est une glose explicative. Il serait de la veine marcienne, les éléments qui le composent, le montrent à bien des égards. L'imparfait □□□□□□□□ et le □□□□ causal sont très fréquents dans le second évangile[143]. Quant au sujet de □□□□□□□□, il faut remonter au v.22a. L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□□ est assez courante dans le second évangile . Cette

---

[140] P. F . M. ABEL, *o. c.* , p.190.

[141] M. BLACK, *An aramaic Approacch to the Gospels and Acts*, 2é, Oxford :Clarendon, 1967, p.140 .n.3.

[142] S.LEGASSE, *o. c.*, p.246

[143] Mc.1,30 ; 4,41 ; 5,9 ; 6, 37.

formule est bien connue du milieu palestinien comme le fait remarquer fort bien E.Cothenet : « cette expression correspond à l'idée bien répandue alors dans le Judaïsme hellénistique que les dieux ne sont que des esprits impurs, comme leurs idoles. Ces esprits impurs, cause de toute espèce de maladie, rappellent les méchants démons du monde assyro-babylonien qui tourmentent les hommes pour le plaisir[144]. » Dans le judaïsme, les esprits ne sont pas seulement considérés comme des êtres maléfiques ; ils sont encore perçus comme directement opposés au Dieu Saint[145]. On comprend pourquoi Marc a inséré les deux logia à cet endroit. En effet pour Marc, vouloir identifier Jésus à un esprit impur c'est faire de lui un opposant de Dieu dont il se déclare être le Héraut

2.1.5 La quête de la famille de Jésus

Au v.31 nous retrouvons la trame du récit interrompue au v .21 avec l'arrivée de la mère et les frères de Jésus. L'emploi du singulier □□□□□□□□ intrigue. Cet emploi se comprendrait mieux si □□□□□□□□□□□□□□□□□□ étaient des noms neutres. Or ce n'est pas le cas. D'ailleurs certains manuscrits ont cherché à remplacer cette leçon par le pluriel □□□□□□□□□, d'autres encore par □□□□□□□□□□□□□□ L'ajout de la particule □□□□ a pour but d'assurer la relance du récit interrompu par l'épisode de Béelzéboul. Il faut considérer cette leçon comme secondaire car elle se présente devant les autres comme une leçon longue : lectio brevior probabilior. La leçon au pluriel est aussi secondaire, bien qu'elle soit attestée par des manuscrits de bonne qualité. Nous optons donc pour la première leçon qui obéit à l'une des règles élémentaires de la critique textuelle :La *lectio dificilior lectio potior* (la leçon plus difficile doit être préférée).

---

[144]E. COTHENET, art. « *pureté , impureté* » dans *D.B.S.* IX, col.526

[145] Ibidem

L'usage du présent historique □□□□□□□□ est communément admis comme une caractéristique du style de Marc. □□□□□□□□□□□□□□□ c'est l'unique occasion dans l'évangile de Marc où apparaît la mère de Jésus. Les substantifs □□□□□□ et □□□□□□□□□□que l'on retrouve aux v.33 et 35 sont à prendre au sens figuré. Enfin, le pronom □□□□□□ du verset 31qui devient □□□ aux v .33.34 .35 renvoie à Jésus.

L'expression □□□□□□□□□□□□□ rappelle le thème de la maison (v.20). Le terme □□□□ sans complément, qui est repris dans la parole de la foule au verset 32, et qui se lit encore au chapitre suivant (4,10-11), qualifie ceux qui sont étrangers aux mystères du royaume de Dieu. Mais dans le cas du v.31, il faut tout d'abord le comprendre dans le sens spatial par opposition à ceux qui sont dans la maison. Quant à son origine nous pensons l'attribuer à la tradition pour des raisons que nous avons évoquées au sujet de □□□□□De ce point de vue nous sommes confirmés par J. Lambrecht[146] Le participe □□□□□□□□□ est un « dérivé hellénistique à partir du parfait classique de □□□□□□□, ce verbe n'est utilisé que deux fois dans les synoptiques, ici et dans un autre texte de Mc 3,31[147] ». D'après Schlosser, « le sens premier du verbe (être debout) convient dans les deux textes[148]. » En 3, 31 le verbe revêt une nuance d'autorité. Si les siens se sont levés c'est qu'ils ont quelque chose à lui dire. C'est ce que insinuent les verbes □□□□□□□□□□□□ et □□□□□□.

---

[146] J.LAMBRECHT, *Redaction and Theology in MK.,IV*, dans M. SABBE, *L'évangile selon Marc,* tradition et rédaction, dans *BEThL* 34, Louvain, Leuven university press, J. Duculot, 1974, p.269-307. p.279.

[147] J.SCHLOSSER, Mc.11, 25 : *Tradition et rédaction*, Dans *A cause de L'évangile*, Paris, Cerf, 1985, p.285.

[148] IDEM

Le verbe □□□□□□ figure en trois autres endroits chez Marc où il est traditionnel[149]. Le fait que ce verbe n'est pratiquement attesté chez Marc que dans les textes traditionnels, invite à compter avec la provenance traditionnelle de ce verbe. Il ne traduit pas un simple appel, mais plutôt une mise en demeure, en d'autres termes un rappel à l'ordre de la part de la parenté de Jésus.

□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ cette expression décrit une attitude qui contraste vivement avec celle de la parenté de Jésus, et son réemploi au verset 34 souligne fortement cette opposition. . La construction □□□□□□□□□□□□ ne se trouve que trois fois dans l'évangile de Marc principalement en 3, 32 : □□□□□□□□□□□□□□□□□□ et en 3, 35 : □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ et enfin en 4,10 □□□□□□□□□□□□□□□□□ cette expression caractérise ceux qui sont favorables à l'enseignement de Jésus ; si l'origine rédactionnelle de cette expression est reconnue en 4,10 ce n'est pas le cas pour les deux autres qui me paraissent bien appartenir à la tradition pré-marcienne. Selon le point de vue de Lambrecht : en 4,10 Marc réutilise cette expression en l'empruntant à notre texte[150], qui pour lui est traditionnel.

Le terme □□□□□est souvent admis comme marcien. Mais le cas présent est différent ; on parle de □□□□□ sans article. Cette forme ne se lit que trois fois dans le second évangile[151]. D'après V. Fusco « □□□□□ est sans article dans

[149] C. COULOT, *Jésus et le disciple. Etude sur, l'autorité messianique de Jésus*, Paris, J. Gabalda, 1987, p.151.

[150] J. LAMBRECHT, *Rédaction and Théology in MK., IV*,dans M . Sabbe, *L'évangile selon Marc, tradition et rédaction*, p.269-307.

[151] Mc.3, 32 ; 9,25 ; 14,43.

Marc quand le terme désigne une foule pour la première fois[152] .» De son côté S. Légasse estime que « cette foule n'est pas la masse souvent présente dans l'évangile, mais il s'agit d'un groupe d'adhérents plus vaste que celui des disciples[153] ». Il semble bien que ce terme remonte à la tradition.

Le verbe □□□□□□□□ un terme assez fréquent chez Marc (11fois), désigne l'attitude qui convient soit pour livrer un enseignement, soit pour l'écouter ; les formes imparfait et participe apportent une nuance de durée et d'état. La construction □□□□□□□□□□□□□□ qui n'est attestée qu'ici n'est pas du tout caractéristique de Marc et pourrait bien remonter à la tradition.

Nous pouvons nous demander qui est le sujet du verbe □□□□□□□□□. Faut-il y voir la foule ou bien, comme le suppose C.H.Turner, « un porteur ou des gens chargés de transmettre les nouvelles à Jésus[154]. » Le contexte évangélique ne permet pas de trancher dans un sens ou dans l'autre. Cependant il n'est pas exclu de trouver chez Marc quelques exemples où il emploie le pluriel dans la suite de la narration en référence à la foule[155]. En outre, le présent historique □□□□□□□□□ est une forme courante en Marc. En tout état de cause, quelques commentateurs proposent d'y voir un présent impersonnel[156]. L'adverbe □□□□□ et □□□□ qui se lit au verset 34 introduisent souvent une déclaration solennelle ; la famille de Jésus est solennellement présentée. L'emploi donc de ces deux

---

[152] V. FUSCO, *Parola e regno. La sezione delle parabole (Mc.4, 1-34) nelle prospettiva marciana*, Al., 13, Naples, 1980,p.77, n.4) cité par S. Légasse, *L'évangile de Marc*, Paris, Cerf, 1997, p.167.

[153] S. LEGASSE, O.C, p.248.

[154] J. K., ELLIOTT , *The language and style of the gospel of Mark*, New York , E.J.Brill, Leiden, Köln, 1993, p.5.

[155] Mc.4,2 ; 6, 34 ;7, 24 ; 8, 2 ; 11,18.

[156] V. TAYLOR , *The Gospel according to St.Mark, London,* Macmillan § CO.Ltd, 1953, p.246 ; S. LEGASSE, *L'évangile de Marc*, Paris , cerf, 1997, p.249 .

particules suggère quelque chose d'important va bientôt se dérouler ; en effet, les deux groupes sont mis en évidence et vont occuper le devant de la scène. Selon S. Légasse, l'utilisation de ces deux particules « contribue à renforcer le contraste[157]» entre la famille de Jésus et la foule. Cette famille de Jésus est composée de sa mère, ses frères et soeurs. Ce dernier terme qui ne figurait pas au verset 31 est une insertion rédactionnelle marcienne sous l'influence peut-être du verset 35. Le verbe □□□□□□ décrit le mobile de la venue de sa famille. En Marc, ce verbe est toujours relatif à Jésus : soit qu'on cherche un signe auprès de lui (8, 11-12), soit qu'on cherche sa perte (11,18 ; 12, 12 ; 14,1.11.55), soit qu'on le cherche (1, 27 ; 16, 6). A l'exception du dernier cas le verbe a toujours une nuance hostile. Ce qui n'est pas à exclure pour notre cas lorsqu'on connaît bien les intentions de sa famille. Il faut reconnaître que ce verset en dépit de quelque touche rédactionnelle a un fond historique.

La réponse de Jésus à la requête de sa famille comprend une parole et un geste. Le syntagme □□□□□□□□□□□□+(suivi d'un complément) + □□□□□□ et l'autre variante □□□□□□□□□□□□□□□□□□, qui introduit la question de Jésus relève du style de la septante et de l'araméen[158] ; Marc et les autres synoptiques en font un grand usage au point que l'on peut dire qu'il fait partie du style de Marc surtout si l'on tient compte du présent historique □□□□□□ qui lui est cher.

Quel est le référant de □□□□□□ ? s'agit-il de la foule ou uniquement de la famille ou bien de deux groupes ? Il me semble qu'il renvoie aux deux catégories. La réponse de Jésus est une question qui reprend quelques éléments du verset

[157] S. LEGASSE, *o.c.,* p.249, n.61.

[158] C.S. MANN, Mark. *A New translation with introduction and commentary*, New York, London, 1986, p. 259.

31. C'est là « une manière typiquement juive de dialoguer[159] » qui est courante dans l'évangile[160] de Marc. Les prédicats □□□□□□ et □□□□□□□□ sont accompagnés d'article, ce qui sous-entend que ce sont la mère et les frères de Jésus en tant qu'individus qui sont visés[161].

Le participe □□□□□□□□□□□□□□ qui décrit le geste de Jésus est reconnu comme un marcianisme. Le verbe □□□□□□□□□□□□□ ne se rencontre, dans le Nouveau Testament, que chez Marc et chez Luc[162]. Ce verbe a toujours Jésus comme sujet, exception faite de Mc 9, 8 où ce sont les disciples qui sont sujets. Ce regard de Jésus dirigé vers ceux qui sont assis autour de lui prépare une déclaration solennelle. Le terme □□□□□□ sans préposition est, « un datif locatif, rarement usité en prose[163]. » Le cas est unique. L'usage adverbial de □□□□□□ dans le sens de : aux environs de, autour de, n'est attesté dans les évangiles que chez Marc et Luc[164]. □□□□□□ dépeint la manière dont sont disposés ceux qui sont autour de Jésus.

La réponse de Jésus est une proposition nominale, à caractère grave, introduite par □□□□ . Cet impératif du verbe □□□□□□ que Marc tend parfois à assimiler à l'adverbe □□□□□□[165],apparaît huit fois dans le second évangile. Le

---

[159] SCHALOM BEN CHORIN, *Marie un regard juif sur la mère de Jésus*, Paris, DDB, 2001, p.140.

[160] M.TRIMAILLE, *La christologie de Saint Marc*, Paris , (Jésus et Jésus-Christ n°82),Desclée, p.184. il dénombre 38 références.

[161] R.W. FUNK, *Greek Grammar of the New Testament and other Early chriastians literature*,Chicago London1973, p.143 §273.

[162] Le relevé statisque se présente comme-ci : 6 fois chez Marc et 1fois chez Luc.

[163] P.F.M ABEL, *Grammaire du Grec biblique,* Paris , Gabalda et fils, 1927, p.190.

[164] Mc.6,6.36. Lc.9,12.

[165] J.CH. DOUDNA, *The greek of the gospel of Mark*, *JBL* 12, Philadelphia, 1961, p. 65. Sur les huit occurrences de Marc, trois peuvent être rendues par : voici ; Mc.3,34 ; 15, 35 ; 16, 6.

simple fait qu'il s'agisse d'une proposition nominale caractéristique des langues sémitiques plaide en faveur d'une appartenance à la tradition.

Le v. 35 est rattaché à ce qui précède par □□□□; cette particule est omise par certains manuscrits. Il me semble qu'il faut tenir comme secondaire la leçon avec la particule, elle est un remaniement qui essaie de mieux relier le verset 35 au verset 34. Signalons un autre problème de critique textuelle ; certains manuscrits lisent □□□□□□□, d'autres manuscrits ont □□□□□□□□□□□□□□, d'autres encore ajoutent mou à □□□□□□□. Il faut considérer cet ajout comme secondaire ; nous y voyons une tentative d'harmonisation avec l'orateur du verset 34. La leçon au pluriel ne peut pas non plus être retenue ; la raison en est que pour le copiste, cette volonté ne se réduit pas à un cas unique. Nous optons donc pour la première leçon. L'emploi du singulier n'exclut pas les autres possibilités.

L'appartenance du v.35 à l'ensemble des v.32-34 est sujet à caution comme l'affirment certains commentateurs. Crossan estime que ce verset est une création de Marc ; sous l'influence de la tradition paulinienne et il l'aurait accolé à ce morceau. Pour fonder son hypothèse il invoque comme arguments : l'inversion de l'ordre des mots, □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ des v.31.32.33.34, au v.35 ; l'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□ qui n'apparaît jamais dans la tradition synoptique ; lorsqu'il est question de la volonté de Dieu la tradition synoptique emploie très souvent le substantif père. En revanche □□□□□□□□□□□□□□□□ est fréquemment mentionné dans le corpus paulinien. La raison principale de la création du verset 35 apparaît solidement et plus clairement en 35b où l'expression vague □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ prépare et permet d'établir un lien avec les autres péricopes où la mère, les

frères et les soeurs de Jésus sont nommément cités[166]. Crossan n'est pas le seul à soutenir un tel point de vue. Lambrecht de son côté suppose plutôt une composition de Marc à partir de Q, très précisément Lc.11,28[167]. Par contre Best croit à l'existence traditionnelle de ce verset. Mais il aurait d'abord existé sous forme d'un logion isolé avant d'être juxtaposé aux v.31-34. Quant à savoir à quel stade de la rédaction le verset fut accolé à cet ensemble ? L'auteur, tout en étant dubitatif, penche pour une époque pré-marcienne. Notre point de vue est en partie proche de celui de Best , sauf l'existence sous forme isolée de ce logion car il est improuvable. A notre avis, l'asyndète (absence de lien grammatical) n'exclut pas la continuité de l'idée amorcée au v.34. On peut bien se rendre compte qu'au v.34 il s'agit d'une application concrète, et au v.35 d'une généralisation du principe qui s'adresse à tous. Ceci est confirmé par l'insertion rédactionnelle du terme □□□□□□□□ et de □□ .

Voyons si le vocabulaire et la syntaxe donnent appui à l'hypothèse d'une appartenance traditionnelle ou rédactionnelle de ce verset. Le premier membre du verset est une proposition relative conditionnelle, qui définit le critère pour devenir membre de la famille de Jésus. Dans ce type de proposition le relatif □□est toujours accompagné de la particule □□□[168]. La construction □□□□□ + subjonctif se trouve 20 fois dans le second évangile ; au point où l'on peut se demander si elle ne fait pas partie du style de Marc. Le verbe □□□□□□lui aussi fait l'objet d'un emploi massif. Nous pouvons nous demander si ce verbe est à

[166] J.D.CROSSAN, *Mark and the Relatives of Jesus*, dans *NT* 15(1975), p.81-113.(97-98).

[167] J.LAMBRECHT, *The relatives of Jesus in Mark*, dans *NT* 16 (1974), p.241-258 (249-250)

[168] M. CARREZ, *Grammaire Grecque du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1985, p.147

comprendre dans le sens éthique ou bien pratique ? A mon avis, les deux sens ne sont pas à exclure.

L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□ est un hapax dans le second évangile. Il serait tout fait hasardeux de l'attribuer à la tradition ou à la rédaction en se basant uniquement sur les données statistiques. Ne pourrait-on analyser cette expression en regardant dans le second évangile si le thème est fréquent. Le thème de la volonté de Dieu n'apparaît d'une façon implicite en Marc qu'en 7, 8.9 ; 15,36. Dans la première occurrence, il s'agit de Jésus qui fustige les scribes et les pharisiens en leur reprochant de substituer la tradition des pères en lieu et place du commandement de Dieu. La dernière occurrence renvoie à la prière de Jésus. Par contre le thème est très prisé par Matthieu ; selon ses habitudes il a remplacé le vocable Dieu par Père. L'expression est moins usitée dans la Septante, on la rencontre dans Sir.43, 16, et dans quelques psaumes ; elle peut être redevable à la tradition pré-marcienne. Le pronom □□□□□ a pour référent le □□ , cet emploi fait partie du grec classique[169].

Notons en passant que l'ordre des termes □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ est inversé par rapport au v. 31. Ces vocables sont des prédicats. Lorsque le prédicat précède le verbe il peut ne pas porter d'article[170]. Nous optons pour l'absence d'article ; c'est la qualité ou la nature commune qui est visée, du fait que, le verset a une portée générale. Il est plausible que le terme □□□□□□□□ a été inséré à un stade plus récent pour les besoins communautaires. Toutes ces observations conduisent à penser que les thèmes :

[169] P.F.M. ABEL, *Grammaire du grec biblique*, Paris, J.Gabalda et fils, 1926, p.190.

[170] J. SCHLOSSER, *Les tentations de Jésus et la cause de Dieu*, dans *RevSR* 76 (2002), p .403-425.(p.409).

volonté de Dieu, frères et mère de Jésus ont fait l'objet d'une recomposition au sein des communautés primitives.

2.1.6 Conclusion

L'analyse littéraire que nous venons d'effectuer permet d'avancer les hypothèses suivantes : Marc 3,20-35 est constitué deux traditions à savoir Mc 3, 21.31-35 et 22b-29, qui auparavant étaient séparées. Marc serait donc responsable de la construction en sandwich[171] . Cette construction a pour but de mettre sur le même pied l'accusation formulée par la famille de Jésus et celle des théologiens venus de Jérusalem.

Le caractère rédactionnel du verset 20 est clair. Originellement le verset 21 et les versets 31-35 formaient une unité. Dans les versets 31-34 les traces d'une intervention rédactionnelle importante de Marc ne sont pas assez évidentes, ici ou là un mot ou une formule a été rajouté au récit traditionnel. Il en va de même du v.35 même si d'aucuns le considèrent comme ne faisant pas partie intégrale du noyau primitif. Nous avons dit une telle hypothèse reposait sur aucun fondement solide. C'est sur ce noyau historique que se basera notre interprétation.

2.1.7 L'exégèse du noyau primitif 3,21.31-35

Pour mieux saisir la portée du conflit entre Jésus et les siens, il nous paraît nécessaire de dire un mot sur la famille juive. C'est une entité voulue par Dieu

---

[171] J.R. EDWARDS *a répertorié, dans l'évangile de Marc, 9 constructions en sandwich. Markan Sandwiches the significance of interpolations in Markan narratives*, dans *NT* 31(1989), p.193-216(197).

(Gn 1,28a). En vue d'une bonne harmonie entre ses différents membres, Dieu l'a dotée d'un certain nombre de lois. Une partie de celles-ci se trouve consignée dans le décalogue, d'autres peuvent être déduites à travers les différents passages de l'Ancien Testament. Le père, en tant que chef de famille a une autorité quasi absolue sur ses enfants. Malgré sa subordination à son mari, la mère occupe une place d'honneur dans la famille. Elle aime ses enfants (Gn25, 28) et c'est elle qui est le plus directement impliquée dans leur éducation première. Les enfants sont tenus d'honorer et de révérer leurs parents[172]. A côté de ce qui est commun à toute famille c'est-à-dire une unité naturelle, la famille juive constitue une entité religieuse. « Le père y joue un rôle quasi sacerdotal. Le culte domestique qui complète celui du temple est célébré par le père. Les deux parents bénissent les enfants. Le père a l'obligation de transmettre à ses enfants l'héritage de la tradition ; lors de la pâque, en particulier, elle se rassemble autour de l'agneau pascal afin de le consommer en tant que repas familial rituel. Comme on le voit, la famille constitue véritablement une communauté sacrale, et une cellule originelle de la *berith* contractée par Dieu »[173]

Pour un fils rebelle et indocile la législation recommande que les parents se saisissent de lui et l'accusent devant les anciens de la ville : « notre fils que voici est rebelle et indocile ; il ne nous écoute pas ; c'est un débauché et un buveur »(Dt 21,20). Après le motif d'accusation suit la lapidation. Toutefois d'après Flavius Josèphe cette sentence n'était jamais appliquée car elle exigeait le consentement des deux parents (Antiquités juives. IV, 260-264). Néanmoins la loi gardait son caractère persuasif. Dans cette ligne d'indication on comprend bien la démarche des parents de Jésus.

---

[172] art. *Famille* dans *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Paris, Cerf, 1993, p.400-401.

[173] SCHALOM BEN-CHORIM, Ma*rie un regard juif sur la mère de Jésus*, Paris, DDB, p.141.

Signalons en passant que d'aucuns s'étaient fait de Jésus l'image d'un buveur et de quelqu'un qui aimait savourer les mets précieux. On retrouve d'assez près ce grief d'accusation dans une autre tradition Q7,34 « Le fils de l'homme est venu, qui mange et boit, et vous dites : voilà un homme glouton et ivrogne, un ami des publicains et des pécheurs. »

L'étrange conduite de Jésus, qui ébranle les us et coutumes du judaïsme (frayer avec les gens peu recommandables, briser les tabous sacro-saints comme le sabbat), ne pouvait qu'être sujet d'inquiétude de la part de sa parenté. Ayant été informés probablement par ceux qui ont assisté aux nombreux miracles et enseignements de Jésus, les siens décident de mettre fin à cette aventure périlleuse qui n'honore aucunement la famille, afin de lui épargner des ennuis auprès des autorités religieuses. Pour justifier sa démarche la famille n'a pour autre argument que de le tenir pour un exalté ou un fou ; ce qui serait un bon alibi. Lorsqu'on connaît bien la mentalité de l'époque qui attribue toute maladie aux démons, on n'est pas loin de ceux qui le croient possédé. L'attitude de la parenté de Jésus n'est sans rappeler celle que déplore le psalmiste :« Je suis devenu un étranger pour mes frères, un inconnu pour les fils de ma mère »(Ps 69,9). Sa mère et ses frères arrivent sur les lieux, et le font chercher. « Le verbe chercher, au sens fort, implique une démarche, un effort pour atteindre un but, rejoindre[174] » Jésus. Cet effort se manifeste par la difficulté qu'ils éprouvent à le joindre, elle est obligée de lui envoyer un émissaire pour signaler sa présence. Le fait que sa famille se tienne dehors peut avoir deux sens : soit qu'elle refuse d'entrer dans la maison, soit la présence de la foule l'empêche d'accéder directement à Jésus. Mais pour Marc c'est une façon d'affirmer que sa famille

[174] E. COTHENET, *La nourriture du Christ et la mission*, dans *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité*, Paris, cerf, 1999, p.188.

n'appartient pas au cercle de ses intimes. Cet éloignement était déjà perceptible dans l'idée qu'elle se fait de lui en 3, 21 en le croyant hors de lui.

Devant la volonté farouche de la famille de Jésus « de l'arracher, même malgré lui, à son ministère, et de le ramener à ce que les gens croient être une vie raisonnable et sensée »[175], Jésus oppose un refus à sa famille. Il la remplace par ceux qui sont autour de lui, car ils accomplissent la volonté de Dieu. Jésus les appelle frère, sœur, mère. Ce groupe devient la famille de Jésus. Et du coup comme le souligne Neuhäusler[176] : « le concept de la famille éclate à nouveau. Les termes de frère, sœur, mère deviennent presque synonymes. La communauté de Jésus décrite par ces termes de parenté repose sur une décision spirituelle. Au sein de cette famille, Jésus se range comme un frère parmi les frères lorsqu'il s'agit d'accomplir la volonté de Dieu. En même temps, il est celui qui rassemble autour de sa personne tous ceux qui regardent avec lui dans la même direction. » Leur lien de parenté ne repose plus sur les liens de sang mais l'accomplissement de la volonté de Dieu. Cette volonté divine qu'on pourrait assimiler à l'écoute de l'enseignement de Jésus. L'attitude de Jésus, envers sa famille particulièrement à l'égard de mère, est pour le moins choquante et « incompréhensible à la lumière du cinquième commandement »[177] : « honore ton père et ta mère »(Ex.20,12), et surtout lorsqu'on sait fort bien que dans le judaïsme cette exigence est ténue. Normalement en pareille circonstance il

---

[175] J. LEBRETON, *La vie et l'enseignement de Jésus Christ notre Seigneur*, Paris, Beauchesne, 1931, p.287.

[176] E. NEUHÄUSLER , *Exigence de Dieu et Morale chrétienne : Etudes sur les enseignements moraux de la prédication de Jésus dans les Synoptiques*, (LD 70), Paris, cerf, 1971, p. 159-160.

[177] R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark A commentary on the Greek text*,Cambrigde.U.K., 2oo2,p.178.

aurait fallu à Jésus partir au devant de sa mère[178]. Mais il n'en est rien. Jésus justifie son comportement par l'accomplissement de la volonté de Dieu. Or la volonté de Dieu passe au premier rang sur tous les autres liens qu'une personne peut avoir. Pour Jésus, quiconque accomplit la volonté de Dieu fait partie de sa famille. Il n'est pas sans compter que Jésus réalise ce qu'il demandera à ses disciples : « Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi. Qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi » (Mt11,37). Si Jésus « s'est détaché de sa famille non par mépris ou insensibilité, mais pour être totalement à Dieu, à sa mission »[179].

L'opposition rencontrée par Jésus au sein de sa famille se situe bien dans la lignée des patriarches et prophètes, qui subirent des sarcasmes, les intrigues ou les persécutions de leur famille. Joseph est pris à partie et vendu par ses frères à cause de ses songes et de ses paroles (Gn 37,5-36). Jérémie est trahi et conspué par ses frères et la maison de son père (Jr 12,6). La sagesse parle également du juste dont la vie paraît à son entourage comme une pure folie (Sg5,4) ; situations qui s'accordent bien avec celle de Jésus.

2.1.8 Plausibilité historique

Après l'exégèse du texte il convient de passer à la question de la plausibilité historique. La démarche que nous entreprenons consiste à voir si la situation décrite en 3, 21.31-35 remonte-il, avec quelque probabilité, à Jésus lui-même, ou bien faut-il l'attribue à la communauté ?

Le premier critère qui mérite d'être évoquer est celui de l'embarras ecclésiastique. On peut difficilement imaginer que l'accusation il est hors de lui

[178] SCHALOM BEN-CHORIN*, o.c.,* p.140

[179] J. LANDIER , FR. PECRIAUX , D. PIZIVIN , Avec Marc. *Pour accompagner une lecture de l'évangile de Marc*, (FV 308) Paris , Cerf, 1992, p.89.

provienne de la communauté. Etant donné que la tendance de la communauté est d'exalter les oeuvres de Jésus.

Le critère de cohérence

Il convient de souligner que Jésus pour justifier son comportement s'appuie sur la volonté de Dieu source de toute paternité créatrice de la famille. C'est dans l'agir de Jésus que se manifeste la volonté de Dieu. C'est lui qui inaugure le règne de Dieu. Dans sa prédication sur le règne de Dieu Jésus demande à ceux qui veulent le suivre de renoncer à la famille et aux biens Q (Lc 14, 26 ; Mt 10, 37) ; Mc 10, 29-30). Il serait incongru de le demander aux disciples si Jésus lui-même n'avait pas agi de la même façon envers sa propre famille.

L'opinion selon laquelle Jésus était en désaccord avec sa famille est soutenue par le critère d'attestation multiple de sources. Dans l'évangile de Jean, il est dit que ses frères ne croyaient pas en Lui. Jn 7, 5. L'absence des Frères de Jésus au pied de la croix (Jn 19, 25-27) est aussi interprétée comme signe de leur incrédulité[180].

A tout considéré, nous reconnaissons l'authenticité historique de Mc 3, 21-31-35. Cette scène à quelque chose à avoir avec la vie de Jésus[181].

2.1.9 **Conclusion**

Grâce à l'étude génétique de ce texte nous sommes arrivés à la conclusion que la forme actuelle de Mc 3, 20-35 est l'œuvre de Marc. Mais derrière cet ensemble il y a des éléments qui remontent à Jésus. Ce noyau a été enrichi d'autres données venant de la communauté.

---

[180] J. P. MEIER , *Un Certain Juif Jésus. t.3, Atachements, affrontements, ruptures*, (LD) Paris, Cerf, 2005, p. 73.

[181] G. VERMES , L'évangile des origines, Paris, Bayard, 2004, p. 297.

Le conflit entre Jésus et sa famille n'est pas une création de la communauté. Il remonte à la vie de Jésus. Conscient de sa mission et de sa relation particulière avec Dieu, il ne peut accepter que sa liberté soit contrecarrée par les membres de sa famille. Il prend ses distances par rapport à sa famille, il fonde sa propre famille. Sa décision est l'expression de son autorité.

2.2 ECHEC D'UNE VISITE ECLAIR DE JESUS DANS SA PATRIE (MC 6, 1-6A)

2.2.1 Contexte et structure

Contexte et Limites

Le récit de la visite de Jésus dans sa patrie figure dans la deuxième section de l'évangile de Marc (3, 7- 6a). Si l'on regarde l'ensemble des récits qui compose cette section, on constate que notre épisode est le dernier de la série. Luc a placé ce récit tout au début du ministère de Jésus (Lc 4, 16-30). Chez Matthieu, l'épisode suit le discours sur les paraboles (Mt 13, 53-58). Chez Marc, il vient après les récits de la guérison de la femme hémorroïsse et le retour à la vie de la fille de Jaïre, et il précède l'épisode de la mission des douze en Galilée (Mc 6, 6b-13)[182]. Les commentateurs[183] notent une certaine continuation entre le récit de la double guérison (Mc 5, 21- 43) et Mc 6, 1-6a. Ce lien serait assuré par la formule l'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□, bien qu'elle ne soit

[182] J. DUPONT, *Jésus devant l'incrédulité de ses concitoyens (Mc 6, 1-6a),* dans F ; NEIRYNCK (éd), *Etudes sur les Evangiles Synoptiques* t.1, (BETL LXX-A) Leuven, Leuven Universty Press, 1985, p.334-335

[183] J. DUPONT, *Jésus devant l'incrédulité de ses concitoyens (Mc 6, 1-6a),* p. 335. S. LEGASSE, *L'Evangile de Marc* t.1, Paris, Cerf, 1997, p.355

« purement artificielle »[184]. Nous pouvons tout de même délimiter la péricope qui nous occupe à partir de quelques critères. Jésus quitte la maison de Jaïre et vient dans sa patrie. Au changement topographique s'ajoute un autre indice celui du temps (et le sabbat). La borne inférieure est assurée par une transition bien marquée (6,6b) « Et il parcourait les villages à la ronde en enseignant.», ce qui suppose que Jésus ait quitté sa patrie pour d'autres contrées.

L'unité entre les composantes narratives et discursives du récit, comme l'a soulignés J. Dupont, est assurée par certains éléments qui reviennent deux fois dans la trame du texte. Nous avons dès le début le mot patrie que l'on retrouvera au v.4 dans la réponse de Jésus. La référence aux miracles accomplis par Jésus (□□□□□□□□ v. 2d et dans la notice du v. 5a. Enfin l'étonnement exprimé successivement par les Nazaréens (2b) et par Jésus (v 6.a), en dépit de la différence entre les deux verbes employés pour exprimer les sentiments[185].

Structure

Le récit peut être subdivisé en trois parties. Les v.1-2a indiquent les circonstances de temps et de lieu de l'événement, alors que les v. 2b-4 constituent la trame du discours. Cette partie se laisse diviser en deux petites entités sur la base des interlocuteurs. Les v. 2b-3 relatent les réflexions de

[184] E. TROCME, *L'Evangile selon Saint Marc, Genève*, (CNT II), Genève, Labor et fides, 2000, p.158. J. DUPONT, *a.c.*, p.335.

[185] J. DUPONT, *Jésus devant l'incrédulité de ses concitoyens (Mc 6, 1-6a),* dans F ; NEIRYNCK (éd), *Etudes sur Jésus devant l'incrédulité de ses concitoyens (Mc 6, 1-6a),* dans F. NEIRYNCK (éd), *Etudes sur les Evangiles Synoptiques* t.1, Leuven, Leuven Universty Press, 1985, p.337.

concitoyens sur le fils du pays et le v. 4 rapporte la réplique de Jésus. Par contre les v. 5-6a constituent la conclusion, et donnent l'issue des évènements.

Voici la structure proposée par certains commentateurs[186] :

- v.1-2a : introduction
- v.2b-3 La prise de parole par des gens de Nazareth
- v. 4 la réplique de Jésus
- v. 5- 6a conclusion

2.2.2 critique littéraire et hypothèses

2.2.2 .1 Hypothèses

Plusieurs commentateurs reconnaissent que Mc 6, 1-6a n'est pas d'une seule main. Les opinions sont divergentes quant à la genèse du récit. Un bref résumé des positions nous parait nécessaire.

Le premier à donner son opinion sur l'origine de matériaux de Mc 6, 1-6 fut Dibelius. D'après lui, au regard des divers matériaux (le métier de Jésus, la liste de ses frères et la mention de ses sœurs) qui composent la péricope, on ne peut difficilement accepter qu'il soit construit à partir d'un simple logion[187].

De son côté Bultmann considère le récit comme un apophtegme biographique. Selon lui, cette péricope « est un exemple typique de la manière dont une scène idéale est composée à partir d'un logion », dans le cas présent il

[186] J. DUPONT *Jésus devant l'incrédulité de ses concitoyens (Mc 6, 1-6a),* p.337 ; J. D. CROSSAN, *Mark and the relatives of Jésus*, dans *NT* 15 (1973), p.81-113(88- 105). S. LEGASSE, *L'évangile de Marc*, Paris, Cerf, p.355.

[187] DIBELIUS, *Formgeschischte,* cité par C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, CbN T.2, Paris, Cerf, 2004, p.223. Pour ce qui concerne la genèse du texte nous référons à cet auteur.

s'agit de la variante de la parole de Jésus, que l'on trouve dans le Papyrus Oxyrhynque 1, 5, et qui serait antérieur à Mc 6, 4. D'autres auteurs avant Bultmann avaient aussi soutenu cette idée[188]. Mais cette opinion a rencontré l'objection de certains critiques qui pensent le contraire[189]. Poursuivant son raisonnement, Bultmann estime que le texte actuel proviendrait du logion et de la scène du succès de Jésus qui par la suite fut transformée en son contraire sous l'impression des expériences ultérieures[190].

E. Grässer reprend en partie le point de vue de Bultmann. Marc a composé le récit pour servir de cadre au logion[191].

Etant donné que le logion Mc 6, 4 se lit « en Jn 4, 44 dans un autre contexte, et surtout dans l'évangile de Thomas sous une forme indépendante », Boismard estime que « son insertion dans ce récit est secondaire. Elle fut effectuée lorsque le récit changea d'orientation»[192].

Gnilka propose, quant à lui, l'hypothèse « d'un récit sui generis qui conserve le souvenir historique du rejet de Jésus dans sa patrie»[193]

De son côté Pesch estime que Marc a reçu le récit tel quel de la tradition antérieure[194].

---

[188] E. WENDLING, *Die Entstehung des Marcus- Evangeliums*, Tubingue, 1908, p.54; E. PREUSCHEN, *Das Wort vom verachteten Propheten* , dans *ZNW* 17 (1916), p. 33-48, cité par J. DUPONT, *Les béatitudes t. 2, La Bonne Nouvelle*, (EtB), J.Gabalda et Cie, Paris,1969, p.295.

[189] On rétorque aux prédécesseurs « que l'association et du prophète et du médecin ne s'explique ni en milieu Juif ni en milieu grec, qu'elle ne peut provenir que d'un milieu chrétien familiarisé avec la tradition évangélique : E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (KEK ½, 11éd), Goettingue, 1951, pp. 110-112 ; W. GUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus* (THK II, 2éd), Berlin, 1959, pp.121s. », cité par J. DUPONT, *Les Béatitudes t.*2, p. 295.

[190] R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition Synoptique*, Paris, Seuil, 1971, p.48- 49.

[191] E. GRÄSSER, *Jesus in Nazareth (Mark VI. 1-6a),* dans *NTS* 16 (1969-1970), p.7-8.

[192] P. BENOIT et M.-E. BOISMARD, *Synopse des quatre Evangiles*, t.2, Paris, Cerf, 1972, p. 213.

[193] J. GNILKA, *Markus, I*, 229. Cité par C. FOCANT, *L'évangile selon Marc.* CbNT2, Paris, Cerf, 2004, p.223.

Il ressort de l'ensemble des hypothèses que Mc 6, 1-6a constitue une unité formée à partir de matériaux divers. La plupart de commentateurs considèrent les v. 2b-6 comme formant le noyau traditionnel dans lequel l'évangéliste a modifié les versets 2b.4bc.5b[195].

2.2.2.2 Analyse littéraire

V. 1-2a

Le v.1 s'ouvre par la venue de Jésus dans sa patrie. L'adverbe □□□□□□□□ qui sert de raccord entre les deux péricopes, et renvoie à l'endroit d'où vient Jésus, est considéré par Schmidt[196] comme un élément que Marc a trouvé dans sa source. Cette hypothèse est mise en cause par quelques exégètes[197] qui pensent plutôt à un élément rédactionnel (7,21 ; 9, 30 ; 10,1). B. Mayer[198] attribue le syntagme □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ à la tradition, la raison en est qu'en dehors du cas présent□□□□□□□□ est employé avec un participe. L'argument ne semble pas convaincant dans la mesure où le syntagme se distingue par des particularités marciennes comme l'a auparavant démontré Grässer. Le verbe □□□□□□□□□□□ est très fréquent chez Marc, qui s'en sert dans les versets rédactionnels[199] ; de même que

---

[194] R. PESCH, *Das Markusevangelium* cité par C. FOCANT, o.c., p.223.

[195] R. A. GUELICH, *Mark 1-8:26,* (WBC), word Books, Publisher. Dallas, Texas, 1989 p.306.

[196] SCHMIDT, cité par V. TAYLOR, *The Gospel according to ST Mark,* London, Macmillan & CO. LTD, 1953, p.299.

[197] E. GRÄSSER, *Jesus in Nazareth (Mark VI. 1-6a), Notes on the redaction and theology of St Mark*, dans *NTS* 16 (1969-1970), p.1-23 (9). R. A. GUELICH, *Mark 1-8:26,* (WBC), p.308.

[198] B. MAYER, in BZ 22(1978), p. 188-89, cité par R. H. Gundry, Mark, *p. 294.*

[199] Mc 1, 28. 29. 35. 38 ; 2, 13 ; 3, 6. 6, 12.54 ; 7, 11.27 ; 9, 30 ; 11, 11f

□□□□□□□□ attesté cinq fois (6, 1.10.11 ; 7, 24 ; 10, 1) est aussi utilisé comme rédactionnel[200].

□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□indique un nouveau lieu d'activité de Jésus. Le terme □□□□□□ ne se retrouve que deux fois dans l'évangile de Marc, dans ce verset et au v.4. Bien qu'en grec classique il signifie la terre des pères, dans le Nouveau Testament il désigne la ville natale[201].

Selon Grässer[202], ce terme a été introduit à ce niveau par Marc par anticipation du v.4. Gnilka de son côté pense que Marc à remplacé le terme traditionnel Nazareth par □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□, qui pouvait bien aussi vouloir dire pays natal ou ville natale[203]. Quoiqu'il en soit l'hypothèse est difficilement vérifiable. Néanmoins nous pouvons admettre comme bon nombre de critiques[204] que le terme est rédactionnel au v.1. On sait que le nom de la patrie de Jésus est Nazareth grâce aux épisodes précédents (1,9.24).

□□. Le verbe □□□□□□□□□□□□ apparaît dix-neuf fois dans l'évangile de Marc. C'est l'un des verbes utilisés par le rédacteur pour décrire l'attitude des disciples. La présence des disciples aux côtés de Jésus est une donnée fréquente chez Marc. C'est pourquoi E. Trocmé[205] fait remarquer que l'énumération des disciples « dans les notices rédactionnelles figurant au début ou la fin des péricopes, sans

---

[200] E. GRÄSSER, *Jésus in Nazareth (Mark 6, 1-6a),*dans *NTS* 16 (1969-70), p.1-23 (p.9).

[201] J. MARCUS, *Mark 1-8. A New Translation with introduction and Commentary*, New York, 2000, p.374.

[202]E. GRÄSSER, ***a.c.***, p. 10.

[203] GNILKA, cité par R.H. Gundry, *Mark.,* p. 294.

[204] S. LEGASSE, *L'évangile de Marc* t.1, Paris, Cerf, 1997, p.355.

[205]Mc 1, 21 ; 2, 15-16 ; 3, 20 ; 4,34 ; 5, 31.37 ; 6,1 ; 8, 34 ; 11,11.15a.19.27 ; 12, 43. E. TROCME, *La formation de l'évangile Marc*, Paris, PUF, 1963, p.128.

que ces personnages ne jouent de rôle dans le récit lui-même », prouve de biens de manière « le caractère artificiel de ces notations. » Il est indéniable que sur ce point Marc fait preuve d'une authenticité historique : « Rabbin, Jésus a certainement beaucoup vécu avec ses élèves. Mais l'auteur de Marc a accentué cet aspect de la carrière de Jésus en s'inspirant instinctivement de la situation de l'Eglise chrétienne, lieu unique de la manifestation du ressuscité[206]. » Dans la même ligne de pensée E. Grässer estime que la présence des disciples est indiquée non par souci de fidélité historique, mais pour des raisons théologiques[207]. Leur présence prélude leur envoi en mission en 6,7-13. Mais peut-être, comme le fait remarquer B. Mayer, pour indiquer que les disciples partageront le même sort que Jésus[208].

V.2a

Ce demi verset pose un problème de critique textuelle. Certains manuscrits ajoutent l'article devant □□□□□□□□ce qui signifie « tous». Or cette leçon, selon Légasse est une « correction péjorative à nuance polémique. »[209]

On peut déceler un rapprochement entre 6, 2a et 1,21 comme d'ailleurs l'ont démontré certains exégètes[210]. De part et d'autre nous avons le motif de

[206] Ibidem

[207] E. GRÄSSER, *a.c.*, p.10.

[208] B. MAYER, *Überlieferungs- und redaktionsgeschichtliche Überlegungen zu Mk 6, 1-6a*,dans BZ 22(1978), Cité par R.H GUNDRY, *o.c.*, p.294.

[209] S. LEGASSE, *L'évangile de Marc*, t. 2 , p.356.note 9.

[210] P. BENOIT ET M.-E. BOISMARD, *Synopse des Quatre évangiles* t2, Paris, Cerf, 1972, p.93. J. D. CROSSAN, *Mark and the relatives of Jesus,* dans *NT* 15(1973), p.81-113.(100). E. GRÄSSER, *a.c.,* p.13-14. R. A. GUELICH, *Mark 1-8,26*, p.307.

l'enseignement, il se déroule le sabbat[211], dans la synagogue, les gens sont frappés d'étonnement (□□□□□□□□□□□□□□□□). Cette ressemblance de vocabulaire et la construction □□□□□□□□□ suivie de l'infinitif sont appréciées comme des marcianismes[212] et ont conduit ces critiques à l'attribuer à la plume de Marc. Pour sa part Mayer constate que le verbe □□□□□□□□ fait défaut dans les passages où l'on trouve les termes □□□□□□□□̣̃□□□□□□□□̣□̣□□□□□□□□□□□□□□ . Il conclut qu'au v.2 ajkouvonte" provient de la tradition et originalement se rapporte à l'écoute de Jésus lors de sa venue à Nazareth (2, 1 ; 3,21 ; 6, 55 ; 7, 25.)[213] Certains exégètes soulignent l'existence d'une tension entre les v.2 et 3. On passe de l'étonnement □□□□□□□□□□□□□□□□ au scandale (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□) v 3. Selon J. D. Crossan, cette tension est un indice d'un travail rédactionnel. Les éléments venant de la tradition v.2b-3 contenaient le rejet et le scandale, le rédacteur marcien a introduit dans les v.1-2a le motif de l'admiration[214]. Mais cette hypothèse ne semble pas rencontrer l'assentiment de Lamarche qui croit plutôt à une progression de sentiments et les attitudes deviennent réservées et sceptiques.

V.2b-3

E. Grässer tient l'ensemble de ces versets pour rédactionnel[215]. Par contre d'autres comme J.D Crossan[216] et Pesch[217] sont d'avis contraire.

---

[211]D'après V. Taylor, le génitif absolu □□□□□□□□□□̣□□□□□□□□□□ est correctement employé ; V. TAYLOR, *The Gospel according to Mark,* London, Macmillan & co. LTD, 1953, p.299.

[212] C. H. TURNER, *Marcan Usage*, dans *JTS* 28 (1926-1927), p.352-353. Dans la plupart de cas signalés, le verbe □□□□□□□□̣a le sens d'un verbe auxiliaire : « il se mit à ».

[213] B. MAYER,*a.c*, cité par R. GUNDRY, *o.c.*, p.294.

[214] J. D. CROSSAN, *a.c.*, p.100.

[215] E. GRÄSSER*, a.c.,* p.13-14.

Le v.2b est formé d'une série de questions reliée par □□□□̃ Le terme □□□□□□ qui introduit la première question, se lit trois fois dans l'évangile de Marc (8, 4 ; 12, 37). Cet adverbe doit être considéré comme théologique car il renvoie à l'origine de la sagesse qui est en Jésus. Le pronom □□□□□□̃ que l'on rencontre deux fois dans ce verset, a pour référent le pronom □□□□□□ du v. 1 et le sujet de verbes contenue dans l'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□ , qui n'est autre que Jésus. Faut-il le traduire par : « à lui » comme le font la bible de Jérusalem ou la bible Osty, ou « à celui-ci » avec une nuance méprisante, comme C. Focant[218] et J. Delorme[219]? Cette seconde traduction nous paraît préférable, car elle annonce la réflexion du v.3. Le démonstratif □□□□□ est anaphorique, et a pour référent « l'enseignement de Jésus donné à la synagogue[220]. » Schlosser voit dans la première question □□□□□□□□□□□□̃□□□□□ l'amorce d'un débat équivalent à celui de Mc 11, 28 : « qui t'a donné cette autorité pour que tu fasses cela[221] ? Quant à savoir si Marc l'a trouvé dans sa source, Jacques Dupont la met à l'actif de Marc ainsi que celle qui suit, la raison en est que : « Marc affectionne ce genre de questions doubles, qui constituent en réalité deux formes d'une même interrogation[222]. »

---

[216] J. D. CROSSAN, *a.c.,* p.100.

[217]R. PESCH, *Markusevangelium 1,318-19*, cité par S.C. BARTON, *Discipleship and ties in Mark and Matthew*, (SNTS 80), Cambridge, university press, 1994, p.88.

[218] C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, (CbN T), Paris, Cerf, p.220.

[219] J. DELORME, *Jésus mésestimé et impuissant dans sa patrie*, dans *NRT* 121(1999), p.3-22.

[220] J. SCHLOSSER, *Jésus le sage et ses vues sur l'homme d'après l'évangile de Marc*, dans La *sagesse biblique de l'Ancien au Testament au Nouveau Testament*, J. Trublet (dir), (LD), Paris, Cerf, 1995, p. 321-355 (325).

[221] Ibidem, p.326.

[222] J. DUPONT, *Jésus devant l'incrédulité de ses concitoyens*, dans études sur les évangiles synoptiques t.1,. F. Neirynck (éd), (BETL LXX-A) Leuven university press, 1985, p.338.

En revanche, Gundry[223] estime que le genre de questions doubles n'exclut pas l'existence de la tradition.

Le substantif □□□□□□ est un hapax dans l'évangile de Marc. Sous ce vocable on met l'enseignement de Jésus auquel on peut ajouter des actes de puissances. Selon J. Schlosser « il faudrait donner au □□□□ qui précède la deuxième question une valeur épexégétique[224]. » La □□□□□□ est un motif connu de l'Ancien Testament où elle est associée parfois aux actes de puissance (Dn 2, 20 ; Is 10, 13 ; Jr 10, 13.16).[225] Il est certain que le langage de Jésus était proche des sages juifs, fait de paraboles, de proverbes et de maximes, ce qui du moins permettait aux Nazaréens de le comparer à un sage plutôt qu'au docteur. Nous pensons que le terme □□□□□□ provient de la tradition, en effet Marc préfère employer le terme □□□□□□□(1, 22.27 ; 4, 2 ; 11, 18 ; 12, 38) pour désigner l'enseignement de Jésus[226], et l'Eglise primitive préfère mettre au compte de l'Esprit- Saint tout ce que Jésus a réalisé. Ce qui est en cause n'est autre que la nature (□□□) de cette sagesse à laquelle les Nazaréens achoppent. Le pronom interrogatif □□□ est employé à la place de □□□□[227].

Le verbe □□□□□□□ est très attesté chez Marc. L'emploi du passif (participe aoriste) de ce verbe traduit l'action divine. On trouve d'autres passifs de ce verbe en Marc (4, 25 ; 5, 43 ; 8, 12 ; 13, 11 ; 14, 5), à l'exception de Mc 5, 43 et 14, 5 qui ne sont pas des passifs divins, le reste de références l'est. Nous

---

[223] R.H. GUNDRY,*o.c.,* p.295.

[224] J. SCHLOSSER*, a.c.,* p. 325.

[225] J. R. DONAHUE & D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark*, Sacra Pagina 2, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2002, p.184.

[226] Fr. VAN SEGBROECK, *Jésus rejeté par sa patrie*, dans *Biblica* 49 (1968), p.167-198 (180).

[227] R. W. FUNCK, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Eary Christian literature* § 298, 2.

pensons que l'emploi du passif divin n'est pas, un trait caractéristique de Marc. Il est assez probable que □□□□□□□□□ était déjà présent dans la source utilisée par lui. Nous pouvons compter aussi avec un phénomène caractéristique du parler sémitique, à savoir éviter de nommer directement Dieu en utilisant certaines tournures. La sagesse est considérée comme un don fait à Jésus par Dieu.

L'expression □□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□ est difficilement appréciable. Selon F. Van Segbroeck, le terme □□□□□□□□□ n'est pas usuel. C'est le seul cas où le mot est attesté au pluriel ; au singulier il apparaît à deux endroits (6, 5 ; 9, 39), dans les autres attestations le mot signifie pouvoir, force (5, 30. 6,14 ; 9, 1 ; 12, 24 ; 13, 25-2- ; 14, 62)[228]. Guelich est du même avis, que le terme en 6, 2 provient de la tradition[229]. En revanche, E. Grässer estime qu'il y a raisons de penser que l'expression est rédactionnelle, la raison en est qu'elle se réfère aux miracles précédemment accomplis par Jésus et non ceux de Nazareth où d'ailleurs il n'en a fait aucun (v.5b), le démonstratif □□□□□□□□□ n'a pas de référent immédiat sinon les miracles dont Marc a déjà fait état[230]. Il doit avoir une connotation dépréciative dans la mesure ou les Nazaréens soupçonnent une origine démoniaque à l'instar des scribes venus de Jérusalem (3,22). Certes les questions font partie du style de Marc, mais il y a lieu de se demander s'il n'y aurait pas un fond historique derrière cette question ?

L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ ne se lit ailleurs dans le Nouveau Testament que dans les Actes des apôtres en parlant des prodiges et des miracles opérés par les apôtres (Ac 5, 12 ; 14, 3 ; 19, 26)[231]. Comme chez

---

[228] Fr. VAN SEGBROECK, *Jésus rejeté par sa patrie*, p.180.

[229] R. A. GUELICH, *Mark 1-8,26*, p.308.

[230] E. GRÄSSER, *a.c.*, p.13-14

[231] P. JOÜON, *L'évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, Beauschesne, 1930, p.213.

Marc elle se construit avec le verbe □□□□□□□□. En hébreu, la formule se rencontre au singulier □□□□̣□□ « par la main de », elle signifie par l'action de, par l'intermédiaire de. Boismard attribue l'expression à l'ultime rédacteur marco-lucanien, qui a surchargé le texte de Mt-intermédiaire[232]. Nous croyons que l'absence de cette expression dans le parallèle de Matthieu s'explique bien à partir de sa christologie. Matthieu sait que Jésus est le fils de Dieu, dans bon nombre de textes Jésus n'hésite pas à appeler Dieu son père ou le père des cieux, et la voix de Dieu s'adressant à lui en l'appelant aussi fils, à cela il faut ajouter le diable[233], par conséquent utiliser une expression qui ferait de lui un agent de Dieu ne se comprendrait pas c'est pourquoi il l'a totalement supprimée. Quant à son origine, le fait qu'elle soit appréciée comme un sémitisme il est probable qu'elle était déjà présente dans la source utilisée par Marc.

L'analyse que nous venons de faire conduit à la conclusion suivante : le contenu du verset 2b est d'origine traditionnelle. Mais Marc a bien remanié le texte de sa source si bien qu'il est impossible de reconstituer la teneur première du verset.

Le verset 3 est d'ordinaire considéré comme venant de la tradition[234]. Le texte a subi beaucoup d'entorses, certains copistes ont corrigé la leçon □□□□□□□□□□□ □□□□□ □□□. L'avis des exégètes reste partagé quant à la leçon originale. Vincent Taylor considère la

---

[232] P. BENOIT et M. E. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles*, t.2, p. 214

[233] M. QUESNEL, *Jésus Christ selon Saint Matthieu*, (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Desclée, 1998, p.43.

[234] J. BLINZLER, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, cité par E. GRÄSSER, a.c., p.14.

deuxième leçon sans □□□□ comme texte original de Marc[235]. Pour sa part H. K. Mc Arthur croit plutôt que la deuxième leçon avec □□□□ est originale, tout en admettant qu'on ne peut aboutir à une conclusion ferme[236]. D'autres critiques tels que S. Légasse[237], Etienne Trocmé[238], C. Focant[239] refusent l'idée que la seconde soit le texte original, parce qu'elle est le fruit d'une harmonisation avec Mt 13, 55. Nous nous rallions à la solution de ces derniers pour deux raisons : 1- Les auteurs de la première leçon voulaient éviter de faire porter à Jésus un métier dépréciatif, c'est pourquoi ils l'ont transféré sur Joseph[240], par ailleurs Luc et Jean l'ont supprimé et écrivent : « n'est-ce point là le fils de Joseph »(Lc 4, 22) ; « N'est-ce point là, Jésus,le fils de Joseph, » (Jn 6, 42). 2- La leçon □□□□□□□□□ se présente comme une leçon difficile, nulle part dans les évangiles Jésus est désigné par ce titre. L'unique témoignage qui irait dans ce sens vient de Justin[241].

Le v.3 est composé de deux questions. Le nom du père de Jésus n'est pas mentionné, contrairement à Matthieu, le qualificatif de charpentier est attribué à

---

[235] V. TAYLOR, *o.c.*, p.299.

[236] H. K. McARTHUR, *Son of Mary*, dans NT15 (1973), p.38-58.

[237] S. LEGASSE, *L'évangile de Marc* t.2, p.357.

[238] E. TROCME, *L'évangile selon Saint Marc*, Genève, Labor et fides, 2000, p. 158. « P45 et un bon nombre de minuscules remplacent la leçon majoritaire □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□par □□□La correction est ici d'ordre apologétique et s'efforce de ne pas prêter flanc à la calomnie relative à la bâtardise »

[239] C. FOCANT, *L'évangile selon Marc.*, p.218.

[240] J. P. MEIER, *Un certain Juif Jésus. Les données de l'histoire* t.1. *Les sources, les origines, les dates*, Paris, cerf, 2004, p.181.

[241] JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 274 ,88

Jésus et les noms de la mère et des quatre frères sont dans la même question, tandis que les sœurs anonymes dans une autre[242].

□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ est un prédicat, la présence de l'article devant ce substantif indique que c'est le métier qui est visé et non la nature ou la qualité[243]. Le terme □□□□□□□ est assez courant dans l'Ancien Testament (2S 5, 11 ; 1R 5, 32 ; 2R 12, 12 ; 22, 6 ; 1Ch 14, 1 ; 22 , 15 ; 2Ch 24, 12 ; 34, 11 ; Esd 3,7). Il est employé autant pour le charpentier que pour le menuisier. Le métier était critiqué pour sa participation à la fabrication des idoles (Is 40, 19-20 ; 44, 9-20 ; Jr 10, 1-6. Ba 6, 45 ; Sg 13, 11-19)[244]. Dans le Nouveau Testament le substantif ne se trouve que dans ce texte et dans le parallèle de Matthieu. C'est un métier que Jésus a exercé avant de devenir prophète itinérant. A ce sujet nous avons le témoignage de Justin[245]. Il provient de la tradition.

La manière dont Marc présente Jésus est inhabituelle □□□□□□□□□□□□□□ Les passages parallèles parlent « de fils du charpentier » (Mt 13, 55) ou « fils de Joseph » (Lc 4, 22 ; Jn 6, 42). D'ordinaire dans le judaïsme le fils est désigné par rapport à son père, même si ce dernier est mort, par exemple Mc 1, 19 (Jacques le fils de Zébédée) ; 2, 14 au sujet de Lévi fils d'alphée. McArthur, qui a étudié les différentes significations de cette expression est arrivé à la conclusion que voici : cette façon de nommer est circonstancielle et non généalogique. Son argumentation repose sur un certain nombre de textes de

---

242 J. P. MEIER, *Un certain Juif Jésus. Les données de l'histoire* t.1, p. 193.

243 R. W. FUNCK, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Eary Christian literature*, § 273.

244 A. LEMAIRE, article *Charpentier, Menuisier*, dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Belgique Brepols, 1987, p. 262.

245 JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 274, 88.

l'Ancien et du Nouveau Testament où l'on trouve une telle appellation (Jg 17, 1-2 ; 1 R17, 17 ; Lc 7, 12 ; Ac 16, 1 ; 23, 16)[246]. Il évoque ces cas comme des survivances de modèles familiaux matriarcaux, mais il accepte qu'une telle explication ne demeure pas ferme[247]. Selon Aletti, la construction □□□□□□□□ « connote l'appartenance, la dépendance et la soumission tout autant que l'origine. »[248] Dans le cas Jésus c'est plutôt l'appartenance et l'origine qu'il faut privilégier. Notons que la qualification fils de Marie n'est jamais appliquée aux frères de Jésus[249]. Cette désignation ne semble donc pas provenir de l'évangéliste lui-même[250].

Après avoir évoque le métier et la filiation de Jésus, Marc énumère maintenant ses quatre frères : Jacques, José, Jude et Simon. Tous portent le nom d'un patriarche, ce qui est signe d'une famille pieuse[251]. Jacques le frère de Jésus est cité ailleurs (1 Co 15, 7 ; Ga 1, 19 ; 2, 9. 12 ; Ac 12, 17 ; 15, 13 ; 21, 18 ; Jc 1, 1). Il a été chef de la communauté de Jérusalem. Eusèbe de Césarée rapporte les témoignages de Clément et d'Hégésippe sur l'histoire de son installation à la tête de l'église de Jérusalem, il fut surnommé le juste afin de le différencier d'autres personnes portant le même nom, et fut mis à mort vers l'an 62 (EUSEBE DE CESAREE*,* H.E II, I*, 2-3 ;* II, XXIII, 1-18*)*. Flavius Josèphe fait

---

[246] H. K. McARTHUR, *Son of Mary*, dans *NT* 15 (1973), p.55.

[247] H. K. McARTHUR, *Son of Mary*, p.41.

[248] J.-N, ALETTI, *Saint Paul Epître aux éphésiens*,(Et.B), Paris, J. Gabalda et Cie, 2001, p. 252 note 82.

[249] P-M BEAUDE, *Jésus de Nazareth*, Bibliothèque d'histoire du Christianisme, Paris, Desclée, 1983, p.184.

[250] E. TROCME, *L'évangile selon saint Marc*, Genève, 2000, p.159. « Comme Marc ne porte aucun intérêt à l'idée de la naissance virginale, on admettra que cette formule vient de la tradition patronnée par les douze et est ici reproduite assez mécaniquement. »

[251] J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth,* Paris, Noesis, 1999, p.37

mention de la mort de Jacques par lapidation sur l'autorisation du grand-prêtre sadducéen Anne fils d'Anne (Antiquités juives XX, 197-203).

De José ou Joseph on ne sait pas grand chose. Le nom de Jude est très courant dans le milieu juif. Jude, dont il est question dans le texte qui nous occupe, n'est pas à confondre avec Jude fils de Jacques et disciples de Jésus (Lc 6, 16 ; Ac 1, 13). En dehors du parallèle de Matthieu, il est désigné comme auteur de l'épître Jude (Jude1)[252]. Notons en passant, selon le témoignage d'Hégésippe, les deux petits-fils de Jude ont dirigé l'église (EUSEBE DE CESAREE, H.E. III , XX, 1-6) . Quant à Simon, il n'est cité nulle part ailleurs sauf dans le texte de Matthieu. Il ne faut pas le confondre avec d'autre Simon que l'on rencontre dans le Nouveau Testament. D'après E. Trocmé, « cette énumération nominative remonte certainement à la tradition la plus ancienne.»[253]

Les sœurs de Jésus ne sont pas nommément citées. En dehors du parallèle de Matthieu, et en Mc 3, 31, on ne les trouve pas ailleurs dans le Nouveau Testament. L'expression □□□□□□□□□□□□□□ est un pléonasme, typique pour le style marcien[254].

La clausule □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ est-elle traditionnelle ou rédactionnelle ? Sur le plan littéraire ce verset fait bonne figure dans la suite des parataxes de Marc. Matthieu a amélioré le style de Marc en remplaçant la préposition □□□□ par la conjonction □□□□□□. Le verbe □□□□□□□□□□□□□□ est attesté sept fois dans l'évangile de Marc. Parmi les sept occurrences (4, 17 ; 6, 3 ; 9, 42.43.45.47 ; 14, 27. 29), c'est l'unique cas où il est suivi de la préposition □□□+génitif alors que cette construction se rencontre

[252] E. TROCME, *L'évangile selon saint Marc*, p.159.

[253] E. TROCME, *L'évangile selon saint Marc*, Genève, Labor et Fides , 2000, p.159.

[254] M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Marc,* Paris, J. Gabalda, 1920, p.LXIX-LXXI

quatre fois chez Matthieu. Le syntagme □□□□□□□□ équivaut au □□ hébreu et a une valeur instrumentale (Mt 11, 6 par Lc 7, 23 ; Mt 13, 53 ; 23, 31.33). Selon S. Légasse le sens est « à cause de »[255] . Le verbe □□□□□□□□□□□□□□ indique ici comme souvent ailleurs, un manque de foi une incapacité de croire en la mission messianique de Jésus, l'imparfait a valeur itératif. E. Grässer et S.C. Barton attribuent cette partie du v. 3 à la rédaction marcienne pour deux raisons : Le substantif □□□□□□□□□□□ est devenu un élément important du vocabulaire chrétien pour décrire le rejet du messie à cause de l'incrédulité[256], et Marc a assurément employé □□□□□□□□□□□□□□□ au v. 3 et □□□□□□□□□□□ au v. 6 en vue de symboliser l'attitude des juifs par rapport à la foi apostolique au Messie crucifié[257]. Enfin, dans la réponse de Jésus en 6, 4 ne fait aucune allusion au scandale, mais elle est la réplique au doute exprimé au v.2c-3b[258].

V.4

La réponse de Jésus est un logion sapientiel dont les parallèles se trouvent en Mt 13, 57b et Lc 4, 24 et Jn 4, 44 et dans l'évangile de Thomas 31. Notons que chez les synoptiques le logion se situe dans un récit racontant comment Jésus a été rejeté à Nazareth, sa patrie. Il n'en va pas de même chez Jean : où le logion est placé dans le contexte galiléen ou d'ailleurs Jésus est bien reçu. La version matthéenne est très proche de Marc, cependant celles de Jean et de Luc présentent une légère différence. Il s'avère donc nécessaire d'examiner l'existence d'une éventuelle forme primitive, du dit de Jésus.

---

[255] S. LEGASSE, *o.c.*, p.358.

[256] STÄHLIN, □□□□□□□□□□□, esp.344ff, cité par S.C. BARTON, *Discipleship and family ties in Mark and Matthew*, p.88.

[257] T. A. BURKILL, *Mysterious Revelation*, p.139. cité par E. Grässer, *a.c.,* p.16.

[258] S.C. BARTON, *o.c.*, p.89.

[illegible] (Mc 6,4).

[illegible] (Mt 13, 57b)

[illegible] (Lc 4, 24)

[illegible] Jn 4, 44.

Jésus a dit : Un prophète n'est pas reçu dans son village. Un médecin ne soigne pas ceux qui le connaissent. (EvThom 31).

En dépit des retouches effectuées par les évangélistes, il existe quelques éléments communs à Marc, Matthieu, Luc, Jean et Thomas. Ces éléments communs appartiennent au noyau primitif du dit de Jésus. Tous s'accordent à dire qu'il est question d'un prophète. Ils font allusion à la patrie, pour EvThom 31 il s'agit du village.

La divergence entre les cinq versions concerne principalement l'élément suivant : Marc et Matthieu et Jean s'accordent pour dire que le prophète est honoré partout sauf dans sa patrie, alors que Luc et EvThom parlent de « recevoir ». Luc et Jean ne parlent que de la patrie du prophète tandis que Marc mentionne également la maison et la parenté[259]. En revanche, Matthieu omet le dernier terme.

---

[259] F. Van SEGBROECK, *Jésus rejeté par sa patrie* (Mt 13, 54-58)., p.187.

Très longtemps, on a soutenu l'hypothèse selon laquelle la version du logion d'Oxyrhynque qui se retrouve aussi dans d'EvThom 31 était plus ancienne, mais aujourd'hui cette hypothèse est contestée par certains exégètes, c'est le contraire qui semble être vrai. L'analyse de la version marcienne nous donnera l'occasion de nous prononcer sur le logion primitif. D'après J. Dupont[260], la version lucanienne du dit s'explique aisément à partir de celle de Marc ; Luc a remplacé □□□□□□ par□□□□□□ sans doute pour opérer une harmonisation avec la citation d'Isaïe du v. 19.Il supprime les mentions de « parenté et de maisons en fonctions des exemples concrets qu'il ajoute dans les vv. 25- 27, de manière à élargir la perspective et à faire un appel des Gentils au salut. » Et il est évident que l'évangile de Thomas et le logion d'oxyrhynque qui utilise le terme □□□□□□ et contient les deux proverbes dépendent de Luc[261].

L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□ est la formule avec laquelle Marc réunit d'ordinaire des unités d'origines différentes (2, 27 ; 4, 11. 21.24 ; 6, 10 ; 7, 9 ; 9, 1 ; 11, 17)[262]. Elle n'est cependant pas une preuve suffisante pour affirmer une rédaction marcienne du v.4. La formule sert simplement d'introduction au logion.

---

[260] J. DUPONT, *Les Béatitudes t.2. La Bonne Nouvelle*. Nouvelle édition entièrement réfondue, (Et.B), Paris, Gabalda et Cie, 1969 , p.294.

[261] J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX) Introduction, Translation, and Notes*, New York Doubleday & Company, Inc. Garden city, 1981, p.528. . W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den Koptischen Evangelienüberlieferung* [BZNW 29; Berlin 1964],75-76, „il est pratiquement certain que ce verset dépend du logion des synoptiques, surtout dans sa forme lucanienne" cite par F. Van Segbroeck, *a.c.,* p.187 note 2.

[262] M. ZERWICK, *Untersuchungen zum Markus-Stil* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 81), Rome, 1939, p.60-61. cité par F. Van SEGBROECK, *Jésus rejeté par sa patrie (Mt 13, 54-58),* p.187.

Le □□□□□recitativum est une caractéristique stylistique de Marc[263].

Le terme □□□□□□□□ est un prédicat. L'absence d'un article devant □□□□□□□□ indique que c'est la qualité commune ou la nature qui est visée[264]. Le vocable est attesté dans l'Ancien Testament il correspond d'ordinaire à nabî et désigne un homme envoyé par Dieu et agissant en son Nom. Il revient 6 fois en Marc. Sur les six occurrences le mot n'est employé pour Jésus que dans quatre textes : dans celui-ci, où Jésus se l'applique implicitement, et Mc 6,15 ; 8, 28 où les gens l'identifient ainsi, et un autre où le verbe lui est appliqué ironiquement (14, 65). « Les premiers disciples l'appliqueront aussi à Jésus (Lc 24, 19). Mais la tradition chrétienne évitera ensuite d'insister sur ce motif qui ravalait trop Jésus au niveau d'un simple prophète, tant il dépassait à leurs yeux tous les prophètes d'autrefois.»[265] Pour ces différentes raisons nous l'attribuons à la tradition.

Le terme □□□□□□ est un hapax dans l'évangile de Marc. Matthieu suit Marc et omet le terme de parenté Luc parle plutôt de □□□□□□ D'après Fitzmyer[266], Luc a certainement remplacé □□□□□□ par □□□□□□ en raison de la citation d'Isaïe (v19). F. Bovon[267] est du même avis.

---

[263] M. ZERWICK, *Untersuchungen zum Markus-Stil,cité* par J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* t.1,(EtB), Paris, J. Gabalda et Cie, 1980, p.93.

[264] R.W. FUNCK, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Eary Christian literature*, § 273.

[265] Ch. PERROT, *Jésus,* 4e , Paris, Que sais-je?, PUF, 2000, p.83.

[266] J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX) Introduction, Translation, and Notes*, Doubleday & Company, inc. Garden city, New york, 1981, p. 528. W. SCHARGE, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den Koptischen Evangelienüberstzungen*
[BZNW 29; Berlin 1964],75-76, „il est pratiquement certain que ce verset dépend du logion des synoptiques, surtout dans sa forme lucanienne" cité par F. Van Segbroeck, *a.c.*, p.187 note 2.

[267] F.BOVON, *L'évangile selon Luc 1-9*, Genève, Labor et Fides, 1991, p.208.

Marc cite trois milieux où le prophète est méprisé : □□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□ Si le consensus semble se dégager entre exégètes pour admettre le caractère traditionnel du premier terme, ils demeurent divisés quant aux deux autres. J.D. Crossan[268], F. van Segbroeck[269], S.C. Stephen[270], E. Grässer[271], attribuent l'expression □□□ □ à Marc. Ils fondent leur argumentation sur Mc 3, 21.31-35 et sur la tension existant entre 6, 2-3 et 4. En revanche, J. Dupont[272], suivi par S. Légasse et Fitzmyer, postule pour une appartenance traditionnelle. J. Dupont, estime que cette triade trouve son fondement dans le récit de la vocation d'Abraham (Gn 12, 1) où les trois termes se retrouvent. Fitzmyer dans la même ligne d'idée retourne l'argument des tenants de la position inverse : Luc a supprimé les deux derniers termes parce qu'il décrit la mère de Jésus , sa parenté comme des croyants après la résurrection (Lc 1, 4. 8, 21. Ac 1, 14)[273]. La réflexion de Brown[274] va dans le même sens : « Matthieu et Luc savent que Marie a conçu Jésus par le Saint-Esprit et ils ne peuvent guère approuver un tel portrait. » Chez Luc un autre élément mérite d'être versé au dossier « non seulement Marie a conçu par l'Esprit-Saint, mais elle est également la première à qui fut annoncé le message évangélique de la double identité de Jésus. A cette annonce elle a apporté la réponse fondamentale qu'on peut attendre de tout chrétien (« Qu'il me soit fait

[268] J. D. CROSSAN*, a.c.,* p. 81-115.

[269] F. Van SEGBROECK, *a.c.*, p.188.

[270] S.C. BARTON, *Disciplesship and family ties in Mark and Matthew*, p. 90.

[271] E. GRÄSSER, *Jesus in Nazareth (Mark VI. 1-6a),* p.16.

[272] J. DUPONT, *Jésus devant l'incrédulité de ses concitoyens*, dans F. NEIRYNCK (éd), *Etudes sur les évangiles Synoptiques* t.1, Leuven university press, 1985, p.340.

[273] J. A. FITZMYER, o.c., p.528.

[274] R.E. BROWN, *Jésus dans les quatre évangiles*, (L B 111), Paris, Cerf, 1996, p.185.

selon ta parole ») et elle est ainsi devenue la première disciple[275]. » J.P. Meier[276] tient la même position : « On comprend Matthieu et Luc, qui retiennent l'idée de la conception virginale omettent ou atténuent ces passages de Marc 3, 21.31-35 ; 6, 4 »

Pour ma part je me rallie à la position de ces derniers. D'abord le logion est de portée générale. Le terme prophète ne s'applique pas uniquement à Jésus. A ce propos nous avons l'avis de quelques critiques. Nous sommes en face d'un meshalîm : Dans ce genre littéraire les « comparaisons qui, lorsqu'elles sont plus développées, deviennent des paraboles. Il s'agit ici, non pas de comparer Jésus aux prophètes ou de le ranger parmi eux, mais de comparer l'expérience qu'il fait auprès de ses compatriotes au sort qui a toujours été et qui est toujours celui d'un prophète dans sa propre patrie[277]. » Ensuite, contrairement à ce que Crossan écrit, les vocables □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ ne sont pas redondants. Si Le vocable □□□□□□ désigne la maisonnée c'est-à-dire les habitants d'une même maison, il n'est pas dit que les parents ou la parenté au sens large habite sous le même toit. En outre le vocable □□□□□□□□ a une signification assez large, il peut désigner « le parent, proche ou éloigné » ou encore être employé dans le sens de « la parenté orientale très large, qui peut comprendre des centaines de personnes, dispersées sans perdre le souvenir de leur origine commune, une sorte de clan[278]. » Par exemple en Lc1, 35 Elisabeth est dite

[275] R.E. BROWN, *Jésus dans les quatre évangiles*, p.185.

[276] J.P. MEIER, *Un Certain juif Jésus. Les données de l'histoire* t.1, Paris, cerf, 2005, p.371.

[277] E. KLOSTERMANN, *Markus-Evangelium*, p.56 ; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*, p.116. cité par J. DUPONT, *Les Béatitudes* t.2, p. 296.

[278] C. SPICQ, *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Paris, cerf, 1991, p.1447.

□□□□□□□□̣ de Marie. En ce qui concerne Jésus il est loisible de conjecturer que toute sa parenté ne résidait pas à Nazareth.

V.5-6a

V.5 Les exégètes montent en épingle la tension entre le v .5a et 5b. Ce dernier serait un ajout rédactionnel[279]. Il comporte quelques traits qui semblent correspondre aux habitudes littéraires de Marc. La particule adversative □□□̣□□□□ au lieu de □□□ ou □□□□□□[280]. Le mot □□□□□□□□̣ n'est pas courant dans le Nouveau Testament, dans l'évangile de Marc il se lit encore en Mc 6, 13 ; 16, 18. Dans cette dernière attestation, il est construit avec l'expression □□□□□□□□̣□□□□̣□□̣ comme en Mc 6, 5b. Pour le reste du Nouveau Testament : en Mt 14, 14 probablement sous l'influence de Mc 6, 13, et en 1Co 11, 30. L'expression □□□□□□□□̣□□□̣□□□̣□□̣ se lit en Mc 5, 23 ; 8, 23.25 ; 16, 18 et deux fois en Mt 19, 13.15, et deux fois en Lc 4, 40. 13, 13 peut-être aussi sous l'influence de Marc[281]. La guérison par l'imposition des mains est assez rare dans l'Ancien Testament, l'unique référence concerne la réflexion de Naamân (2 R 5, 11), à cet endroit La Septante emploie □□□□□□□□□□□̣□□□□̣□□□□̣□□̣□□□□□□□̣ par contre elle est pratiquée en milieu héllénistique, l'apocryphe de la Genèse nous renseigne qu'elle était connue du judaïsme palestinien au temps de Jésus. Le texte relate comment Abraham guérit le Pharaon : « et je priai pour lui et pour ses grands et j'imposai mes mains sur sa tête et il vécut » (20, 28- 29)[282]. Le v.5b est tenu pour une version négative

---

[279] J. DUPONT, *Jésus devant l'incrédulité de ses concitoyens*., p.342. E. GRÄSSER, a.c., p. 17

[280] J. WEISS, Schriften 1. 125, cité par R.H. GUNDRY, *Mark.,* p.299.

[281] J. D. CROSSAN, *a.c.*, p.104.

[282] A. DUPONT-SOMMER, *Exorcismes et guérisons dans les écrits de Qoumrân*, dans Congress Volume Oxford, 1959, VTS,7, Leyde, 1960, p.246-261.

des sommaires de guérisons caractéristiques de Marc (1, 32-34 ; 3, 7-12 ; 6, 53-56.)[283] Ce membre de verset pourrait refléter la situation de la communauté de marc ou celle de la période apostolique.

De l'avis de certains exégètes[284] le v. 6 est aussi rédactionnel. D'abord, ils mettent en exergue la tension entre ce verset et le logion[285]. Sur le plan littéraire ce verset est un pendant du v.2. Ensuite, □□□□□□□□□□□□ employé avec Jésus comme sujet ne se lit qu'ici, Matthieu l'a supprimé dans sa version, et il n'a pas non plus d'équivalent en Luc. « L'étonnement n'est explicitement attribué à Jésus dans la tradition évangélique que dans un seul autre cas, celui du centurion (Mt 8, 10//Lc 7, 9)[286]. L'imparfait souligne une attitude permanente adoptée par les Nazaréens. Le verbe □□□□□□□□□□□ est attesté cinq fois dans l'évangile de Marc, Dans le Nouveau Testament à l'exception du texte qui nous occupe ce verbe n'est jamais construit avec la préposition □□□□. Cette construction serait selon P. Benoît et M.-E. Boismard l'œuvre de l'ultime rédacteur marcien[287]. Déjà avant ces deux auteurs, F. Van Segbroeck estimait que ce verbe avait été inséré dans ce verset par Marc[288].

Le terme □□□□□□□□□□ apparaît deux fois en Marc ici et en 9, 24. Bien que le terme ne soit pas abondamment attesté, il fait partie en Marc des binômes de totalité : entre foi et incrédulité, et entre compréhension et incompréhension. Il

---

[283] E. SCHWEIZER, N .T.D.1, p.69. Cité par E. GRÄSSER,*a.c.,* p.27.

[284] E. GRÄSSER,*a.c.*, p.27. S.C. STEPHEN, o.c., p.91. F. VAN SEGBROECK, *Jésus rejeté par sa patrie*, p.190.

[285] S. LEGASSE, *L'Evangile de Marc* t.1., p.360.

[286] J. DUPONT, *a.c.,* p.341.

[287] P. BENOIT et M.- E. BOISMARD, *Synopse de Quatre évangiles*, Paris, Cerf, 1972, p.214.

[288] F. VAN SEGBROECK, *a.c.,* p.190.

serait dans le cas présent l'équivalent du péché contre l'Esprit-Saint (Mc 3, 29)[289].

Conclusion

A l'issue de la critique littéraire nous faisons les observations suivantes : Les données provenant de la tradition sont contenues dans les v. 2a-3.4-5a. Dans sa forme originelle le récit se présentait comme suit. Jésus va à la synagogue et se met à enseigner. Son enseignement étonne ses concitoyens qui s'interrogent sur la provenance de sa sagesse (v.2b) et sur ses origines. Contre leur scepticisme, Jésus répond par une sentence proverbiale. Devant leur incrédulité Jésus n'accomplit aucun miracle.

La communauté primitive a développé le récit dans le cadre d'un débat christologique (v.3) entre les juifs de la synagogue et les disciples de Jésus en ajoutant l'incipit (v.1-.2a) et la guérison des quelques malades par l'imposition des mains et l'étonnement Jésus (6, 5b-6a). Le Jésus qui vient dans sa patrie est le Christ glorifié, si l'on donne au verbe □□□□□□□□ le sens théologique, qui accompagne ses disciples et instruit les habitants de Nazareth. Et ces derniers partagent le même sort que leur maître v.4.

En plus des remaniements stylistiques, le rédacteur donne une autre portée au scepticisme des Nazaréens, l'□□□□□□□□□, qui devient l'équivalent du péché contre l'Esprit-Saint.

Ce stade final correspond au texte actuel de Marc que nous possédons dans la version marcienne. Matthieu a reçu cette tradition qu'il a remaniée,

[289] J. R. DONAHUE et D. J. HARRINGTON, *The gospel of Mark*, Sacra Pagina vol.2, Collegeville, Minnesota, 2002, p. 186.

réélaborée selon ses visées théologiques et selon les besoins de sa communauté. Il en va de même du logion que l'on retrouve chez Jean et Luc.

Ceci étant venons-en à l'exégèse de Mc 6,2b-4.5a

2.2.3 Exégèse de Mc 6, 2b-4.5a

De retour dans sa patrie, Jésus suscite des questions parmi ses concitoyens, qui s'interrogent d'abord sur l'origine de son enseignement, sa sagesse, et ensuite les miracles. Bien que ces trois questions expriment l'admiration[290], elles décrivent aussi le réseau de circulation de ce qui est à l'œuvre en Jésus. La source de tout cela est à situer dans le baptême[291]. Depuis le bain baptismal, Jésus a reçu de Dieu, l'Esprit-Saint[292] qui lui donne la sagesse et lui fait accomplir des miracles. Isaïe parlait déjà d'un rameau de Jessé sur qui reposera l'esprit de Yahvé (11, 2). Ce qui fait problème aux Nazaréens, que cela soit advenu à l'un de leurs qu'ils connaissent fort bien. Comme le dit fort clairement J. Delorme[293], « ce qui fait choc, ce n'est pas le caractère exceptionnel de « cela » que personne ne conteste, mais le fait que « cela » passe par lui, que la sagesse ait été donnée « à celui-là », que « la puissance », s'exerce par ses mains. » Il faut reconnaître que jusqu'à trente ans les Nazaréens l'ont vu travailler le bois et subitement qu'il devienne un prédicateur ayant autorité cela ne pouvait que leur paraître étrange. S'ils s'extasient devant la sagesse Jésus cela laisse entrevoir que lors des années passées avec lui la

---

[290] J. SCHLOSSER, *Jésus le Sage selon Marc*, dans J. Trublet (dir) *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1995, p.329.

[291] E. GRÄSSER, *Jesus in Nazareth(Mark VI, 1-6a*), p.14.

[292] J. SCHLOSSER, *Jésus le Sage selon Marc.,* p.328.

[293] J. DELORME, *Jésus mésestimé et impuissant dans sa patrie*, dans *NRT* 121(1999), p. 3-22 (8)

sagesse ne transparaissait pas dans son langage. Pour les Nazaréens, cette sagesse et les miracles sont incompatibles avec le métier de charpentier.

Devant l'évidence des faits ils sont obligés d'évoquer le statut social de Jésus dans lequel ils espèrent trouver de réponse. « N'est-il pas le charpentier, le fils de Marie, le frère de Jacques, et de Joset et de Jude, et de Simon ? Et ses sœurs ne sont-elles pas ici chez nous ? » Cette deuxième série de questions témoigne de l'incrédulité des Nazaréens. On pourrait paraphraser cela comme le fait J. P. Meier « On te connaît depuis toujours. Tu étais le charpentier du village. On connaît bien ta mère, tes frères et sœurs, qui habitent toujours ici ; ils sont même là avec nous, aujourd'hui, dans la synagogue. Comment peux-tu prétendre être quelqu'un de particulier ? Tu n'es pas mieux que nous[294]. » En d'autres termes, Ils sont « incapables d'admettre qu'un des leurs soit cependant différent d'eux, ce qui faisait l'objet de stupeur devient maintenant l'occasion de leur chute[295]. »

Les Nazaréens en nommant Jésus fils de Marie ne font qu'affirmer son humanité. Cette expression doit être rapprochée de celle de Paul « né d'une femme » (Ga 4, 4). La liste de frères et la mention des sœurs n'ont pour but que de certifier l'appartenance de Jésus à la race humaine. Par contre Etienne Trocmé[296] voit dans cette « énumération nominative » une attaque contre les frères de Jésus à la tête de l'Eglise de Jérusalem. A cet égard il écrit : « les douze et leurs partisans tenaient à faire connaître d'une façon précise le passé peu glorieux des quelques hommes qui leur faisaient concurrence à Jérusalem

[294] J. P. MEIER, *Un certain juif Jésus. Les données de l'histoire* t1. *Les sources, les origines, les dates*, Paris, Cerf, p.148-149.

[295] J. DUPONT, *Jésus devant l'incrédulité de ses concitoyens*, dans F. Neirynck, *Etudes sur les évangiles synoptiques* t.1, Leuven university press, 1985, p.339.

[296] E. TROCME, *L'évangile selon saint Marc*, Genève, Labor et fides, 2000, p. 159.

en se réclamant de leur parenté avec le Maître. L'évangéliste ne fait ici qu'épouser la querelle de Pierre et ses compagnons.» Poursuivant son argumentation au sujet des sœurs de Jésus, il estime que celles-ci étant « mariées à Nazareth, elles n'ont jamais pu suivre leur mère et leurs frères à Jérusalem. » Par conséquent elles n'auraient pas non plus pris part aux activités de l'Eglise de Jérusalem, et leur présence ici se justifie du fait qu'« il était normal pour une scène qui se déroule à Nazareth de faire mention d'elles. »

Cependant, avec nombre de critiques nous ne pensons pas qu'il faille voir derrière cette énumération nominative une polémique contre l'Eglise de Jérusalem dirigée par Jacques le frère de Jésus[297]. Mais plutôt elle met en exergue « la condition charnelle de Jésus[298]. » Finalement, comme le relève à biens des égards Barnouin, il est question de ramener Jésus dans un « corps social villageois où chacun connaît fort bien les autres, leur parenté, leur filiation[299] ». Or on sait aussi que le cocon familial s'était montré hostile à cette nouvelle vocation de Jésus. D'où la réponse de Jésus : « Un prophète n'est méprisé que dans sa patrie, et dans sa parenté et sa dans sa maison. »

Par cette réponse toute pénétrée de sagesse venant d'une expérience de l'histoire des envoyés de Dieu en Israël, Jésus « s'affranchit du contrôle social et réclame sa singularité[300]. » La vocation prophétique ne dépend nullement de l'appartenance sociale de l'individu. Dieu appelle qui il veut pour qu'il soit son

---

[297] L. Oberlinner, *Historische Überlieferung*, p. 345-50 cité par R. H. GRUNDRY, *Mark*, p. 298. E. GRÄSSER, *Jesus in Nazareth (Mark VI, 1-6a),* dans *NTS* 16 (1969-1970), p.1-23 (15).

[298]E. GRÄSSER, *Jesus in Nazareth (Mark VI, 1-6a*),dans *NTS* 16 (1969-1970), p.1-23 (15). J. DELORME, *a.c.,* p.10.

[299] M. BARNOUIN, *Marie, Mère de Jacques et de José (Marc 15, 40*). Quelques observations, dans *NTS* 42 (1996), p. 472-474.

[300] D. MARGUERAT, *Jésus, ses frères et ses sœurs*, dans *Le monde de la bible* 155(2003), p.23.

messager : Jérémie et Ezéchiel étaient prêtres, Amos était bouvier et pinceur de sycomores, Elisée était agriculteur lorsque Dieu l'appela par l'intermédiaire d'Elie. Jésus, en évoquant le sort souvent réservé aux prophètes s'inscrit dans ce mouvement prophétique qui renaît en Israël avec Jean-Baptiste. Il sait fort bien que ce n'est pas pour une première fois qu'il est en face des hommes qui mettent en cause son enseignement et ses actes de puissances. Déjà il a été pris à partie par les scribes venus de Jérusalem qui l'ont accusé d'avoir partie liée avec Béelzéboul (3, 22). Sa famille a dû faire le déplacement jusqu'à Capharnaüm pour mettre fin à son activité (3, 21. 31-35). De retour dans sa patrie, Jésus se heurte aux scepticismes de ces concitoyens. Ces derniers ne font qu'entériner l'attitude déjà fustigée par lui lors de ces polémiques. Pour Marc, le mépris dont est l'objet le prophète de Nazareth gagne ses cercles les plus étroits : patrie, parenté, maison. A ce propos Bernheim[301] en comparant le logion dans les trois évangiles synoptiques aboutit à la conclusion suivante : pour Marc la famille de Jésus fait partie des opposants, Luc en supprimant de son texte la mention de maison et de parenté ne met pas la famille de Jésus parmi les incrédules. Quant à Matthieu, « en conservant la référence à la maison mais » sans nommer « la parenté, est plus ambigu et peut faire l'objet d'interprétations divergentes. »

De son côté J. Dupont a insisté avec raison sur le fait que : « l'attitude de ses concitoyens n'a rien d'étonnant, c'est toujours ainsi que les choses se passent quand Dieu confie une mission à un homme[302]. » Les Nazaréens rejètent Jésus comme prophète dans la mesure où ils n'acceptent pas son enseignement. Son incapacité de n'accomplir aucun miracle n'est que la conséquence logique de leur scepticisme.

---

[301] P.-A. BERNHEIM, *Jacques, Frère de Jésus*, Paris, Noesis, 1996, p.110.

[302] J. DUPONT, *Jésus devant l'incrédulité de se sconcitoyens (Mc 6, 1-6a)*, p.340.

Peut-on attribuer au Jésus terrestre cet épisode ? C'est à cette question que nous allons consacrer l'étude qui va suivre sur l'authenticité de Mc 6, 2b-4.5a.

2.2.4 Authenticité

L'étude que nous entreprenons consiste à voir si les faits racontés dans les v.2b-3 ne reflètent pas une scène idéale construite, à dessein, par la communauté chrétienne. S'agit-il d'une facette de la vie de l'Eglise primitive en butte au Judaïsme sur l'identité de Jésus,ou bien de faits authentiques de la vie de Jésus ?

Ensuite, nous examinerons la réponse de Jésus à l'égard des Nazaréens dans son originalité par rapport au judaïsme et à l'attitude des premiers chrétiens.

Nous nous appliquerons à voir si cette affirmation correspond à l'enseignement de Jésus ; pour cela nous allons faire recours à quelques critères.

Le critère d'attestation multiple

Dès l'abord, il convient de noter que le retour de Jésus dans sa patrie est attesté par les quatre évangélistes, bien que la version matthéenne soit considérée comme une dépendance de sa part vis-à-vis de Marc, il en est pas autant de Luc et de Jean (Lc 4,16. Jn 4, 43). La présence de Jésus à Nazareth nous la retrouvons aussi dans la tradition particulière de Matthieu : « Et quittant Nazara, il vint habiter Capharnaüm » (Mt 4, 13). La question sur la sagesse de Jésus peut trouver son fondement à partir deux critères celui d'abord de la discontinuité. Le principe de ce critère consiste à attribuer aux paroles et actes de Jésus qui ne peuvent provenir « ni du judaïsme au temps de Jésus ni de l'Eglise

primitive qui l'a suivi[303]. » Dans le monde sapientiel biblique et juif, le sage fait recours aux trésors engrangés par l'expérience des hommes très souvent il le fait au moyen de sentences ou aphorismes. Cette sagesse se transmet de génération en génération par les Anciens. Mais pour Jésus c'est un don de Dieu, et non un apprentissage du docteur. L'interrogation des habitants de Capharnaüm (Mc 1, 21-22.27) sur l'autorité de Jésus et sur son enseignement n'a pour objectif que de le « dissocier des docteurs habituels. Sage de Dieu à un titre particulier, voire unique[304]. » Le même questionnement se trouve en (Jn 7, 15) «Comment cet homme est-il instruit sans avoir étudié ? » Ensuite, le critère de cohérence, Dans l'annonce du royaume de Dieu ou dans sa prédication Jésus fait un usage massif de catégories sapientielles, on les trouve dans beaucoup des logia : celui du chameau (Mc 10, 25) qui souligne la situation du riche par rapport au royaume, sur le scandale (Mc 9, 42), du discours inaugural (Q 6, 20b-49), de l'instruction sur la mission et l'annonce de la Basileia de Dieu (Q 9, 57-10, 24) et tant d'autres[305]. On rencontre aussi les traces sapientielles dans certaines paraboles c'est le cas de la parabole du semeur (Mc 4, 3-8), la semence qui croit d'elle-même (Mc 4, 26-29), le grain de sénevé (Mc 4, 30-32), le figuier (Mc 13, 28)[306].

Pour ce qui regarde l'appréciation à porter sur les actes de puissances accomplis par Jésus, ils jouissent du critère d'attestation multiple comme le montre une liste impressionnante des récits et des sommaires qui énumèrent les

---

[303] J. P. MEIER*, Un certain Juif Jésus. Les Données de L'histoire t.1, Les sources, Les origines*, Les *dates* (LD), Paris, cerf, 2004, p.105.

[304] J. SCHLOSSER, *Jésus le Sage selon Marc*, p. 329- 330.

[305] M. TRIMAILLE, *Jésus et la sagesse dans la « Quelle »,* dans J. Trublet (dir), *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament* (LD 160), Paris, Cerf, 1995, p.296.

[306] J. SCHLOSSER, *Jésus le Sage selon Marc*, p. 329- 330.

exorcismes et les guérisons. Certes quelques récits ont fait l'objet d'une « christologisation » ou ne remontent pas du tout à Jésus. Néanmoins Jésus lui-même devant ceux qui l'interpellent sur son activité n'hésite pas à faire mention des signes qu'il accomplit : « Si, au contraire, c'est donc par le doigt de Dieu que je chasse les démons,c'est donc que le royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous. » (Q 11, 20). A côté de cela nous avons aussi le témoignage de l'église primitive en Luc 24, 19 « Ce qui concerne Jésus le Nazarénien, qui s'est montré un prophète puissant en œuvre et en parole devant Dieu et devant tout le peuple. » Et Dans les discours de Pierre devant les premières conversions et chez corneille (Ac 2, 22.10, 38). A cela il faut ajouter celui de Flavius Josèphe « A cette époque vécut Jésus, un homme exceptionnel, car il accomplissait des choses prodigieuses. (Flavius *Josèphe, Antiquités juives*, XVIII, 63-64). On pourrait en conclure que l'enseignement de Jésus et les actes de puissances tiennent une grande place dans les évangiles en raison de l'importance qu'ils constituent au sein de l'Eglise, par exemple en « 2Co 12, 12 « les signes, prodiges et miracles » sont les marques distinctives de l'Apôtres, ils devaient l'être d'abord pour le Christ[307]. »

Il est des cas où les questions suscitées par le personnage de Jésus viennent du rédacteur en raison du secret messianique ou des débats christologiques. Nous pensons qu'il en n'est pas ainsi de ce texte. En effet,l'objet de l'étonnement des Nazaréens n'est pas Jésus lui-même, mais sa sagesse et les actes de puissances.

Faut-il considérer le texte comme une défense des premiers missionnaires chrétiens contre ceux restés fidèle au judaïsme ou une critique envers

[307] J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, p.160.

l'hégémonie de la fratrie de Jésus ? Nous avons déjà répondu en partie au problème des frères de Jésus. En revanche, que le texte soit tenu pour une création de la communauté est exclu pour plusieurs raisons.

a) Le v. 3 qui tend à replacer Jésus dans son cadre son social n'aurait pas sa raison d'être. Pourquoi un tel recours ?

b) Les listes de frères de Jésus n'est pas une invention de l'Eglise primitive, en effet en dehors de Mc 6, 3, Jude est présenté par Hégésippe comme « frère de Jésus selon la chair » (EUSEBE de CESAREE, *H.E*, III, 20) D'autres textes dans la tradition évangélique attestent l'existence des frères et sœurs de Jésus par exemple en Mc 3, 31-35//), ils sont en compagnie de la mère. En Jn 2, 12 Jésus est accompagné de sa mère, de ses frères et disciples. Alors que Jn 7, 3.4.10 mentionne uniquement les frères de Jésus. En dehors de la tradition évangile les membres de la famille de Jésus apparaissent dans la première communauté chrétienne de Jérusalem (Ac 1, 14). Quant à Jacques cité en tête de la liste des frères de Jésus, il est signalé comme témoin de la résurrection (1Co 9, 5) et devient une personnalité importante dans la communauté de Jérusalem (Ga 1, 19 ; 2, 9)[308]. En ce qui regarde la filiation de Jésus, elle est attestée dans les récits de l'enfance en Mt 2, 11.13 et en Luc 2, 6.16.33, Paul affirme aussi que Jésus est né d'une femme (Ga 4, 4). Cette attestation multiple fonde l'historicité les données du v.3. Un autre élément qui mérite d'être monter en épingle est l'absence de toute christologie dans ce verset.

Les divers arguments auxquels nous avons eu recours permettent de considérer que les faits décrits dans les v.2b-3 ne sont pas une invention de la communauté pour résoudre, sous forme de conflit, ses problèmes avec le

[308] J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Paris, Noesis, 1999, p.37.

judaïsme. Le point focal de ce conflit demeure la réponse de Jésus dont nous allons examiner l'historicité.

Mc 6, 4

Le problème de l'historicité se pose en ces termes : Jésus a-t-il prononcé cette parole. Pour cela, il nous faut soumettre ce logion à un certain nombre de critères.

L'authenticité du logion peut être d'abord prouver à partir du critère d'embarras ecclésiastique : il est difficile de penser que la communauté primitive ait inventé ce logion qui met fortement en cause les frères de Jésus dans la mesure où ils sont à la tête de l'Eglise de Jérusalem (Ac 1,14 ; 12, 17; 15, 13. Ga 1, 14 ; 2, 11-14). Ensuite, quant au critère de discontinuité, le logion y satisfait de la manière suivante : le thème du prophète méprisé n'est pas absent de l'Ancien Testament (2 Chr 24, 19 ; 39, 16 ; Neh 9, 26.30 ; Jr 35, 15 ; Ez 2, 5 ; Os 9, 7 ; Dan 9, 6.10). Le livre de Jubilés va dans le même sens tout en ajoutant une note dramatique la persécution et la mise à mort des témoins de Dieu (Jub 1, 12). Le thème du prophète rejeté est fortement repris et développé dans le Nouveau Testament particulièrement dans la source Q (Mt 5, 12// Lc 6, 23 ; Mt 23, 37// ; Ac 7, 52 ; 1Th 2, 15)[309]. L'originalité de la parole de Jésus en Marc par rapport à l'Ancien Testament et le judaïsme réside dans le fait que le prophète soit rejeté par sa propre famille (3, 21. 31-35). A L'exception de Jérémie l'Ancien Testament ne nous donne pas d'autres exemples. Cela montre le caractère exceptionnel de Jésus en tant qu'envoyé de Dieu. Notons que dans le judaïsme la famille est une institution sacrée où l'harmonie est de mise entre les différents membres. Un tel rejet n'est envisageable que dans des circonstances tout à fait particulières (Dt

[309] J. MARCUS, *Mark 1-8*, p.376.

21, 18-21). Le cinquième commandement du Décalogue prescrit le respect des parents : « Honore ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent sur le sol que Yahvé, ton Dieu, te donne. » Cette exhortation n'est pas unique puisqu'on rencontre dans le livre des proverbes un précepte de la sagesse qui interdit le mépris de sa mère : « Ne méprise pas ta mère quand elle aura vieilli » (Pr 23, 22). Le mépris du prophète par sa parenté et dans sa maison annoncé par Jésus a été considéré par la communauté chrétienne comme un élément galvanisant de leur foi, s'il advenait qu'ils soient repris par leur parenté (Q 12, 52-53). Mais néanmoins on sait que les premières conversions concernaient bien souvent la maison entière (Ac 10, 44 ; 16, 14-15). Et ces maisons étaient souvent leurs lieux de rassemblement (Ac 2, 46 ; Rm 16, 19). On comprend pourquoi Luc a supprimé les termes de parenté et de maison. Or la tendance dans les communautés chrétiennes est au respect à l'éthique familiale, Col 3, 20 et Ep 6, 2-3 mentionnent l'obéissance des enfants envers leurs parents. 1Tm 5, 8 « Si quelqu'un ne prend pas soin des siens, surtout de ceux de sa maison, il a renié sa foi ; il est pire qu'un non-croyant. » Or dans le logion Jésus affirme que les siens le méprisent Une manière pour lui de prendre ses distances vis-à-vis de sa famille. Une telle attitude qui jette un désaveu sur sa propre famille ne peut que remonter à Jésus. Il est difficile de penser qu'il provient d'un milieu chrétien.

Il existe des équivalents en milieu greco-romain. Certains exégètes[310] citent Dion Chrysostome, « [illegible] » 30 [40] ; Philostrate, *Vie d'appollonius de Tyane,* 1, 354, 1-2 ; Epictète, 3, 16,11).

[310] E. TROCME, *L'évangile selon saint Marc*, Genève, 2000, p.159. J.R. DONAHUE et D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark*, Minnesota, The liturgical press, 2002. J. MARCUS, *Mark 1-8,* p.376

Plutarque, « Parmi les hommes les plus prudents et les plus sages tu en trouveras peu qui soient ensevelis dans leur propre.» *De l'exil 504*. Ces auteurs grecs sont postérieurs à Marc. Il est difficile dire que Marc s'en est inspiré. Strack- Billerbeck a émis l'idée selon laquelle « la mention de prophète relève plutôt du judaïsme, qui n'apporte cependant rien d'utile[311]. » Bultmann voit un dicton d'origine arabe que les premiers missionnaires ont transformé une sentence de Jésus: « Dans sa patrie le flûtiste n'a pas d'amis[312] ». A l'encontre de Bultmann, J. Dupont prône une appartenance du logion au Sitz im Leben du ministère de Jésus. Poursuivant son argumentation, J. Dupont conjecture qu'il est possible que Jésus s'inspire « d'un dicton populaire, mais dans l'état actuel de nos connaissances, il semble plus probable que Jésus l'a lui-même crée ; il correspond à son langage imagé et à son art des formules bien frappées[313]. »

En plus des critères d'embarras ecclésiastique et de discontinuité, nous pouvons aussi faire appel au critère de cohérence. Il s'agit de comparer le logion du v.4 avec la manière de Jésus de parler. Il très courant que les sages utilisent des maximes pour dire certaines vérités. L'Ancien Testament contient beaucoup d'aphorismes. Le Livre des proverbes ainsi que Siracide en sont des illustrations. On rencontre aussi ces adages chez les prophètes, par exemple chez Ezékiel : « Les pères mangent du raisin vert, et les dents de leurs fils sont agacées ? » (Ez 18, 2). Le logion est exprimé sous forme proverbiale. Or dans le langage de Jésus les maximes occupent une place prépondérante. Exemples : « Ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin du médecin, mais les mal-portants » (Mc 2, 17). « Est-ce que les compagnons de l'époux peuvent jeûner pendant que

[311] STRACK- BILLERBECK, I , p.678. cité par J. DUPONT, *Béatitudes t .2*, p. 296.

[312] R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition Synoptique*, Paris, Seuil, 1973, p. 49 note 1.

[313] J. DUPONT, *Béatitudes* t .2, p. 296.

l'époux est avec eux ? (Mc 2, 19). le logion sur la lampe (Mt 5, 15//), les logia de l'œil arraché (Mc 9, 47), de la montagne ou du figuier déplacé (Mc 11, 23//). « L'esprit est ardent, mais la chair est faible. » (Mc 15, 38). Ce langage de sagesse est très répandu dans la source Q. Pour illustration citons Q 12, 22-31 sur les inquiétudes et les soucis[314].

Originalité du logion

L'originalité de l'aphorisme de Jésus n'est pas absolue. Il existe des équivalents en milieu greco-romain. Certains exégètes[315] citent Dion Chrysostome, 30 [40] ; Philostrate, *Vie d'appollonius de Tyane,* 1, 354, 1-2 ; Epictète, 3, 16,11). Plutarque, *De l'exil 504*. A côté de cela il faut ajouter un proverbe arabe cité par Bultmann[316] : « Dans sa patrie le flûtiste n'a pas d'amis ». Ces auteurs grecs sont postérieurs à Marc. Il est difficile dire que Marc s'est inspiré d'eux, le contraire me parait plausible. A l'inverse, le thème du prophète méprisé n'est pas absent de l'Ancien Testament (2 Chr 24, 19 ; 39, 16 ; Neh 9, 26.30 ; Jr 35, 15 ; Ez 2, 5 ; Os 9, 7 ; Dan 9, 6.10). Le livre de Jubilés va dans le même sens tout en ajoutant une note dramatique la persécution et la mise à mort des témoins de Dieu (Jub 1, 12). Le thème du prophète rejeté est fortement

[314] Pour les listes exhaustives des sentences de Jésus Voir M. TRIMAILLE, *La christologie de Saint* Marc, (Jésus et Jésus- Christ 82) , Paris, Desclée, 2001, p.183-184. M. TRIMAILLE, *Jésus et la sagesse dans la* « Quelle), dans J. TRUBLET (dir), *La Sagesse Biblique dans de l'Ancien au Nouveau Testament*, (LD160), Paris, Cerf, 1995, p.279-318.

[315] E. TROCME*, L'évangile selon saint Marc*, Genève, 2000, p.159. J.R. DONAHUE et D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark, Minnesota*, The liturgical press, 2002. J. MARCUS, *Mark 1-8,* p.376

[316] R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition Synoptique*, Paris, Seuil, 1973, p. 49 note 1.

repris et développé dans le Nouveau Testament particulièrement dans la source Q (Mt 5, 12// Lc 6, 23 ; Mt 23, 37// ; Ac 7, 52 ; 1Th 2, 15)[317].

L'originalité de la parole de Jésus en Marc par rapport à l'Ancien Testament et le judaïsme réside dans le fait que le prophète soit rejeté par sa propre famille (3, 21. 31-35). A L'exception de Jérémie l'Ancien Testament ne nous donne pas d'autres exemples. Cela montre le caractère exceptionnel de Jésus en tant qu'envoyé de Dieu. Il expérimente ce que d'autres se réclamant de lui vivront. Notons que dans le judaïsme la famille est une institution sacrée où l'harmonie est de mise entre les différents membres. Un tel rejet n'est envisageable que dans des circonstances tout à fait particulières.

Le mépris du prophète par sa parenté et dans sa maison annoncé par Jésus a été considéré par la communauté chrétienne comme un élément galvanisant de leur foi s'il advenait qu'ils soient repris par leur parenté. Mais néanmoins on sait que les premières conversions concernaient bien souvent la maison entière (Ac 10, 44 ; 16 , 14-15). Et ces maisons étaient leurs lieux de rassemblement (Ac 2, 46 ; Ph 4, 22). On comprend bien pourquoi Luc a supprimé les termes parenté et Maison. Or la tendance dans les communautés chrétiennes est au respect à l'éthique familiale, comme le recommandent Ep 6, 1-3 : « Enfants, obéissez à vos parents, dans le Seigneur, car c'est chose juste. Honore ton père et ta mère – c'est le premier commandement avec promesse- afin d'être et de vivre longtemps sur la terre. », et Col 3 , 20 « Enfants, obéissez en tout à vos parents, car cela est agréable au Seigneur. » 1Tm 5, 8 va dans le même sens : « Si quelqu'un ne prend pas soin des siens, surtout de ceux de sa maison, il a renié sa foi ; il est pire qu'un non-croyant. »Il est loisible de déduire

[317] J. MARCUS, *Mark 1-8,* p.376.

que le logion est ancien et ne provient pas d'un *Sitz im leben* déterminé, qui expliquerait la création de Mc 6, 4. Critère de l'embarras ecclésiastique

Critère de cohérence

Après avoir montré l'originalité de la pensée de Jésus par rapport au judaïsme et au christianisme il convient maintenant de voir comment ce logion s'insère dans l'ensemble de la prédication de Jésus.

Or Jésus annonce l'avènement du règne de Dieu dont il est le héraut. C'est par son enseignement plein de sagesse et par les exorcismes qu'adviennent les bienfaits de Dieu. En d'autres termes « l'activité salvifique de Dieu se coule dans celle de Jésus. »[318]

A cet égard les hommes découvrent autre chose que ce qu'ils étaient habitués de voir. D'où le scepticisme des uns ou l'adhésion des autres à sa personne et à son enseignement. La question des Nazaréens : « D'où lui vient cela ? » (Mc 6, 2) et l'accusation des scribes venus de Jérusalem : c'est par Béelzéboul qu'il chasse les démons (Mc 3, 22) n'ont pour objectif que de soupçonner Jésus de recourir à la magie. Normalement en pareille circonstance il encourt la lapidation. A cause de cela et pour d'autres raisons encore plus graves comme la parole sur la destruction du temple, Jésus était convaincu qu'une issue fatale lui était réservée. Il n'est pas exclu que l'interprétation qu'il donne de son mépris se comprend bien dans la tradition prophétique dont il est, « pour une part, héritier[319] », et dont il trace l'histoire du salut dans la parabole des vignerons homicides (Mc 12, 1-12//).

---

[318] . SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* t.2, p.526.

[319] J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* t.1, p.103.

Dans sa prédication sur le règne de Dieu, Jésus insiste beaucoup sur le rejet de sa personne et de son enseignement, comme en témoigne certains de ses propos envers ces interlocuteurs et ses disciples: les menaces de Jésus contre les bâtisseurs des tombeaux des prophètes prêts eux-mêmes à tuer le Prophète (Mt 23, 29-32), la réponse de Jésus aux intentions macabres d'Hérode : « Allez dire à ce renard : voici que je chasse des démons et accomplis des guérisons aujourd'hui et demain, et le troisième jour c'est fini pour moi ! » ; l'apostrophe de Jérusalem : « Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants à la manière dont une poule rassemble sa couvée ».(Q 13 , 3 3-34). On sait fort bien que Jésus n'est pas mort par lapidation. Une telle annonce ne peut pas être tenue pour ex eventu c'est-à-dire prédiction tirée de l'événement. Nous pouvons aussi ajouter à l'actif le qualificatif « Satan » attribué à Pierre par Jésus devant le refus de ce dernier d'admettre les souffrances de son maître. Cette désignation n'est pas une invention de la communauté à partir de l'annonce de la passion de Mc 8, 31 qui elle-même reste un événement ex eventu. Ces textes ont tout le poids d'affirmer qu'à un certain moment de son ministère, Jésus « a dû avoir sans arrêt devant les yeux la perspective de sa mort violente[320]. » Aussi était-il convaincu que ses disciples auront à partager le même sort eschatologique que lui (Mc 10, 38-39 ; 14, 27) . Il faut en outre tenir compte d'une autre tradition que celle de Marc contenue dans la source Q 7, 33-35 les enfants de la sagesse vitupérés par leur génération.

Quant à la tension intrafamiliale elle trouve échos en Mc 13, 11-13 et en Q12, 51-53.

---

[320] J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament. I. La prédication de Jésus* (Initiations Bibliques), Paris, 1996, p.349.

2.2.5 Conclusion

A l'issue de ce parcours, nous pouvons affirmer l'authenticité historique du logion. Les éléments venant de la tradition décrivent un trait de la vie de Jésus en butte aux habitants de Nazareth qu'Etienne Nodet tient « comme d'abord la famille de Jésus,ou plus généralement les habitants de Nazareth, qu'il faut considérer comme -un clan de Nazôréens- Jésus a une mission qu'ils refusent, mais cette mission commence précisément au baptême de Jean[321] »

De l'étude du texte nous sommes arrivés à la conclusion suivante : que le texte est composé des éléments venant de la tradition et de la rédaction. Il est très plausible que le logion 6,4 circulait de façon indépendante comme en témoigne sa présence dans les autres évangiles Jean et de Thomas. Mais il serait parvenu à Marc avec la partie la plus ancienne (Mc 6, 2b-4-5a). Cette couche remonte à la vie de Jésus qui est sans cesse confronté dans ces actes de puissances et son enseignement au judaïsme de son époque et aux siens. A ce niveau la prise de parole de Jésus est une réplique sur l'idée que se font de lui ses concitoyens. Il situe sa mission dans la mouvance prophétique.

Dans l'état actuel du texte, Marc accentue la pointe christologique en ajoutant ces touches rédactionnelles ; surtout les acteurs qu'il met en jeu. L'incapacité à ne pas réaliser les miracles se comprendrait dans le cadre des missions des disciples.

L'opposition entre Jésus et les Nazaréens n'est pas une création de la communauté. Elle remonte à la vie de Jésus. Conscient de sa mission, il ne peut aucunement accepter que les membres de sa famille et ses concitoyens doutent de lui et le dissuadent à ne pas la poursuivre.

---

[321] E. NODET, *Histoire de Jésus ? Nécessité et limites d'une enquête*,(LB 135) Paris, Cerf, 2003, p.143

2.3UNE PARENTE DE JESUS PARMI LES FEMMES TEMOINS (MC 15, 40.47 ; 16, 1.)

Parmi les femmes présentes sur le lieu de la crucifixion et qui sont allées au tombeau, Marc mentionne Marie de Jacques le petit et de José. Ce personnage est-il une parente de Jésus ? Si oui, comment comprendre sa présence parmi les femmes disciples au regard de la description négative que fait Marc de la famille de Jésus ? Notre objectif est d'abord de l'identifier et puis de chercher si les faits sont historiquement vrais. Alors nous pourrons donner une vision générale de Marc sur certains membres de la famille de Jésus.

2.3.1 Limites et Contexte 15, 40-41.47

Les v.40-41 de Mc 15 font partie d'un ensemble plus large (v.20b-47), qui décrit la crucifixion, la mort et la mise au tombeau de Jésus. D'après Simon Légasse cette partie peut-être subdivisée en quatre selon les titulatures de Jésus. « Les v.20b-27 le désignent comme le roi des juifs, ensuite viennent les v.

29-32 qui mettent le roi d'Israël au défi de descendre de la croix. Les v.33-39, marquent le sommet d'une gradation portant sur les titres avec la confession du centurion qui déclare : « Vraiment, cet homme était le fils de Dieu.» Et enfin la liste des femmes témoins (v. 40-41) »[322].

La frontière entre la troisième partie et la péricope qui nous occupe n'est pas difficile à établir comme le signale Légasse : en Mc 15, 33-39 les verbes sont à l'aoriste, par contre dans notre épisode ils sont à l'imparfait. Un autre élément qui tranche net est l'apparition de femmes dans le récit alors que jusque là il n'était question que d'hommes. Sur le plan littéraire l'expression □□□□□□□□avait déjà été utilisée par Marc en 10, 32 pour signaler un nouveau début[323]. Les choses sont également claires à l'autre extrémité de l'épisode, le v. 41 marque la fin la description des femmes témoins et Mc 15, 42 indique nettement le passage autre chose la sépulture de Jésus. Par conséquent Mc 15, 40-41 est une unité littéraire que l'on peut étudier séparément de l'ensemble de la narration. Cette péricope constitue en même temps une transition préparant à deux épisodes : l'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau.

2.3.2 Structure

Nous nous référons à la structure proposée par Légasse[324]. Ce schéma est conçu selon la présentation des femmes et leur activité.

A Marie de Magdala, et Marie de Jacques le Petit et la mère de José et Salomé (v.40).

B qui, lorsqu'il était en Galilée, le suivaient et le servaient (v.41a).

---

[322] S. LEGASSE, *L'évangile de Marc t.2* (LD Com5), Paris, cerf, 1997, p.957.

[323] S. LEGASSE, *Le procès de Jésus t.2 La passion dans les quatre évangiles* (LD Com3), Paris, cerf, p.132

[324] S. LEGASSE, *L'évangile de Marc t.2*, , p.984.

A' et beaucoup d'autres,(v.41b).

B' montées avec lui à Jérusalem (v.41c).

En A nous avons des femmes dont les noms sont connus de Marc, et qui ont joué un rôle important autour de Jésus et des douze (B). Et un groupe de femmes anonymes A', qui l'ont accompagné jusqu'à Jérusalem (B'). Nous avons un parallélisme.

2.3.3 Hypothèses et analyse littéraire

2.3.3.1 Hypothèses

Au sujet de la genèse du texte quelques hypothèses ont été avancées. Nous reprenons à notre compte les données fournies par Camille Focant : Bultmann « reconnaît dans les v.40-41 un morceau isolé de la tradition, mais sans valeur historique…. Gnilka*, II, 311-314 reconstitue trois stades dans la formation du texte : un vieux récit de la crucifixion lié aux noms de Simon de Cyrène (v.21) et des femmes (v.40) comme témoins ; une réinterprétation prémarcienne de ce récit à l'aide des motifs apocalyptiques (v. 25.29b.30.33.37.38) ; les retouches finales de Marc (v.23 .35.36b.39.41 en plus de l'introduction des scribes au v.31 et de la subordonnée finale au v.32b)[325].» De son côté Focant[326], réagissant à l'hypothèse émise par Bultmann, pense que : « Dans la littérature exégétique ultérieure, la répartition des versets en diverses sources est extrêmement variée, ce qui met en relief une grande incertitude de la recherche et la fragilité des conclusions auxquelles il est possible d'aboutir.»

[325] C. FOCANT, *L'Evangile selon Marc* (CbNT2), Paris, Cerf, 2004, p.586.

[326] IDEM, p.576.

Sans pourtant méconnaître le travail de nos devanciers, nous tenterons de vérifier si les hypothèses principales formulées à propos de la genèse du récit sont aussi vraisemblables les unes que les autres.

2.3.3.2 L'analyse littéraire

Le v.40 mentionne la présence des femmes sur le lieu du crucifiement. La particule □□□ a une nuance adversative, et doit se traduire par « mais », car elle signale le contraste entre l'attitude du centurion romain et celle des femmes qui regardaient à distance. L'expression □□□□□□□□□□□□□□□ se lit cinq fois dans l'évangile de Marc dont deux fois dans le récit de la passion. En Mc 14, 54 elle est appliquée à Pierre quand il suivait Jésus enchaîné[327] . Selon Légasse[328], Brown et d'autres[329], dans ce texte l'expression fait écho au Ps 38, 12 évoquant l'abandon par ses proches de l'homme accablé de maux. Bien qu'il ne soit pas exclu que Marc ait appliqué typologiquement ce psaume à Jésus, la position des femmes me paraît cependant refléter la réalité. Nous pouvons conjecturer que Marc l'a trouvée dans sa source.

---

[327] R. E. BROWN, *La mort du Messie Encyclopédie de la passion du Christ*, Paris, Bayard, 2005, p.1273.

[328] S. LEGASSE, *L'évangile de Marc* t.2, p.984.

[329] R.E. BROWN, K.P. DONFRIED et al, *Mary in the New Testament,* London, Geoffrey Chapman, 1978, p.68.

Le verbe □□□□□□□ est employé sept fois par Marc. En 15, 47 et 16, 4 ainsi que dans ce texte il a pour sujet les femmes, mais en 15, 40 l'objet du regard n'est pas précis. Ce verbe fait d'elles les témoins de la passion et de la résurrection de Jésus.

Parmi ces femmes, Marc nomme Marie de Magdala, Marie mère de Jacques et de José, et Salomé. La deuxième femme, Marie mère de Jacques et de José, a suscité beaucoup de débats à commencer par la critique textuelle. Certains copistes hésitent entre □□□□□□□ et □□□□□ En français comme l'écrit Barnouin, nous dirons « José ».

Certains auteurs pensent qu'il faut traduire : Marie (fille) de Jacques le petit et la mère de José. Cette traduction trouve son fondement dans une variante du manuscrit B qui ajoute l'article □□ devant José. Mais cette variante est trop minoritaire pour qu'elle s'impose. Donc nous optons pour la leçon majoritaire. Pesch[330] voit dans la double appellation, Marie de Jacques le petit et la mère de José, deux femmes distinctes, de sorte qu'au v.47 et en 16, 1, Marc fait allusion à l'une ou l'autre d'elle. Face à l'hypothèse de Pesch, Brown oppose l'argument suivant : au regard de ce que Matthieu écrit : « l'autre Marie » (27, 61 ; 28, 1) pour nommer cette femme, on ne peut penser qu'à une seule personne[331]. Donc, il y a que trois femmes au lieu de quatre comme le laisse entendre Pesch.

Marie de Magdala est une femme très connue dans les évangiles ; elle est de Magdala, ville située au bord du lac de Galilée. C'est une ancienne possédée guérie par Jésus (Lc 8, 2), elle joue un grand rôle dans les événements de la mort et la résurrection de Jésus (Mc 15, 40.47 ; 16,1// ; Jn 19, 25 ; 20,

[330] R. PESCH, *Das Markusevangelium* (HthK II/1) II : Einleintung, p.75.

[331] R. BROWN, *La Mort du Messie*, p.1270.

1.11.16.18). Dans le troisième évangile elle est citée à deux endroits : Lc 8, 2 ; 10, 39. En ajoutant le nom de la ville à Marie, l'évangéliste nous invite à ne pas la confondre avec une autre Marie dont il parlera[332].

Cuvillier et J.D Crossan estiment que Marie, mère de Jacques le petit et de José est la mère de Jésus.

Avant de donner les raisons qui poussent J.D Crossan[333] à reconnaître en cette femme la mère de Jésus, regardons tout d'abord ce qu'il dit de ces trois femmes. Il reconnaît que leur présence sur le lieu de la crucifixion et au tombeau fait partie des matériaux prémarciens. À propos du nom de José ajouté à celui de Jacques pour désigner la deuxième Marie, Crossan est d'avis que Marc l'a inséré dans ce verset et aurait créé le verset 47 pour répéter ce même nom, car Jacques et José était cité précédemment parmi les frères de Jésus (Mc 6, 3). Quant à son absence en 16,1 il estime que Marc l'a supprimé pour éviter la redondance ou simplement il l'aurait reçu ainsi de la tradition. L'hypothèse de Crossan sur l'ajout de José et la création du v.47 ne me satisfait pas. Je pense plutôt que dans un premier temps cette désignation de Marie par référence à ses deux fils provient de la tradition. Une fois l'ambiguïté enlevée entre les deux Marie, on peut l'identifier par le nom de l'un de ses fils, ou par l'autre Marie comme le fait Matthieu (27, 56.61), on comprend bien qu'il s'agit de Marie mère de Jacques et de José. Je tiens Marc pour responsable de la suppression de l'un ou l'autre nom d'un fils au v.47 et en 16,1. Il n y'a pas deux personnes mais une seule[334]. Crossan justifie cette appellation par le fait que Marc préfère la désigner

---

[332] M. BARNOUIN, *Marie, Mère de Jacques et de José*, (Mc 15, 40), dans *NTS* 42(1996), p.472-474 (474).

[333] J.D. CROSSAN, *Mark and the relatives of Jesus*, dans *NT* 15 (1973), p.83-113 (108).

[334] W. MUNRO, *Women disciples in Mark*, dans *CBQ* 44(1982), p.223-239.

par les deux autres enfants plutôt que comme Marie mère de Jésus parce que Marie la mère de Jésus était incroyante (Mc 3, 21.31-35 ; 6, 4)[335].

Cuvillier[336]est lui aussi d'avis que la seconde Marie, la mère de Jacques le Petit et de José, est la mère de Jésus. Il fonde son hypothèse sur deux indices : d'abord « l'énumération des enfants de cette femme en 15, 40, très proche de l'énumération de celle 6, 3 : « Jacques le petit, José » en 15,40 ; en 6, 3, « Jacques, Josès, Judas et Simon » ; - ensuite l'évangile de Jean mentionne « la mère Jésus, au pied de la croix (19, 24-27) ce qui semble confirmer l'hypothèse : Il est vraisemblable que la tradition la plus ancienne ait admis la présence de Marie au pied de la croix ». Quant à savoir pourquoi Marc ne l'appelle-t-elle plus comme la mère de Jésus, E. Cuvillier allègue l'hypothèse suivante : « en taisant la maternité de Marie, Marc a voulu établir une différence. Ce n'est qu'au pied de la croix que Marie est véritablement mère de Jésus, c'est-à-dire mère selon les critères que celui-ci a posés lui-même au début de l'évangile (Mc 3, 35), et non plus selon les critères en vigueur chez les hommes (3, 20-21et 6, 3 ». Bien qu'intéressante son hypothèse soulève de gros problèmes : d'abord dans l'évangile de Jean à côté de la mère de Jésus on note la présence de sa sœur qui du reste est anonyme et que l'on pourrait bien identifier en Marc à Marie mère de Jacques le petit et José. Quant à dire que Marie n'est véritablement mère qu'au pied de la croix selon les critères de l'évangéliste Marc, cela ne semble être ambigu au regard de 15, 40-41 qui décrit les femmes comme disciples de Jésus. Dans l'évangile de Marc la mère de Jésus n'est jamais décrite en ces termes. En effet beaucoup d'éléments sont contraires, sur l'évidence de (Mc 3, 31-35 et 6, 1-6a. Supposons que le lien entre

[335] J.D. CROSSAN, *a.c.*, p.109.

[336] E. CUVILLIER, *L'évangile de Marc*, Paris, Bayard, 2002, p.305

6,3 et 15, 40 est tenu. Nous avons en 6, 3 Jacques et José, Jude et Simon alors que 15,40 n'énumère que Jacques le Petit et José ce qui n'est pas sans problème. En outre Marie de Magdala et Salomé et les autres femmes ne sont introduites ici que pour la première fois. Il ne peut être autrement pour la seconde Marie. C'est l'objection soulevée par S.C. Barton[337].

R. Brown réagissant à l'interprétation de J.D Crossan croit que « C'est une interprétation douteuse de la vue générale de Marc sur Marie ; il faut supposer que les trois autres évangélistes allaient en sens contraire puisqu'ils accordent à Marie un rôle privilégié dans la mémoire chrétienne. Si, pour Luc, la Marie à laquelle il fait allusion en 24,10 sous le nom de « Marie de Jacques » était la mère de Jésus, il est incroyable qu'il ait pu la désigner ainsi[338]. »

Du même avis J. P. Meier[339] montre que la tendance à faire correspondre Jacques le petit et José avec la liste de frères en 6, 3 conduit à une impasse. Le terme □□□□□□ en apposition à Jacques n'a pour but que de différencier Jacques « frères de Jésus » et Jacques fils de Zébédée. Quant à José, Meier se réfère à Oberlinner, « la présence de □□□□□ pour 'Joseph' uniquement en 6,3 et 15, 40 pour tout le Nouveau Testament est frappante[340].» Meier en prolongeant son raisonnement croit que « l'emploi de la même forme dans les deux passages de Marc n'a pas vraiment valeur probante. »

---

[337] S. C. BARTON, *Discipleship and family ties in Mark* (SNTSMS 80), Cambridge, University press, 1994, p.68.note 44.

[338] R. E. BROWN, *La Mort du Messie. Encyclopédie de la passion du Christ*, Paris, Bayard, 2005, p.1117 note 84.

[339] J. P. MEIER, *Un certain Juif Jésus les données de l'histoire* t.1,(LD), Paris, Cerf, p.406.

[340] OBERLINNER, *Historische Überlieferung*, p.112-117 cité par J.P. Meier, *Un certain Juif Jésus les données de l'histoire* ., p.406.

A propos de l'identification de Marie, mère de Jacques le petit et de José, avec la Mère de Jésus, J. P. Meier pense qu'un tel rapprochement n'est pas possible du fait que Marc utilise d'autres concepts pour désigner Marie tels que « - sa Mère [de Jésus] - (3, 31) -et de Jésus comme fils de Marie (6,3)-. L'identifier à Marie la mère de Jacques et de José n'aurait aucun parallèle ni en Marc ni dans le reste du Nouveau Testament. » Toujours d'après lui, il faut se garder de faire une transposition de la description entre les femmes au pied de la croix en Jn 19, 25 et celle qu'en fait Marc 15, 40. En somme, écrit Meier : « l'identification avait parfaitement un sens pour Marc et pour ses premiers lecteurs qui connaissaient apparemment les gens en cause ; la référence est totalement perdue pour nous comme elle l'était peut-être déjà pour Matthieu et Luc[341]. » Et pourtant Matthieu reprend apparemment les mêmes noms qu'en 13, 55// Mc 6, 3. Il me semble qu'il ne confond pas les gens en cause. S'il a supprimé le terme □□□□□□ c'est en connaissance de cause car il pouvait prêter à confusion

Barnouin[342] et Grelot[343] sont aussi d'avis que Marie Mère de Jacques le petit et de José n'est pas la mère de Jésus. Cependant ils reconnaissent en Jacques le petit et José les mêmes personnes qu'en Mc 6, 3.

Barnouin[344] croit que Marc utilise l'épithète □□□□□□ pour éviter toute « confusion avec les deux autres Jacques faisant partie des Douze et identifiés, eux, par leur filiation (3,17-18) et puis mettre côte à côte Jacques et José, c'est

[341] J. P. MEIER, *Un certain Juif Jésus. Les données de L'histoire* t.1. *Les Sources, les origines, les dates*, Paris, Cerf, 2004, p. 406.

[342] M. BARNOUIN, *Marie, Mère de Jacques et de José (Marc 15, 40*), dans *NTS* 42 (1996), p.472-474

[343] P. GRELOT, *Jésus de Nazareth Christ et Seigneur* t.2 (L.D.170), Paris, Cerf, p.336- 337.

[344] M. BARNOUIN*, a.c.,* p.474.

inviter le lecteur à retrouver les deux premier de la liste des 'frères' en 6, 3. » Il tire les conclusions suivantes : « Le récit de Marc ne comporte aucune idée de la présence au Calvaire de la mère de Jésus. Marie, mère de Jacques et de José est une Marie autre que la mère de Jésus. »

Pour Grelot[345], il est inconcevable qu'il y ait dans l'entourage de Jésus deux Jacques et deux José. Il fonde son hypothèse sur l'usage du terme frère dans « le judaïsme de langue grecque vers le premier siècle de notre ère. Ce terme frère englobait tout le cousinage d'un homme. » Jacques le petit et José cité en Mc 6, 3 font bien partie du cousinage de Jésus et « on constate en Mc 15, 40 qu'ils sont les fils d'une autre Marie, belle-sœur ou cousine de Marie et de Joseph. » Cette supposition a son point d'appui dans le témoignage d'Hégésippe rapporté par Eusèbe de Césarée : Cette Marie était la femme de Clopas, frère de Joseph (H.E.3, 11et 3, 32, 1-6). Le point de vue de Grelot s'accorde avec celui que Brown énonce ainsi : « La possibilité que cette Marie soit la même personne que Jean nomme Marie de Clopas (son époux ou son père) est sérieuse »[346]. C'est à cette opinion que nous nous rallions.

La troisième femme, nommée Salomé, n'est citée que par Marc ; il est probable qu'elle soit connue de la communauté de Marc par ce nom. Force est de constater que Marc s'intéresse plus au nom de ces femmes qu'à d'autres désignations que l'on trouve chez Matthieu et Jean. C'est pourquoi après avoir cité les deux Marie il était tout fait normal qu'il ait continué sur cette ligne. Peut-on supposer que Matthieu est bien informé sur Salomé et la désigne pour cette raison comme « la mère des fils de Zebédée » (27,56) ? Apparemment c'est ce

[345] P. GRELOT, *Jésus de Nazareth Christ et Seigneur* t.2., p.338.

[346] R. E. BROWN, *La Mort du Messie*, p.1118.

que pense Grelot[347]. Nous sommes en droit de considérer les noms de trois femmes d'origine prémarcienne comme l'a montré Gnilka[348]. En effet pour lui, « les noms des femmes témoins du v.40 fait partie d'un vieux récit de la crucifixion. »

V.41

□□Cette proposition décrit la particularité des trois femmes nommées par rapport au reste des femmes[349]. La construction de la phrase est typiquement marcienne avec la reprise du pronom □□□□□□ après les deux derniers verbes. La première proposition nous donne des informations sur le lieu d'où ces femmes sont issues et ont exercé leur ministère. Le pronom relatif □□□ a pour antécédent les trois femmes citées au v.40.

Le verbe □□□□□□□□□□□ est très attesté dans l'évangile de Marc (vingt-et-une fois). Il revêt des sens divers : il a la signification banale de « suivre » en 14, 13 ; il désigne non seulement l'adhésion des disciples à Jésus mais aussi leur activité. (1,18 ; 2, 14.15 ; 5, 24 ; 6, 1 ; 8, 34 ; 9, 38 ; 10, 21.28.32.52). Selon certains exégètes[350] l'emploi de ce verbe dans ce verset suggère que ces femmes peuvent être appelées disciples. Elles ont dû suivre Jésus au cours de

---

[347] P. GRELOT, *Jésus de Nazareth Christ et Seigneur* t.2, p.338.

[348] J. GNILKA, *Markus II*, cité par Focant, *L'évangile selon Marc*, p.586.

[349]W. MUNRO, *Women disciples in Mark*, dans *CBQ* 44 (1982), p.223-240(230).

[350] W. MUNRO, *Women disciples in Mark* ., p.231. J.R. DONAHUE et D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark*, p.449. S. LEGASSE, *Le procès de Jésus.II*, p.134 note 185.

ses différents périples. L'imparfait est itératif. W. Munro[351] croit que l'imparfait ne renvoie pas au commencement du voyage vers Jérusalem, mais plutôt au début de la mission de Jésus. Brown[352] invite à donner cet imparfait la nuance du plus-que-parfait. Le syntagme □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ n'est pas sans rappeler celui que Marc a utilisé pour décrire les réponses de Simon, André et de Lévi à l'appel de Jésus (1, 18 ; 2, 14). L'examen des textes montre qu'en 15, 41 le verbe est sans doute rédactionnel ; il appartient en tout cas à la langue de Marc

Le pronom □□□□□□ a pour référant Jésus cité au v.37.

Le verbe □□□□□□□□□□ se lit cinq fois dans le second évangile. En Mc 1,13 les anges servent Jésus, en Mc 10, 45 (deux emplois) Jésus se désigne comme celui qui sert. Dans les deux autres attestations (Mc 1, 31 et 15, 41), le verbe a pour sujet les femmes : la belle-mère de Simon et les trois femmes. Il a le sens ordinaire de satisfaire les besoins d'une personne en particulier dans le domaine alimentaire. Il convient de souligner qu'elles ne servent que Jésus et non le groupe. Il y a lieu de se demander si dans cette limitation du service à Jésus Marc ne vise pas le ministère de ces femmes dans sa communauté ? Le terme définit les attributions de ces femmes autour de Jésus. L'imparfait souligne le caractère permanent de cette activité. Cette affirmation trouve son fondement dans la proposition temporelle « lorsqu'il était en Galilée[353]. » Luc, dans un texte qui lui est propre (8, 1-3), utilise le même verbe (□□□□□□□□□□) à l'imparfait pour décrire l'assistance des femmes en besoins matériels de Jésus et des Douze. Etant donné que « Lc 8, 2-3 et Mc 15, 40 représentent deux anciens

[351] W. MUNRO, *Women disciples in Mark*., p.231

[352] R. E. BROWN, *La Mort du Messie*, p.1269.

[353] P. BENOIT et M. E BOISMARD, *Synopse des quatre Evangiles* t.2, Paris, Cerf, 1972, p.427.

morceaux de tradition d'origine entièrement différente[354] », et que la rédaction lucanienne de 8, 2-3 ne dépend pas de Mc 15,40, il est loisible de conjecturer que ce verbe provient d'un fond traditionnel commun.

A côté de ces trois femmes Marc mentionne d'autres qui étaient montées avec lui. Marc emploie le verbe □□□□□□□□□□□□□ tandis que Luc utilise □□□□□□□□□□□□□□□Lc 23, 49). Le verbe □□□□□□□□□□□□□ ne se lit qu'en deux endroits dans le Nouveau Testament ici, en Ac 13, 31dans un contexte identique ; il s'agit de Jésus qui est apparu « à ceux qui étaient montées avec lui de la Galilée à Jérusalem. » P. Benoit et Boismard[355] estiment que 15, 41 fut rédigé par l'ultime rédacteur marco-lucanien et ne se trouvait pas dans le Mc-intermédiare.

Le verset 47 reprend quelques éléments du v. 40 : les noms de femmes et le verbe « regarder », mais avec une particularité : la deuxième Marie n'est plus désignée que par le nom de l'un de ses fils. Le verbe □□□□□□□□ est ici suivi d'un complément □□□□□□□□□□□□□. Cette expression décrit l'ensevelissement de Jésus. L'imparfait □□□□□□□□□□□ suggère que les femmes ont pris part aux événements du début à la fin. Etant témoins de la mort de Jésus, elles y sont aussi pour son ensevelissement. Ce verset me semble être traditionnel[356] car il ne recèle aucun vocabulaire et style de Marc.

---

[354] M. HENGEL, *Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen* p 245 n°4 et 247, cité par J. P. MEIER, *Un certain juif Jésus, les données de l'histoire* t.2. *La parole et les gestes* (LD), Paris, Cerf, 2005, p.1081.note 58.

[355] P. BENOIT et M. E BOISMARD, *Synopse des quatre Evangiles* t.2, p.427

[356] L. SCHENKE, *Le Tombeau vide et l'annonce de la résurrection (Mc 16, 1-8)* (LD 59), Paris, Cerf, 1970, p.28. Cet auteur déduit l'origine de ce verset à partir des noms des femmes : « Ainsi, ni la mention des deux femmes en 15, 47, ni celle des trois femmes en 16, 1 ne peuvent être des créations de l'évangéliste ou d'un rédacteur antérieur ; si donc elles sont toutes deux primitives, il en résulte que les péricopes correspondantes de 15, 42-47 et de 16, 1-8 sont des traditions

Mc 16, 1 énumère encore les noms de trois femmes, la seconde Marie est déterminée par le nom de Jacques. Selon Crossan[357], le nom de Marie de Jacques était probablement présent dans les matériaux traditionnels utilisés par Marc. Par contre Oberlinner[358] estime que Marc a introduit la mention de Jacques dans ce verset pour servir de passerelle entre les versets 40- 47. On peut sans doute voir dans la mention des trois femmes une allusion à la coutume juive qui exige la présence de deux ou de trois témoins pour qu'un témoignage soit crédible (Dt 19, 15).

Pour notre part en dépit du verbe suivre de provenance marcienne nous sommes d'avis que les noms de femmes sont traditionnels ainsi que leur présence sur le lieu de crucifixion.. La question est de savoir si les femmes pouvaient se permettre de suivre Jésus en abandonnant leurs tâches ménagères, dans la mesure ou dans la société juive leurs lieux d'activité restent cantonnés au foyer conjugal ou la maison paternelle. Nous allons répondre à cette question en nous attelant à l'exégèse et l'historicité du récit.

2.3.4 Exégèse

Si Mc 15, 40.47 ; 16, 1-8 situent Marie mère de Jacques et de José parmi les femmes qui servaient Jésus, il faudrait se demander sur les raisons qui ont

---

isolées, primitivement distinctes et qui ont étté associées seulement au cours de la rédaction de Marc ; »

[357] J. D. CROSSAN, *Mark and the relatives of Jesus*, p.108.

[358] L. OBERLINNER, *Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur frage der « Brüder Jesu » in der Synopse*, Freiburg, Verlag Katholisches Bibelwerk*, 1975, p.112.*

poussé Marc à faire ce choix et sur le sens qu'il y a attaché, surtout lorsqu'on sait qu'il a décrit la famille de Jésus sous un jour peu favorable.

En plaçant Marie mère de Jacques et de José dans le sillage de Jésus, Marc veut dire d'abord que certains membres de sa parenté, en particulier la mère de Jacques et José, donc des cousins de Jésus, l'ont suivi dans l'exercice de son ministère. Le rôle de Marie mère de Jacques et d'autres femmes était sans doute de s'occuper « des besoins matériels comme la nourriture et la boisson[359]. » On peut supposer qu'au cours de nombreux périples de Jésus ces femmes transportaient l'alimentation. Toujours dans cette mission de servir Jésus, elle se rendra au tombeau avec les deux autres femmes pour prendre soins du corps de Jésus, mais leur initiative n'aboutira pas à cause de l'imprévisible événement : la résurrection.

Dans un second temps la mention de la mère de Jacques et José peut être considérée comme une attaque de Marc contre Jacques et José dans la mesure où la mère a suivi et servi Jésus, alors que les fils ne croyaient pas du tout en lui.

Sa présence au moment de la crucifixion et à l'ensevelissement fait d'elle, autant que les autres femmes, un témoin fidèle à la différence des hommes qui ont déserté le lieu, particulièrement les Douze. Le parcours de la Galilée à Jérusalem, « dont l'issue pouvant être mortelle (8, 34-38 ; 10, 38-39 ; 13, 9-13)[360] » en est une illustration, ce qui fait dire à Bigguzzi[361] que « ces femmes qui sont montées avec Jésus, à Jérusalem apparaissent ainsi comme les seules à

[359]R.E. BROWN, *La Mort du Messie, Encyclopédie de la passion du Christ*, Paris, Bayard, 2005, p.1288

[360] S. LEGASSE, *Le Procès de Jésus t.2, La passion dans les quatre Evangiles*,(LD Com 3), Paris, Cerf, p.134.

[361] BIGUZZI, cité par C. FOCANT, *L'évangile selon Marc* (CbNT2), Paris, Cerf, 2004, p.586.

avoir accompli totalement le parcours du disciple. » Mais cette image de témoins fidèles sera ternie par leur mutisme, la peur et la fuite.

De la croix au tombeau, les femmes, regardent, constatent, elles sont témoins. Normalement comme témoins des événements de Jésus (crucifixion, mort, ensevelissement et la découverte du tombeau vide), elles devaient témoigner auprès de ceux qui ont déserté les lieux, mais elles ne diront rien. Leur silence, sans doute dû à l'ampleur de l'événement qu'elles n'arrivent pas à comprendre, est coupable. Sorties du tombeau nous dit Marc, elles s'enfuient parce qu'elles avaient peur. Or Marc avait déjà mentionné la peur des disciples lors de la montée vers Jérusalem (10, 32), et leur fuite lorsqu'on s'empara de Jésus à Gethsémani, « l'ayant abandonné ils s'enfuirent tous » (14, 50). A ce propos M.-E. Boismard tire la conclusion suivante : « la peur et la fuite, c'est la réaction lamentable de tous les disciples, y compris les trois femmes qui semblent les plus fidèles, … une fois que le destin de Jésus semble scellé[362]. » Un autre élément à charge que nous avons effleuré en passant est le silence des femmes. Cet aspect a été bien mis en lumière par Brown[363] en comparant la conduite des femmes avec d'autres personnages, ainsi écrit-il : « Observant à distance, ces femmes, qui ont suivi et servi Jésus, demeurent silencieuses, et ne disent pas ce qu'elles pensent de lui. Si nous nous rappelons que Marc n'épargne pas les faiblesses des gens associés à Jésus (famille disciples), il serait cohérent pour lui de présenter le rôle de ces femmes comme insatisfaisant. En fait, la description qu'il en donne fait peut-être écho au psaume

[362] M.-E. BOISMARD, *Jésus, un homme de Nazareth, raconté par Marc l'évangéliste*, Paris, cerf, 1996, p.1996, p.176.

[363] R.E. BROWN, *La Mort du Messie. Encyclopédie de la passion du Christ*, Paris Bayard, 2005, p.1274-1275

38, 12 où un personnage souffrant raconte que ces ennemis prennent sa vie au piège, et qu'il ne reçoit aucune aide de ses proches : « Mes plus proches se tiennent à distance » (Ps 38, 12). »

En Mc 15 42-47 Joseph d'Arimathie aura « le courage de demander à Pilate le corps de Jésus, et va le déposer dans un tombeau. Ces femmes vont observer où il l'a mis, sans intervenir de la parole ou du geste. La seule intervention en faveur de Jésus que Marc leur reconnaît est indiquée en 16,1, quand après le sabbat, les trois vont acheter des aromates pour oindre Jésus. Hélas, l'initiative échouera. Quand en 16, 5-8 le jeune homme les informe que Jésus est ressuscité, et qu'elles doivent aller dire aux disciples et à Pierre qu'il les précède en Galilée, elles n'ont pas le courage d'obéir….. Quand le centurion vit comment Jésus avait expiré, il confessa immédiatement, il confessa à voix haute l'identité divine de Jésus. En revanche, les trois femmes n'osent pas proclamer Jésus, alors même qu'elles y sont conviées par une intervention divine[364]. »

En somme dans le récit de la passion et de la résurrection, comme d'ailleurs dans les textes où il était question de la famille de Jésus, Marc dresse un tableau sombre de ces derniers. Dans le cas présent, la mère de Jacques et de José, en compagnie d'autres femmes, a été incapable de transmettre le message de la résurrection. Nous allons répondre à cette question en nous attelant à démontrer l'historicité du récit.

[364]R.E. BROWN, *La Mort du Messie* p.1274-1275. J.D. Crossan semble partager cette vision, mais pour lui c'est la parenté de Jésus et non seulement pas quelques femmes galiléennes, qui a failli à la mission de transmettre à la communauté de Jérusalem la nouvelle de la résurrection. *Mark and the relatives of Jesus* dans *NT* 15(1973), p.83-113 (110).

2.3.5 Authenticité

Le premier critère est celui de la discontinuité. Dans le judaïsme les femmes n'étaient pas admises dans les cercles d'études. A ce propos Jacques Schlosser[365] écrit : « Les conditions sociales dans la Palestine de l'époque impliquaient que les femmes soient mariées très jeunes, une fois mariées elles passaient de l'autorité du père à celle de l'époux. Elles ne pouvaient pas à leur gré s'inscrire à l'école de quelque Sage. Elles pouvaient encore moins suivre un prophète itinérant, sauf si elles se trouvaient de quelque façon en marge de la vie sociale, comme répudiée ou prostituée par exemple. Tel fut sans doute le cas de Marie de Magdala. » Néanmoins en ce qui concerne la présence de ces trois femmes dans le cercle de Jésus, elle trouve indirectement son appui « en Mc 3, 35 ou les propos de Jésus sur les frères et les sœurs n'ont de sens que si l'auditoire comporte aussi des femmes. Quelques-unes d'entre elles ont dû suivre Jésus jusque dans son existence itinérante. »

Pour ce qui est du service de ces femmes le problème est que « les femmes juives pouvaient à l'époque préparer un repas, elles ne devaient pas pour autant servir à table. C'était l'affaire du jeune homme de la maison ou d'un serviteur (doulos). » Car « elles ne pouvaient servir à table sans faire courir le risque, chaque mois, de rendre les aliments impurs par simple contact. Jésus passe par-dessus cette coutume[366]. »

Le second critère est l'attestation multiple. La présence des femmes au pied de la croix est attestée par plusieurs sources. Indépendamment de la liste des synoptiques, Jean mentionne aussi la présence des femmes au pied de la

---

[365] J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Paris, Noesis, 1999, p.115.

[366] Ch. PERROT, *Après Jésus le Ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2000, p.84. 237 note 19.

croix. Mais la liste des noms diffère, sauf Marie Magdala citée par les quatre évangiles. Les synoptiques comme Jean s'accordent à dire qu'elles sont allées au tombeau[367].

En tenant compte de la conception juive de la femme pour laquelle celle-ci est une perpétuelle mineure qui ne pouvait témoigner en justice ou en agir, il faut souscrire à la véracité de ce témoignage évangélique qui met réellement en exergue le rôle des femmes à la crucifixion (Mc 15,47), à l'ensevelissement (Mc 15,47), et au tombeau trouvé vide (Mc16, 1).

Au sujet des noms de femmes les exégètes[368] citent Lc 8, 1-3, l'entourage féminin de Jésus. Luc dit qu'elles assistaient de leurs biens Jésus et les douze. Parlant de cette péricope Schlosser[369] et J.P.Meier[370] émettent de réserves quant à son exploitation par l'historien.

Néanmoins J.P. Meier[371] affirme que cette « attestation multiple (Mc , Jn et SLc) appuie l'existence des disciples féminins. Les évangiles nous les présentent en voyage avec Jésus, l'assistant et le servant à partir de leurs biens, et debout sur le lieu de la crucifixion de Jésus quand tous les disciples hommes ont déserté le lieu. » J. Dunn[372] reconnaît aussi, en dépit des maigres données décrivant l'importance des femmes parmi ceux qui suivaient Jésus, l'existence d'une tradition racontant les rôles des femmes parmi les destinataires de Jésus

---

[367] J. P.MEIER, *A Marginal Jew vol 3, Companions and competitors*, New York, Double-day, p.76-77.

[368] J. D.G. DUNN, *Jesus remembered* vol1, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p.535. J. P.MEIER*, A Marginal Jew* vol 3, *Companions and competitors*,p. 77. W. MUNRO, *a.c.,* p.233.

[369] J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, p. 114-115

[370] J. P.MEIER, *A Marginal Jew vol 3, Companions and competitors*.,p. 76.

[371] Idem, p.77.

[372] J. D.G. DUNN, *o.c.,* p. 536.

Pour ce qui est du service des femmes nous pouvons citer quelques textes où Jésus s'est fait servir par elles contrairement aux habitudes juives. La belle-mère de Simon Pierre sert Jésus (Mc 1, 13) ; Marthe en Jean12, 2 et Luc 10, 40.

On peut admettre que le récit de la présence des femmes à la crucifixion et à l'ensevelissement, et au tombeau trouvé vide remontent probablement aux évènements historiques de la vie de Jésus ; nous n'avons aucune raison majeure qui nous pousse à croire que nous avons ici un fait inventé par la communauté.

Après avoir étudié les rapports de Jésus et sa famille dans cet épisode de Marc, voyons si la version lucanienne présente le dossier sous de dehors différents.

3 CHAPITRE 2 JESUS ET SA FAMILLE SELON LUC

3.1 LA VRAIE PARENTE DE JESUS LUC 8, 19-21

3.1.1 Délimitation

La délimitation ne pose pas de grosses difficultés. Dans la péricope qui précède immédiatement, il est question de la parole de Jésus sur la lampe. Le

v.18 qui clôt ce morceau est une conclusion sur l'ensemble de l'enseignement donné par Jésus sur la parabole du semeur et le dit sur la lampe.

Luc 8,19 commence un nouvel épisode avec l'arrivée inopinée de la famille de Jésus qui, jusqu'à présent, ne faisait par partie de l'auditoire de Jésus. Par ailleurs une nouvelle introduction marquera au verset 22 le passage à autre chose : nouvelle activité de Jésus et ses disciples, Un changement de lieu et de temps : « En ces jours-là, il monta dans une barque, ainsi que ses disciples »

3.1.2 Contexte

Notre passage s'insère dans le cadre plus vaste du ministère de Jésus en Galilée (4, 14- 9,50). Dans cet ensemble « Luc place la plus grande partie du récit de l'activité de Jésus, qu'il emprunte à Marc, en lui imposant son ordre propre[373].»

En ce qui concerne le contexte immédiat, Luc a intercalé ce récit entre le logia sur la lampe (Lc 8, 16-18) et l'épisode de la tempête apaisée (8,22-25). Le récit de Jésus et la famille, que Marc a situé avant les paraboles, sur le semeur et son explication, sur la lampe, est placé après chez Luc. Cela suggère donc chez Luc un rapport étroit entre les trois scènes qui parlent de la parole de Dieu et de sa réception par les hommes[374].

3.1.3 Analyse Littéraire

V.19

Il nous faut tout d'abord résoudre un problème de critique textuelle. Certains manuscrits importants ont le pluriel □□□□□□□□□□□□□ au lieu du

[373] R. E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament*, Paris, Bayard, 2000, p. 279.

[374] F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc 1-9,* (CNT II),Génèves, Labor et Fides, 1991, p. 409

singulier □□□□□□□□□□□. On peut affirmer que le singulier fut, sans doute, remplacé par le pluriel parce qu'il paraissait plus naturel d'accorder le verbe avec l'ensemble du sujet (□□). Nous estimons que le singulier fut la leçon originale. Selon une règle de la grammaire grecque, lorsqu'un verbe se trouve au début d'une phrase, il peut s'accorder avec le sujet le plus proche[375], c'est le cas ici.

Luc signale l'arrivée de la parenté de Jésus par un verbe qui lui est familier □□□□□□□□□□□□□. Il se lit 8 fois dans son évangile et 20 fois dans le livre des Actes. Il se construit avec les prépositions □□□□□□□□□□□□□ pour indiquer l'endroit où l'on arrive. Notons que les parallèles marcien et matthéen ont respectivement □□□□□□□□□ et □□□□□□□. Il est légitime de penser que Luc a substitué □□□□□□□□□□ qu'il lisait chez Marc.

Le vocable □□□□□□□□□ est suivi dans quelques manuscrits par le déterminatif □□□□□□, par contre chez d'autres témoins il est absent. Nous préférons la leçon sans déterminatif, car les manuscrits avec déterminatif opèrent une harmonisation avec Mc 3, 31. Ici La mère de Jésus reste anonyme. On sait par ailleurs, qu'elle s'appelle Marie grâce au récit de l'enfance (Lc 2, 5).

L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ est diversement interprétée : d'aucuns y voient les frères de sang (J. P. Meier[376], S. Légasse[377]) d'autres pensent plutôt aux cousins ou aux demi-frères de Jésus. Les partisans de la

---

375 I. HOWARD MARSHALL, *The gospel of Luke. A commentary on the Greek*, Exeter the Paternoster Press, 1978, p.331

376 J.P. MEIER, *The brothers and sisters of Jesus in Ecuminal perspective*, dans *CBQ* 54(1992), p. 1-28.

377 S. LEGASSE, *L'Evangile de Marc*, t.1, (LD Com 5), Paris, Cerf, 1997, p.241.

première thèse, fondent leur argumentation sur le fait que le Nouveau Testament connaît bien le terme □□□□□□□□ qu'il emploie pour désigner un cousin (Col.4, 10), et refusent de voir en □□□□□□□□ un emploi sémitique. R. Bauckham tient une position tout autre ; pour lui il s'agit de demi–frères en tant que fils de Joseph[378]. Jacques Schlosser, qui s'est exprimé sur ce problème tente de ménager la chèvre et le chou. Il reconnaît d'une part, que le mot hébreu désignant d'ordinaire le frère au sens propre du terme s'applique aussi bien à une parenté éloignée (cousin). Il n'est donc pas exclu que le terme □□□□□□□□ puisse désigner les demi-frères de Jésus ou bien les cousins. L'unique texte qui irait dans ce sens est celui de Mc 15, 40 // Mt 27, 56. D'autre part, il affirme que : « l'impression dominante laissée par les textes dans une lecture obvie est néanmoins que Jésus à des frères et sœurs au sens habituel. On imagine mal les lecteurs de Gal 1,19 et 1Co 9, 5 comprendre autre chose, et les divers termes de parenté en Ac 1,14, en Mc 3, 31-35 et Mt 13, 55, ainsi que Mc 6, 3 orientent dans le même sens[379]. »

Selon Fitzmyer, le sens dans lequel Luc a compris le terme □□□□□□□□ dans ce texte serait très proche de Mc 3, 32, qui du reste n'est pas précis. Il peut autant signifier sa parenté que les frères de sang[380]. En somme, faisons nôtre cette réflexion de Schlosser qu'on opte pour le sens courant du terme

[378] R. BAUCKHAM, *The Brothers and Sisters of Jesus : An Epiphanian Reponse to John* P. *Meier*,dans *CBQ* 56(1994), p. 686-700.

[379] J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Paris, Noesis, 1999, p. 37-38.

[380] J. A. FITZMYER, *The Gospel According Luke (I-IX), introduction, Translation, and Notes*(AncB) New York, Doubleday & Company, Inc. garden City, 1981, p. 724.

□□□□□□□□ ou le sens large, Jésus a vécu avant son ministère public dans « la famille large ou clan[381]. »

Le thème de la parenté qui ne peut approcher Jésus à cause de la foule est lucanien[382].

Il faut toutefois noter que le mot □□□□□ compte parmi les éléments de la tradition, même s'il parait être un terme préférentiel de Luc. Cependant il a remplacé le □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ de Marc par le verbe □□□□□□□□□□□ qui est un hapax legomenon dans le Nouveau Testament.

V.20

Comme chez Matthieu et Marc la nouvelle de la présence de la parenté de Jésus lui est apportée par un anonyme. A la différence de Marc et Matthieu qui ont le verbe □□□□□Luc emploie □□□□□□□□□□□qui lui est typique. On le rencontre vingt-sept fois dans l'ensemble de l'œuvre de Luc, dont onze fois dans l'évangile et seize fois dans les Actes des Apôtres,« le passif est unique chez lui.»[383]

L'expression □□□ n'est pas un doublet du v.19 mais Luc l'a prise de Marc en laissant de côté □□□□□□□□□□□□□□□□□□□, comme Matthieu. Luc ignore l'existence des sœurs de Jésus, nulle part dans son évangile ou le livre des Actes il en fait mention.

---

381 J. SCHLOSSER , *Jésus de Nazareth*, p.38.

382 P. BENOIT et M.-E. BOISMARD, *Synopse de Quatre Evangiles* t.2, Paris, Cerf, 1972, p. 177.

383 F. BOVON, *L'Evangile selon Luc 1-9, Genève*, Labor et fides, 1991, p. 408 note 88

Alors que Matthieu en parle dans l'épisode de Jésus rejeté à Nazareth (13, 53-58).

L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□ se lit aussi chez Matthieu, tandis que le verbe □□□□□□□□□ manque dans le récit de Marc. Nous pensons que Luc et Matthieu l'ont introduit dans leur récit afin de soigner le style de Marc. Le terme □□□□ est un peu surprenant chez Luc dans la mesure où il a oublié de dire que Jésus était dans une maison[384]. Luc le reprend de Marc, et garde le même sens que chez ce dernier, mais il n'a pas une signification péjorative[385].

Le mobile de la venue de la parenté de Jésus diffère d'un évangéliste à un autre : pour Matthieu, « ils cherchent à te parler » ; chez Marc : « ils te cherchent », enfin pour Luc « voulant te voir ». L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□ se trouve dans plusieurs autres textes propres à Luc : 9, 9 ; 19, 3 ; 23, 8[386]. Nous avons de bonnes raisons de l'attribuer à la main de Luc, qui essaie de ménager la famille de Jésus.

V.21 Le syntagme □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□, par lequel Luc introduit la réponse de Jésus, fait partie du grec des Septante il serait une transcription des formules hébraïques[387], et il pourrait, à ce titre, provenir de Marc, en supposant qu'il ait substitué □□□□□□ par □□□□□□. Ici, on peut

---

[384] I. HOWARD MARSHALL, *The Gospel of Luke, A Commentary on the Greek Text*, Exester The Paternoster Press, 1978, p.332

[385] J. A FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV),* p.724

[386] P. BENOIT, M.-E. BOISMARD, *Synopse* t.2, p. 177

[387] J. A FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p.114

conjecturer qu'il est de la plume de Luc, car la formule est abondamment attestée chez lui, autant que la construction □□□□ après le verbe « dire»[388].

L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ diffère de celle de Marc et de Matthieu du fait que les vocables ne sont pas précèdes d'article. Plummer invite à y voir un prédicat dont le sujet est □□□□□□[389]. Par contre Fitzmyer estime qu'il s'agit plutôt d'un nominatif absolu c'est- à- dire un casus pendens dont le pronom □□□□□□ serait le condensé[390].

La tournure □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ « est une reprise intentionnelle de Luc des □□□□□□□□□□□□□□ des versets 14 et 15 »[391]. Luc a fortement modifié la dernière partie du verset, en substituant l'expression marcienne □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ par ton □□□ qui serait plus explicite et compréhensible pour ses lecteurs. Ici, il y a accord entre Marc, Mathieu, l'évangile des Ebionites, la deuxième lettre de Clément (Co 9, 11) et l'évangile de Thomas (Ev. Th. 99) sur l'expression « faire la volonté de Dieu » contre Luc.

La formule □□□□□□□□□□□□□□□□, outre les deux emplois que Luc en fait dans ce chapitre aux v. 11 et 21, est utlisée dans la notice rédactionnelle de 5, 1, alors que le parallèle de Marc parle simplement de l'enseignement de Jésus (Mc 4, 1). On la retrouve en Lc 11, 28, dans un texte assez proche de celui qui nous

---

[388] A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, Paris, SC, Gabalda et Cie, 1978, p. 454 note 3

[389] A. PLUMMER, *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S.* Luke, (ICC), Edinburgh,T&T. Clark, 1925, p.224.

[390] J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*., p.725

[391] E. DELEBECQUE, *Evangile de Luc*. Texte traduit et annoté, Klincksieck, 1992, p.48

occupe. Elle revient 10 fois dans les Actes des Apôtres[392]. Si dans l'Ancien Testament elle signifie le plus souvent les volontés ou pensées de Dieu révélées à des hommes choisis pour tout le peuple, par contre dans le Nouveau Testament, en particulier dans l'œuvre de Luc, l'expression est polysémique, elle peut avoir le même sens que dans l'Ancien Testament (c'est le cas en Lc 3, 2), mais le plus souvent la parole de Dieu est la Bonne Nouvelle annoncée et réalisée par Jésus (Lc, 5,1. 8, 4 -15, 21 ; Ac 4,31 ; 13, 5.46)[393] et en dernier ressort elle désigne l'enseignement des Apôtres (Ac 6, 2.7 : 8, 14 ; 11, 1).

A côté de cette première condition Luc en ajoute une autre « faire ». Le verbe □□□□□□ est employé de façon absolue contrairement à Marc où il détermine la volonté de Dieu. Ce verbe est très attesté dans le troisième évangile, il ne fait l'ombre d'aucun doute c'est Luc qui l'a introduit à cet endroit.

Au terme de l'analyse nous pouvons répondre à la question de savoir, si l'originalité relative de la version lucanienne est due à l'influence d'une source différente de Marc ou au contraire, s'explique par l'activité de Luc retravaillant le texte de Marc. La deuxième hypothèse nous parait plus plausible. En dépit des lucanismes que nous avons relevés, le récit n'a d'autre origine que Marc. Luc a éliminé de son texte des expressions pouvant porter préjudices à la famille de Jésus : lorsqu'on rapporte à Jésus la nouvelle de la présence de sa famille, chez Matthieu et Marc, il répond d'abord par une question, ensuite il pointe du doigt ou du regard ceux qui sont assis en cercle autour de Lui, (Mc 3,31.33b-34), mais rien de tout cela chez Luc. Le critère d'appartenance à la famille spirituelle de

---

[392] J. DUPONT, *La Parabole du Semeur dans la version de Luc*, dans F. Neirynck (éd), *Etudes sur les Evangiles synoptiques (BETL LXX-B),* Leuven, 1985, p. 1020 – 1031 (1020)

[393] A. FOURNIER- BIDOZ, *La parole de Dieu* , dans Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, Maredsous, 1987, p .969- 970

Jésus n'est plus faire la volonté de Dieu, mais l'écoute et la mise en pratique de la parole de Dieu. Luc a en plus apporté une note positive au récit en le situant après la parabole du semeur[394]. La rédaction de Luc dépend de celle de Marc. Il a retouché certains éléments en imprimant son style son vocabulaire et en introduisant le thème de l'écoute de la parole de Dieu.

La dernière partie de notre travail consiste à préciser le sens du récit actuel de Luc.

3.1.4 Le sens de la rédaction Lucanienne

Comment, selon la conception de Luc, le récit fonctionne-t-il dans l'ensemble Lc 8, 4-21 ? Dans la phase qui précède l'épisode de la famille de Jésus livre un enseignement sur la parole de Dieu et sur la lampe et la mesure. Dans les deux textes une insistance particulière est mise sur l'écoute. Le texte qui nous occupe se trouve dans le prolongement de la parabole, il est même le point culminant de cet ensemble. Il est loisible de dire que la foule autour de Jésus écoute la parole Dieu, mais Luc ne nous donne aucune information sur la manière dont elle est disposée autour de Jésus contrairement à Marc, et selon la version lucanienne la famille de Jésus serait un modèle pour l'auditoire dans ce sens.

Un lien s'établit entre Jésus et la foule sur la base de cette parole de grâce qui sort de sa bouche (Lc 4, 22). Voici qu'un autre groupe arrive, sa mère et ses frères auquel Jésus est lié par le sang. L'arrivée de la famille pendant que Jésus instruit la foule laisse présager qu'elle ne fait pas partie de ses disciples. Sinon l'information donnée à Jésus ne se comprendrait pas, il s'agit d'une visite

[394] R. E. BROWN et al. (éd), *Mary in the New Testament*, New York/ Philadelphia, Paulist/ Fortess, 1978, p.168- 169.

inattendue. La raison de son déplacement est qu'elle désire « le voir ». Est-ce par simple curiosité ou pour un autre motif ? Le cas de la parenté de Jésus peut être rapproché de celui de Zachée. On retrouve les mêmes motifs : le désir de voir Jésus et la foule qui fait écran. S'agit-il d'un désir malsain dans le cas de la famille de Jésus ? Aucun élément dans le texte n'autorise à le penser. Conzelmann a interprété l'expression « qu'ils veulent te voir », dans le sens de Lc 23, 8 (9 , 9) c'est-à-dire ils veulent voir des miracles, et cherchent à ramener Jésus à Nazareth : C'est là qu'il doit faire les miracles (4, 23)[395]. Cette interprétation a été fortement contestée par Fitzmyer et George. Ce dernier pense que : « C'est beaucoup tirer du seul verbe « voir », dans un contexte qui ne parle pas de miracles et dans un texte nettement moins défavorable aux parents de Jésus que celui de Marc[396] ». La critique de Fitzmyer va dans le même sens. Ce que dit Conzelmann convient à l'évangile de Marc, mais ne peut être soutenu pour Luc-Actes[397]. C'est à cette opinion de Fitzmyer et de George que nous nous rallions.

La réponse de Jésus n'est pas dans le fond différente de celle Marc et de Matthieu : « ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique ». Les deux verbes sont au participe présent ce qui suggère qu'ils continuent à écouter et à mettre en pratique[398]. A ce sujet Jésus établit un autre critère d'appartenance à sa famille. Ce n'est plus sur la base des liens de sang que repose maintenant l'appartenance à cette famille, mais sur L'écoute de la parole de Dieu, toute personne qui écoute désormais la parole de

---

[395] H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit* , cité A. GEORGES, *Etudes sur l'Oeuvre de Luc* (SC) Paris, Gabalda, 1978, p. 453-454.

[396] A. GEORGE, *Etudes sur l'Oeuvre de Luc*, p. 453-454.

[397] J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p.725.

[398] R.E. BROWN & al (éd*), o.c.,* p. 168

Dieu et l'accomplit dans son existence devient pour Jésus une mère un frère. La parole de Dieu est créatrice de famille[399]. L'écoute de la parole Dieu ne suffit pas si elle ne se traduit pas en pratique en d'autres termes l'écoute de la parole de Dieu est déchiffrée dans l'agir. Dans ce faire nous pensons que c'est l'éthique qui est visée (la conduite du croyant). Il est manifeste que, chez Luc on ne peut pas dire que sa mère et ses frères ne remplissent pas ces deux conditions, dans la mesure où Luc a pris soin de présenter Marie dans les récits d'enfance comme celle qui croit (1,38.45). R. E. Brown note bien que « pour Luc, les auditeurs de la parole de Dieu ne remplacent pas la mère et les frères de Jésus comme vraie famille ; car sa mère et ses frères écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique Ils font partie des disciples. L'exactitude de cette interprétation est confirmée par Actes 1,14[400]. » Si on opère un rapprochement avec Lc 8, 15 qui décrit la bonne terre comme « ceux qui, ayant entendu la parole avec un cœur noble et généreux, la retiennent et portent du fruit par la constance,» on est endroit de certifier que la famille de Jésus est une bonne terre, particulièrement sa mère, dont il en est le fruit. Cela est tout à fait conforme à la réponse de Marie à la parole de Dieu en Lc 1,38[401]. Nous pouvons dire avec Delebecque[402] « la parabole du semeur s'achève, ici, par une leçon de choses, Marie et son entourage ayant donné à Jésus l'occasion d'appliquer son enseignement. »

---

[399] SCHÜRMANN cité par J. NOLLAND, *Luke 1-9, 20,* (WBC), Dallas, Texas, Word Books Publisher, 1989, p.395.

[400] R. E. BROWN, *La Communauté du disciple bien-aimé* (LD 115), Paris, Cerf, p. 214- 215.

[401]R. E. BROWN et al. (éd), *Mary in the New Testament*, New York/ Philadelphia, Paulist/ Fortess, 1978, p.170

[402] E. DELEBECQUE, *L'évangile de Luc, Texte traduit et annoté,* nouvelle édition revue et corrigée, Klincksieck,1992, p.48

En somme, on peut dire que dans l'évangile de Luc l'opposition de Jésus avec sa famille est quasi inexistante. Comme le note Bernheim[403] : dans sa réponse Jésus se borne à définir sa vraie famille, mais rien ne laisse percevoir « si sa mère et ses frères biologiques en soient exclus. »

Si jusque là nous avons étudié les textes dans lequel c'est la famille qui se déplaçait pour voir ou chercher Jésus, voyons comment il est accueilli chez lui, dans sa patrie.

3.2 JESUS ET SA MERE LC 11, 27-28

Dans l'évangile de Luc, 11, 27-28 est la seule péricope qui retiendra notre attention, à cause de la réponse de Jésus à la femme qui fait l'éloge de sa Mère. Dans ce texte Jésus refuse que sa mère soit adulée pour sa maternité. Ce texte n'a pas de parallèles chez Matthieu et Marc, il appartient au bien propre de Luc.

3.2.1 Contexte et limites

Le texte se situe dans la grande section appelée le voyage de Galilée à Jérusalem (9, 51- 19, 28)[404]. Cette section de l'évangile est divisée en plusieurs sous-sections. La péricope qui nous occupe fait partie de l'ensemble littéraire Lc 11, 14-36. Cette sous-section est encadrée par les péricopes de l'enseignement de Jésus aux disciples (11, 1-13) et les invectives contre les pharisiens (11, 37-54). Dans le contexte immédiat Lc 11, 27-28 s'insère entre l'épisode Jésus et Béelzéboul (11,14-26) et celui du signe de Jonas. Selon George Augustin, « dans ce grand ensemble (Lc 11, 14-36) la péricope de Lc 11, 27- 28 définit l'attitude du

[403] J. BERNHEIM, *Jacques, Frère de Jésus*, Paris, Noesis, 1998, p. 109.

[404] J. RADERMAKERS, Art. *Luc, Evangile*, dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Maredsous, Brepols, 1987, p. 757.

vrai disciple, par opposition à celui qui ne marche pas avec Jésus (11, 23) et à celui qui ne persévère pas dans la conversion (Lc 11, 24-26).»[405]

La délimitation ne pose pas de grosses difficultés. Tout commence au v.27 par une formule d'introduction typique de Luc que l'on rencontre au début de beaucoup de récits : « □□□□□□□□□□□□□□ » La limite inférieure est tout aussi claire. Le verset 28 est la réponse de Jésus à l'exclamation de la femme. Par contre Lc 11, 29 marque clairement le passage à autre chose, en l'occurrence une parole sur le signe de Jonas. De par leur construction (éloge suivi de la réponse) les deux versets forment une unité de forme et de sens.

Avant de passer à la structure et l'analyse du texte, disons un mot sur l'origine du texte selon les avis de bien des critiques tels que J.P. Meier les a recensés. Bultmann classe le texte parmi les apophtegmes biographiques[406], de son côté Dibelius[407] pense plutôt qu'il s'agit d'une « chrie ». Bultmann signale une similitude entre les motifs de Lc 11,27-28 et ceux de Mc 3, 31-35, bien qu'il refuse toute dépendance littéraire entre les deux textes. Pour lui cet épisode était une unité au commencement, et représente une scène idéale, et non un évènement historique dans la vie Jésus. I. Howard Marshall[408] et T.W. Manson[409] ont des vues diamétralement opposées à celle de Bultmann, Lc 11, 28 doit avoir son origine dans la vie de Jésus plutôt que de penser à un travail rédactionnel de Luc. Pour sa part Boismard estime que l'épisode est une

[405] A. GOERGE, *Etudes sur l'œuvre de Luc*,(S B), Paris, Gabalda et Cie, 1978, p. 455.

[406] BULTMANN, *Geschichte,* p.29-30, cité par J.P. MEIER*, A Marginal Jew*, vol.III *Companions and competitors*, New York, Doubleday, 2001, p.113.

[407] DIBELIUS, *Formegeschichte*, p. 162,cité par J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol.III *Companions and Companions* and, New York, Doubleday, 2001, p.113.

[408] I. H. MARSHAL, *The Gospel of Luke*, p.480-482

[409] T.W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, 1949, p. 88

Schlosser 26/4/06 15:30
Supprimé:

rédaction lucanienne[410]. Par contre J.P. Meier souligne l'existence d'une tradition orale avant que le tout soit moulé dans une théologie rédactionnelle lucanienne[411].

Notre petite unité est composée d'une introduction narrative (11, 27a) d'une parole de la femme (11, 27b) et suivie de la réponse de Jésus (11, 28). Le contraste entre les deux versets est souligné par la particule □□□□□□□ La parole de la femme se réfère à un fait du passé tandis que la réponse de Jésus fait allusion à un évènement présent

3.2.2 ANALYSE

Le v.27

Le verset s'ouvre par une construction typiquement lucanienne, en effet la formule □□□□□□□□□□□□□□□□ + un verbe à l'infinitif est abondamment attestée, plus de vingt-deux fois. Elle est reconnue comme septuagésime qui traduit l'hébreu □□□□□□□□□□□□[412].

Le démonstratif □□□□□□qui indique le motif d'action de grâce de la femme, a pour référent la controverse sur le démon. Le verbe □□□□□□□□construit avec □□□□□□□ne se rencontre dans le Nouveau Testament que dans les écrits de Luc : Lc 17, 13 ; Ac 2, 14 ; 14, 11 ; 22, 22 ; ; Ac 4, 24[413]. L'expression

[410] P. BENOIT et M-E. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles* vol. II, Paris, Cerf, 1972, p.227

[411] J.P. MEIER, *A Marginal Jew*. vol.III *Companions and Competitor* , p.70.

[412] J. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX), Introduction, Translation, and Notes*, New York, Doubleday & Company, INC. Garden City, 1981, p.118.

[413] I. HOWARD MARSHALL, *The Gospel of Luke*. *A Commentary on the greek Text*, Exeter, The Paternoster Press, 1978, p.481.

□□□□□□□□□□□□□□□ . est considérée par Bovon comme traditionnelle. Elle se réfère dans le cas présent à la foule mentionnée en 11, 14.

La deuxième partie du v.27 est une béatitude dans laquelle l'ensemble des commentateurs voient une reprise d'un aphorisme bien connu du judaïsme que rapporte le Targoum Yéroushalmi : « Bénis soient les seins que tu as sucés et les entrailles où tu as reposés[414]. » (Targum Gn 49,25) L'Apocalypse syriaque de Baruch LIV, 10 en propose une autre forme : « Bienheureuse ma mère parmi celles qui ont enfanté, que soit louée, parmi les femmes, celle qui m'a enfanté », on peut aussi ajouter la sentence attribuée à Johanan ben Zakkaï au sujet d'un certain R. Joshua ben Hananiah : « Bénie soit celle qui t'a enfanté » (Abot 2, 8), mais cette dernière est bien plus tardive, elle date de l'an 80 de notre ère. La question est de savoir si Luc l'a lui-même composée ou bien si elle provient d'une source commune. McNarama estime que la version lucanienne ainsi que l'aphorisme du Targum Gn 49, 25 dépendent d'une même tradition. Pour sa part, la femme l'aurait entendu lors de la liturgie synagogale[415].

Le terme □□□□□□□□ apparaît vingt-deux fois dans le Nouveau Testament plusieurs acceptions. Il peut désigner, le ventre, la cavité abdominale, l'utérus (grossesse). Dans la plupart des attestations dans le Nouveau Testament □□□□□□□□ désigne la grossesse, il est employé à l'absolu (Lc 2, 21 ; 11, 27 ; 23, 29) ou il est suivi par génitif de □□□□□□ (Mt 19, 12 ; Lc 1, 15 ; Jn 3, 4 ; Ac 3,

[414]R. LE DEAUT et J. ROBERT, *Targum du Pentateuque*, t.1, Genèse,(SC) Paris, Cerf, 1978, p.446.

[415] M. McNARAMA, *The New Testament and The Palestinian Targum to the Pentateuch*, p.131-133. Cité par BOVON, *L' Evangile selon saint Luc (9, 51-14, 35),* p.172.

2 ; 14, 8 ; Ga 1,15. Lc 1, 42-44.)[416] Le fait qu'il se trouve dans une béatitude propre à Luc, nous sommes autorisés à voir là une main du rédacteur.

Le verbe □□□□□□□□ est employé cinq fois dans l'évangile et quatre fois dans les Actes des Apôtres ; mais dans le sens de porter un bébé il n'est attesté que dans ce texte. Le vocable □□□□□□ se lit encore en 23, 29 dans un texte propre à Luc. Faisons remarquer que la combinaison des deux termes □□□□□□□ et □□□□□□ est une circumlocution sémitique[417] servant à désigner la femme. Le verbe □□□□□□□ ne se rencontre que dans les évangiles, deux fois chez Luc et Matthieu et une fois chez Marc. A. George l'attribue à Luc[418]

L'analyse que nous venons de faire conduit à la conclusion suivante : Le contenu de la béatitude est d'origine traditionnelle. Mais Luc a si bien retravaillé le texte de sa source qu'il est impossible de reconstituer la teneur première du propos.

Le v.28 est la réponse de Jésus à la béatitude de la femme et annonce une autre béatitude. Une anomalie frappe tout de suite : le verset est au pluriel. Il contient pas mal de lucanismes tels que : le syntagme □□□□□□□□□□ le □□□ est adversatif ; la proposition participiale □□□ que l'on trouve aussi en Lc 8, 21. On peut se demander à qui se rapportent les participes □□□□□□□□□□□□□□ et □□□□□□□□□□□□. Il me paraît qu'ils ne se réfèrent pas à une catégorie précise de personnes. Toute personne remplissant cette condition devra se sentir heureuse. La particule □□□□□□ est connue du

[416] F. G., L'article □□□□□□□, dans *EDNT* vol.2, p.301.

[417] R. E. BROWN, K. P. DONFRIED et Autres, *Mary in the New Testament*, London, Geoffrey Chapman, 1978, p.171.

[418] A. GEORGE, Etudes sur l'œuvre de Luc, p.456. note 1.

grec classique et ne se met jamais en tête d'une phrase. Dans tout le Nouveau Testament elle ne se lit qu'en quatre endroits : Lc 11, 28 ; Rm 9,20 ; 10, 18 ; Ph 3, 8. Dans ces dernières attestations □□□□□□ est suivi de la particule enclitique □□□˜Elle est peut avoir trois sens. D'abord une valeur adversative : « non, plutôt » c'est le sens qu'elle a en grec classique par exemple chez Sophocle et Aristophane, puis dans le Nouveau Testament en Rm 9, 20 ; 10, 18. Dans ce cas Jésus rejette la béatitude de la femme. C'est la position tenue par T. W. Manson, I. H. Marshall. Ensuite, elle peut avoir un sens affirmatif et on la traduit par « oui, en effet » par exemple Ph 3, 8. Enfin, elle revêt une nuance corrective qui doit être rendue par : « Bien plutôt ». C'est ce dernier sens qui convient en Lc 11, 28[419]. Nous ne pouvons pas dire si Luc a trouvé la particule dans sa source ou si elle vient de sa plume. Néanmoins, parce qu'elle est située dans un verset qui porte la marque de Luc nous n'hésiterons pas à l'attribuer à Luc.

En conclusion les particularités littéraires que nous venons de répertorier plaident en faveur d'une composition rédactionnelle de la péricope. Le travail rédactionnel de Luc ne se limite pas seulement à ces indices littéraires. Il concerne aussi la construction formelle du récit, car il y a une similitude avec la béatitude d'Elisabeth adressé à Marie : « Bénie es-tu entre les femmes, et béni le fruit de ton ventre. Et bienheureuse, celle qui a cru en l'accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur. » (Lc 1, 42b.45)[420].

---

[419] J. A. FITZMYER, *The Gospel According Luke (X-XXIV)*, p.928-929.

[420] . E BROWN, K. P. DONFRIED et Autres, *Mary in the New Testament*, London, Geoffrey Chapman, 1978, p.172.

En somme, l'épisode de Lc 11, 27-28 ne raconte pas un fait authentique de la vie de Jésus. Luc a transformé un logion qui traditionnellement était plus proche des déclarations sur la famille de Jésus contenue dans Marc et Jean[421] .

Comme le prétend J. P. Meier si l'on « situe le logion : - heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent - dans l'ensemble de l'œuvre de Luc ce logion se comprend non pas comme un rejet de la mère de Jésus mais bien comme une appréciation positive. » Ce ne sont pas les liens maternels qui confèrent le bonheur mais l'écoute et l'observance de la parole de Dieu. En définitive, Luc nous donne une appréciation positive de la mère de Jésus[422].

Nous allons maintenant voir comment les faits se présentent après Pâques.

3.3 LA FAMILLE BIOLOGIQUE DE JESUS DANS LA COMMUNAUTE DE JERUSALEM (AC 1, 12-14).

3.3.1 Contexte et limites

La péricope qui nous occupe appartient à la section appelée « les témoins dans Jérusalem » (1, 4- 8,1a)[423]. Cet ensemble est constitué de deux groupes de textes que l'on a habitude de séparer en : « La communauté de Jérusalem » (1,5-

[421] J. P. MEIER, *A Marginal Jew*. Vol III *Companions and competitors*, p.70.

[422] J. P. MEIER , *Un Certain juif Jésus. Les données de l'histoire* t.3. *Attachements, affrontements*, *ruptures* (LD), Paris, Cerf, 2006, p.73-74.

[423] Plusieurs plans des Actes des Apôtres ont été proposés par des critiques. Mais nous avons choisi celui de Philippe BOSSUYT et Jean RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la Grâce* t.2 (IET 16). *Lecture des Actes des Apôtres*, Bruxelles, Edition de l'Institut d'Etudes Théologiques, 1995, p.25.

5,42) et « l'institution des Sept » avec « le martyre d'Etienne » (6, 1-8,1a). Le premier groupe de textes se divise en trois sous-sections. La première sous-section est intitulée : « Le testament de Jésus et son enlèvement » (1, 4-26) ; la seconde est appelée : « Témoins du Messie Seigneur et du serviteur bénissant » (2, 1-4,4), et enfin la troisième est nommée : « Témoins de la pierre d'Angle et Sauveur exalté » (4, 5-5, 42). L'épisode qui nous occupe s'insère dans la sous-section : « le testament de Jésus et son enlèvement ». Dans cette partie une série de récits se succèdent. Nous avons en Ac 1, 4-8 les dernières instructions de Jésus–ressuscité à ses apôtres. Ce récit est suivi de celui de l'ascension de Jésus et de l'interpellation des apôtres par les deux hommes (v.9-11), ensuite vient le récit sur la composition de la première communauté de Jérusalem (v.12-14), enfin les v.15-26 évoquent la prière de Pierre et l'élection de Matthias.

La scène que nous avons à considérer est nettement découpée. Au v.12 nous avons d'abord un changement de lieu : Du mont des oliviers les disciples retournent à Jérusalem, puis vient une autre thématique, nous passons de l'ascension de Jésus, à la prière de la communauté. Le sujet des verbes qui composent ce verset n'est plus Jésus, mais les apôtres. La borne inférieure se situe au v.14. En effet au v.15 une nouvelle scène « va commencer avec des personnages nouveaux et une nouvelle indication temporelle ([illegible])[424]. » Cette expression est parfois utilisée par Luc pour débuter un épisode (Lc 1, 5.39 ; 2, 1 ; 6, 12 ; Ac 6, 1)[425]. Donc notre péricope constitue une unité littéraire indépendante. Elle est tenue par la plupart des commentateurs comme étant un sommaire[426]

---

[424] A. GEORGE, Etudes sur l'œuvre de Luc (SB), Paris, Gabalda et Cie, 1978, p.457.

[425] F. O FEARGHAIL, The Introduction to Luke-Acts. A Study of rôle of Lk 1, 1-4, 44 in the Composition of Luke's Two Volume Work, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1991, p.70.

[426] J. DUPONT, Etudes sur les Actes des Apôtres (LD 45), Paris, Cerf, 1967, p.222.

3.3.2 La structure

Les trois versets qui composent cette unité peuvent être structurés de la manière suivante. Le v.12 décrit le retour à Jérusalem des témoins de l'ascension du Seigneur. Au v.13 Luc nous donne les noms des Onze et l'endroit du rassemblement. Enfin au v.14 il nous informe sur les autres membres qui composent la communauté de Jérusalem et qui n'étaient pas signalés dans les épisodes précédents. Parmi les femmes présentes dans la chambre haute, seule la mère de Jésus est nommée. Les v.13 et 14 forment un parallélisme, car on trouve dans les deux versets deux participes périphrastiques construits avec l'imparfait. Après avoir dégagé la structure de la péricope passons à l'analyse du texte.

3.3.3 L'analyse

Le verbe □□□□□□□□□□□□ est très attesté dans l'ensemble de l'œuvre de Luc, vingt une fois dans l'évangile et douze fois dans les Actes des apôtres. Il se construit souvent avec la préposition □□□ suivie de l'accusation du lieu : Lc 1, 56 ; 2, 45 ;4,14 ; 7, 10 ; 8, 39 ; 11, 24 ;24, 33.54. Ac 1,12 ; 8, 25 ; 12, 25.Ici le nom de la ville est au nominatif parce qu'il est indéclinable. Dans ce verset le retour dans la ville est une réponse des apôtres à l'interpellation des deux hommes vêtus de blanc. Le sujet de ce verbe ne peut qu'être les apôtres mentionnés au v.2.

Le Nom de la ville de Jérusalem est différemment écrit au v.8 et ici (□□□□□□□□□□□□□) au regard du v.4 (□□□□□□□□□□□□□□). De l'avis de C. K. Barrett il est douteux que cette double appellation implique un changement de

signification ; peut-être faut-il envisager que Luc utilise de sources différentes[427]. J. Dupont[428] fait remarquer que la locution « revenir à Jérusalem » se rencontre fréquemment chez Luc (Lc 2, 45 ; 24, 33.52 ; Ac 1, 12 ; 8, 25 13, 13 ; 22, 17) et n'est pas une expression stéréotypée.

[illegible] On peut s'étonner que Luc mentionne explicitement ici le lieu de l'ascension, le mont des oliviers, contrairement à ce qu'il affirme dans son évangile, où l'ascension avait eu lieu près de Béthanie (Lc 24, 50). Il est à noter que dans le récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem Luc avait déjà mentionné Béthanie et Bethphagé, ces deux villages sont proches du mont des oliviers. Béthanie est un petit village situé sur le versant oriental du mont des oliviers. Il est situé à 3 km à l'est de Jérusalem. Selon Flavius Josèphe, le mont des oliviers se situe au côté opposé de la cité et les deux sont séparés par une large vallée appelée Cédron (guerre 5.2.3 §70).

L'expression

[illegible]

fournit deux informations. La première porte sur la localisation du mont des oliviers par rapport à l'endroit où résidaient les apôtres. La deuxième concerne le jour de l'ascension du Seigneur : Le sabbat[429]. Les déplacements en ce jour sont régis par la législation selon Ex 16, 29 **«** Considérez que, si le Seigneur vous a donné le sabbat, il vous donne aussi, le sixième jour, le pain de deux jours. Demeurez chacun à votre place. Que personne ne sorte de chez soi le septième jour.» La distance autorisée est d'environ 1km. Selon Flavius Josèphe, le mont

---

[427] C. K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. Vol.I :*Preliminary Introduction and Commentary on Acts I –XIV (ICC)*, Edimbourg, 1994, p.85.

[428] J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres* (LD 45), Paris, Cerf, 1967, p.220.

[429] C. K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, p.86.

des oliviers était distant de Jérusalem de six stades (Guerre, 5.70). Bien qu'ils soient devenus des chrétiens, les apôtres avaient gardé leurs coutumes juives[430]. De l'avis de Jacquier, « la mention de la distance est caractéristique de Luc, écrivant pour des étrangers à Jérusalem[431].»

V.13

□□□□□□□□□□□□□□□□□□□. Le verbe n'est pas suivi d'un complément. On peut supposer qu'il s'agit de la ville de Jérusalem, dont il est question dans le verset précédent.

Le substantif □□□□□□□□□ se lit quatre fois dans le livre des Actes des apôtres (1, 13 ; 9, 37, 39 ; 20, 8). On ne le trouve nulle part dans le Nouveau Testament. Ce terme désigne un étage supérieur ou une chambre construite sur un toit ou un grenier, voire une chambre d'amis[432] ou une pièce où l'on se retirait volontiers pour s'isoler, prier, pour prendre le frais[433]. Par exemple en Dn 6, 1, c'est le lieu où Daniel priait. On peut conjecturer que les Onze et les autres membres du groupe en ont fait leur lieu de prière et de rassemblement. C'est dans une chambre haute analogue que Paul et les croyants de Troas se rassemblèrent pour rompre le pain (Ac 20, 8). Selon Jacquier[434], des chambres de ce genre étaient utilisées par les rabbins pour dispenser « leur enseignement et leurs disciples étaient appelés – les fils de la chambre haute ». Si Luc n'emploie pas ici le terme □□□□□□□□□□□, qui désigne la chambre dans laquelle

---

[430] J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles. New Translation with Introduction and Commentary,* (AnB) New York, Doubleday, 1998, p.213.

[431] J. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (2e), EtB, Paris, J. Gabalda, 1926, p.23.

[432] J. TAYLOR, *Les Actes des Deux Apôtres t.4. Commentaire Historique* (Act. 1, 1-8, 40),(EtB), Paris, J. Gabalda et Cie, 2000, p.34.

[433] La Bible Osty, Dn 6, 11 note.

[434] J. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, p.23.

Jésus prit leur dernier repas avec les disciples (Lc 22,12//), c'est probablement pour éviter toute confusion[435]. L'article devant □□□□□□□□□□ indique que c'était un endroit connu. D'aucuns ont cru que la chambre haute jouxtait le temple. Cette information doit être rejetée pour la simple raison qu'il est difficile, que les autorités religieuses aient accepté que les apôtres élisent domicile dans une chambre du temple[436].

Pour ce qui concerne l'information donnée par le v.12, certains spécialistes pensent qu'il y a probablement une tradition locale. Selon « les données archéologiques, il a existé au deuxième siècle un bâtiment chrétien à l'endroit appelé 'Cénacle', sur la colline située au sud-ouest de Jérusalem et connue sous le nom de mont Sion ; elle se trouvait alors à l'intérieur des murs de la ville. À cette époque, il était difficile d'atteindre cet endroit, étant donné la proximité d'un camp de légionnaires ; ce fait rend impossible l'idée qu'un lieu saint chrétien aurait été inventé à cette époque. Ainsi, la tradition qui vénérait ce lieu remonterait au premier siècle et à la communauté de Jérusalem décrite dans les Actes des apôtres[437]. »

La tournure □□□□□□□□□□□□□□□□□□□ est une construction périphrastique à l'imparfait, construction que Luc emploie très souvent. Cette tournure qu'on traduit par : « Ils se tenaient » insiste sur la continuité de l'action des Onze. Ces derniers seront énumérés dans la suite du verset et l'objet de leur séjour dans cette chambre sera précisé au verset suivant.

Si nous comparons la liste de Lc 6, 14-16 avec celle de la péricope qui nous occupe, nous constatons que les noms des certains apôtres ont changé de

[435] C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, p.86.

[436] J. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, p.23.

[437] J. TAYLOR, *Les Actes des Deux Apôtres t.4. Commentaire Historique* (Act. 1, 1-8, 40), p.36.

place. Jean qui occupait la quatrième position sur la liste fournie par Luc dans l'évangile occupe désormais la deuxième place. Ce déplacement peut s'expliquer par le fait que dans le livre des Actes Pierre et Jean sont souvent ensemble (3, 1.4.11 ; 4, 1.7.13.19.23 ;8, 14.17.25). André passe en quatrième position. Thomas permute avec Barthélemy[438].

V.14

Occupons-nous d'abord du problème de la critique textuelle posé par ce verset. Nous avons plusieurs variantes.

Certains manuscrits ajoutent □□□□□□□□□□□□□□□ après □□□□□□□□□□□ La variante avec □□□□□□□□□□□□□□□ attestée est une leçon longue qui a sans doute pour objectif d'expliciter le terme □□□□□□□□□□□ qui peut désigner en même temps un lieu de prière (Ac 16, 13) ou la prière elle-même. Metzger[439] estime que cet ajout est dû à l'influence de Ph 4, 6.

L'autre problème de critique textuelle est soulevé par le terme □□□□□□□□□ Deux mots sont ajoutés à ce substantif. De la sorte les témoins textuels d'Ac 1, 14 offrent deux leçons possibles : □□ La leçon □□□□□□□□□□□□□□□□ est une leçon brève, et doit être préférée à l'autre variante. Au niveau de la critique interne, ces femmes sont celles qui avaient suivi Jésus de Galilée (Lc 23, 55). L'ajout □□□□□□□□□□□□□ à □□□□□□□□□□ insinue qu'il s'agit des femmes des apôtres et leurs enfants qui habitent maintenant à Jérusalem ou bien des femmes (veuves) et leurs enfants qui ont adhéré au

[438] PH. BOSSUYT et J. RADERMARKERS, *Témoins de la Parole de la Grâce. Actes des* Apôtres, p.127.

[439] B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (4e), Stuttgart, 1994, p.246.

mouvement de Jésus. Dans le cas où il s'agirait des familles des apôtres, cela laisse entendre que ces derniers auraient retrouvé leurs enfants, ce qui s'accorde mal avec ce que Pierre dit à Jésus en Mc 10,28 « Voici que nous avons tout laissé et nous t'avons suivi » ou bien ce que l'on lit dans la source Q 14, 26 « Si quelqu'un vient vers moi et ne hait pas son père et sa mère et sa femme, et ses enfants et ses propres frères et sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple. » Nous inclinons à penser à l'entourage féminin de Jésus dont parle Lc (8, 1-3), plutôt qu'aux femmes des apôtres. Cette leçon me semble être secondaire parce qu'elle tente de donner une connotation au terme □□□□□□□□□□. En outre, il est difficile de croire que les Onze ont élu domicile à Jérusalem en compagnie de leurs épouses.

Le nom de □□□□□□□ est remplacé dans certains manuscrits par □□□□□□. Les deux leçons s'appuient sur des témoins importants mais l'attestation de la seconde paraît néanmoins la meilleure (Sinaiticus, Alexandrinus, Ephraemi Rescriptus…). Il convient de notifier que Luc emploie souvent la première forme pour désigner la mère de Jésus. Au total on en dénombre douze attestations. On peut penser que dans ce texte la leçon □□□□□□□ est une harmonisation avec l'évangile de Luc. Mais comme les deux formes ne font pas vraiment problème étant donné leur équivalence sémantique, il n'y a pas lieu de discuter davantage. Remarquons que le nom propre est accompagné d'un déterminatif qui permet de distinguer la mère de Jésus avec d'autres femmes portant le nom de □□□□□□. Il s'agit bien ici de la « mère de Jésus ».

Enfin dans certains manuscrits on lit □□□□avant□□□□□□□□□□□□ par contre dans d'autres la préposition est absente. Selon M. Metzger[440], la leçon avec la préposition □□□□ qui semble séparer Jésus de ses frères est suspecte. Les auteurs de cette leçon ont voulu mettre en lumière la virginité perpétuelle de Marie par conséquent la leçon brève sans préposition doit être préférée.

Le syntagme □□□□□□□□□□□□ sans article constitue la première difficulté philologique du verset. A-t-il un sens distributif (chaque apôtre) ou désigne-t-il les Onze auxquels on a fait allusion au verset précédent comme un groupe compact ? Ce qui est visé dans ce verset, c'est bien la totalité composée des onze apôtres puisque l'absence d'article a comme valeur générale de signaler la qualité.

La tournure □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ est une construction périphrastique et forme un parallélisme avec la construction périphrastique du verset précédent. Cette construction périphrastique à l'imparfait indique la durée d'une action faite déjà dans le passé. Selon Spicq[441], le verbe □□□□□□□□□□□□□□ peut dans certaines circonstances avoir le même sens que « □□□□□□□□□□ : tenir ferme, être courageux, endurant, persévérer. » Cependant lorsqu'il est construit avec le datif il peut bien vouloir dire selon Spicq : « rester fidèlement attaché à quelqu'un » ou « s'appliquer exclusivement à quelque chose », « s'y consacrer inlassablement. »

L'adverbe □□□□□□□□□□□□□, qui signifie unanimement, est attesté dix fois dans le livre des Actes et une fois chez Paul. « Il souligne un aspect

[440] B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*,(2e), 1994, p.246.

[441] C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, p. 1327.

particulièrement important de l'union des croyants »[442]. Dans le cas présent, il s'agit des apôtres et du reste du groupe. Cette assiduité constante et unanime se faisait dans la □□□□□□□□□□. « Le motif de la prière est assez courant chez Luc, et demeure sans doute un lien d'union entre les premiers chrétiens[443]. » R.E. Brown, K. P. Donfried, J. A Fitzmyer, et J. Reumann[444] estiment que la présence de l'article défini devant le terme □□□□□□□□□□ peut conduire à penser à la prière faite au temple (Ac 3,1) ou dans une synagogue ou dans les lieux d'enseignement. Mais le sens le plus obvie est qu'il s'agit de la prière faite dans la chambre haute.

Les apôtres étaient en compagnie des femmes (□□□□□□□□□□.), ce vocable renvoie aux femmes dont parle Luc dans son évangile (8, 1-3), qui étaient montées avec Jésus de la Galilée en Judée, regardaient de loin lors de la crucifixion de Jésus, et sont allées au tombeau (Lc 23, 49. 55 ; 24, 10).

A côté de ces femmes, Luc mentionne Marie la mère de Jésus : □□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□. C'est l'unique emploi de ce titre complet par Luc. Le □□□□ qui d'ordinaire sert à coordonner des mots a ici valeur disjonctive, c'est-à-dire il détache une partie de l'ensemble pour la mettre en évidence[445].

Le syntagme □□□□□□□□□□□□□□□□□ désigne le dernier groupe. Il s'agit des frères de Jésus puisque le pronom □□□□□□□ a pour référent Jésus. Luc ne

---

[442] J. DUPONT, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres* (LD 118), Paris, cerf, 1984, p.305.

[443] J. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, p.29.

[444] R.E. BROWN, K.P. DONFRIED, J.A. FITZMYER, and J. REUMANN, *Mary in the New Testament*, p.176.

[445] F.-M. ABEL, *Grammaire du grec biblique. Suivie d'un choix de papyrus* (EtB) 2e, Paris, J. Gabalda, p. 340. § 78.a.3.

les énumère jamais. C'est par le truchement de Mc 6, 3, que nous connaissons leurs noms : de Jacques, José, Jude et Simon. Par ailleurs lorsqu'il parlera de Jacques en Ac 12, 17 ; 15,13 ; 21, 18 il ne le désignera jamais par le titre de « frère du Seigneur » comme le fait Paul (Ga 1,19)[446]. Il se peut que les lecteurs de Luc connaissaient bien le degré de parenté existant entre Jésus et ses prétendus frères, c'est pourquoi il juge bon de ne pas apposé cette titulature chaque fois qu'il s'agira de Jacques, frère du Seigneur.

3.3.4 Exégèse

Après l'ascension de Jésus les Onze se retrouvent dans la chambre haute en compagnie des femmes, de Marie et des frères de Jésus. Pour que ces femmes se soient installées de façon permanente à Jérusalem il faut qu'elles jouissent d'un statut particulier. Or on sait que dans le monde romain aussi bien qu'en milieu juif, exception faite pour quelques cas de veuvage, « une femme était toujours identifiée en référence à son père, à son mari, à son frère ou à son fils[447]. » On trouve un modèle similaire de femmes et d'hommes se ressemblant pour la prière chez Philon (Vita contempla § 32s., 68s., 83-87)[448] . D'après Philon, il existait des groupes de femmes vierges (les « Thérapeutrides ») « se joignaient à des groupes masculins analogues, les thérapeutes, tout en restant séparées, lors des assemblées sabbatiques et de célébrations qui se tenaient tous les cinquante jours ; ces groupes d'hommes et de femmes étaient de type essénien. » (Taylor, p. 42-43). Notre auteur invite à interpréter la présence des

---

[446] R.E. BROWN, K.P. DONFRIED, J.A. FITZMYER, and J. REUMANN, *Mary in the New Testament*, p.176

[447] J. TAYLOR, *Les Actes de deux Apôtres*, p.42. J. SCHLOSSER s'était aussi prononcé sur le statut des femmes qui accompagnaient Jésus et les apôtres, dans *Jésus de Nazareth,* p.115.

[448] Idem, p.43.

femmes en Ac 1, 14 dans ce sens. Pourquoi recourir au modèle essénien ? Jésus ne pouvait-il pas innover ? Si le rassemblement a lieu avant la Pentecôte, les femmes dont il est question sont probablement celles qui assistaient Jésus et les Douze dans leurs besoins lors de leurs différents voyages (Lc 8, 2-3). Je ne pense pas que d'autres femmes se sont jointes aux groupes des Onze avant la Pentecôte.

A côté de ces femmes Luc cite Marie, la Mère de Jésus ; le fait qu'elle soit nommée dès le début de l'Eglise primitive « montre en tout cas qu'elle a joui d'une particulière attention, au moins au temps de Luc[449] ». Il est aussi loisible de conjecturer que si Marie n'est pas incluse dans le groupe des femmes, c'est qu'elle n'a jamais appartenu à ce groupe. Cette affirmation trouve son fondement dans les évangiles, en dehors de Jn 19, 25 où elle se trouve en compagnie de quelques femmes, elle est souvent associée aux frères de Jésus (Mc 3, 21.31-35 // ; Jn 2, 12). Toutefois, Luc a présenté Marie dans l'évangile comme une croyante (1, 45) et les membres de sa famille font partie de « ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique. » (Lc 8, 29), il est tout à fait normal qu'elle fasse désormais partie de la première communauté des croyants. Si l'on admet que Luc cite Marie à côté du groupe des frères de Jésus c'est qu'il a voulu établir une distinction à l'intérieur du groupe familial.

Les frères de Jésus constituent le dernier groupe cité par Luc. Le fait qu'ils soient mentionnés en dernière position de la liste par rapport aux femmes, qui normalement dans le judaïsme viennent après les hommes, conduit à penser que ce groupe s'est joint à la famille spirituelle de Jésus composée des Onze et de femmes après la résurrection. À quel moment les frères du Seigneur se sont-il

[449] H. RÄISÄNEN, *Die Mutter*, cité par A. GEORGE, *Etudes sur l'œuvre de Luc*, p.460.

ralliés à la personne de Jésus ? Certains exégètes sont d'avis que c'est entre la résurrection et l'ascension. Ils fondent leur hypothèse sur l'affirmation de Paul : Jésus ressuscité est apparu à Jacques (1Co 15, 7)[450]. D'autres par contre réfutent cette interprétation, et estiment que les frères de Jésus appartenaient déjà au cercle des disciples de Jésus, en outre ce verset ne fait pas allusion à leur conversion[451]. À mon sens, à cette dernière hypothèse on peut objecter l'argument suivant : Pourquoi, lorsqu'il s'est agi de compléter le collège des Douze, aucun frère du Seigneur ne fut présenté ? On sait bien que l'un de critère qui fut retenu pour être élu est d'avoir été compagnon de Jésus, comme l'écrit Luc : « Il faut donc que, parmi les hommes qui nous ont accompagnés pendant tout le temps que le Seigneur Jésus est allé et venu parmi, nous depuis le baptême de Jean jusqu'au jour où il a été enlevé d'auprès de nous, il n'y en ait un qui devienne avec nous témoin de sa résurrection » (Ac 1,15). Cela conduit à penser que les frères du Seigneur n'ont pas rempli ce critère. Si Jacques et Jude étaient membres des Douze ou disciples du Seigneur, pourquoi l'auteur du quatrième évangile les présente-t-il « comme incrédules[452] » ? Au sujet des disciples de Jésus, Eusèbe de Césarée écrit ce qui suit : « Les noms des apôtres du Sauveur sont bien connus de tout le monde par les évangiles. En revanche, la liste des soixante-dix disciples ne nous est transmise nulle part. » Dans la suite Eusèbe énumère quelques noms connus de ces soixante-dix, qu'il complète par ceux cités par Clément (H.E. 1, 12.1-3). On s'attendrait à ce que l'on trouve aussi le nom d'un frère de Jésus, si effectivement ses frères étaient du nombre. Mais il

[450] J. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres*, p.42.

[451] J. PAINTER, *Just James. The Brother of Jesus In history and tradition*, Edinburgh, T&T Clark,1999, p.42.

[452] J. McHUGH, *La Mère de Jésus dans Le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1977, p.276 notes 2.

n'en est pas ainsi. On les connaissait plus sous le label : les frères du Seigneur (H.E. 1.12.5). Ac 1, 14, nous apprend que les frères de Jésus forment un groupe différent des Onze. En ce sens, le témoignage des Actes rejoint celui de Paul en 1Co 9, 5 « N'aurions-nous pas le droit d'emmener avec nous une femme chrétienne, comme les autres apôtres, les frères du Seigneur et Céphas ». Au dire de J. Taylor[453], les frères de Jésus « représentent '-le clan', le groupe dont Jésus sortit d'abord et dont il se distança lui-même, mais qui revint pour le revendiquer non seulement durant son ministère, mais aussi après son ascension. Ils étaient simplement, 'les Nazoréens''. Ce qui les distinguait des 'disciples', c'était avant tout le baptême de Jean, auquel Jésus avait adhéré, ainsi que ses disciples, mais dont les Nazoréens demeuraient éloignés. » À noter cependant que les Onze, les femmes et les frères du Seigneur se réunissent pour la prière, Luc ajoute qu'ils le font d'un cœur unanime (□□□□□□□□□□□□□□), ce qui signifie que maintenant les frères du Seigneur font cause commune avec le groupe fondé par Jésus. On n'est pas loin de la situation décrite par Jean 19, 26-27. Avant que Jésus ne répande le don de l'esprit, les deux familles biologique et spirituelle sont unies. Ce rapprochement entre les deux groupes, au dire d'Etienne Nodet[454], peut avoir une autre signification. Les Apôtres sont en attente du retour de Jésus comme fils de l'homme ou comme Messie davidique pour la restauration de la royauté, or telle est aussi « l'espérance des Nazoréens et l'aspiration de la postérité Jacques. »

Cet état de faits reflète une période donnée, il n'en sera pas ainsi par la suite, du moins pour un temps, car ces deux groupes se réuniront séparément à

[453] J. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres*, p.40.

[454] E. NODET, *Histoire de Jésus ? Nécessité et limites d'une enquête* (LB 135), Paris, Cerf, p.144.

Jérusalem comme semble l'insinuer Ac 12, 17. Telle est la situation que Paul verra à Jérusalem lors de son premier voyage Ga 1, 18-19. Mais au cours de son second voyage, il trouvera une autre situation, les deux groupes auront déjà confédéré (Ga 2, 9)[455]. Dans la suite de la narration des Actes des apôtres, Luc ne parlera plus de ce groupe de frère de Jésus, mais d'un seul frère de Jésus : Jacques. Néanmoins autour de Jacques il y aura un groupe constitué des anciens (Ac 15, 13 ; 21, 18). On sait aussi par Paul l'existence du groupe de frères de Jésus, ceux-ci menaient un apostolat à côté des autres apôtres. Nous pouvons supposer que quelques convertis ont dû se mettre ensemble autour de Jacques pour constituer un groupe.

Tout bien considéré même si Ac 1, 12-14 porte les traces de la main de Luc comme l'admettent les critiques, il n'est pas exclu de dire que les faits racontés par Luc ont un fondement historique. Pour ce qui regarde Marie la mère de Jésus, les exégètes dans leur immense majorité reconnaissent sa présence dans la communauté de Jérusalem dans ses débuts. Ils allèguent comme argument « la sobriété même d'Ac 1, 14 sur Marie, et son isolement dans les Actes[456] ». Nous pouvons aussi l'affirmer pour le groupe de frères de Jésus, en effet après la mort de Jacques, c'est Siméon cousin de Jésus qui fut élu à la tête de la communauté de Jérusalem.(H.E. III, 11). Il est bon de noter que la succession se fait selon l'autorité que l'islam reconnaît aux califes.

[455] J. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres*, p.41.

[456]A. GEORGE, *Etudes sur l'œuvre de Luc*, p.459.

4 CHAPITRE 3 JESUS ET LES SIENS DANS L'EVANGILE DE JEAN

Dans le quatrième évangile les rapports de Jésus et sa famille sont mis en scène dans quatre péricopes, les noces de Cana 2,1-11 ; En 2, 12 bref séjour de Jésus à Capharnaüm. Jn 7, 1-9 rapporte une discussion entre Jésus et ses frères ; Jn 19, 25- 27 décrit la dernière volonté de Jésus sur sa mère et sur le disciple bien-aimé.

4.1LES NOCES DE CANA JN 2, 3-5

4.1.1 Le contexte

Le récit des noces de Cana ouvre la première section de la partie de l'évangile Jean communément appelée le livre des signes (2, 1- 4, 54). Il n'est pourtant pas sans liens étroits avec le chapitre premier du livre, particulièrement les versets 19 – 51 qui ont trait à la vocation des disciples. « Les noces de Cana sont un sommet dans la manifestation de la gloire de Jésus destinée à ses disciples »[457]. Dans cet épisode Jésus ne s'est pas révélé de son propre chef mais sous l'instigation de sa mère. C'est sur fond polémique que Jésus a pu céder à la demande de sa mère en changeant l'eau en vin. Ce texte pose plusieurs questions d'homogénéité, d'intégrité.

Au sujet de l'homogénéité, plusieurs critiques pensent que l'unité n'est pas originelle, mais plutôt composite, et élaborée à partir des matériaux d'origines diverses. Pour illustrer le problème de l'homogénéité, il ne serait pas oiseux de présenter en quelques lignes les diverses propositions faites par les exégètes. Je

[457] A. FEUILLET, *La signification fondamentale du premier miracle de Cana Jn (2, 1-11*) et le *symbolisme johannique*, dans *RT* 65(1965), p. 517- 535.

me bornerai à donner les plus récentes. Voyons tout d'abord le point de vue de Boismard. Son schéma est assez complexe, il distingue plusieurs couches rédactionnelles. La première qui est la plus ancienne et qu'il appelle document C, contenait le v.1 sans indication temporelle, les v. 2-3a. 6-8 et une partie des v.9.11a. Cette couche est responsable de l'interprétation selon laquelle Jésus est le nouveau Moïse. La seconde couche, que Boismard, désigne par le sigle Jn II-A, a repris intégralement le récit du document C, dont elle modifia certaines formules et amplifia la finale. Jn II-A a complété ce Document en introduisant les personnages du maître de banquet et de l'époux. Jn II-A était composée des v. 8-9a.c. 10-11. On lui attribue l'interprétation symbolique du récit. Enfin, la troisième couche appelée Jn II-B a complété le Document C et Jn II-A en ajoutant la notice chronologique « le troisième jour » et le dialogue de Jésus avec sa mère (v.3b-5), le nombre de jarres et l'incise qu'elles étaient destinées, et le v.9b[458].

En dehors du point de vue de Boismard, il y a d'autres opinions. Notons celle de Dodd, il est d'avis que le récit comprend des strates très anciennes, qui se sont formées, à un stade ancien et pré canonique, au contact de la tradition commune. Cette dernière est composée des éléments suivants : 1- le présupposé général de l'histoire est que Jésus était homme à contribuer aux sucées d'un banquet et ce trait concorde avec Mt 11, 19 ; Lc 7, 39 où Jésus est qualifié de glouton et d'ivrogne. 2- le conflit de Jésus et sa mère, comme en Mc 3, 32- 35. 3- l'avènement d'un ordre nouveau, symbolisé par le bon vin, thème qu'on trouve dans Mc 2, 22 et en Lc 5, 39. 4- le thème des noces qui imprime à la péricope l'allure d'une parabole. Au dire de Dodd cette tradition commune imprégnée de thèmes johanniques a été transformée d'une manière impossible à

[458] M.- E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *Synopse des quatre évangiles,* t.III, *L'évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1977, p. 1OO -107.

définir. Poursuivant son raisonnement, il estime que l'association à la tradition commune du thème miraculeux du vin, qu'il croit d'origine non chrétienne, et la déclaration du maître de banquet (v.10), « s'est réalisée à un stade relativement tardif du développement de la tradition, mais elle s'est probablement opérée avant que le matériau ne soit parvenu à l'évangéliste»[459].

Fortna croit à l'existence d'un récit préjohannique, et estime que le dialogue de Jésus et sa mère n'en faisait pas partie[460]. D'aucuns sont d'avis que le récit de Cana est une création de Jean ou de l'école johannique[461]. Devant la complexité du problème et au regard de nombreuses hypothèses qui tendent à reconstituer le noyau historique du récit, J.P Meier est de ceux qui pensent que le récit de noces de Cana est une création de l'évangéliste, à partir des thèmes traditionnels[462].

Quant à nous, notre objectif n'est pas de restituer texte pré-johannique du récit des noces de Cana, étant donné qu'il a une forte coloration johannique, Mais de nous rendre compte si le dialogue de Jésus avec sa mère faisait partie des éléments traditionnels utilisés par l'évangéliste.

4.1.2 Structure

En nous appuyant sur le dialogue entre les personnages nous proposons le schéma que voici.

---

[459] C. H. DODD, *La tradition Historique du Quatrième évangile* (LD128), Paris, Cerf, 1987, p. 227.

[460] R.B. FORTNA, *The fourth Gospel and its Predecessor,* Edinburgh, T&T Clark, 1989, p.53.

[461] J.P. MEIER, *A Marginal Jew, Rethinking The Historical Jesus*, vol. 2, New York, Doubleday, 1994, p.949.

[462] J.P. MEIER, *A Marginal Jew, Rethinking The Historical Jesus*, vol. 2, p. 949, Ce point de vue est aussi soutenu par J. Zumstein, Jean 19, 25-27, dans *l'évangile exploré Mélanges offerts à Simon Légasse* (LD 166), Paris, Cerf, p.219-249 (227).

A Demande de Marie à son fils (v.3b)

B La réponse de Jésus (v. 4)

A' La recommandation de Marie aux serviteurs (v.5)

Il ressort clairement de ce schéma que l'élément central est le point B, où la demande de Marie reçoit une réponse négative de la part de Jésus, et qu'il juge inopportune. Les trois points sont des paroles d'autorités introduites par □□□□□.

4.1.3 Analyse littéraire

V.3b

Le terme □□□□□□□□□□□□□□□□□□□ ne se lit que trois fois dans l'évangile de Jean, deux fois dans ce texte (v. 1.3), et une fois en Jn 19, 25. Contrairement aux synoptiques le quatrième évangile ne désigne jamais la mère de Jésus par son nom, mais par □□□□□□□□□□□□□□□□□□□ ou □□□□□□□□□□□□□□□ (2, 5.12 ; 6, 42 ; 19, 25- 26). Cette façon de désigner une mère sans utiliser son nom propre n'est pas l'apanage du quatrième évangile, Matthieu en fait aussi usage au sujet de la mère de fils de Zébédée. Elle est un fait de la coutume juive. Mais peut-on admettre que le quatrième évangéliste ignorait le nom propre de la mère de Jésus ? Cela est inadmissible, comme le déclare J.P. Meier, dans la mesure ou « il connaît le Nom de Joseph le père adoptif de Jésus (6, 42) et prend soin de désigner nommément les femmes debout près de la croix de Jésus (19, 25). Curieusement dans ce groupe, seule la mère de Jésus demeure anonyme. En effet, le fait que □□□□□□□□□□□□□□□ peut se trouver dans les mêmes versets qui citent nommément son père et les autres femmes au pied de la croix (6, 25 ; 19, 25), conduit à penser que l'évangéliste le

fait pour une raison théologique ou pour un but symbolique. Le fait aussi que le quatrième évangéliste remplace systématiquement le nom de Marie par l'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□ est probablement à considérer comme une formule ou un titre[463].» On peut aussi penser que Jean interprète une tradition relative à ce qui constituait sa maternité[464]. Une manière autant de sa part de combattre le docétisme dans sa communauté. L'ensemble de ces données donne à penser que nous avons des éléments provenant de la tradition. Notons en passant que la mère de Jésus n'apparaît qu'à deux endroits dans le quatrième évangile au début et à la fin du ministère de Jésus (19, 25).

La construction grammaticale □□□□□□+ préposition+ pronom est tout à fait caractéristique de Jean[465]. L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ doit être traduite par « ils n'ont pas de vin » et non « ils n'ont plus de vin ». Il ne s'agit pas d'un manque auquel il faudra supplier, mais quelque chose qu'ils n'ont jamais eu. Dans certains textes de l'Ancien Testament le vin a valeur symbolique, deux textes sont souvent cités par quelques critiques ou « la loi de Moïse (Parole de Dieu) est mise en relation avec le vin »[466]. Nous avons de bonnes raisons penser que ce symbolisme n'est pas absent dans le Nouveau Testament particulièrement chez les Synoptiques : « Mais à vin nouveau outres neuves » (Mc 2, 22 ; Mt 9, 17. Lc 5, 37-38 et Luc ajoute : « Et personne, après avoir bu du

---

[463] J. P. MEIER, *A Marginal Jew, Rethinking The Historical Jesus*, vol 2, New York, Doubleday, 1994, p. 938.

[464] R. E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé* (LD 115), Paris, Cerf, 2OO2, p. 215 note 348.

[465] Jn3, 4 ; 4, 15.48.49 ; 6,5 ; 7,50 ; 8, 31

[466] A. SERRA, *Marie à Cana Marie près de la croix*, (LB 63) Paris, Cerf, 1983 p. 56 cfr.Jr.23, 9 « Je suis comme un homme vaincu par le vin, à cause de Yahvé et à cause de ses paroles saintes », Pr 9, 2.5 « Elle a abattu ses bêtes, elle a mêlé son vin elle a aussi dressé sa table….Venez, mangez de mon pain, et buvez du vin et vous vivrez »

vin vieux, ne veut du nouveau. On dit en effet : c'est le vieux qui est bon. »v.39). Dans ces textes le vin symbolise l'enseignement de Jésus. Cette interprétation symbolique du vin est aussi présente dans le récit de Cana comme l'affirme Serra « dans l'épisode de Cana, en priorité, et en premier plan, la parole du Christ, sa révélation, son évangile[467].» Sur le plan historique, il est difficile d'admettre que la Mère de Jésus ait demandé quelque chose à son fils étant donné que le miracle est une création johannique comme le laisse entendre certains exégètes[468]. Il est loisible de penser qu'il y a une réelle cohérence avec les synoptiques et Jean sur la nouveauté qu'apporte Jésus. Mais que Jean réécrit à sa manière.

V.4

La tournure □□□□□□□ + pronom à l'accusatif+ sujet est une caractéristique johannique. L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□, est l'exacte traduction de l'hébreu □□□□□□□. Dans l'Ancien Testament, on la trouve en Jg 11, 12 ; 2Sam 16, 10 ; 1R17, 18 ; 2R 3, 13 ; 2Ch 35, 21 ; Os 14, 9. La formule se lit aussi chez les Synoptiques : une fois chez Matthieu, deux fois chez Marc et chez Luc. Toutes ces cinq attestations sont fournies par deux épisodes (Mc 1,24 ; 5, 7//) celui du possédé de la synagogue, et celui du démoniaque guérasénien. Dans toutes les occurrences du Nouveau Testament à l'exception de Jn 2, 4, l'expression se trouve toujours dans la bouche des possédés. La formule est aussi connue du grec classique que du grec tardif. Par exemple chez Hérodote, II, 18 et V, 25 ; Aristophane, *Cavaliers*, 1022 ; Euripide

[467] A. SERRA, *Marie à Cana Marie près de la croix* , p.59

[468] J. P. MEIER , *A Marginal Jew, Rethinking The Historical Jesus*, vol 2,, p. 949.

Héraclides, 184 ; Démosthène,*Contre aphobos*, III, 36. D'après Delebecque[469], « Cette formule diffère des exemples de la septante sur deux points : Les deux datifs ne sont que rarement « moi » et « toi » seulement demeure dans la formule le □□□, si le verbe □□□□□□ est toujours sous-entendu, on trouve, à l'inverse exprimé par divers mots ». Poursuivant son raisonnement, Il affirme que « s'il est douteux que Jean soit un familier des textes classiques, en revanche les exemples du grec tardif, tirés d'Epictète peuvent être connus de lui. Etant donné que l'évangile de Jean est peu près contemporain des propos rapportés par Epictète, mort entre 125 et 130. Jean se sert d'une expression usuelle, que l'on employait couramment autour de lui. Il n'est nullement nécessaire qu'il la traduise de l'hébreu[470]. » L'inverse est aussi vrai puisque la familiarité de Jean avec les écrits de l'Ancien Testament ne peut être récusée. Le simple fait qu'il s'agisse d'une expression hébraïque et grecque plaide en faveur de l'authenticité de la phrase à l'attribuée à Jésus[471].

Le substantif □□□□□ au vocatif devrait selon la règle précéder la phrase dont il fait partie[472], mais le cas n'est pas unique, par exemple en Jn 4, 21 ; 14, 9. Dans ces deux occurrences il s'agit des réponses de Jésus à des personnes sur un point en relation avec Dieu. Le terme □□□□□ est attesté vingt-deux fois dans le quatrième évangile ; sept fois le mot se trouve dans la bouche de Jésus. Il l'emploie deux fois pour sa mère ici et en 19, 26. □□□□□ est le terme dont

[469] E. DELEBECQUE, *Les deux vins de Cana Jn 2, 3-4*, dans *Rev.Thom*. 85(1985), p.242-252 (243)

[470] IDEM, p. 244-245.

[471] SCHALOM BEN-CHORIN, *Marie. Un regard Juif sur la mère de Jésus*, Paris, DDB, 2001, p. 145.

[472] X. LEON-DUFFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, vol I, Paris, Seuil, 1987, p. 229- 230. L'auteur se réfère à Gächter, « qui, le premier a attiré l'attention sur ce donné et sur la traduction qui en dépend ; Mc 5, 41 ; Mt 15,28 ; Lc 7, 14. 13, 12. Jn 19, 26 ; 20, 13.15. »

« Jésus se sert pour s'adresser à une femme, qu'il soit lié à elle par les liens d'affection (Jn 20, 13) ou qu'elle lui soit étrangère (Jn 4, 21 ; 8, 10 ; Mt 15, 28 ; Lc13, 12) »[473]. Il n'existe pas d'exemple dans les traditions juive et grecque le cas d'un fils s'adressant à sa mère par ce terme[474]. L'ensemble de ces données littéraires nous incite à apprécier le mot comme remontant à Jésus.

□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□. Cette phrase est très discutée entre exégètes. Certains la considèrent comme une énonciation et doit se traduire par : « Mon heure n'est pas encore venue.[475] ». D'autres par contre préfèrent la traduire par une interrogation « Mon heure n'est-elle pas encore venue[476] ? »

D'après Boismard en grec lorsque l'adverbe □□□□□ commence une phrase qui, vient après une autre phrase interrogative, doit normalement revêtir un sens interrogatif : « Mon heure n'est-elle pas encore venue ? ». Il s'appuie pour cela sur Mc 4,40 ; Mt 8, 17 ; Mt 16, 9, où □□□□□ se trouve au début d'une proposition qui suit une question, et cette deuxième est une question. C'est d'ailleurs dans cette optique que plusieurs pères grecs ont compris la phrase[477]. R. Brown réagissant aux considérations de Boismard souligne que les douze attestations du mot □□□□□ dans Jean se trouvent toujours dans des propositions négatives. La construction de Jn 2, 4 est très semblable de Jn 7, 30

---

[473] M-E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana (Jn 1, 19 – 2, 11)* (LD 18), Paris, Cerf, 1956, p.149.

[474] K. P. DONFRIED, *The mother of Jesus in the gospel of John* , dans R. E. BROWN et K. P. DONFRIED, J. A. FIRTZMYER, J. REUMANN(éd), *Mary in the New Testament*, London, Geoffrey Chapmann, 1978, p. 188.

[475] R. BROWN, John, p.99. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium,* Teil 1, p. 333-334. J. P. Meier, *A Marginal Jew*, Vol. 2, p. 1O15- 1016.

[476] Boismard , Vanhoye, *Interrogation Johannique et exégèse de Jn 2, 4*, dans *Biblica* 55 (1974), p. 162, et Ignace de La Potterie, *Marie dans le Mystère de l'alliance*, p. 211.

[477] M - E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana (Jean 1, 19 – 2, 11)* (L D 18), Paris, Cerf, 1956, p. 156

et 8,30 par conséquent elle doit être lue comme une négation : «Mon heure n'est pas encore venue »[478]. L'interprétation unilatérale de ces remarques a provoqué une réaction de la part de Vanhoye, lequel se plait à souligner qu'en « Jn 2, 4 on a □□□□□ initial asyndétique. La construction de Jn 2, 4 correspond exactement à celle des textes interrogatifs de Mt et Mc. Grammaticalement, c'est à ces derniers qu'il convient de l'assimiler et non pas aux constructions de Jn 7, 30 et 8,30.» [479]. Poursuivant son argumentation, il affirme qu'en « Jn 7, 30 et 8,30 l'adverbe □□□□□ se trouve dans une proposition subordonnée introduite par □□□□□, ce qui constitue une grande différence avec 2, 4. Si l'évangéliste avait voulu exprimer une énonciation négative, il lui suffisait d'utiliser la même construction qu'en 7, 6, c'est-à-dire placer l'adverbe à l'intérieur de la proposition (□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□). Qu'il ne l'ait pas fait est un indice en faveur du sens interrogatif»[480]. Cette argumentation philologique a trouvé un écho favorable chez Ignace de la Potterie, qui estime que si la formule est comprise dans le sens négative « mon heure n'est pas encore venue», « dans ce cas la scène de Cana se réfère au calvaire ; alors comment expliquer dans ce cas que Jésus y manifeste sa gloire. Si par contre on lit le texte comme une interrogation, alors quelque chose d'important commence à se réaliser ici : l'auto-manifestation de Jésus.»[481]

J.P. Meier reprenant le sujet à son actif s'oriente dans le sens de R. Brown. Le quatrième évangile utilise 11 ou 12 fois l'adverbe □□□□□ si l'on tient

---

[478] R. BROWN, *The gospel According to John,* New York, Doubleday, 1965, p. 99.

[479] A. VANHOYE, *Interrogation Johannique et exégèse de Jn 2, 4*, dans *Biblica* 55 (1974), p. 157-167 (160).

[480] IDEM

[481] I. DE LA POTTERIE, *Marie dans le mystère de l'alliance*, Paris, Desclée, 1985, p.211.

compte de deux occurrences de Jn 7, 6.8, et en dehors de 2, 4 toutes les phrases sont clairement déclaratives. Certaines d'entre elles se rapportent à l'heure de Jésus ou à l'heure (□□□□□□ en 7, 6.8 ; □□□□ en 7, 30 ; 8, 20), qui n'est pas encore accomplie. L'adverbe □□□□□ se lit aussi une fois en 1Jn et trois fois dans l'apocalypse, et dans les trois cas les propositions sont déclaratives. Il est préférable de juger l'usage de Jean par les autres passages dans Jean plutôt que d'avoir recours aux textes de Mt et de Mc, que Jean ignore et qui ne font aucunement allusion à la venue de l'heure de Jésus[482].

Comme on le voit la solution ne parait pas aussi facile que l'on puisse l'imaginer, tout reste suspendu au sens du terme heure. Sur le plan philologique le point de vue de Vanhoye est convaincant, mais au regard de l'usage que fait Jean de l'adverbe □□□□□ dans l'ensemble de son corpus, peut-on dire que Jn 2, 4 serait une exception ? Cette question ne trouvera sa réponse qu'après avoir cerner l'acception du terme heure chez Jean. Dans le quatrième évangile le vocable □□□□□ est un thème technique, et présente différentes nuances, que nous pouvons résumer ainsi : Certains textes parlent de l'heure comme moment reliant le présent et le futur (4, 25 ; 5, 25), d'autres par contre la décrivent dans une perspective future (4, 21 ; 5 , 28 ; 16, 2.25 ; 7, 6.8.30 ; 8, 20), d'autres encore la déclarent déjà là (l'heure est venue : 12, 23.27 ; 13 , 1 ; 17, 1). Il est clair que les textes qui parlent de l'heure dans la perspective future font écho à la mort de Jésus sur la croix, qui marque son passage dans la gloire, auxquels on peut ajouter ceux qui la déclarent déjà là. Il est loisible de reconnaître que dans ces derniers, l'heure telle que l'évangéliste en parle ne se réduit pas à la mort de

[482] J. P. MEIER, *A. Marginal Jew, Rethinking the Historical Jesus. Mentor, Message and Miracles* Vol.2, New York, Doubleday, 1994, p.1015-1016.

Jésus sur la croix, mais elle englobe aussi les événements antérieurs. En somme, dans ces textes il en va de l'heure de Jésus comme l'instant de glorification et d'exaltation auquel il faut ajouter l'idée de la manifestation anticipée de la gloire à travers les signes[483]

Jn 2, 4 doit être placé parmi les textes qui parlent de l'heure comme moment reliant le présent au futur. Ces textes ont ceci de commun : l'adverbe □□□ qui souligne l'anticipation du moment capital, même si en Jn 2, 4 l'adverbe ne se rattache pas directement à l'heure. Dans ce récit l'heure est employée sous forme de prolepse[484]. Selon I. de la Potterie si à Cana Jésus « manifeste sa gloire (2, 11), l'heure de Jésus qui commence ici, c'est le moment de la manifestation messianique qui commence maintenant et se poursuivra durant toute la vie publique de Jésus et elle atteindra son accomplissement total dans le mystère de la croix et de la résurrection.»[485]

A la lumière de cette compréhension de l'heure, je me rallie à la position de Boismard, Vanhoye, Ignace de la Potterie et Léon-Dufour qui comprennent la phrase de manière interrogative, « Mon heure n'est-elle pas venue ? » L'interrogation laisse ouvertes toutes sortes de possibilités de réponses[486]. Il ne reste à noter simplement que le second membre de ce verset est de saveur

---

[483] Note de la TOB

[484] M. MORGEN, *Le Festin des Noces de Cana (Jn 2, 11) et Le Repas d'Adieu (Jn 13, 1-10), dans Nourriture et Repas* dans M. QUESNEL, Y.-M. BLANCHARD, Cl. TASSIN,(dir) *les Milieux Juifs et Chrétiens de l'Antiquité, Mélanges offerts Au Professeur Charles Perrot*,(LD 178), Paris, Cerf,1999, p. 140-154 (151).

[485] I. DE LA POTTERIE, *Marie dans le mystère de l'Alliance*, Paris, Desclée, 1985, p.212.

[486] A. VANHOYE, *Interrogation Johannique et exégèse de Jn 2, 4,* dans *Biblica* 55(1974), p. 157 -167 (161).

johannique. De l'avis de Brown[487] la phrase « Que me veux-tu, femme ? Mon heure n'est pas encore arrivée » peut-être l'équivalent de l'expression marcienne « Qui est ma mère ? Et mes frères ? »

V.5

Le v. 5 commence par une asyndète[488]. Le dialogue tourne court, la mère de Jésus ne s'adresse plus à son fils mais au □□□□□□□□̣̃ Ce substantif n'apparaît que trois fois dans le quatrième évangile. Deux fois dans ce texte, et une fois en Jn 12, 26 où il désigne toute personne qui sert Jésus. En dehors de Jean, ce terme est utilisé dans le même sens en Mt 22, 13, qui est la conclusion de la parabole des invités aux noces. Le terme □□□□□□□□̣ « vise d'abord le service de table, mais plus largement tout service rendu à d'autres ou à une communauté.»[489] Nous pouvons nous demander pourquoi Jean n'utilise pas le terme □□̣□□̣ qu'il emploie ailleurs (4,51 ; 15, 15 ; 18, 10) ? Il se peut qu'il le fasse dans l'objectif de rappeler « l'activité des diacres dans le culte païens et chrétiens.»[490] A la lumière de Jn 12, 26, il n'est pas exclu non plus que le terme soit appliqué aux disciples de Jésus[491]. Un fait surprenant et qui n'est « historiquement pas impossible comme le souligne avec dextérité J. P. Meier, comment Marie et Jésus étant des invités dans une ville ou un village dont ils ne sont pas originaires peuvent donner des ordres aux serviteurs qui sont sous la direction du maître de banquet? Un tel scénario est-il probable dans une grande

---

[487] R.E. BROWN, *"The Mother of Jésus" in the Fourth Gospel*, Dans *L'Evangile de Jean*. *Sources, Rédaction, Théologie*, Gembloux/ Louvain, Leuven University Press, 1977, p. 307- 309 (p.309)

[488] J. MCHUGH, *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*,(LD.90) Paris, Cerf, 1977, p.476.

[489] C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, (CbNT2), Paris, Cerf, 2004, p. 357.

[490] C. K. BARRETT, *The Gospel according St John*, London, S.P.C.K., 1962, p.159.

[491] I. dE LA POTTERIE, *Marie dans le mystère de l'Alliance*, p.215.

ville de Galilée ? Ou peut-être dans une ville Greco-Romain, cadre familier à l'évangéliste qui l'incorpore dans ce récit ?»[492]

Tout le monde semble d'accord pour reconnaître que les termes utilisés par Marie présentent une similitude avec ceux employés par Pharaon à l'égard de Joseph « vous ferez ce qu'il vous dira » (Gn 41, 55). D'autres y voient plutôt la réponse des Hébreux aux propositions d'alliance de Yahvé « Tout ce qu'a dit Yahvé, nous le pratiquerons » (Ex 19, 8). Le fait que, cette expression soit utilisée dans deux textes relatifs à l'alliance du Sinaï (Ex 19, 3-6 ; 7-8 ; Jos. 24, 21-24) est un motif pour Serra d'affirmer que cette formule, « était avant tout une profession de foi inconditionnelle, proclamée par le peuple d'Israël tout entier au pied du mont Sinaï[493] »: L'auteur invite aussi à tenir compte de la reprise de cette réponse « par, Philon, par le Targum, par les écrits de Qûmran et a, avec une fréquence particulière, par toute la littérature Rabbinique. C'était le « oui » de l'épouse (Israël) à son époux (Yahvhé)»[494] Il précise un peu plus loin que c'est à cette formule que se réfère Jean plutôt qu'à celle de Pharaon[495]. Et pourtant le texte de Jean diffère sensiblement de la formule d'Exode largement répandue, que nous estimons ne pas être méconnue de l'auteur. Nous pensons que si Jean avait songé à cette dernière il n'aurait pas hésité à l'utiliser.

Nous nous écartons donc de l'interprétation de Serra d'ailleurs reprise par Ignace de la Potterie[496], sans nullement le contester, pour nous rallier à celle de

---

[492] J. P. MEIER, *A Marginal Jew, Rethinking The Historical Jesus*, vol. 2, p.949.

[493] A. M. SERRA, *Marie à Cana Marie Près de la croix (Jean 2, 1-12 et 19, 25-27),* Paris, Cerf, p. 42-43.

[494] Idem, p.43.

[495] idem, p. 44

[496] I. DE LA POTTERIE, *Marie dans le mystère de l'Alliance*, p.214.

Boismard et autres qui reconnaissent dans ce texte une reprise littérale de (Gn 41, 55). Mettons côte à côte les deux textes.

LXX :

□□□. (Gn 41, 55)

NT : □□□ Jn 2, 5

Les deux versets ont plusieurs points communs. De part et d'autre nous avons les mêmes éléments : les pronoms relatif et personnel (□□□ et □□□□□□), le verbe □□□□□□ à l'impératif. Les seuls éléments de différence restent les particules □□□□□ et □□□, le pronom interrogatif □□ et la conjonction de coordination □□□□, le texte de la LXX utilise l'aoriste second du subjonctif du verbe □□□□□, alors que Jean a le présent. Vue cette similitude Boismard pense que Jean a substitué □□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□, formule que l'on retrouve en 15, 16, et provient selon lui de Jn II-B[497]. Les deux attestations suffisent-elles pour affirmer que la formule est une caractéristique Johannique ? Certes la construction avec la particule □□□ représente en Jn une amélioration stylistique par rapport à la construction des LXX, qu'on peut lui attribuer, mais cela n'est pas suffisant, étant donné que la formule est d'origine sémitique. Nous pouvons dire avec certitude qu'il s'agit d'un élément de la tradition

□□□□□□□□□ .Dans le quatrième évangile l'impératif aoriste tend plus à marquer la continuité de l'action qu'à souligner l'autorité par rapport à l'impératif présent.[498]

---

[497] M-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *o.c.*, p.101

[498] Jn 2, 7.8.16.19 ; 7, 24 ; 9, 7 ; 11, 39 ; 12 , 27 ;13, 27 ; 15, 9 ; 21, 10 cité par J.H. BERNARD, *Gospel according to St. John*, vol.1, Edinburgh, T&T Clark, 1928, p.77.

4.1.4 Exégèse de Jn 2, 4a.5

Curieusement dans ce texte Marie n'est pas désignée par son nom, mais par « la mère de Jésus». Cette appellation éveille notre attention sur les relations qui unissent les deux personnes (Mère -Fils). Marie se définit par sa maternité, qui lui confère l'autorité sur Jésus. Cette relation Fils -parents est entourée d'une législation à laquelle tout Juif est tenue. Le sixième précepte du décalogue insiste sur les devoirs envers les parents (Dt 5, 16), tandis que le livre des Proverbes met en garde toute personne qui méprise l'obéissance due à une mère (Pr 30,17).

Au regard de ces préceptes, la réponse de Jésus formulée en une expression connue en hébreu et en grec « Quoi à moi et à toi, femme » parait étonnante. Cette formule a été diversement interprétée par les commentateurs[499]. Dans l'Ancien Testament l'expression a plusieurs nuances. Ces différences subtilités peuvent se ramener à deux. Le premier cas lorsque l'emploi favorise une interprétation négative c'est-à-dire après le dialogue suit le conflit ou rupture totale entre protagonistes (Jg 11, 12s ; 2Chr 35, 21). Le second cas c'est lorsqu'après une divergence de vue entre personnages intervient un accord (1R17,18 s ; 2R 3, 13s). Dans le Nouveau Testament particulièrement chez les synoptiques, c'est le premier sens que l'on rencontre souvent. Aucune relation entre les démons et Jésus (Mc 1,24 ; 5, 7 ; Lc 4, 34 ; 8, 28)

En Jn 2, 4b L'interrogation de Jésus est à comprendre dans le sens positif. Il y a divergence entre Jésus et sa mère et non hostilité. Comme l'affirme Vanhoye « dire à quelqu'un : « quoi à moi et à toi » c'est poser une question sur

[499] R.E., BROWN, *The Gospel according to John,* New York, Doubleday et Companic, 1970, p.99. L'auteur donne les positions des differents critiques.

la relation qui existe entre les deux personnes.»[500] Le pronom □□□ qui précède les deux autres éléments de l'expression renvoie à la relation entre Jésus et sa mère. Jésus « met en question cette relation qui jusque-là l'unissait à sa mère. »[501] De son côté Delebecque observe très justement : « Les rapports entre Marie et Jésus qui ont été ceux d'une mère avec un fils qu'elle a mis au monde nourri élevé vu grandir cessent. Désormais, ils sont ceux d'une femme avec un homme.»[502] L'appellation femme est un indice probant. Nous sommes confortés par dans cette assertion par Joüon : normalement lorsqu'un juif s'adresse à sa mère, il lui dit « *imma* ». En appelant sa Mère « femme », Jésus fait abstraction de sa qualité de fils[503], et ne se situe plus au plan familial[504]. Il « voulait donc reléguer dans l'ombre les liens de sang qui l'unissaient à elle. »[505] Par cette désignation Jésus place sa mère au même rang que les femmes qu'il a rencontrées. Il ne lui accorde aucun privilège. Aussi K. P. Donfried a-t-il raison d'écrire : « De quelques manières pour Jésus s'adresser à sa mère dans les mêmes termes qu'à la femme Samaritaine (4, 21) et à Marie Madeleine (20, 13) peut signifier qu'il n'accorde aucune importance sur sa maternité physique.»[506] Certes le terme femme n'a aucune connotation péjorative, mais lorsqu'il est employé à l'égard d'une mère cela paraît incompréhensible. D'ailleurs on ne trouve nulle part dans la bible et la tradition rabbinique, un fils appeler sa mère

[500] A. VANHOYE, *Interrogation johannique et exégèse de Jn 2,4*, dans *Biblica* 55 (1985), p. 157-167 (163).

[501] Idem

[502] E. DELEBECQUE, *Les Deux vins de Cana Jn 2, 3-4*, dans *Rév.Thom* 85 (1985), p. 242- 252 (249).

[503] P. JOÜON, *l'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Traduction et Commentaire du texte original compte tenu du substrat sémitique, Paris, 1930, p.468.

[504] A. VANHOYE, *Interrogation johannique et exégèse de Jn 2,4*, dans *Biblica* 55 (1985),, p.163.

[505] J. MCHUGH, *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1977, p.404

[506]R. E. BROWN, K. P. DONFRIED,*o.c,* p.187.

par femme. Par ce vocable Jésus veut instituer un autre type de relation entre lui et sa mère basée sur la foi, les textes parallèles le mettent très bien en lumière : Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère (Mc 3, 31-35//). Peut-on dire que désormais il y a rupture entre lui et sa mère ? Je ne le pense pas. Il lui fait comprendre que du moment où il commence sa vie publique leur relation change. I. de la Potterie l'a très bien exprimé : « Par cette appellation, Jésus prend une certaine distance envers la relation mère-fils ; mais il ouvre en même temps une nouvelle perspective : il amorce avec elle, au-delà de sa maternité familiale, une autre relation dans le mystère du salut.»[507]

Si Marie ne répond pas à son fils c'est qu'elle consent. Mais cela peut se comprendre autrement : Le silence de Marie à l'égard de son fils est le reflet de « l'attitude de la femme orientale qui s'abstient de répondre à l'homme (même lorsqu'il s'agit de son fils, devenu adulte) et, habituée à souffrir, préfère accepter l'humiliation.»[508] Le silence de Marie peut être une incompréhension de sa part, telle qu'elle apparaît en Lc 2,50 « Eux ne comprirent pas la parole qu'il leur avait dite. » Il convient de signaler que, plus d'un exégète à déjà souligné la similitude parfaite de cette réaction de Jésus avec celles rapportés par les Synoptiques en Lc 2, 41-50[509] et particulièrement en Mc 3, 31-35. Nous sommes donc « en face d'une donnée très ferme de la tradition évangélique.»[510]

Nous avons dit que l'expression doit être interprétée dans le sens positif c'est-à-dire après rupture vient l'accord. La mère de Jésus, ayant compris l'orientation suggérée par son fils, ne s'enferme pas dans une attitude négative

---

[507] I. DE LA POTTERIE, *Marie dans le mystère de l'Alliance*, p. 226.

[508] SCHALOM BEN-CHORIN, *Marie Un regard juif sur la mère de Jésus*, Paris, DDB, 2001, p.145

[509] A. SERRA, *o.c.*, p.76

[510] A. VANHOYE, *Interrogation johannique et exégèse de Jn 2,4*, dans *Biblica* 55 (1985),, p.164.

envers lui, et ne s'accroche pas non plus à son rôle de Mère[511]. Maintenant elle s'adresse aux serviteurs : « faites tout ce qu'il vous dira.» Elle leur demande à être disponible éventuellement au cas où il y aurait une parole de Jésus. Désormais Jésus est souverain et maître de ses actes. Aussi est-il possible de penser que Marie, par cette exhortation s'efface pour faire place à un autre groupe qui devra toujours l'écoute de son fils. Ne pourrait-on pas conjecturer, à partir de cette phrase, que l'évangéliste semble nous faire comprendre en Jésus le modèle de Joseph en contradiction avec sa famille, Mais son père seul lui était resté fidèle ? Il me semble pour l'évangéliste c'est une manière d'affirmer que, oui il y a eu conflits entre Jésus et sa mère, mais elle était peut-être la seule au sein de sa famille à lui faire confiance, c'est pourquoi il la placera au pied de la croix avec le disciple bien-aimé. Par ailleurs en Jn 7, 5 sa mère n'est pas citée parmi les incrédules de sa famille.

La femme en s'adressant aux serviteurs assume une nouvelle mission, celle de faire rentrer les gens dans l'obéissance, « à l'écoute du maître»[512]. A ce sujet Vanhoye écrit : « son influence ne s'exerce plus sur Jésus, mais elle s'exerce au service de Jésus.»[513] Si on cherche quelques textes analogues, on pensera à la samaritaine (4, 42), et à Marie Madeleine (20, 11-17). Il est certainement vrai que Jean a voulu mettre en exergue le rôle des femmes dans l'annonce de la Bonne Nouvelle[514]. La question est de savoir à quel moment Marie-femme, a-t-elle joué ce rôle aux côtés de son fils ? Aurait-elle suivi à un

---

[511] Ibidem

[512] M. MORGEN, *Le Festin des noces de Cana (Jn 2, 1-11). Et le repas d'adieu (Jn 13, 1- 30),* dans *Nourriture et repas dans les milieux Juifs et Chrétiens de l'antiquité*, Paris, Cerf, 1999, p.150.

[513] A. VANHOYE, *Interrogation johannique et exégèse de Jn 2,4,* dans *Biblica* 55 (1985), , p.165

[514] R.E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé*, Paris, Cerf, 2002, p.216

moment donné Jésus ? Cela est moins sûr, pour la simple raison que les synoptiques ne la nomment pas parmi les femmes qui suivaient et servaient Jésus durant sa mission[515] (Lc 8,1-3 ; Mc 15, 40-41), même si l'évangéliste prend soin de la placer au pied de la croix (Jn 19, 25). Selon l'opinion de Lindars reprise par R. E. Brown : « C'est une histoire qui a lieu avant la vie publique de Jésus, quand il est encore avec sa mère et ses frères.»[516] Ceci peut trouver une explication à partir du cadre géographique de la grande Galilée près de Nazareth où Jésus est en conflit avec sa patrie (Mc 6, 5 Il ne pouvait faire là aucun miracle, sauf qu'il guérit quelques infirmes en leur imposant les mains). Jésus n'était pas encore parti pour Capharnaüm (Jn 2, 12), afin de commencer son ministère (Mc 1, 14-21)[517].

4.1.5 La Question de l'authenticité

Le problème est de savoir si Jésus a eu de problème avec sa mère. Au-delà de quelques éléments de réponses que nous avons apportées dans l'exégèse du texte il s'agit pour nous de produire quelques critères d'authenticité capable de fonder la plausibilité historique.

Le critère de discontinuité. Le Judaïsme exige le respect envers les parents comme le recommande le quatrième commandement du Décalogue (Ex 20, 12 : « Tu Honoreras ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent sur le sol, que Yahvé, ton Dieu, te donne. » Le livre des proverbes exige des égards envers les Parents : « Ne méprise pas ta mère quand elle aura vieilli » (Pr 23,

---

[515] J. D.G. DUNN, *Jesus Remembered, Christianity in the Making* vol.1, William B. Eerdmans Plublishing Company, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K. , 2003, p. 534.

[516] B. LINDARS, *The Gospel of John*, London, Elephants, 1972, p.127

[517] R.E. BROWN, "*Mother of Jesus," in the Fourth Gospel,* dans *L'Evangile de Jean. Sources*, *Rédaction, Théologie,* Gembloux/ Louvain, Leuven University Press, 1977, p. 307- 309 (p.309).

22). La morale domestique des premiers chrétiens demande autant : « Enfants, obéissez en tout à vos parents, car cela est agréable au Seigneur »(Col. 3, 20). Or l'attitude de Jésus se trouve en porte -à- faux envers ces commandements.

L'authenticité de l'épisode peut aussi être prouvée par le critère d'embarras ecclésiastique. En tout état de cause, il est difficile de croire que l'église primitive ait crée un récit qui met en cause le comportement irrévérencieux de Jésus envers sa mère.

Le critère des traces d'araméen peut être aussi produit. L'expression, « Quoi pour moi et pour toi », a des chances de remonter à Jésus, bien- qu'il soit connu de l'hebreu du grec. Jésus parlait aramméen il n'est pas exclu qu'il utilise les mêmes expressions que ses contemporains.

En sommes, faisons nôtre cette appréciation de Vanhoye « Les synoptiques exprimaient la position prise par Jésus au sujet de ses liens familiaux, mais ils ne disaient rien sur la façon dont Marie avait réagi. Saint Jean comble cette lacune.»[518]

Après les noces de Cana Jésus en compagnie de sa mère et ses disciples et ses frères descendent à Capharnaüm. Notre objectif est d'étudier les rapports qui unissent les différents groupes qui accompagnent Jésus.

4.2 JN 2, 12 : LE SEJOUR DE JESUS A CAPHARNAÜM EN COMPAGNIE DE SA FAMILLE NATURELLE ET DE SES DISCIPLES.

4.2.1 Délimitation et Contextes

Dans l'ensemble qui va de 1, 19 à 2, 12, le verset 12 se laisse aisément distinguer comme formant une unité. En effet la formule □□□□□□□□□□

[518] A. VANHOYE, *Interrogation johannique et exégèse de Jn 2,4*, dans *Biblica* 55 (1985), p.165.

marque un nouveau commencement. En plus il y a un changement de lieu, Jésus et sa famille et les disciples quittent Cana pour Capharnaüm. Quant à la borne inférieure, elle ne pose pas problème : en 2, 13 nous avons d'autres circonstances de temps et de lieu (Pâques et Jérusalem) et l'introduction d'une nouvelle thématique. Au v.12 il était question de la descente à Capharnaüm en revanche en 2,13 il s'agit de la montée à Jérusalem.

Le verset est composé de deux propositions dont les verbes sont à l'aoriste, et en tenant compte des mouvements des personnes en cause le verset peut être structuré de façon suivante :

A … .□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

B……□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

4.2.2 **Critique littéraire et hypothèses**

Les Hypothèses

Avant d'entreprendre l'analyse du verset il convient de donner la position des commentateurs sur sa genèse. Bultmann[519] étudiant le problème de la rédaction en Jn 2, 12 estime que le v.12 appartenait à la source utilisée par Jean, mais n'était pas en lien immédiat avec l'épisode suivant, mais plutôt avec Jn 4, 46-54.

Boismard et Lamouille[520] attribuent ce verset au document C qui est la couche la plus ancienne des matériaux Johanniques.

---

[519] R. BULTMANN, *The gospel of John, A Commentary,Oxford*, Basil Blackwell, 1971, p.114

[520] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUIILE*, L'évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles en français*, t.3, Paris, Cerf, 1977, p.103.

Pour sa part R.T Fortna[521] soutient que seul 12a « Après cela il descendit à Capharnaüm avec ses disciples. » est pré-johannique, le reste provient de la rédaction.

Comme on le voit tous ne semblent pas d'accord pour attribuer tous les éléments du verset à la tradition ; l'analyse littéraire tentera de confirmer ou d'infirmer ces hypothèses.

Analyse Littéraire

L'analyse littéraire sera menée suivant la structure que nous avons dégagée.

Le verset s'ouvre par l'expression □□□□□□□□□□ Cette formule est absente des Synoptiques, alors qu'elle est attestée quatre fois dans le quatrième évangile (11, 7.11 ; 19, 28). Certains auteurs[522] la considèrent comme une clausule servant de liaison entre ce qui précède et ce qui suit. Selon Boismard[523] toutes ces attestations appartiennent au document C. Jean II utilise plutôt □□□□□□□□□□ qui se lit huit fois dans le quatrième évangile. Par conséquent l'expression □□□□□ □□□□□ est typique du style du Document C. Fortna[524] l'attribue à la source pré- Johannique.

Le verbe □□□□□□□□□□ est relativement courant dans le quatrième évangile, on trouve au total 17 occurrences. Dans cet évangile, il a deux

[521] R. T. FORTNA, *The fourth Gospel and its predecessor*, Edinburgh T&T. Clark, 1989, p.59.

[522] J. H. BERNARD, *The Gospel According to st John*, Edimbourg, 1962, p. 637; A. Feuillet, L'heure de la femme Jn 16, 21 et la mere de Jésus l'heure de, Jn19, 26-27 dans Biblica 47 (1966), p.379.

[523] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUIILE, *L'évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles en français*, t.3, Paris, Cerf, 1977, p.103.

[524] R. T. FORTNA, *o.c.,* p. 59.

significations : d'abord le sens banal de descendre d'un endroit vers un autre, ensuite l'évangéliste lui donne parfois un sens théologique. Les descentes de Jésus ont valeur d'incarnation, c'est le cas en 3, 22 et dans le discours sur le pain de vie (6, 22-59)[525]. Dans le cas qui nous occupe c'est la première acception qu'il faut privilégier, car Cana est dans la montagne et Capharnaüm au bord du lac Tibériade[526]. Ce verbe reflète bien la topographie, B. Lindars[527] conclut que : le verbe provient de la source de Jean plutôt d'une connaissance personnelle.

La ville de Capharnaüm où se rendent Jésus et son groupe est « une localité galiléenne, identifiée à Tell Hüm au nord-ouest de Nazareth du lac de Génésareth, à 4km de l'embouchure du Jourdain dans le lac[528]. » Jésus y a guéri le fils d'un officier royal (4, 43-53) et prononcé le discours sur le pain de vie (6, 24s). Selon les synoptiques, il en fit son principal centre d'activité. Dodd[529] fait remarquer qu'avant « 6, 24 on ne mentionne pas la présence effective de Jésus dans cette ville. Il est donc clair que le détail de l'itinéraire indiquant que Jésus □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ n'est pas le résultat d'un intérêt précis de l'évangéliste. » L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ s'apparente aux locutions que l'on rencontre chez les synoptiques : par exemple on peut lire chez Matthieu (4, 13) : □□□

[525] H. FENDRICH, art. □□□□□□□□□□ dans H. BALZ and G. SCHNEIDER (éd), Exegetical *Dictionnary of The New Testament* vol.2, Cambridge, WilliamB. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1991,p. 255.

[526] E. DELEBECQUE, *Evangile de Jean. Texte traduit et annoté*, Paris, J. Galbada et Cie, 1987, p.148.

[527] B. LINDARS, *The Gospel of John, London,* Oliphants Marshall, 1972, p.132.

[528] Ch. SAULNIER, art. *Capharnaüm*, dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Maredsous, Brepols, 1987, p.234.

[529] C.H. DODD, *La tradition Historique du quatrième évangile*, (LD 128),Paris, cerf, 1987, p.302

[illegible], alors que Marc (1, 21) parle de [illegible], tandis que Luc a la formule (4, 31) [illegible] De l'avis de Dodd[530] la formule de Luc est différente de Marc, en effet dans la péricope précédente Luc a déjà évoqué la présence de Jésus à Nazareth, de sorte que l'idée contenue dans sa proposition est plutôt proche de Mt 4, 13, bien que toute dépendance de Luc par rapport à Matthieu soit exclu. On peut conjecturer que « Jean ait ici suivi Matthieu, mais, comme nous avons bien des preuves montrant qu'il puisait à la tradition d'une manière indépendante, il semble probable que les trois évangélistes aient tous suivi une tradition précanonique qui tenait pour donnée acquise le fait que, durant le ministère galiléen, Jésus avait établi son quartier général à Capharnaüm, même si Jean n'a pas continué à exploiter cette donnée. »

La dernière partie de la proposition est défectueuse comme en témoignent de nombreux manuscrits. En effet le pronom [illegible] qui vient après [illegible] manque dans certains manuscrits ainsi que celui en apposition à [illegible] D'autres manuscrits omettent la leçon [illegible] Nous optons pour la variante attestée par le manuscrit papyrus **p66** qui paraît être très ancien et les onciaux **A** et Q. C'est cette lecture que retiennent Nestle-Aland, et la plupart de commentaires. L'omission du pronom personnel [illegible] devant le terme [illegible] est une ellipse. Selon le grec classique un seul pronom suffit pour déterminer les mots qui se rapportent au même référant, par conséquent la leçon avec pronom doit être préférée.

---

[530] Ibidem, p. 303.

Le pronom □□□□□□ qui apparaît quatre fois dans ce verset, a pour référent Jésus du v.11. La redondance de ce pronom personnel, aux cas obliques, est une influence du sémitisme. Attachés à □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ comme suffixe, □□□□□□ ne produit pas « dans les langues sémitiques l'encombrement qui résulte de la répétition du pronom isolé comme chez les grecs et à laquelle les auteurs classiques ont remédié par l'ellipse du pronom poussée parfois assez[531]. »

De l'avis de Bultmann[532] la construction □□□□□□□□□□□□□□□□ est une manière primitive orientale de parler que l'on trouve aussi dans l'Ancien Testament. Cette caractéristique de la langue sémitique est indice en faveur du caractère non johannique de cette construction.

Le terme □□□□□□□□ est attesté 14 fois dans le quatrième évangile. Il désigne des gens nés des mêmes parents que la personne considérée ou seulement du même père ou de la même mère. Dans le milieu juif le mot est utilisé aussi « pour la parenté plus large et particulièrement le cousinage[533]. » Dans le quatrième évangile le vocable est employé pour le cas de Simon et André en 1, 40.41 ; 6, 8 ; et au sujet de Lazare frère de Marthe et Marie en 11, 2. 19.21.23.32. En Jn 20, 17 ; 21, 23, il est difficile de se prononcer sur les référents, nous y reviendrons lors de l'étude de ce texte. Dans les autres attestions le terme est utilisé pour les frères de Jésus. Ces derniers ne sont pas mentionnés dans l'épisode précédent, leur présence ici est surprenante. On peut conjecturer qu'ils auraient pris part aux noces, mais l'évangéliste s'est plus

[531] P. F. M. ABEL, *Grammaire du grec Biblique* 2e, Paris, J. Gabalda et Fils, 1927, p.137.

[532] R. BULTMANN, *The gospel of John, A Commentary,*Oxford, Basil Blackwell, 1971, p.122

[533] P. GRELOT, *Jésus de Nazareth Christ et Seigneur t.1*, Paris, cerf, 1997, p.296.

intéressé au cas de la mère et des disciples auxquels il fallait un signe pour susciter leur adhésion à Jésus (2, 11).

Le substantif □□□□□□□ abondamment attesté dans le Nouveau Testament désigne une personne qui reçoit l'enseignement d'un maître. Dans le quatrième évangile à part les deux mentions de disciples de Moïse (9, 28), de Jean le Baptiste (Jn 1, 35), le terme s'applique à ceux qui ont reconnu Jésus comme maître. Dans ce verset il s'agit plutôt des premiers appelés (Jn 1, 35-51).

Dans le deuxième membre du verset, □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□ les copistes ont corrigé le pluriel □□□□□□□□□ par le singulier □□□□□□□□□. Le singulier est une leçon secondaire. Elle a été introduite en vue d'éviter toute confusion que Jésus serait monté à Jérusalem avec sa mère et ses frères[534]. Notons en passant qu'à propos cette expression « l'accusatif s'emploie aussi pour marquer l'extension dans l'espace et dans le temps[535]. »

Le verbe □□□□□ apparaît 118 fois dans le Nouveau Testament et massivement dans la littérature johannique 40 attestations dans le quatrième évangile, 24 dans 1Jn, et 3 fois en 2Jn). Dans l'évangile de Jean, nous avons des textes où le verbe demeurer se construit sans la préposition □□□ dans ce cas c'est le sens local ou temporel qu'il faut considérer. Dans le cas contraire c'est-à-dire lorsque (demeurer est suivi de □□□) il est pris au « sens métaphorique et appartient à ce qui est convenu d'appeler les formules d'immanence de

---

[534] B. M. METZGER, *A Commentary on the Greek New Testament,* London, United bible society, 1971, p.202.

[535] P.F.M. ABEL, *Grammaire du grec biblique*, 2e, Paris,Gabalda et Fils, 1927, P .174.

Jean[536]. » Au regard de la statistique le lexème est manifestement johannique, mais ce constat n'est guère significatif puisqu'il s'agit d'un verbe commun de la langue grecque. D'après Boismard[537], le verbe appartient au Document C.

L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ a été introduite au niveau du récit primitif par Jean II-B[538].

En conclusion nous retenons comme traditionnels tous les éléments de ce verset à l'exception de l'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ Nous allons maintenant examiner la plausibilité historique du séjour de Jésus à Capharnäum : est-il possible ou non de l'attribuer à la vie de Jésus ?

4.2.3 Authenticité historique

L'authenticité de notre verset peut être établie à partir de quelques critères.

Le premier critère que nous citions est celui de l'attestation multiple de sources. Il est historiquement vraisemblable que Jésus s'est rendu à Capharnaüm au début et pendant son ministère. Dodd[539] et Brown[540] mettent en rapport Jn 2,12 avec Mt 4, 13 et Lc 4, 31, Cependant force est de constater que dans ces textes il n'est fait mention ni de la mère ni des frères et des disciples. En dépit de cette difficulté Brown et les autres[541] ont tenté de montrer qu'il y avait

---

[536] I. DE. LA POTTERIE, *L'emploi du verbe « demeurer» dans la mystique johannique*, dans *NRT* 117(1995), p.843-859 (843).

[537] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUIILE, *L'évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles en français*, t.3, Paris, Cerf, 1977, p.103.

[538] Ibidem, p.102.

[539] C.H. Dodd, *La tradition historique du quatrième évangile*, Paris, Cerf, 1987, p.303

[540] R.E. BROWN, *The Gospel According to John (I-XII). A New translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1966, p.113.

[541] R.E. BROWN, K.P. DONFRIED, J. A. FITZMYER, *Mary in the New Testament*, London, Geoffrey Chapman, 1978, p.196.

des liens traditionnels : Jean rejoint la tradition synoptique en associant Marie aux frères de Jésus ; l'absence de Joseph, père de Jésus, dans cette scène familiale montre que Joseph était déjà décédé ; un autre point où Jean semble s'accorder avec les synoptiques est qu'il n'y a pas de confusion entre Marie et les frères de Jésus et les disciples. Enfin Jean et Marc s'accordent aussi sur le fait que l'apparition de Marie durant le ministère public de Jésus est signalée très tôt dans la narration en relation avec Capharnaüm. Chez Marc l'apparition de la mère et les frères de Jésus (3, 21, 31-35) se trouve brièvement évoquée après que Jésus fut de retour de la Galilée (1, 14) et son installation à Capharnaüm (1, 21 ; 2, 1). C'est là que sa mère et ses frères venant de Nazareth, tenteront de mettre la main sur Lui, surpris de le trouver au milieu de ses disciples « (ou au moins un auditoire réceptif)[542] » auxquels, qui plus est, il ne donnera aucune priorité (3, 31-35). On sait en plus selon Q 7, 1-10 Jésus y a guéri le serviteur du centurion.

Un autre critère non prépondérant est l'absence d'une narration vive. En d'autres termes le manque d'intérêt théologique invite à penser à un reliquat historique.

4.2.4 Interprétation du passage

Après les noces Jésus, sa mère, ses frères et ses disciples se rendent à Capharnaüm. Le mobile de ce déplacement n'est pas connu. On sait par ailleurs que Jésus y développera une grande partie de son ministère. Les trois entités, mère, frères et disciples forment un groupe uni autour de Jésus. Aucune tension n'existe entre Jésus et sa famille. Néanmoins, l'évangéliste nous livre une information : la mère et frères de Jésus constituent un groupe différent des

[542] J. P. MEIER, *Un certain Juif Jésus. Les donnés de l'histoire*,t.2 La parole et gestes, p.479.

disciples comme le fait remarquer Brown et autres[543], il n'y a aucune raison dans le quatrième évangile ainsi que chez les synoptiques de penser que Marie et les frères de Jésus étaient disciples de Jésus. Si aucune fêlure n'est signalée entre Jésus et sa famille, cela se comprend bien, Jésus n'a pas encore débuté son ministère public. Le miracle de Cana tel que le laisse entendre certains exégètes[544] a été réalisé dans un cadre familial. Or dans la narration de Marc on voit Jésus accomplir des miracles et affronter les autorités juives, c'est pourquoi sa mère et ses frères et ses soeurs tenteront de mettre fin à cette activité (Mc 3,21.31-35). Sa descente à Capharnaüm peut être interprétée comme une inspection des lieux, puisque ajoute l'évangéliste ils n'y demeurèrent que quelques jours, le temps de bien prospecter le futur quartier général. Au dire de Jungbauer[545] Jésus et ses disciples n'y restent pas longtemps, parce que la famille naturelle incroyante et la famille de Dieu ne peuvent exister dans la durée. Une telle interprétation ne reflète pas les données du verset, nulle part, il est dit que Jésus avec ses disciples se séparent de sa famille naturelle et que cette dernière serait incroyante. Il s'agit de l'existence de deux groupes distincts autour de Jésus au sein desquels aucune tension n'est décelée.

En somme ce verset nous renseigne sur la coexistence pacifique entre Jésus et ses disciples et sa famille naturelle avant son ministère public.

---

[543] R.E. BROWN, K.P. DONFRIED, J. A. FITZMYER, *Mary in the New Testament*, London, Geoffrey Chapman, 1978, p.196.

[544] B. LINDARS, *The Gospel of John, London*, Oliphants, 1972, p.127. Point de vue repris par R.E. BROWN, *"Mother of Jesus," in the Fourth Gospel*, Dans *L'Evangile de Jean. Sources, Rédaction, Théologie*, Gembloux/ Louvain, Leuven University Press, 1977, p. 307- 309 (p.309).

[545] H. JUNGBAUER, *Ehre Vater und Mutter. Der Weg des Elterngebots in der biblischen Tradition*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, p.318.

4.3 L'INCREDULITE DES FRERES DE JESUS : JN 7, 1-10

4.3.1 Contexte et Limites

Nous allons maintenant aborder le texte relatant le dialogue de Jésus avec ses frères. Ce texte appartient au livre des signes (Chap 1-12) et rapporte une controverse de Jésus avec ses frères. Dans le contexte immédiat ce récit se situe entre le discours sur le pain de vie et la péricope sur la fête des Tentes. Le découpage en particulier de la borne supérieure ne pose pas de grosses difficultés. Jn 6, 71 relate la réflexion du narrateur sur la trahison de Judas, par contre la péricope qui nous occupe commence par une formule johannique de

transition □□□□□□□□□□[546] qui indique que l'on passe à un autre événement. La borne inférieure se situe au v.10 avec la mention du voyage de Jésus à Jérusalem pour la fête des Tentes, comme en Jn 2, 13 ; 5,1 ; 7, 10.

4.3.2 Structure.

En nous appuyant sur les personnages et sur les informations du narrateur nous pouvons constater le mouvement du texte. Le récit se développe en quatre phases. La première décrit le déplacement de Jésus en Galilée et les raisons de son refus d'aller en Judée (v.1). Suit l'injonction des frères de Jésus, à la fin de cette injonction dans une glose explicative le narrateur nous livre leurs sentiments (v.3-5). La troisième partie est une réponse de Jésus à la requête de ses frères (v.6-9). Enfin la montée à Jérusalem de Jésus et de ses frères (v.10) clôt l'épisode.

4.3.3 Critique Littéraire

Notre analyse s'effectuera selon la structure dégagée.

Les v. 1-2 donnent l'atmosphère dans laquelle se déroule la mésentente entre Jésus et ses frères. Il est dit au v.1 que Jésus « ne voulait pas » circuler en Judée, or cette lecture est modifiée dans d'autres manuscrits par « □□□ □□□□□□ □□□□□□□□□□ ». A la suite de Boismard et de Léon-Dufour[547] nous préférons la leçon □□□□□□□□□□□□□□□□□□□. « Cette leçon faisait difficulté : le pouvoir du Christ était-il donc limité ? Comment cela était-il

[546] 3, 22 ; 5, 1.14 ; 6, 1 ; 7, 1 ; 13, 7 ; 19, 38 ; 21, 1).

[547] X. LEON- DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean t2, Parole de Dieu*, Paris, Seuil, p. 211. note 21.

possible ? Pour éviter cette difficulté, un scribe changea l'expression primitive en « il ne voulait pas » ; la souveraine volonté du Christ était ainsi sauvegardée[548]. »

De l'avis de Bultmann[549] les v1-2 constituent le décor du dialogue entre Jésus et ses frères, nous livrent deux renseignements essentiels pour le comprendre : Jésus demeure en Galilée pour échapper à l'arrestation des juifs, et la fête des Tentes était proche. Ce petit morceau serait un élément traditionnel qui servait à l'origine d'introduction à un récit de miracle.

Une explication d'un tout autre genre a été proposée par Boismard et Lamouille[550]. D'après ces auteurs, la phrase, « Jésus circulait en Galilée », « doit remonter au document C et forme une excellente introduction aux vv. 3-4. Et un autre rédacteur Jn II (A ou B) ajouta la cheville rédactionnelle □□□□□□□□□□ ainsi que la seconde partie du v.1. »

Sur cette base il me paraît possible d'aller plus loin pour déceler les éléments pouvant remonter à la tradition.

La construction □□□□□□□□□□ + un verbe de mouvement en début de phrase se lit en 3, 22 ; 5, 1 ; 5,14 ; 6, 1 ; 7,1 ; 21, 1. □□□□□□□□□□ précédé de la préposition □□□□ n'est attesté que dans cette texte. Contrairement à □□□□□□□□□□ « qui crée un lien logique entre deux épisodes, la formule □□□□□□□□□□ a seulement le rôle d'une transition littéraire, indéterminée, entre, deux paragraphes[551]. » De l'avis de Boismard[552], l'expression est

[548] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUIILE, *L'évangile de Jean*. *Synopse des quatre évangiles en français* t.3, Paris, Cerf, 1977, p. 209.

[549] R. BULTMANN, *o.c,* p.289-290.

[550] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUIILE, *o.c.*, p. 210.

[551] A. M. SERRA, *Marie à Cana Marie près de la croix* (Jean 2, -12 et 19, 25-27), (L.B. 64), Paris, Cerf, p.88.

[552] Idem, p.209.

typiquement johannique et il faut omettre le □□□□̣ comme l'ont fait certains manuscrits.

Le verbe □□□□□□□□□□̣ qui revient au v.2, sans doute sous l'influence du v.1, est assez courant chez Jean. Il peut avoir le sens symbolique de : « se conduire » comme la halakah hébraïque ou le sens naturel de « se déplacer ». Dans notre passage c'est le sens naturel qu'il faut retenir. Il décrit l'activité ministérielle de Jésus en Galilée. L'imparfait a le sens itératif. Il exprime un comportement fréquent et habituel de Jésus. On pense que l'évangéliste fait allusion aux autres déplacements de Jésus dans cette région. Sur ce point Jean rejoint les synoptiques c'est pourquoi nous l'attribuons volontiers à la tradition.

Le v. 1b est une proposition causale introduite paṛ □□□□̣̃Elle donne les raisons pour lesquelles Jésus circonscrit son ministère en Galilée. La cause principale est qu'en Judée une épée de Damoclès pèse sur sa tête : « Les juifs cherchaient à le tuer.» L'expression □□□□□□□□̣□□□̣□□□□□□□□̣□□̣□□□□□□□□□□□̣□□□ renvoie à Jn 5, 16 où l'on trouve aussi ce désir de mettre fin à l'existence de Jésus. Ce qui fait dire à quelques exégètes[553] : il est hautement probable que ces deux chapitres se suivaient. Cette velléité juive de mise à mort de Jésus se lit encore en Jn 7, 19.20.25.30 ; 8, 37.40 ; 10, 39 ; 11, 8. Le thème de la recherche de Jésus en vue de le tuer est une donnée johannique. Boismard attribue cette expression à Jn II B.

Au v.2 La mention □□□□□□̣□□̣□̣□□□□□□□□□□□□ est typiquement johannique. Elle apparaît toujours dans les versets de transitions (2, 13 ; 6,4 ; 11,

[553] C.K. BARRETT, *The Gospel according to st John*, London, S.P.C.K, 1956, p.256. M.-E. BOISMARD et A. LAMOUIILE, *L'évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles en français* t.3, p.213.

5). Le terme □□□□□□□ se lit encore au v.10 où, selon Boismard, il appartient au Document C. Par contre le déterminatif □□□□□□□□□□□ désigne tous les juifs ce qui n'est pas le cas dans l'expression précédente où elle indique plutôt les autorités religieuses juives.

Le substantif □□□□□□□□□□□□ est un hapax dans le Nouveau Testament. C'est une fête a caractère agricole. « Cette solennité est la dernière des fêtes de pèlerinage des calendriers préexiliques (Ex 23, 14-17 ; 34, 18-23 ; Dt 16, 16 ; 2Ch 8, 13) et apparemment la plus importante : « la fête de Yahvé » (Lv 23, 39 ; Jg 21,19), « la fête la plus sainte et la plus grande chez les Hébreux » (Flavius Josèphe, A.J. 8, 100[554] . »

Avec les v.3-4 nous entrons dans le dialogue de Jésus et ses frères. Ils intiment l'ordre à Jésus de passer de la Galilée en Judée. L'expression □□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□ est une particularité stylistique johannique[555]. Le verbe □□□□□□□□□□□ se lit trois fois dans le quatrième évangile. En dehors de ce texte il est employé au sens métaphorique de : mourir (Jn13, 1) ou de la résurrection spirituelle (5, 24). En Jn 7, 3 ce verbe signifie changer de résidence ou s'installer de façon provisoire ou définitive[556]. De l'avis de Boismard[557] il appartient au document C ainsi que l'adverbe ejnteu'qen.

---

[554] A. BOUDART, *Fêtes des Tentes*, dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, p.1251.

[555] G. VAN BELLE, *Les parenthèses dans L'évangile de Jean. Aperçu Historique et classification texte Grec de Jean*, Leuven University press, 1985, p.120.

[556] X. LEON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean* t.2, Paris, Seuil, 1996, p. 212.

[557] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUIILE, *L'évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles en français* t.3, p.210.

L'expression □□□□□□□□□□ est typiquement johannique[558].

Notons que la proposition finale □□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ a valeur ironique□□□□□ est suivi d'un verbe à l'indicatif futur, au lieu du subjonctif. D'ailleurs certains manuscrits ont corrigé le futur □□□□□□□□□□□□□□ par le subjonctif aoriste □□□□□□□□□□□□□. Cette correction se comprend bien, car la construction □□□□□ + futur n'est pas classique, on la trouve assez souvent dans le Nouveau Testament et dans la littérature hellénistique[559]. Néanmoins on peut employer soit l'indicatif futur soit le subjonctif dans une proposition finale si l'acte est considéré comme éventuel[560]. A la suite Nestle-Aland qui choisit la première leçon, nous optons pour celle-ci. Dans le même verset nous préférons la leçon □□□□□□□□□□□□□□□□□□ comme une leçon difficile attestée par les manuscrits Vaticanus, p66 et p75. C'est le texte choisit par Nestle-Aland. Selon M. Zerwick[561] ce cas le pronom est une prolepse du pronom pourrait être un sémitisme. Toute fois la construction □□□□□ + indicatif futur est rare dans le quatrième évangile.

Le syntagme □□□□□□□□□□□□□ dans ce texte ne désigne pas les douze, qui étaient témoins de beaucoup de signes de Jésus, ni ceux qui le suivent en Galilée et ont fait défection après le discours sur le pain de la vie[562]. Dodd[563] affirme qu'à la lumière de Jn 4, 1 Jésus avait fait beaucoup de Disciples en Judée

---

558 J.H. BERNARD, D.D. , *A critical and exegetical commentary on the Gospel According to ST. John*, Edinburgh,T&T. Clark, 1928, p.267.

559 R. FUNCK, § 369.2

560 F.-M : ABEL, *Grammaire du grec Biblique*, p.286 §65 a.

561 M. ZERWICK, *Biblical Greek*, § 206 .

562 J.H. BERNARD, D.D*, o.c.,* p.267.

563 C.H. DODD*, La tradition historique du Quatrième Evangile*(LD128), Paris, Cerf, 1987, p.316.

dont deux résidaient en Judée: Joseph d'Arimathie (qui pour Marc n'est pas un □□□□□□ et le disciple qui était « connu du grand prêtre ». Ce groupe serait aussi composé des anciens disciples de Jean-Baptiste, ce qui ne semble pas exclu. Dans le même ordre d'idée Boismard reconnaît l'existence des disciples de Jésus en Judée sur l'éclairage de Jn 2, 23 et 4, 45 et 5, 1s car Jésus a déjà accompli de nombreux miracles à Jérusalem. La présence de ce syntagme dans ce verset est l'œuvre de JnB II[564].

Le verbe □□□□□□□est abondamment attesté dans l'évangile de Jean, ainsi que son complément □□□□□ qui est une caractéristique johannique. L'indicatif futur de ce verbe dans une proposition finale exprime une éventualité c'est-à-dire le cas échéant, une fois à Jérusalem les disciples de Jésus auront l'occasion de regarder d'autres œuvres de Jésus. Selon Grob[565], □□□□□ désigne « les actions de Jésus racontées au fil de l'Evangile, et toutes les autres qui ne sont pas racontées mais suggérées et qui sont innombrables (Jn 3, 2 ; 6, 2 ; 7, 3 ; 12, 37 ; 20, 20 ; 21, 25). » Le terme □□□□□ est repris par Jésus au v.7 où il fait écho aux □□□□□ de frères de Jésus, et forme une inclusion. Mais au v.7 ce substantif désigne les activités du monde hostile à Jésus.

Le verbe □□□□□□ employé trois fois dans les vv.3.4, marque une insistance. Il est très attesté dans le quatrième évangile. On range ce verbe parfois parmi les termes caractéristiques du vocabulaire de Jean. Pour sa part

[564] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUIILE, *L'évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles en français* t.3, p.210.

[565] F. GROB, *Faire l'œuvre de Dieu. Christologie et éthique dans L'Evangile de Jean*, Paris, PUF, 1986, p. 169.

M.-E. Boismard[566] attribue l'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□" au document C, en effet elle est sans rappeler la parole de Moïse aux Hébreux : « A ceci vous connaîtrez que c'est Yahvé qui m'a envoyé faire toutes ces œuvres, et que je ne fais pas de moi-même. » Nous pensons que l'expression □□□□□□□□□□□□ □□□□□□□ est à rapprocher de celle de Mc 6, 2 □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□ Les œuvres de Jésus sont bien reconnues dans la tradition primitive même si Jean, pour les désigner, utilise un vocabulaire qui lui est propre.

C. K. Barrett[567] attire l'attention sur le fait que l'idée contenue dans ce verset est assez proche de celle des logia des synoptiques Mc 4, 22 et Lc 8, 17 ; Lc12, 2 et Mt 10, 26. « Car il n'y a rien de caché qui ne doive être, il ne s'est rien produit de secret que pour venir au grand jour. » On trouve en effet dans ce dit deux termes qui sont présents dans le verset de Jean : □□□□□□□ et □□□□□□□□ Jacques Dupont[568] fait remarquer que « le genre littéraire de la sentence n'est pas le même dans les deux cas. Dans la version Q, elle se présente comme une maxime de sagesse, traduisant une expérience universelle : rien n'est si bien caché qui ne finisse par être découvert, il n'y a pas de secret qui ne soit finalement connu. Chez Marc, nous avons affaire à un paradoxe : quand on cache quelque chose, c'est précisément dans le but de le manifester. » Au niveau thématique la première partie du v.4 de Jean est proche de la version de Mc car elle se présente comme le bon sens : « Car nul n'agit en

[566] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUIILE, *L'évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles en français* t.3, p.212.

[567] C.K. BARRETT, o.c., p.257.

[568] J. DUPONT, *La transmission des paroles de Jésus sur la lampe et la mesure dans Marc 4, 21-25 et dans la tradition Q*, dans F. Neirynck (éd.), *Etudes sur les évangiles Synoptiques* t1(BETL LXX-A), Leuven University press, 1985, p.274.

secret, s'il cherche à être connu. » Jn 7, 4b. Si le v. 4 accuse quelques contacts remarquables avec la tradition rapportée en Mc 4, 22 // Lc 8, 17, on peut se poser de façon plus précise la question de son enracinement traditionnel. Voyons ce que disent certains critiques.

C. H. Dodd[569] met en rapport Lc 13, 31-33 et Jn 7, 3-9 et aboutit à la conclusion suivante : « Là où une similitude de la forme de base s'associe à ce qui apparaît comme une mise en œuvre de thèmes semblables, il est difficile de ne pas croire que Jean remonte à la tradition commune. »

M.-E. Boismard[570] se borne à écrire au sujet du contact Jn 7, 4 avec Mc 4, 23 qu' « on note pour formuler leur demande, les frères de Jésus reprennent à leur compte en l'adaptant la parole en forme de proverbe que Jésus avait prononcée. » Auparavant, cet auteur avait mis en exergue le caractère traditionnel de certains mots qui composent ce verset. Voici ce qu'il écrit : « Au v. 4, l'expression « en secret » qui sera reprise en 7, 10b par Jn II-B… se lit encore en 18, 20 dans un passage que nous attribuerons au document C. La formule « évidence » contient la proposition « en secret » qui est contraire au style de Jn II. Le verbe « manifester » est certes de tonalité johannique, comme le terme « monde », mais avec un pronom réfléchi il ne se lit ailleurs dans tout le Nouveau Testament qu'en Jn 21, 1 un texte du document C. Ces remarques littéraires confirment la dépendance littéraire de Jean II à l'égard d'une source : le document C[571]. » Comme on vient de le voir les trois exégètes reconnaissent l'existence d'un fond traditionnel. Faisant miennes les conclusions de ces

[569] C.H. DODD, *La tradition historique du Quatrième Evangile*, (LD 128), Paris, Cerf, 1987, p.406.
[570] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUIILE, *L'évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles en français* t.3, p.212.
[571]M.-E. BOISMARD et A. LAMOUIILE, *L'évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles en français* t.3, p.210.

auteurs, je voudrais suggérer une autre appréciation du vocabulaire. Elle s'inscrit dans la recherche menée jusqu'ici sur la teneur traditionnelle du v.4 en tentant de comparer la version johannique avec Mc 4, 23 et Q 12, 2. Etant donné la parenté thématique et du vocabulaire entre la version johannique et Mc 4, 2 3, il n'est pas oiseux de penser à un fond traditionnel commun. Mais à la seule différence qu'en Jean ces paroles se trouvent dans la bouche de frères de Jésus ce qui laisse penser à l'ironie johannique.

Le v.5 est une explication du narrateur nécessaire pour la compréhension du dialogue de Jésus et ses frères. Du point de vue littéraire, le verset se présente comme une rupture entre la proposition des frères de Jésus et la réponse de Jésus. De ce fait il est considéré par G. Van Belle[572] comme faisant partie des parenthèses johanniques. La particule explicative □□□□□□□□□□□□□est une caractéristique stylistique de Jean utilisée pour introduire une parenthèse[573]. J. P. Meier[574], pour sa part, tout en acceptant le point de vue de Van Belle pense que Jn 7, 5 n'est pas l'œuvre du rédacteur final de l'évangile de Jean, parce qu'il est en lien théologique et structurel avec le thème de la mère et frères de Jésus en Jean 2, 1-12 et 19, 26-27. Boismard qui regarde la parenthèse comme une glose prend en compte cette possibilité : il l'attribue à Jn II B, puisque la théologie du miracle y est la même qu'en 2, 23-25 ; 4, 45.48 et qui sont des textes de Jean II-B : les miracles ne suffisent pas pour conduire les hommes à la foi en Jésus. La construction « croire en » est typiquement johannique… Ce verset correspond aux tendances judaïsantes de Jn II-B.

---

[572] G. VAN BELLE, *Les parenthèses dans L'évangile de Jean. Aperçu Historique et classification texte Grec de Jean*, Leuven University press, 1985, p.75.

[573] Idem, p.113.

[574] J.P. MEIER, *A Marginal Jew* vol .3 *Companions and Competitors*, New- York, Double-day, 2001, p.112, note 99.

Les v.6-8. Les premiers mots du verset 6 correspondent à la manière habituelle de Jean d'introduire une prise de parole : sujet + □□□□□ + complément. La particule □□□□ resumptivum est également une particularité Johannique[575]. La première partie de la réplique de Jésus a trait à l'opportunité. L'expression □□□, qui sera reprise au v.8 avec une inversion du pronom et le remplacement du terme □□□□□□□□□ par □□□□□□□□□□□ forme une inclusion. La reprise au v.8 de cette expression permet de renouer le fil du récit. Selon Boismard[576] nous sommes en présence de la Wideraufnahme entre v.6a et le v.8, ce qui prouve que Jean dépend d'une source. La formulation de cette locution au v.6a n'est pas johannique, pour plusieurs raisons. D'abord le terme □□□□□□ ne fait pas partie du vocabulaire préférentiel de Jean, à cause de sa faible attestation dans cet évangile, 4 fois. Hormis les trois occurrences que l'on rencontre dans ce texte, l'unique référence se trouve en Jn 5, 4 où le sens est tout à fait différend. En Jn 7, 6 ce vocable désigne à la fois la mort et la manifestation de Jésus comme Messie ; pour exprimer ce thème, Jean II emploie partout ailleurs le mot « heure ». »[577] Ensuite le verbe □□□□□□□□ ne se rencontre qu'une fois ailleurs chez Jean, en 11, 28[578]. En 7, 8 □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□ est très proche de l'expression de Mc 1, 15. On peut

---

[575] G. VAN BELLE, *o.c.,* p.119

[576] M.-E. BOISMARD, *Un procédé rédactionnel dans le quatrième évangile* : *La Wideraufnahme*, Dans M. DE JONGE (éd.), *L'Evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*.(BETL XLIV), Leuven University, J. Duculot, S.A., Gembloux, p.235-241 (237).

[577] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUIILE, *o.c.*, p.211.

[578] M.-E. BOISMARD, *Un procédé rédactionnel dans le quatrième évangile : La Wideraufnahme*, p.236-237.

conjecturer que Jean s'en est inspiré. Jacques Schlosser[579] qui a étudié minutieusement cette expression en vient à la conclusion suivante : D'abord, « en 7, 8 évoque un temps concret, déterminé en fonction d'un sujet ou d'un groupe de sujets…. », Ensuite dans sa conclusion il affirme que : Les parallèles néo-testamentaires les plus proches de Mc1,15…nous renvoient à un milieu Judéo-chrétien hellénistique primitif, et il paraît néanmoins peu vraisemblable qu'il vienne de Jésus même. Celui-ci connaît l'idée de l'accomplissement, mais il l'exprime à travers des images concrètes… » Notons que □□□□□□ désigne le moment favorable, un temps propice. Ce temps est dépendant du père.

Pour parler de la venue de ce moment favorable l'auteur utilise le verbe □□□□□□□□ , qui n'est attesté que deux fois dans le quatrième évangile, dans ce texte et en Jn 11, 28 , où il n'a pas le sens christologique. Boismard l'attribue au document C, car d'ordinaire Jn II emploie le verbe « venir » à l'aoriste ou au plus- que- parfait pour indiquer l'heure prochaine de Jésus[580].

La particule □□□met en opposition les deux membres du v. 6. Jean en fait un grand usage. La pomme de discorde demeure le temps. Ce désaccord est renforcé par les deux adjectifs possessifs « mon » et « vôtre » du vocable □□□□□□ et l'adverbe □□□□□□□□ qui souligne le caractère permanent du temps des frères de Jésus. Ils peuvent à tout instant monter à Jérusalem sans que leur vie soit mise en danger. Cet adverbe est attesté cinq fois dans l'évangile de Jean, 6, 34 ; 7, 4 8, 29 ; 11, 42 ; 18, 20, au regard de la fréquence nous pouvons affirmer qu'il n'appartient pas au vocabulaire Johannique. Quant au

[579] J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* t.1, Paris, Gabalda et Cie, 1980, p.98-100.

[580] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *o.c.*, p.211.

terme □□□□□□□□ est un hapax johannique, mais la rareté du mot ne dit rien sur son origine.

Le v.7 justifie ce qui vient d'être dit sur le comportement de Jésus. Le terme □□□□□□ est un terme johannique, « il désigne ici les hommes, mais en tant qu'ils refusent la révélation divine[581] .» Le verbe □□□□□□ employé deux fois dans ce texte est manifestement johannique avec comme sujet le monde[582]. Cette haine que le monde a envers Jésus vient du fait qu'il témoigne contre lui. Notons que la tournure □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ est précédée du pronom □□□□□ emphatique, un terme que Jean affectionne beaucoup. Quant à cette construction, elle est tout à fait caractéristique de Jean[583].

Le v.8 présente un problème de critique textuelle. Devant le verbe □□□□□□□□□□certains manuscrits emploient la négation □□□□□ à la place de □□□□. Boismard[584] propose que l'on préfère la leçon avec □□□□ car elle faisait difficulté, puisqu'au v.10 Jésus finit tout de même de monter à cette fête. Pour éviter qu'il soit pris pour menteur, le scribe a jugé mieux de corriger cette leçon par □□□□□ : « je ne monte pas encore», ce qui enlèverait toute difficulté.

Il faut noter la double répétition du verbe □□□□□□□□□□ au verset 8 et 10. Notons le □□□□□ emphatique en début de phrase ; ce verbe est régulièrement utilisé pour parler du voyage à Jérusalem lors des fêtes Jn 2, 13 ; 5, 1 ; 7, 8 ; 11, 55 ; 12, 20. Dans ce contexte ce verbe ne rend pas simplement compte de la topographie du lieu, car pour aller de la Galilée à Jérusalem il faut gravir les montagnes mais plutôt il fait allusion au pèlerinage que les Juifs

[581] X. LEON- DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean* t.2, Paris Seuil, 1990, p.215.

[582] Jn 7, 7, 15, 18. 19 ; 17, 14 ; 1Jn 3, 13.

[583] Jn 1, 7.8.15 ; 15 ; 2, 25 ; 5, 32.36. 37.39 ; 7, 7 ; 8, 13.14.18 ; 10, 25 ; 15, 26 ; 18, 23 ; 21, 24

[584] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *o.c.*, p.209.

effectuaient lors de grandes fêtes. Jean en fait aussi usage dans le cadre de l'élévation/ exaltation de Jésus (Jn 3, 13 ; 6, 62 ; 20, 17)[585]. Selon Funck[586], au v. 8 le présent □□□□□□□□□□ a valeur du futur. Au v.10 l'aoriste □□□□□□□□□□ doit être tenu pour un plus- que- parfait[587]. Le thème de monter à la fête au v.8 se réfère à 7, 2 pour Boismard[588] il doit être attribué dans ce verset à Jn II-B.

Le v.9 est un constat du narrateur. L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□ est une caractéristique johannique reconnue comme cheville rédactionnelle.

En examinant la deuxième proposition, □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ , on note d'emblée que le pronom □□□□□□ pose problème. Dans certains manuscrits nous avons le pluriel alors que dans d'autres il est absent. En pareille occasion la leçon brève serait préférable mais nous optons pour la leçon avec le pronom au singulier comme l'ont fait Nestlé-Aland et Barrett[589]. Le pronom □□□□□□ en position emphatique est un trait stylistique johannique. Il a pour référent Jésus. Quant au reste de l'expression elle fait écho au v.1. Le verbe □□□□□ est particulièrement fréquent dans les écrits johanniques : il y revient 67 fois (évangile et épître). Chez Jean on trouve souvent la forme □□□□□□□□, « qui est employée au sens métaphorique, non physique ; elle appartient à ce qu'il est convenu d'appeler les formules d'immanence de Jean[590]. » Mais dans notre texte elle est utilisée au

---

[585] C. K. BARRETT, *o.c* , p.258

[586] R. FUNCK, §§ 323.3.

[587] J.H. BERNARD, D.D, *A. Critical and exegetical commentary on the Gospel according to st* John vol. 1, Edinburgh, T&T Clark, 1942, p. 270;

[588] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *o.c.*, p.211.

[589] C. K. BARRETT, *o.c* , p.258

[590] I. DE LA POTTERIE, *L'emploi du verbe « demeurer » dans la mystique johannique*, dans *NRT* 117(1995), p. 843-859 (843)

sens physique, et a pour complément le terme Galilée. Au dire de I de La Potterie[591] : « le fait de demeurer à un endroit devient pour Jésus l'occasion de se manifester. » Au regard de la statistique l'expression est manifestement johannique, mais ce constat n'est guère significatif puisqu'il s'agit d'une expression connue dans la langue grecque. Boismard[592] estime que ce bout de phrase appartient au document C.

Le v.10 reprend les thèmes de la montée et de la fête ainsi que « non manifestement mais en secret » déjà développés aux v.3-4.

Au terme de cette analyse nous avons décelé l'existence d'une tradition pré-johannique composée des versets suivants 1a, 3-6a, 9b. Certains exégètes refusent de voir une tradition dernière le v.5. Pour ma part, j'estime que même si ce verset est de coloration johannique, il n'en demeure pas moins un souvenir de la tradition. Pour ce qui regarde les traditions sous-jacentes à cette péricope, G. Rochais[593] écrit ce qui suit : « Jean utilise aussi pour composer sa mise en scène des traditions que l'on retrouve dans la synopse, mais elles sont indépendantes ou traités d'une façon autonomes. »

---

[591] IDEM, p. 846.

[592] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *o.c.,* p.211.

[593] G. ROCHAIS, *Une construction littéraire dramatique à la manière d'un scénario*, dans *NTS* 39(1993), p.355-378) 371.

4.3.4 Interprétation théologique

Après avoir réalisé de signes en Galilée Jésus n'ose pas aller en judée. Au regard de cette situation ses frères lui proposent de monter à Jérusalem, car se cantonner en Galilée est synonyme d'agir en secret. Jérusalem est le centre du judaïsme c'est là qu'il devrait faire ses preuves, afin que ses oeuvres soient reconnues et authentifiées par « les autorités religieuses les seules habilités de reconnaître un envoyé de Dieu[594] », mais plus encore une occasion pour Jésus de se manifester au monde et faire des disciples. Or se manifester au monde ne relève pas de la seule initiative de Jésus, mais doit se faire en étroite collaboration avec celui qui l'envoyé. C'est ainsi le Jésus johannique peut dire : « Le fils ne peut rien faire de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire au père, car ce que fait Celui-là, le fils aussi le pareillement. Le père en effet aime le fils et lui montre tout ce qu'il fait ; et lui montrera des œuvres plus grandes que celles-ci, pour que vous soyez étonnés. » (5, 19-20). Cette affirmation trouve des bons appuis dans les synoptiques[595]. En ajoutant : « que tes disciples voient tes œuvres », Ces frères prennent distance par rapport à Jésus, et ne se reconnaissent pas en lui et forment un groupe à part. E. Cothenet[596] estime que « l'évocation des œuvres renvoie plus spécialement à l'œuvre accomplie en faveur du paralytique ; on avait perçu la même tonalité chez les galiléens qui

---

[594] X. LEON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean t.*2, Parole de Dieu, Paris, Seuil, p. 212.

[595] J. SCHLOSSER, *Les Logia Johanniques relatifs au Père*, dans *RevSR* 1(1995), p.87-104. Cet auteur écrit : « En plus des logia si caractéristiques rappelés si dessus (Lc 11, 9-13 par.) on peut mentionner le rôle du père en Lc15, 11-32 ; Mc 12, 1-10. » Nous pouvons nous appuyer sur ce logion pour fonder notre argumentation.

[596] E. COTHENET, *La chaîne des témoins dans L'évangile de Jean*. *De Jean-Baptiste au disciple* bien-aimé (LB142), Paris, cerf, 2005 p.73.

exigeaient de Jésus un signe d'authentification (6,31). » Nous pensons qu'il s'agit de tous les signes accomplis jusque là par Jésus qui lui donnent une notoriété. L'injonction des frères de Jésus ressemble, comme l'ont souligné quelques critiques[597], à la tentation de Satan, ou encore une moquerie[598]

Pour ses frères, Jésus n'est qu'un petit illuminé qui fait courir un danger à la famille et devrait l'épargner de tout ennui « et aller prêcher en Judée où on ne les connaît pas[599] », surtout que bien avant lui, leur cousin Jean Baptiste le premier a se lancer sur cette voie a mal fini. En dehors de Jean le baptiste il eut des mouvements qui furent matés par les autorités politiques, nous avons une attestation dans les Actes des apôtres : Gamaliel pris la parole et dit aux Sanhédrites : « Israélites, prenez garde à ce que vous allez faire à l'égard de ces hommes. Ces temps derniers, se leva Theudas, qui se disait quelqu'un et auquel se rallièrent environ quatre cents hommes ; il fut tué, et tous ceux qu'il avait gagnés se débandèrent et furent réduits à rien. Après lui, à l'époque du recensement, se leva Judas, le Galiléen, qui entraîna du monde à sa suite ; celui-là aussi périt, et tous ceux qu'il avait gagnés furent dispersés (Ac 5, 36-37, Antiquités XVIII, 3). D'après Flavius Josèphe ce Judas était un Gaulinite, originaire d'une ville nommée Gamala, aidé d'un pharisien du nom de Sadoq, il incita les juifs à refuser de payer l'impôt romain disant que personne sur terre ne pouvait prétendre les dominer. » La Galilée était regardée comme une terre favorable aux séditieux, c'est ainsi qu'Hérode Antipas avait l'oeil sur le

[597] R. E., BROWN, *The Gospel According to John*, tome1, p.308. H. VAN DEN BUSCHE, *Jean: Commentaire de l'Evangile Spirituel*, DDB, 1967, p.284.

[598] H. JUNGBAUER, *Ehre Vater und Mutter*. *Der Weg des Elterngebots in der biblischen Tradition,* Tübigen, Mohr Siebeck, 2002, p.318

[599] J. MURPY- O'CONNOR, *Jésus et Paul. Vies et Parallèles* (LB144), Paris, Cerf, 2006, p.119.

mouvement suscité par le Galiléen Jésus. Ce dernier échappa au projet macabre d'Hérode grâce aux pharisiens (Lc13, 31), par ailleurs lors de son procès les autorités religieuses de Jérusalem n'hésiteront pas à le présenter à Pilate comme politiquement dangereux[600]. On comprend bien l'appréhension de la famille sur le péril redouté.

Schalom Ben-Chorin[601] voit dans l'invitation de frères de Jésus une occasion de mettre fin à l'activité missionnaire de Jésus : « Ils voudraient que ce vantard soit publiquement humilié, que ses projets grandioses éclatent comme des bulles de savon. Par ces manœuvres transparentes, ils poursuivent un but bien précis : ils veulent se débarrasser de ce frère importun qui compromet sa famille. Dans leur esprit, une fois que ce charlatan aura été démasqué dans la grande métropole qu'est Jérusalem, toute cette agitation qu'il suscite à présent retombera d'elle-même. »

L'évangéliste mentionne ensuite l'incroyance des frères de Jésus et les mets au même niveau que le monde. L'imparfait du verbe croire indique une attitude générale adoptée lors du ministère de Jésus. D'autres passages du Nouveau Testament parlent de l'incrédulité de Jésus (Mc 3, 21. 31-35 ; Mc 6, 4).

La réponse de Jésus ne va pas dans le sens qu'espéraient ses frères : Sa vie est rythmée par le temps : « Mon temps à moi n'est pas là encore ». Dans la bible les évènements se déroulent selon le temps établit par Dieu. Chez les synoptiques ce thème n'est pas absent par exemple en Mc 1, 15 ; Mc 13, 33 parle du temps du retour du christ. Lc 13, 31 que nous avons cité ci-dessus fait allusion au temps de la mort de Jésus. Mais de quel temps s'agit-il en 7, 6a ?

---

[600] P.-M. BEAUDE, *Jésus de Nazareth*, Paris, Desclée, p.45.

[601] SCHALOM BEN CHORIN*, Marie. Un regard Juif sur la Mère de Jésus*, Paris, DDB, p.150.

D'après Boismard[602], il s'agit du temps de l'avènement du royaume qui est aussi celui de la mort de Jésus. Sans rejeter en bloc la solution de Boismard nous pouvons objecter que par les signes accomplis en Galilée le royaume Dieu ou à proprement parler le temps du règne de Dieu est déjà commencé. Nous estimons qu'il s'agit du temps eschatologique qui voit le jour au sein même de la famille de Jésus. Selon la prophétie Michée 7, 6 : « car le fils avilit le père, la fille se dresse contre sa mère, chacun a pour ennemis les gens de sa maison. » La division intrafamiliale évoque un trait de l'apocalyptique pour marquer le paroxysme de la souffrance ; en effet, là où la paix est plus attendue, là la haine et l'inimitié dominent. La division des familles en 1 Hénoch 101, 1 est le symbole fort de la tribulation des familles[603]. On pourrait donc inférer pour Jésus le temps eschatologique est commencé, son refus de monter à Jérusalem se comprend aisément, il sait que dans cette ville la mort l'attend, c'est ainsi qu'il demeure en Galilée où il se sent en sécurité.

4.3.5 Authenticité historique

Il s'agit d'appliquer quelques critères à ce texte afin de bien se rendre compte de l'historicité des faits. Le premier critère auquel nous soumettons ce texte est celui de l'attestation multiple. L'existence des frères de Jésus est attestée par plusieurs traditions. En dehors de Jean nous avons le témoignage de Mc 3, 31// Mc 6, 3; Ac 1, 14 ; 12, 17 ; Ga 1, 19 ; 1Co 9, 5. Quant au conflit lui-

[602] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *o.c.,* p.213.

[603] J. SCHLOSSER, *Q et La Christologie implicite dans la Source*, dans A LINDEMANN(éd), The *sayings source Q and the Historical Jesus*,(BETL CLVIII), Leuven –Paris- Sterling.VA, Leuven press, 2001, p.289-316 (296).

même entre Jésus et ses frères et l'incrédulité de ces derniers, le texte de Mc 3, 21.31-35 en fournit la preuve évidente ainsi que le logion de Mc 6, 4.

En ce qui concerne l'authenticité de Jn 7, 6a sur la conscience qu'à Jésus sur le danger de mort qu'il en court, nous avons plusieurs attestations dans l'évangile de Jean[604]. La tradition synoptique ne les ignore pas non plus, Lc 13, 32 : « Et il leur dit : « allez dire à ce renard : voici que je chasse des démons et accomplis des guérisons aujourd'hui et demain, et le troisième jour c'est fini pour moi !» . A ce texte il faut ajouter la parabole des vignerons homicides (Mc12, 1-12) et le logion sur l'enlèvement de l'époux (Mc 2, 19s) bien que l'authenticité de ce texte soit contestée. Guillet, qui a étudié les annonces de la passion chez les synoptiques, reconnaît l'authenticité de ce logion.[605]

Un autre critère est l'embarras ecclésiastique. L'évangile de Jean a été écrit à une période ou presque toute la famille de Jésus avait déjà rejoins la communauté primitive et certains d'entre eux étaient à la tête de l'église de Jérusalem en particulier Jacques qui occupait une place de choix Ga 2, 9.12 ; Ac 12, 17 ; 15, 13 ; 21, 18.), qui plus est en l'an 62 mourut martyr. Il est hautement improbable que l'église primitive ait inventé une telle affirmation : « que ses frères ne croyaient pas en lui », qui les mettaient en mauvaise posture. De leurs côtés Brown, J.L. Martyn suivis par Pierre-Antoine Bernheim[606] sont d'avis que l'incroyance des frères de Jésus doit se comprendre à la lumière des conflits entre communauté johannique et les Judéo-chrétiens. A ce propos voici ce qu'écrit Brown[607] : « Même ses frères ne croyaient pas en lui. Une pareille

[604] Jn 9, 4 ; 13, 36 ;14, 19. 25 ; 16, 5, 16

[605] J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p.163.

[606] P.-A. BERNHEIM, *Jacques frères de Jésus*, Paris, Noesis, 1996, p.116

[607] R. E. BROWN, *La Communauté du disciple bien-aimé*, Paris, Cerf, 2002, p83-84.

affirmation dans un évangile écrit à la fin du siècle est quelque peu étonnante. On savait bien que Jacques, « le frère du Seigneur », avait bénéficié d'une apparition de Jésus ressuscité (1Co 15, 7) et avait été l'apôtre mis à la tête de l'Eglise de Jérusalem (Ga 1, 19 ; 2, 9 ; Ac 15 ; 21, 18) bien plus, selon la tradition tant juive que chrétienne, il mourut martyr au début des années soixante. Selon une tradition plus tardive, d'autres frères du Seigneur lui succédèrent dans la direction de la communauté de Jérusalem, et les Parents de Jésus étaient considérés comme personnes en vue dans les Eglises de Palestine jusqu'au deuxième siècle. A cette lumière, on ne peut facilement rejeter la déclaration de Jean que les frères de Jésus quand ils le sollicitaient de monter à Jérusalem, ne croyaient pas vraiment en lui. : ne serait-ce donc qu'un simple souvenir historique d'une première réaction défavorable à son ministère chez quelques membres de la famille (cf Mc 3, 21.34-35 ; 6, 4) ? Et quand Jean donne une image un peu défavorable de l'intervention de la mère de Jésus à Cana (2, 1-11), la scène est comparable à l'intervention des frères en 7, 1-10. Mais alors que Jean se donne du mal pour « racheter » cette image de la mère de Jésus en la désignant comme une croyante au pied de la Croix (19, 25-27), il ne manifeste pas de pareils égards pour les frères…… Par conséquent, j'avancerais que ce portrait hostile des frères, donné par Jean, doit avoir dans son intention un sens durable…. On se rappelle que toute sa vie Jacques, le frère du Seigneur fut suivi à Jérusalem par nombre de judéo-chrétiens du deuxième siècle qui peu à peu se séparèrent de la Grande Eglise »

Pour ma part je ne crois pas que l'auteur puisse utiliser la notice : « Même ses frères ne croyaient pas en lui », simplement pour des fins conflictuelles. Une telle affirmation n'aurait pas de poids devant les judéo-chrétiens s'il ne

s'enracinait pas dans la vie de Jésus, par conséquent la communauté johannique serait en porte-à-faux. Dans ce sens, c'est-à-dire dans le cas où il s'agit d'un souvenir historique et non d'une invention de la communauté johannique, nous avons l'appréciation de trois critiques Dodd, Schlosser et J.P Meier. Le premier affirme que : « A la tête de ce groupe (les frères du Seigneur) était Jacques le frère du Seigneur. Nous savons que Jacques était reconnu comme l'un des témoins des apparitions du Christ, et il avait certainement changé d'attitude envers Jésus entre la période représentée par Mc 3, 31, Jn 7, 3-5 et celle d'Ac 1, 14 ; 12, 17 ; Ga 1, 19. »[608] Quant au second il écrit au sujet des frères de Jésus : « Jn 7, 2-9 signale explicitement leur manque de foi, et il est bien possible qu'en dépit de sa mise en forme marquée par la théologie ce texte comporte un souvenir authentique. »[609] Enfin J. P. Meier[610] donne la même appréciation en affirmant ceci à propos des relations de Jésus et sa famille : « Les évangiles laissent apparaître des signes de tension entre Jésus et sa famille lorsque commence le ministère public. L'évangile de Jean va jusqu'à affirmer brutalement : « pas même ses frères ne croyaient en lui » (Jn 7, 5). Cette assertion est d'autant plus surprenante que l'un des frères, Jacob (Jacques), devint plus tard le chef des juifs chrétiens de Jérusalem et mourut martyr. »

Le troisième critère auquel croit devoir satisfaire ce texte est celui de la cohérence. Jn 7, 5 est en cohérence avec le fait que les miracles de Jésus ont

---

[608] C. H. DODD, *La tradition historique du quatrième évangile*, Paris, Cerf, 1987, p.195.

[609] J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Paris, Noesis, 1999, p.121- 122. Bien avant dans une note sur le premier chapitre il a pris position pour un souvenir historique : « La convergence de Mc et de Jn ainsi que l'omission des notations de Mc 3, 20-21 dans Mt me font préférer l'hypothèse (habituellement tenue) du souvenir historique à celle de la création de ces notices des fins polémiques. » p.357 note n° 9.

[610] J. P. MEIER, *Un certain Juif Jésus Les Données de l'histoire* t. 2, *La parole et les gestes*, Paris, Cerf, 2005, p.756.

été vivement contestés par les autorités religieuses juives. En outre le règne de Dieu engendre les tensions intrafamiliales ou demande des choix à faire par rapport aux obligations familiales. Nous avons des attestations dans la tradition Q 9, 57-62 // ; Q12, 51-53 ; Q 14, 26 // ; et Mc 10, 28-30. Cependant l'un de passage mentionné Q 12, 51-53 en particulier les v. 52-53 portent les portent les traces de la rédaction, il est donc décent de s'appuyer sur eux. Jésus n'aurait pas demandé à ses disciples d'opter pour lui et pour sa cause, si lui-même n'avait pas fait une telle expérience.

En sommes les critères d'embarras ecclésiastique, d'attestation multiple de souces, et de cohérence plaident en faveur d'un souvenir historique en dépit de théologie johannique. Des éléments du texte indiquent que la controverse remonte à un événement dans la vie de Jésus. Ici, il s'agit de la polémique sur l'activité missionnaire de Jésus

En guise de conclusion nous pouvons affirmer que le Jésus de l'histoire était en tension avec ses frères sur ce point l'évangile de Jean rejoint les Synoptiques en particulier Marc et Matthieu.

4.4 JESUS ET SA MERE AU CALVAIRE JN 19, 25-27

4.4.1 Contexte et Délimitations

L'épisode de Jésus en croix s'adressant à sa mère et au disciple bien-aimé n'a pas de parallèles chez les synoptiques. Il se situe dans le grand ensemble sur la crucifixion de Jésus (Jn 19, 17-37). Dans cette unité une série de scènes se succèdent, où se réalise le plan du salut annoncé par l'Ecriture. Le passage qui nous occupe est serti entre la scène des soldats (Jn 19, 23-24) et celle de la mort de Jésus (19, 28). La délimitation proposée est largement admise par les commentaires et les études. Au v. 24c nous avons la conclusion du narrateur sur la scène précédente, cependant la formule [illegible], qui souligne le contraste entre l'attitude des soldats et celle des femmes, inviterait à rattacher l'épisode de Jésus en croix à celui des soldats. Mais du fait qu'au v.25, nous avons d'autres personnages et une thématique différente, de l'évocation du partage de vêtements (v.23-24), on passe aux adieux de Jésus à sa mère (toute la phrase est bancale et demande à être articulée avec précision). Il est normal de considérer 19, 25 comme un nouveau départ.

La fin de l'épisode se situe bien au v.27. La formule [illegible] qui introduit le v.28 marque un nouveau développement. La thématique n'est plus la même, les versets 28-30 décrivent la mort de Jésus et rapportent ses ultimes paroles.

Avant de procéder à l'étude de ce texte, il est peut-être utile d'exposer en quelques lignes les diverses propositions des exégètes sur le caractère traditionnel ou rédactionnel du texte.

Bultmann pense que dans l'ensemble du récit l'unique élément historique demeure la présence des femmes au pied de la croix (v 25), à l'exception de

l'emploi titulaire « sa mère », qui provient de la rédaction johannique ainsi que les v.26-27[611]. Tel est aussi le point de vue de Fortna[612].

Dodd a émis l'hypothèse que le récit sur Jésus confiant sa mère au disciple bien-aimé « ne faisait pas partie de la forme du récit qui parvint à notre évangéliste par tradition orale. » Il fonde son hypothèse sur deux éléments majeurs qui isolent cet épisode du reste du récit : les v.26-27 rompent « l'unité de temps et de lieu, puisque nous sommes amenés à quitter pour le moment la scène du Golgotha l'après- midi du vendredi saint pour nous situer chez le disciple bien-aimé dans la période qui a suivi. Par ailleurs, il s'intéresse visiblement aux destinées à venir des personnages secondaires[613].»

Boismard se rallie à la position de Bultmann pour ce qui regarde l'origine du v.25. Mais quant aux v.26-27, il estime que c'est un ajout effectué par Jn II-B. Il démontre de façon intéressante à partir des caractéristiques stylistiques que les v. 26-27 sont surtout ceux de Jn II-B. Cette couche à la particularité de donner une valeur symbolique aux personnages[614].

Zumstein est d'avis que le texte remonte à l'évangéliste et non au rédacteur final. Son hypothèse repose sur trois arguments : « En premier lieu, il n'y a pas de raison que le personnage de la mère n'appartient pas à la même couche rédactionnelle que celle du récit de Cana, dont personne ne nie l'attribution à l'évangéliste. Soutenir la position inverse aboutit à détruire le rapport de sens voulu entre le signe de Cana et la scène sous la croix. En second lieu, il convient de remarquer que cette scène est parfaitement intégrée à

[611] R. BULTMANN, *The Gospel of John. A Commentary*, Oxford, Basil Blackwell, 1971, p.666.
[612] R. T. FORTNA, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, Edinburgh, T&T Clark, 1989, p.185.
[613] C.H. DODD, *La tradition historique du quatrième évangile* (LD 128), Cerf, 1987, p.171-172.
[614] M-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *L'évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles en français*, t.3, Paris, Cerf, 1977, p.439.

la séquence présentant le Christ en croix. En troisième lieu, la figure du disciple bien-aimé telle qu'elle apparaît dans notre passage est conforme à la présentation qu'en donne le récit de la Passion. En revanche, elle diffère quelque peu du portrait qu'en dresse le chap. 21, qui, lui, est typique de la rédaction finale.»[615]

R.E. Brown[616] pense, que l'auteur du quatrième évangile a combiné deux traditions : celle de la mère de Jésus et du disciple bien-aimé provenant de sa propre source, et la tradition, connue aussi des synoptiques, sur les trois femmes galiléennes présentes à la crucifixion.

De son côté M. Gourgues reconnaît que la scène de 19, 25-27 contient un noyau commun avec les synoptiques, auquel viennent s'ajouter des éléments propres à Jean[617].

La divergence de vues entre exégètes, nous, incite à examiner le texte de plus près

4.4.2 STRUCTURE ET ANALYSE DU TEXTE

4.4.2.1 Structure

Pour dégager la structure du récit on peut considérer les choses du point de vue littéraire ; le récit comporte alors trois composantes : une description ou narration (v.25) suivie de la prise de parole de Jésus (v.26a-27a), puis un petit élément narratif en conclusion (v 27b).

---

[615] J. ZUMSTEIN *, Jean 19,25-27*, dans *L'Evangile exploré. Mélanges offerts à Simon Légasse* (LD166), Paris, Cerf, p. 227.

[616] R.E. BROWN, *The Death of the Messiah From Gethsemane to the Grave* vol.2, London, Geoffrey Chapman, 1994, p. 1195.

[617] M. GOURGUES, *Marie, la « femme » et la « mère » en Jean*, dans *NRT* 108(1986), p. 174-191(185).

4.4.2.2 L'analyse littéraire

Contrairement aux synoptiques, Jean signale la présence des femmes avant la mort de Jésus. Elles se tenaient près de la croix : [illegible], comme chez Luc. La particule [illegible] oppose l'attitude des femmes à celle des soldats. Le plus-que-parfait [illegible] a la nuance de l'imparfait du parfait-présent. Au dire de Simon Légasse, ce plus-que-parfait est spécialement johannique[618]. Les synoptiques s'accordent à écrire que les femmes regardaient à distance ([illegible]). Selon C.H. Dodd, le motif des femmes regardant à distance provient des psaumes. Les termes de Mc 15,40 ([illegible]) rappellent ceux du Ps 38, 12 ([illegible]), par contre ceux de Luc renvoient au Ps LXX 87, 9 ([illegible]), en effet, il écrit : [illegible]; (Lc 23, 49). Chez Jean, les femmes se tenaient près de la croix. Toujours selon Dodd, l'expression johannique [illegible] pourrait être une correction de la formule lucanienne plutôt que de celle de Marc, si du moins Jean a eu connaissance de Luc. Elle peut tout aussi bien provenir d'une autre tradition[619]. Les femmes regardaient-elles de loin ou étaient-elles proches comme Jean présente les faits ? Avant de répondre à la question,

---

618 S. LEGASSE, *Le Procès de Jésu* t.2, Paris, Cerf, 1995, p. 464 note 47. L'auteur donne d'autres références où l'on rencontre ce plus-que-parfait : Jn 1, 35 ; 7, 37 ; 18, 5.16.18 ; 20, 11.

619 C.H. DODD, *La tradition historique du Quatrième évangile* (LD128), Paris, Cerf, 1987, p.170.

voyons tout d'abord s'il était possible que les compagnons d'un supplicié assistent à la mise à mort de leur chef ? R.E. Brown[620], qui a étudié le problème, nous donne quelques éléments de réponse. A en croire les « témoignages rabbiniques postérieurs sur la coutume romaine les crucifiés étaient souvent entourés de parents et d'amis (et d'ennemis) durant leurs longues heures d'agonie. Mais dans le règne qui suivit la chute de Séjan, en 31 –il fut interdit aux parents [des condamnés à mort] d'aller se lamenter-(Suétone, *Tibère* 61, 2 ; voir aussi Tacite, *Annales* 6, 19]. Sous divers empereurs de cette période, les parents ne furent pas autorisés à s'approcher du corps de leur crucifié. Nous ne pouvons donc être certains que les soldats romains auraient autorisé le contact avec Jésus décrit en Jn 19, 25-27. » Schalom Ben-Chorim tient une réflexion d'un autre genre : « il n'était pas dangereux pour ces femmes de paraître en ce lieu, d'autant qu'elles n'étaient pas soupçonnées d'être politiquement engagées de soutenir ce rebelle, exécuté en tant que roi des Juifs.»[621] La présence des femmes sur le lieu de crucifixion est un motif de la tradition reconnu aussi par d'autres d'exégètes[622] même si d'aucuns l'acceptent avec une mince hésitation[623]. Chez Jean les femmes sont près de la croix. □□□□□□□□□□□□□□□□□□

[620] R. E. BROWN*, La mort du Messie. Encyclopédie de la Passion du Christ*, Paris, Bayard,2005, p.1131-1132.

[621] SCHALOM BEN- CHORIM, *Marie un regard juif sur la mère,* Paris, DDB, 2001, p.156.

[622] R. BULTMANN, *The gospel of John*, p.666; R.T. FORTNA, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, p.185; C.H. DODD, La tradition historique du quatrième évangile, p.170. J. ZUMSTEIN, Jean 19,25-27, p. 226.

[623] J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Paris, Noesis, 1999, p.320. « Je voudrais néanmoins indiquer de manière sommaire que bon nombre de précisions relatives à la crucifixion et la mort de Jésus, sur lesquelles je n'ai pas insisté parce qu'elles paraissaient moins importantes, ont sans doute un fondement historique, mêmes si elles ont fait l'objet ici ou là d'une relecture théologique. J'estime pouvoir y ranger, …. , avec une petite hésitation, la présence des femmes qui regardaient de loin (Mc)...».

la construction □□□□□ avec le datif de quelque chose ne se lit qu'ici dans le Nouveau Testament[624]. Qui, des synoptiques ou de Jean, a le plus de chance d'être fidèle à la réalité historique ? A ce sujet Grelot écrit : « Jésus a agonisé pendant trois heures : tout le monde a eu le temps de changer de place sous la pression du service d'ordre organisé par les soldats romains[625]. » Par contre, Brown pense qu'il serait étrange que les soldats aient permis une telle proximité à la famille et à ses amis[626]. En Jean la présence des femmes au pied de la croix se comprend aisément en raison des versets qui suivent, où Jésus s'adresse directement au disciple bien-aimé et à sa mère. A cela il faut ajouter la promesse faite par Jésus en Jn 12, 32-33 « Et moi, une fois élevé de terre, j'attirerai tous les hommes vers moi. » Dès lors l'évangéliste prend soin de mettre au pied de la croix un petit groupe, formant « le noyau initial et évidemment symbolique du rassemblement attendu[627].» Nous accordons plus de crédit aux synoptiques même si la représentation, qu'ils font des amis de Jésus se tenant à distance, peut être considérée comme un *théologoumène*, c'est-à-dire une interprétation théologique, sur la base du « motif du juste persécuté des psaumes[628]. »

La question que se posent bon nombre de commentateurs est de savoir si la mère de Jésus était déjà mentionnée dans les éléments venant de la tradition et parvenus à l'évangéliste, ou alors si l'évangéliste l'a mentionnée de sa propre initiative en rédigeant l'introduction de la scène qui suit. A ce sujet les opinions

---

[624] R. W. FUNK, *A Greek Grammar of New Testament and Other Early Christian literature*, University Press Chicago, 1961, § 238

[625] P. GRELOT, *Jésus de Nazareth Christ et Seigneur*, t.2, Paris, Cerf, 1998, p.324.

[626]R. E. BROWN, *The Death of Messiah. From Gethsemane to the Gra*ve vol.2., p.1198.

[627] M.-A . CHEVALLIER, *La fondation de « L'Eglise » dans le quatrième Evangile* : Jn 19, 25-30, dans *ETR* 58(1983), p. 343- 353(345).

[628] C. H. DODD, *La tradition historique du quatrième évangile*, p.170.

divergent. C.K. Barrett[629] et Loisy[630] pensent que la mère de Jésus et le disciple bien-aimé sont des éléments de la tradition utilisés par l'évangéliste. Pour sa part, Dauer estime que la mère de Jésus est une donnée préjohannique[631]. Par contre J. Zumstein[632] croit plutôt que, « c'est le motif des femmes au pied de la croix qui a permis l'introduction "de la figure de la mère de Jésus''…. ». L'équation ne parait pas facile à résoudre. Selon Suétone (Tibère, 61, 2), « la famille ne pouvait pas prendre part au deuil d'un condamné.»[633] Néanmoins on sait que la famille de Jésus était pieuse, et elle participait aux grandes fêtes juives qui avaient lieu à Jérusalem (Jn 7, 1-8). Par conséquent, la notice ne manque pas d'être vraisemblable : comme l'écrit Grelot, « Marie est donc venue à Jérusalem pour le pèlerinage de pâque : cela n'a rien d'étonnant, puisque c'était sa coutume depuis son mariage avec Joseph (Lc 2, 41). » Un autre élément à verser au dossier est que Luc, dans son récit de la passion, signale à côté des femmes, qu'il ne nomme pas, la présence des familiers de Jésus. Dans les familiers de Jésus il faut compter des femmes et des hommes[634]. Ce qui conduit à penser que la mère de Jésus et le disciple bien-aimé, dans la mesure ou il ne faisait pas partie des douze, se trouvaient sur les lieux.

Quant aux noms des femmes et à leur nombre ils divergent d'un évangéliste à l'autre. Pour Marc et Matthieu, il y avait Marie de Magdala, Marie la mère de Jacques le

---

[629] C.K. BARRETT, *John*, p. 547-548.

[630] A. LOISY, *Le quatrième Evangile*, Paris, 1921, p. 487

[631] A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium, Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18, 1-19, 30*, Kösel-Verlag München, 1972, p.195.

[632] J. ZUMSTEIN, *Jean* 19,25-27, p.226.

[633] X. LEON-DUFOUR, *Jésus constitue sa Nouvelle Famille*, dans *L'Evangile exploré Mélanges offerts à Simon Légasse*, Paris, Cerf, 1996, p.272. note 15.

[634] B. T. VIVIANO, *Luc et les femmes*, dans *RB* 108(2001) p.467 L'auteur fait une recension de la thèse de S. BIERBERSTEIN, Verschwiegene Jüngerinnen, Freiburg, Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

petit et de Joset, et Salomé ou la Mère de fils de Zébédée (Mt 27, 56). Jean en cite quatre : Sa mère et la sœur de sa mère, Marie de Clopas et Marie Magdaléenne. Nous ne nous lancerons pas dans le débat de savoir si la sœur de la mère de Jésus et Marie de Clopas est la même personne. Bornons-nous à dire que de nos jours les exégètes récents préfèrent reconnaître quatre femmes.

V.26

□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ est une proposition participiale. La particule □□□□ indique-t-elle une conséquence ou une conclusion ? Ce qui entraîne une ambiguïté : nous avons de bonnes raisons de penser qu'il faut la considérer comme une conséquence de ce qui a été dit au v.25. D'après A. Dauer, □□□□ est un □□□□ « historicum » johannique[635].

Le verbe □□□□□□ est d'un usage fréquent dans le quatrième évangile. Il se lit trois fois dans ce texte aux v.25.26.27. Chez Jean ce verbe renvoie à deux niveaux de perception : le niveau matériel c'est-à-dire ce que l'on voit physiquement et le niveau de la vision de foi qui tente de saisir la profondeur des choses. Dans le cas présent il s'agit du premier niveau. Pour parler du regard de Jésus sur les personnes, Jean utilise deux verbes □□□□□□□□ 1, 38 ;6, 5 et □□□□□□ 1, 47 ; 5, 6 ; 9, 1 ; 19, 26). Comme le souligne X. Léon-Dufour, dans toutes ces mentions, « le regard précède une intervention en leur faveur, dans l'ordre de la communication de la foi ou dans celui du signe. »[636] Dans le style de la Bible la mention de la parole est souvent précédée par celle du regard (Gn 21, 9-10 ; 48, 8 ; Ex 32,1...). Mc 1, 16-17 ; 2, 5 ; 3, 34 ; 10, 21.23 ; Lc7, 13. Il convient de tenir compte de Mc 3, 34 avant de nous prononcer. Trois éléments

---

[635] A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium, Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18, 1-19, 30*, Kösel-Verlag München, 1972, p.192.

[636] X. LEON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon*,t.2, Paris, Seuil, 1996, p. 139

sont communs aux deux textes. Jésus regarde (□□□□□□□□□□□□□□□ chez Marc et □□□□□□ chez Jean; il dit (□□□□□□□□ à la mère (□□□□□□□)□□□□□□. Ces éléments communs remontent, à mon avis, à la tradition. A partir d'eux Jean a rédigé son verset en changeant le verbe □□□□□□□□□□□ en □□□□□□. Néanmoins, la construction □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ se trouve quatre fois dans le quatrième évangile (1,29 ; 1, 36 ; 1,47 ; 5, 14), et Dauer la classe parmi les idiotismes johanniques[637].

Le terme □□□□□□ est, comme on le voit, sans déterminatif. Boismard propose qu'on le traduise par : « Jésus voyant la mère.» De ce fait elle devient « la mère par excellence. »[638] La mère représente pour l'évangéliste la famille biologique dont est issue Jésus, et reste anonyme comme à Cana. Elle n'en demeure pas moins une personne historique. Cependant son apparition à cet endroit, ainsi que celle du disciple bien-aimé, est peut-être l'œuvre de l'évangéliste[639] certainement pour des raisons théologiques.

Près de la mère de Jésus se trouve un personnage propre au quatrième évangile : □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□. Selon F.-M. Braun : « La proposition relative □□□ □□□□□□□□ est moins l'indication d'un amour de prédilection pour le Disciple qu'une explication visant à situer le Disciple dans la sphère de l'□□□□□□□□. »[640]. Il est clairement identifié comme tel en 13, 13, 26 ; 19, 25,27 ;

---

[637] A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium, Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18, 1-19, 30*,p.197.

[638] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *L'évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles en français*, t.3, Paris, Cerf, 1977, p.443.

[639] J. ZUMSTEIN, *Jean 19, 25-27,* dans *L'évangile Exploré mélanges offerts à Simon Légasse*, Paris, Cerf, 1996, p.219- 249 (226).

[640] F.-M. BRAUN, *La mère des fidèles. Essai de théologie johannique.* Cahiers de l'actualité religieuse, Casterman, 1954, p.106.

20, 2-10 ; 21, 7-20.23-24. D'autres textes sont cités comme « des évocations indirectes du disciple bien-aimé ; ce sont : 1, 37. 40 ; 18, 15-16 ; 19, 34b-35.»[641]. S'agit-il d'un personnage historique ou d'une fiction littéraire à valeur symbolique ? Bultmann estime que le disciple bien-aimé n'est qu'un personnage symbolique. Il représente le pagano-chritianisme[642]. Par contre un bon nombre d'exégètes, tout en reconnaissant sa dimension symbolique, voient dans le disciple bien-aimé un personnage historique. R. Brown est d'avis que l'affirmation selon laquelle le disciple bien-aimé « n'est qu'une pure fiction ou une figure idéale est tout à fait invraisemblable.[643]» Son assertion repose sur deux arguments : tout abord, prétendre que le disciple bien-aimé est une fiction, c'est dire que « l'auteur de Jn 21, 20-23 fut trompé ou trompeur, car il rapporte le désarroi de la communauté à la mort du disciple- bien-aimé.[644] » Ensuite « les nouvelles approches de l'ecclésiologie johannique rendent plus évident qu'il fut un personnage historique et un compagnon de Jésus.[645] » Qui se cacherait dernier ce nom ? Très longtemps, R.E. Brown l'identifiait à Jean fils de Zébédée, mais récemment il a changé d'avis, et admet que le disciple bien-aimé n'était pas membre du « groupe des disciples les plus connus, qui aurait inclus Jean, fils de Zébédée à en juger par 3,1 ; 4, 13 ; 8, 14.[646] » En fin de compte, R.E. Brown reprend le point de vue de Cullmann : Le nom du disciple bien-aimé restera inconnu. Nous pouvons supposer qu'il a été « disciple de Jean Baptiste. C'est en Judée qu'il s'est rattaché à Jésus, alors que celui-ci se trouvait encore dans

[641] J. ZUMSTEIN, *Le disciple bien-aimé, dans Miettes exégétiques*,(MdB 25) Genève, Labor et fides, 1991, p.226.

[642] R.BULTMANN, *The Gospel of John*, p. 667.

[643] R.E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé* (LD 115), Paris, Cerf, 2002, p.34.

[644] Idem, p.34.

[645] Idem,

[646] Idem, p.37.

l'entourage du Baptiste. Durant le dernier séjour de Jésus à Jérusalem, il partage la vie de son maître. Il connaît le souverain sacrificateur. Ses relations avec Jésus diffèrent de celles qu'avait Pierre, le représentant des Douze[647]. » Sa présence dans le texte johannique de « la passion pourrait avoir été mentionnée de manière inchoative dans le récit préjohannique de la crucifixion. » Toujours pour R.E. Brown[648] l'évangéliste est responsable « de l'importance théologique du disciple en faisant de lui avant tout le disciple bien-aimé. »

De son côté Zumstein se prononce aussi pour l'historicité du disciple bien-aimé pour quatre raisons : Il est présenté par l'auteur du quatrième évangile « de la même manière que Pierre, Judas, les deux autres disciples principaux……, et dont l'historicité est incontestable. Ensuite l'opposition constante entre les rôles que sont appelés à jouer avant et après Pâques Pierre et le disciple bien-aimé ne se comprend que si le disciple bien-aimé a existé. Par ailleurs, on comprend mal pourquoi la mort du Disciple a posé un grand problème à la communauté johannique s'il s'agit d'une pure fiction littéraire. Enfin, la stratégie consistant à légitimer l'évangile en se réclamant du Disciple bien-aimé n'a de sens que si le disciple est une figure centrale et reconnue du milieu johannique[649]. »

Faut-il l'identifier ? Zumstein propose que l'on s'en tienne à l'anonymat[650].

Le point de vue S. Légasse[651] sur le disciple bien-aimé rejoint celui de Brown et de Zumstein, et les arguments allégués se recoupent. Nous nous

---

[647] O. CULLMANN, *Milieu Johannique*, Neuchatel- Paris, Delachaux& Niestlé, p.115.

[648] R. E. BROWN, *La Mort du Messie. Encyclopédie de la Passion du Christ*, Paris, Bayard, 2005, p.1122.

[649] J. ZUMSTEIN, *Le Disciple bien-aimé dans les miettes exégétiques*, Genève, Labor et Fides, 1991, p.225-227.

[650] Ibidem

[651] S. LEGASSE, *Le procès de Jésus,t.2* La passion dans les quatre évangiles(LD Com3), Paris, Cerf, p.542.

rallions à la position de ces trois auteurs. Le disciple bien-aimé est une personne historique, qui ne faisait pas partie des Douze, Il est probable que c'est dans la maison de ce disciple que Jésus aurait pris le dernier repas avec les douze (13, 1-30).

Le verbe □□□□□□□□□□□ n'est attesté que deux fois dans l'évangile de Jean : 18, 22 ; 19, 26. En Jn 19,26 le complément de ce verbe est imprécis mais le texte suggère que le disciple se tienne près de la mère « comme pour l'assurer de son soutien[652]. » Nous pouvons l'attribuer à la tradition.

La construction □□□□□ + datif est une tournure que l'on rencontre chez tous les auteurs du Nouveau

Le terme □□□□□ que nous avons étudié en Jn 2,4, est différemment interprété par les critiques. D'aucuns y voient la femme de la Genèse dont la postérité doit écraser la tête de du serpent[653]. D'autres comme Galot pensent que le titre de - femme - attribué à Marie par le Messie a une valeur spéciale par rapport aux autres appellations de « femmes », en raison de la substitution du titre de femme au titre de Mère-, qui, dans les conditions naturelles et suivant la coutume, ne devait pas être appelée -femme- : « Le Messie qui appelle Marie femme et donne par conséquent à ce mot le contexte de son messianisme[654]. » D'autres encore, comme Feuillet estiment que Marie est la nouvelle Eve. Feuillet[655] fonde son argumentation sur l'expérience d'Eve qui s'écrie après avoir

---

[652] X. LEON-DUFOUR, *Jésus constitue sa nouvelle Famille, dans l'évangile* exploré. Mélanges *offerts à Simon Légasse*, Paris, cerf, 1996, p. 265- 281(275).

[653] F.-M. BRAUN, *La Mère des Fidèles. Essai de théologie Johannique*, Paris, Casterman, 1953, p.93.

[654] J. GALOT, *Marie dans l'évangile*, Paris-Louvain, 1958, p.128.

[655] A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie,* dans *Biblica* 47 (1966), p.469-489 (476).

conçu et enfanté Caïn: «j'ai procréé un homme avec Yahvé » (Gn 4, 1), « malgré les souffrances qu'elle entraîne, la maternité est une joie et un bonheur, comme une participation à l'œuvre créatrice de Yahvé. » Par induction, « il en résulte que Marie au pied de la Croix peut être désignée comme la nouvelle Eve, la nouvelle Mère des vivants, tandis que Jésus ferait figure de nouveau premier homme, -premier-né- d'une multitude de frères (Rm 8, 29) représentés par le disciple bien-aimé. » Pour donner plus de poids à ce symbolisme l'auteur recourt au texte de l'Apocalypse 12 « qui outre le Christ enfanté au calvaire, mentionne encore les autres enfants de la femme[656] ». Nous faisons nôtre cette réflexion de Brown[657] : Bien qu' elles soient intéressantes, ces interprétations symboliques ne permettent pas de distinguer les préoccupations de l'évangéliste dans le contexte du premier siècle. L'auteur du quatrième évangile reprend ce vocable ici c'est pour dire que Jésus est resté fidèle jusqu'à sa mort dans la manière de considérer ses relations avec sa mère.

L'immense majorité des exégètes reconnaissent que les paroles de Jésus à sa mère et au disciple bien-aimé en v.26-27 répondent à un schéma de révélation tel que M. De Goedt l'a mis en lumière. Ce schéma consiste en ceci : un envoyé de Dieu voit une personne dont le nom est signalé et, pour le faire connaître, il lui donne un nom qui révèle sa mission. Ce schéma se trouve au début de l'évangile de Jean au sujet de Jean Baptiste (1, 29.36.47)[658] .

L'expression □□□□□□□□□□□□□□forme un parallélisme avec □□□□□□□□□□□□□□□□. L'interjection □□□□ fait partie du vocabulaire de

[656] A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie,* dans *Biblica* 47 (1966), p.469-489 (476-477).

[657] R. E. BROWN, *La Mort du messie*, p.1124.

[658] M. DE GOEDT, *Un schème de révélation dans le quatrième évangile*, dans *NTS* 8(1961-1962), p.142-150.

Jean[659]. Ces deux expressions sont tenues par certains critiques[660] comme une formule d'adoption. R. E. Brown s'inscrit en faux contre l'objection de C.k. Barrett et Dauer, et attire l'attention sur le fait que les formules d'adoption rencontrées en général dans les écritures contiennent ces groupes de mots: « tu es » par exemple, à la différence de Jean, nous avons dans l'Ancien Testament (« tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (Ps 2,7) ; et en 1Sam 18, 21 : « Tu deviendras mon gendre aujourd'hui.»[661] Pour bien étoffer son propos il cite Lagrange : D'ordinaire dans « l'antiquité un mourant recommandait sa mère à un autre pour qu'il prenne soin de lui par ses termes : « □□□□□□□□□̣□□□□□□□□□□□□̣̃□□□□□ □□□□□□□̣□□□̣□□□□□□□□□□□̣□□□□̣□□□□□□□□□□□̣□ »[662]

V.27

La construction □□□□̣□□□□□□□ + personnage + impératif est de Jn II-B, elle se lit dans un texte propre à Jean (Jn 20, 27) [663].

Le terme □□□□□□̣ employé deux fois de façon absolue vise plutôt la qualité ou la nature. Le disciple bien-aimé « est le type du disciple »[664].

---

[659] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUIILE, *Jean*, p.510 (Jn 1, 29.36.47 ; 3, 26 ; 5, 14 ; 7, 26 ; 11, 3.36 ; 12, 19 ; 16, 29; 18, 21. 19, 4. 14.26.27).

[660] C. K. BARRETT, *The Gospel according to St John an introduction with commentary and notes on The Greek Text,* London S.P.C.K, 1962, p.459. Simon Légasse est du même avis tout en nuançant ses propos: « En disant : "Voici ton fils", Jésus pose, en termes formels, un acte dont les résultats s'apparentent à l'adoption. » S. LEGASSE, *Le procès de Jésus t.2*, p.558.

[661] R.E. BROWN, *The gospel according to John (XIII-XXI)*, New York, Doubleday & Company, 1970, p.907

[662] J.-M LAGRANGE, *L'évangile de Jean*, p.494

[663] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *L'évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles en* français, t.3, Paris, Cerf, 1977, p.439.

[664] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUIILE, *L'évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles en français,* t.3,., p.443. M. Dibelius utilisait déjà une formule similaire ; voir I. de la POTTERIE, *Marie dans le mystère de l'alliance*, Paris, Desclée, 1988, p.243.

Le v. 27b reste la partie la plus controversée de cette péricope. Le débat se focalise autour des termes □□□□□□□□□□ □□̣□□□̣□□□̣□□□□□. Mentionnons deux auteurs récents qui ont vivement animé le débat I. De la Potterie[665] et F. Neirynck[666]. Il n'y a pas lieu, pour notre part, d'entrer dans les questions compliquées et très discutées, posées par les deux expressions ; seuls les aspects littéraires du demi-verset retiendront notre attention.

L'expression □□□̣□□□□□□□□□□□̣□□̱□□□□□□̣ ne paraît nulle part dans le quatrième évangile. D'après Dauer, elle forme un bon parallélisme avec □□□'□□□□□□□□̣□□□□□̣□□̤ □□□□□□□̣[667] Par contre, on la trouve trois fois chez Mt pour indiquer qu'une personne a recouvré sa santé à partir du moment où Jésus l'a déclarée guérie (Mt 9, 22 ; 15, 28 ; 17, 8). L'expression est tenue, par Joüon, suivi par J. Jeremias et M. Black, comme un sémitisme[668], plus précisément un aramaïsme que l'on rencontre fréquemment dans la littérature rabbinique, et qui se traduit par : « En ce moment ». Au dire de Brown, à la lumière de la théologie johannique, l'heure dont il est question ici est le moment du retour de Jésus vers son père, et cette heure ne coïncide pas avec le départ du disciple bien-aimé du lieu de la crucifixion d'autant qu'il y est resté d'après le

[665] I. DE LA POTTERIE, *La parole de Jésus « voici ta mère » et l'accueil du Disciple (Jn 19, 27b),* Dans *Marianum* 110 (1974),p .1-39. ID, « *Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité* » (Jn19, 27b*), Marianum* XLII (1980), p.84- 125.

[666] F. NEIRYNCK, « □□□̣□□̣□□□□: Jn 19, 27b (et 16,32) ETL 55(1979), p. 357- 365. Il a vigoureusement contesté l'interprétation d'Ignace de la Potterie et d'autres, selon laquelle □□□̣□□□□̣n'est pas à prendre au sens matériel (maison, habitation), mais désigne les biens spirituels du Disciple.

[667]A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium, Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18, 1-19, 30*, p.197.

[668] P. JOÜON, dans R.S.R 18(1928), p. 345 ; J. JEREMIAS, □□□̣□□□□□□□□̰□□̰□□□□□̰□□□̤□□□□□□̰□□̰□□□□̰̣dans ZNW 42(1949), p.214- 217, p.216 ; M. BLACK, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford, 1954, p.252.

v.35[669]. L'heure dont il s'agit ne peut à nullement être considérée comment un moment fixe mais plutôt comme un début qui ouvre vers l'avenir. L'aoriste ingressif ou inchoatif □□□□□□□□□□□□□□□ conforte cette hypothèse: « ce qui s'est passé au pied de la croix n'est qu'un commencement pour une durée subséquente[670]. » Nous pensons que le rédacteur a pris cette expression connue du judaïsme et l'a intégrée dans son récit à cause du motif de l'heure qui lui est cher.

Le verbe □□□□□□□□□□□ est abondamment attesté dans le quatrième évangile. Il peut avoir pour complément, soit des objets, emploi qu'on trouve aussi chez les synoptiques, soit une personne ou un message. Le dernier cas est propre à Jean. A l'exception de Jn 19, 27, il s'agit toujours de la personne de Jésus (1, 12 ; 5, 43 ; 6, 21 ; 12, 48 ; 13, 20 ; 17, 8) de ses paroles (12, 48 ; 17, 28), de son témoignage (3, 11. 32-33)[671].

L'expression □□□□□□□□□□□□□ se lit trois fois chez Jean (Jn 1, 11 ; 16, 36 ; 17, 27b). Parmi les quatre évangélistes, Jean est celui qui fait un emploi massif de □□□□□ 15 attestations. La présence de cette expression dans le prologue, texte à coloration johannique, est un indice pour l'attribuer à l'évangéliste. Que faut-il comprendre par □□□□□□□□□□□□□? Dans son premier

[669] R. E. BROWN, The Gospel According to John (XIII- XXI), New York, Doubleday & Company, 1970, p.907. Cette interprétation est adoptée aussi par C.K BARRETT, *St John*, p. 459 ; A. FEUILLET, *L'heure de la femme (Jn 16, 21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19, 25-27),* dans Biblica 47(1966), p.180-181.

[670] I. DE LA POTTERIE, *« Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité* », dans *Marianum* XLII(1980), p.84-125(120).

[671] I. DE LA POTTERIE, *La parole de Jésus « mère ta mère » et l'accueil du Disciple (Jn 19, 27b*), dans *Marianum* 110 (1974),p .1-39.

article de la Potterie[672] traduisait □□□̣□□□̣□□□□□ par « dans ses biens ». Mais, après les critiques de Neirynck, qui proposait de rendre l'expression par : « chez soi »[673], I. de la Potterie est venu à donner une autre traduction : « dans son intimité»[674]. Nous pouvons faire la réflexion suivante. L'auteur du quatrième évangile connaît bien les termes grecs pour désigner la maison □□□□□̣ (2, 16.17 ; 7, 53 ; 11, 20) et □□□□□□ (4, 53 ; 8, 35 ; 11, 31 ; 12, 3 ; 14, 2) pourquoi n'en fait-il pas usage ici ? Nous pensons qu'il veut jouer sur deux niveaux, le niveau matériel et théologique et □□□̣□□□□□□ paraît être le terme approprié pour rendre les deux réalités. D'ailleurs certains exégètes l'ont compris dans ce sens[675].

---

[672] I. DE LA POTTERIE, *a.c.,* p.31.

[673] F. NEIRYNCK*, a.c.,* p. 365.

[674] I. DE LA POTTERIE *, Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimite (Jn 19, 27b*). Réflexions méthodologiques sur l'interprétation d'un verset johannique, dans *Marianum* 42 (1982), p.84 -125.

[675] A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19, 25-27), et la maternité spirituelle de Marie,* dans *NRT* 86 (1964), p. 469 -489 " Sur le moment Jean n'a compris qu'une chose : il lui fallait recueillir dans sa maison la mère de Jésus. Mais plus tard, dans la lumière pascale (cfr ce qui est dit en 2,22 ; 7, 39 ; 12, 16.. ..), il se rendit compte que Jésus avait fait là quelque chose de beaucoup plus grand. Les mots: □□□□□□□̣□□̣□□□□□□□□□̣□□□□□□□□̣□□□̣□□□̣□□□□□□(19,27b), qui rappellent curieusement 1,11: □□̣□□□̣□□□□□̣□□□□□̣□□□□̣□□□̣□□□□□□̣□□□□□□□□̣□□□̣□□□□□□□□□□ suggèrent déjà ce double sens." p. 472. McHUGH, *La mère de Jésus*, p.418s. « Si les mots □□̣□□□̣□□□□□̣ peuvent certainement signifier « chez soi, dans sa maison », dans un sens purement matériel, ils peuvent bien aussi vouloir dire : « parmi les biens d'ordre spirituel ». R.E Brown, *The Death of the Messiah*, p.1023 « I would take a stance between the two positions. Neirynck shows through grammatical and vocabulary parallels what the text could mean if one ignores Johannine theology. But I think it absolutely incredible that such dramatic revelatory scene involving Jesus'mother in a new relationship with the beloved disciple concludes simply with his taking her to his house."

Au terme de cette analyse nous pouvons affirmer sans hésitations le caractère traditionnel du v.25 car il trouve un appui chez les synoptiques, en dépit des divergences de personnes en cause. Il est difficile de dire autant pour les v.26-27 en raison du vocabulaire typiquement johannique, ce qui pose le problème de sources de ces versets[676]. Néanmoins, ces versets ne sont pas l'œuvre du rédacteur final de l'évangile de Jean, ils sont à situer au même niveau que l'épisode de Cana comme l'écrit J. Zumstein[677]. Jean a inséré dans le récit de la crucifixion des éléments qui, selon les synoptiques, se sont déroulés au cours du ministère public de Jésus. L'auteur les a placés afin de rendre effective la promesse de Jésus : « Et moi, une fois élevé de terre, j'attirerai tous les hommes vers moi. » (Jn 12, 32-33). À cet égard, le petit groupe forme « le noyau initial et évidement symbolique du rassemblement attendu.»[678]

Ce type de récit possède des parallèles synoptiques : Mc 3, 31-35 où Jésus répond « Voici ma mère et mes frères ! Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur et ma mère » ; en Mc 10, 29-30 Jésus promet à ceux qui auront quitté leur parenté le centuple. Il ne convient cependant pas de croire, à cause des traits communs, que le récit de Jn 19, 25-27 dépend des synoptiques. « Il est typiquement johannique[679]. » Ici, c'est Jésus qui prend l'initiative de constituer la famille, et les motifs de « l'écoute de la parole de Dieu » ou du « faire la volonté de Dieu », condition sine qua non de

---

[676] B. LINDARS, *The Gospel of John*, London, Oliphants, p.580.

[677] J. ZUMSTEIN, *Jean 19, 25-27*, dans *l'Evangile exploré. Mélanges offerts à Simon Légasse* (LD 156), Paris, 1995, p. 245.

128 M.-A. CHEVALLIER, *La fondation de "L'Eglise" dans le quatrième Evangile : Jn 19, 25-30*, dans *ETR* 58 (1983), p.343-353 (345).

[679] R. E. BROWN, *La Mort du Messie*, p.1122.

l'appartenance à cette famille sont absents. Néanmoins comme le reconnaît Brown[680] : « fonctionnellement le récit a une contrepartie synoptique. »

4.4.3 Exégèse de Jn 19, 26- 27

Nous l'avons vu, à Cana Jésus a pris ses distances vis-à-vis de sa mère, afin de se mettre à l'œuvre que son père lui a confiée. Au moment de quitter ce monde pour rejoindre son père, l'évangéliste met de nouveau face à face Jésus et sa mère. Le syntagme □□□□□□□□□□□□□□□□ affirme de manière absolue la relation de maternité qui lie Jésus à sa mère. Ce lien est affaibli au v. 26a avec □□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□ (elle n'est pas que la mère de Jésus), puis finalement aboli avec le terme □□□□□. Comme l'écrit McHugh : « En disant à Marie : "Femme'', au lieu de « Mère », Jésus détourne notre attention de ses liens de parenté avec la vierge »[681]. Mais avec l'invitation « voici ton fils », elle est rétablie dans sa maternité mais au bénéfice du disciple bien-aimé, et « devient la mère par excellence, la mère des croyants, dont le disciple bien-aimé est la figure exemplaire[682]. » La mère de Jésus est invitée à voir dans le disciple bien-aimé non pas simplement un ami de Jésus (Jn 15, 14), mais un fils, par voie de conséquence le frère de Jésus[683]. De son côté, le disciple bien-aimé est convié « à reconnaître la mère de Jésus comme sa propre mère »[684]. Au premier niveau, il faut comprendre que « Jésus lui fait confiance pour prendre soin de sa mère, et

---

[680] Idem

[681] J. McHUGH, *La mère de Jésus dans le Nouveau Testament*(LD), Paris, cerf, 1977, p.443.

[682] Ch. L'EPLATTENIER, *L'évangile de Jean,* Genève, Labor et Fides, 1993, p.367.

[683] R.E. BROWN, *La Communauté du disciple bien-aimé*(LD115), Paris, Cerf, 2002, p. 216.

[684] M-A. CHEVALLIER*, a.c.,* p. 348.

l'entourer dans sa peine[685]. » Par ce geste Jésus remplit ses devoirs de fils et les transmet dans un discours qui tient lieu de testament à son disciple bien-aimé. Jésus accomplit implicitement le devoir envers les parents en ce qu'il prend soin de sa mère qui est probablement veuve. Mais tout cela est à comprendre au sens symbolique car nulle part il est dit dans l'évangile que Jésus est le porte-parole de ses frères[686]. Augustin, Thomas d'Aquin et Lagrange ont vu dans cet épisode une manifestation de la piété filiale. Brown a réagit face à une telle interprétation. D'après lui, voir les relations entre Jésus johannique et sa mère en terme de piété filiale c'est ramener la pensée johannique au niveau de la chair et ignorer la distance prise dès Cana avec les soucis de la famille naturelle, en 2, 4[687]. Les commentaires s'accordent à dire que Jésus constitue une nouvelle famille. Or selon le Jésus johannique la condition préalable et nécessaire pour être de sa bergerie consiste à écouter sa voix (8, 47 ; 10, 3 ; 18, 37). Si le disciple bien-aimé remplit cette condition, la question demeure pour la mère de Jésus, d'autant qu'elle n'est jamais citée parmi des femmes qui accompagnaient Jésus et ses disciples dans leur ministère. Mais on pourrait nous faire l'objection suivante : Tous les disciples ne l'étaient pas de manière ostentatoire, le cas le plus évident demeure celui de Joseph d'Arimathie (Jn 19, 38). Nous pouvons leur retourner l'argument dans le cas de la mère de Jésus. Rien ne nous empêche de penser qu'elle n'épousait pas le point de vue de son fils, étant donné que seuls les frères de Jésus étaient incrédules (Jn 7, 10). L'unique texte auquel nous allons recourir est Jn 2, 3-4 pour légitimer l'insertion de Marie dans la nouvelle famille de Jésus.

---

[685] Ch. L'EPLATTENIER, *L'évangile de Jean*, p. 367.

[686] H. JUNGBAUER, *Ehre Vater une Mutter. Der Weg des Elterngebots in der biblischen Tradition*, p.319.

[687] R. E. BROWN, *La Mort du Messie*, p.1123.

Nous avons vu que Marie a essuyé un refus de la part de son fils qui ne voulait agir sous aucune influence humaine[688]. Elle s'est contentée de dire « faites tout ce qu'il vous dira. » Sa réponse et son silence ne peuvent-ils pas être compris comme une obéissance à la voix de son fils ?

La nouvelle relation mère-fils instaurée par Jésus en Jn 19, 26-27 au dire d'un bon nombre d'exégètes[689] est l'équivalent de la version marcienne ou la famille naturelle est remplacée par la famille spirituelle. A ce propos R.E Brown note que, chez Marc, la famille biologique de Jésus n'est pas parmi ceux que Jésus désigne comme famille spirituelle « voici ma mère, et mes frères », tandis que Luc a considérablement modifié le texte de Marc en intégrant la famille biologique de Jésus dans la famille des disciples : « Ma mère et mes frères ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique ». Dans le même sens Jean a aussi modifié les données de Marc, en supposant qu'il ait eu connaissance de la scène de Marc. Ainsi les liens de familles sont considérés en termes de disciples. Seule la mère de Jésus remplit ce critère d'appartenance à la famille eschatologique et non ses frères[690]. Dans la même ligne S. Légasse écrit : dans le quatrième évangile Marie est l'objet d'une réhabilitation dont Luc est également témoin, alors que, chez Marc (3, 21) une telle perspective est absente au regard de l'épisode (Mc 3,21.31-35). Dans Jean, on rencontre un phénomène similaire à celui de Luc, « à l'issue du miracle de Cana (2, 12). Nulle part ailleurs dans cet évangile Marie n'apparaît "dans l'opposition'' ni n'est l'objet

[688] S. LEGASSE, *Le procès de* Jésus t.2. *La passion dans les quatre évangiles*, Cerf, 1995, p. 548.

[689] R.E. BROWN et AUTRES, *Mary in the New Testament*, London, Geoffrey Chapman, 1978, p.213; M-A. CHEVALLIER, a.c. , p. 348 ; S. LEGASSE, *Le procès de Jesus* t.3, *La passion dans les quatre évangiles*, p.551.

[690] R.E. BROWN, K. A. DONFRIED et AUTRES, *Mary in the New Testament*, p.213.

de paroles de réprobation encore moins de rupture, de la part de Jésus. La note apologétique n'est pas absente de cette présentation encore que le souvenir du revirement de la famille de Jésus, et peut-être de sa mère elle-même, en sa faveur sous l'effet des visions pascales ait pu contribuer à modifier le tableau en ce qui concerne le ministère public.»[691] On peut aussi conjecturer que la compréhension par Marie du ministère de Jésus a dû évoluer au cours du temps et atteindre une pleine lumière avec des apparitions pascales. Un texte de Luc irait dans ce sens «Et il descendit avec eux et vint à Nazareth ; et il leur était soumis. Et sa mère gardait fidèlement toutes ces choses en son coeur » (Lc 2, 51) [692]. Cette vision positive sur la mère de Jésus se trouve aussi dans un autre texte propre à Luc, où Jésus répond « à une femme qui déclarait sa mère bienheureuse : « Bienheureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la gardent » (Lc 11, 27-28). »[693] Nous avons un écho de cette possibilité dans ce qu'affirme Etienne Nodet : « il reste possible que des membres de la famille de Jésus l'aient suivi, mais à titre de choix personnel »[694] Derrière cette réhabilitation de Marie se profile une opinion de fond : les frères de Jésus ne croyaient pas en lui durant son ministère[695].

Certains commentateurs ont vu à travers cet épisode une attaque contre Jacques et à son parti. Ce qui est difficilement acceptable dans un texte qui ne

---

[691] S. LEGASSE, *Le procès de Jesus t.2 La passion dans les quatre évangiles* , p.549.

[692] On peut faire un rapprochement avec ce que écrit Zumstein : « Faut-il voir dans la mère une figure typologique ? En toute hypothèse un trait s'impose : celui de la proximité. Proximité naturelle et proximité spirituelle. Que ce soit à Cana ou au pied de la croix, la mère est décrite comme celle qui se veut solidaire du fils, confiante en lui. » J. ZUMSTEIN, *Jean 19, 25-27,* dans *l'Evangile exploré. Mélanges offerts à Simon Légasse*, Paris, 1995, p. 245.

[693] M-A. CHEVALLIER, *a.c.*, p.348.

[694] E. NODET, *Jacques, frères du Seigneur*, dans *RB* 110-4 (2003), p.624-630 (624).

[695] J.P. MEIER, *Un certain Juif Jésus. Les Données de l'histoire,t.3. Attachements, affrontements, ruptures* (LD), Paris, Cerf, p.73.

parle pas de frères de Jésus. Du reste, les liens fraternels ne sont qu'une déduction logique que la Mère de Jésus avait un nouveau fils[696]. Il n'y a en tout cas aucun indice qui inviterait à penser aux conflits entre la communauté johannique et l'église de Jérusalem dirigé par Syméon cousin de Jésus bien après la mort de Jacques.

L'autre possibilité est de supposer que la mère de Jésus représenterait toute la famille biologique de Jésus et le disciple bien-aimé l'ensemble des disciples de Jésus dans la mesure où tous l'ont abandonné (16, 32). Les deux groupes réunis aux pieds de la croix forment la nouvelle famille de Jésus. Après l'exégèse du texte nous allons examiner la question de l'historicité.

Le premier critère auquel nous soumettons le texte est l'attestation multiple. Il est bien évident que l'existence de la mère de Jésus est attestée par les quatre évangiles. Ce qui n'est pas le cas du disciple bien-aimé cependant son historicité est admise par la plupart des exégètes au-delà de ce pseudonyme. L'idée sous-jacente de la famille spirituelle se trouve chez Marc (3, 31-35) mais la famille naturelle ne fait pas partie de cette entité. La réinterprétation lucanienne du texte de base de Marc donne une autre vision (8, 19-21) la famille naturelle fait partie de la famille spirituelle. Au lendemain de Pâques la famille naturelle de Jésus et les Apôtres ainsi que d'autres femmes se retrouvent ensemble dans la chambre haute (Ac 1,14.). Ce critère semble soutenir l'authenticité sur la famille spirituelle de Jésus.

Il est possible de faire recours à un autre critère, celui de l'embarras ecclésiastique. Si Jésus a grandi dans une famille large ou un clan, en outre Jacques que l'on appelle frère du Seigneur a été une personnalité de premier

[696] R.E. BROWN, K. P. DONFRIED et AUTRES, *Mary in the New Testament*, London, Geoffrey Chapman, 1978, p.214.

plan dans l'église de Jérusalem, alors comment Jésus aurait-il pu laisser sa mère à la charge du disciple bien aimé ? En plus on sait que les frères du Seigneur dans leur mission étaient assistés par leurs femmes, Marie ne pouvait-elle pas être accueillie par ces derniers ?

En raison de multiples éléments en charges ces critères peuvent être battus en brèche. D'abord Jean, en situant cet épisode au terme de la vie terrestre de Jésus, laisse entrevoir que tout au long de son ministère sa mère et ses frères ne faisaient pas partie de la famille spirituelle. Ce rassemblement ne commence qu'au moment où Jésus quitte ce monde, et l'expression « à partir de ce moment » situe l'événement dans la période post-pascale. En plus il n'est pas sûr que les liens filiaux, fraternels et maternels soient uniquement tissés entre la mère de Jésus et le disciple bien-aimé au regard de ce qui est dit, en Jn 15, 14 « Vous êtes, vous, mes amis, si vous faites ce que moi je vous commande », et en 20, 17 où les disciples sont appelés frères. Selon Ac 1, 12-14 Marie est au milieu des disciples avec les frères de Jésus.

Un autre argument de poids qui contredit cette authenticité c'est que derrière cet épisode il y a une théologie. L'évangéliste concrétise la prophétie de Jésus en 12, 32-34 « Et moi, une fois élevé de terre, j'attirerai tous les hommes vers moi. » L'exaltation de Jésus en croix signifie la création de la famille de Dieu.

En conclusion, l'épisode de Jn 19,26-27 ne relate pas un fait authentique de la vie de Jésus. Jean a retravaillé à sa façon les données sur la famille spirituelle que l'on rencontre chez les synoptiques tout en essayant de sauver la mère de Jésus en la présentant au pied de la croix comme une croyante.

Dans Jean comme chez Marc les liens familiaux sont relégués au second rang au bénéfice de la relation disciple-maître, qui désormais est élevée au statut fraternel. A juste titre, Frédéric Manns tire la conclusion que voici : « même les droits maternels, qui sont essentiels pour l'identité féminine, sont remplacés par la dignité du disciple.»[697] Mais ce qui différencie Jean de Marc est que même si Jésus n'accepte pas l'intervention de sa mère à Cana, il n'est pas exclu qu'elle devienne disciple[698].

De l'avis commun des exégètes Jn 19, 25-27 est une interprétation positive de Mc 3, 21.31-35. L'auteur du quatrième évangile a modifié les données de Marc pour donner à la mère de Jésus une bonne image.

[697] F. MANNS, *Heureuse es-tu, toi qui as cru. Marie une femme juive*, Presses de la renaissance, Paris, 2005, p.139

[698] R.E BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé*(LD115), Paris, Cerf, p. 216.

5 CHAPITRE 4 JACQUES DISCIPLE ?

Dans la suite de notre enquête nous abordons la question de Jacques frère du seigneur. Etait-il disciple de Jésus ? L'opinion de certains exégètes va dans ce sens, jusqu'à en faire le fils d'Alphée. D'autres par contre sont d'avis contraire. Notre investigation commencera par les textes d'évangiles dans lesquels apparaît le nom de Jacques ensuite nous interrogerons quelques textes de Paul à savoir : 1Co 15,3-8 ; Ga 1,19 ; 2, 9.

Le Nouveau Testament connaît selon les auteurs quatre ou cinq Jacques. Ce nom traduit l'hébreu ou l'araméen Jacob.

Le premier est Jacques fils de Zébédée, frère de Jean, disciple de Jésus (Mc 1, 19.29// ; 3,17// ; 5, 37// Lc 8, 51 ; 9, 2// ;10, 35.41 ; 13,3 ; Ac 1,13), il fut décapité sur la demande du roi Hérode Agrippa 1 (en l'an 41- 44). Il joue un rôle important dans les évangiles synoptiques.

Le deuxième est Jacques fils d'Alphée lui aussi membre des douze ; (Mc 3, 18//. Ac 1,13).

Le troisième Jacques n'est connu que de Luc, il est le père de l'un des douze : Judas (6, 16 ; Ac 1,13).

Le quatrième est le frère de Jésus ou du Seigneur nommé en tête de liste dans le passage fondamental de Mc 6,3 et en bien d'autres textes du NT (1Co 15, 7 ; Ga1, 19 ; 2, 9.12 ; Ac 12, 17 ; 15, 13 ; 21, 18 ; Jude1). Certains auteurs voient en Jacques le petit, frère de José/ Joseph (Mc 15, 40.47 ; 16, 1-8) le même personnage que le frère du Seigneur[699], selon d'autres il serait distinct de lui, c'est ainsi qu'ils croient pouvoir dénombrer cinq personnes portant le nom de Jacques[700]. Pour notre part, en Mc 15, 40.47 nous avons opté pour la première hypothèse selon laquelle Jacques le petit est le même que le frère du Seigneur.

Dans notre investigation nous tenterons de déceler les différentes couches sous jacentes dans 1Co 15, 3-8 selon les travaux de certains critiques. Ensuite nous nous arrêterons sur les vocables □□□□□□□□□□□ et □□□□□□□ en d'autres termes il s'agira de nous demander si Jacques était disciple de Jésus ? Enfin nous recueillerons les indices supplémentaires qui permettent d'affirmer ou d'infirmer cette hypothèse. Ce texte a fait l'objet de beaucoup d'études[701]. Il est considéré par bon nombre de commentateurs comme le moment la conversion de Jacques d'autres par contre n'admettent pas ce point de vue.

---

[699] A. LEMAIRE, *Jacques et les chrétiens de Jérusalem*,dans *le monde de la bible* 150 (2003), p.27-29.(28)

[700] F. VOUGA, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats*,(MdB 35) Genève, Labor et Fides, p.71.

[701] On pourrait se rapporter à L'article de J. MURPHY- O'CONNOR, *Tradition and redaction in 1 Co 15, 3b-7,* dans *CBQ* 43 (1981), p.583-589.

Achibald Robertson et A. Plummer partent d'un constat selon lequel les frères du Seigneur avaient refusé de croire en Jésus durant sa vie public (Jn 7, 5), mais après l'ascension ils se retrouvent au milieu des croyants (Ac 1, 14). A quel moment se sont-ils convertis ? Ces auteurs estiment que l'apparition du maître à l'un des aînés en l'occurrence Jacques fut réalisée dans ce but. Jacques fut converti de la même manière que Paul. C'est probable au cours de son voyage à Jérusalem que Paul a appris l'histoire de l'apparition de Jésus ressuscité à Jacques[702].

Cette hypothèse est partagée par quelques exégètes, comme R. E. Brown, K.P. Donfried, J. Reumann[703], Murphy-Oconnor[704], François Vouga[705], Etienne Nodet[706] .

Par contre d'autres contestent cette hypothèse. D'après E.-B. Allo[707], l'apparition de Jésus à Jacques fut parmi les premières, et permis à Jacques d'apprendre la résurrection de Jésus. Pour cet auteur Il n'y a pas lieu de penser que Jacques n'était pas l'un des Douze. R.H.Fuller[708] estime que l'apparition à Jacques doit être considérée comme une inauguration de la mission. Il fait de

---

[702] A. ROBERTSON et A. PLUMMER, *A critical and exegetical commentary on the First epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC) 2éd, Edimbourg, T&T. Clark, 1961, p.336.

[703] R.E. BROWN, K. DONFRIED et J. REUMANN, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*(LD 79), Paris, Cerf, 1974, p.49. note 29.

[704] J. MURPHY-O'CONNOR, *Histoire de Paul de Tarse*,(Initiations Bibliques), Paris, Cerf, 2004, p.121.

[705] F. VOUGA, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats*,(MdB 35), Genève, Labor et Fides, 1997, p.71.

[706] E. NODET, *Histoire de Jésus. Nécessité et limites d'une enquête* (LB 135), Paris,Cerf, 2003, p.144.

[707] E.-B. ALLO, *Saint Paul :Première Epître aux Corinthiens* (EtB), Paris, Gabalda et Cie, 1956, p.392-393.

[708] R.H. FULLER, *The formation of the Resurrection Narratives*, New York, 1971, p.34-38.

Jacques « le président du comité central des missions ». R. Bauckham[709] pense que si Jacques n'était pas un disciple de Jésus jusqu'à ce qu'il ait rencontré le Christ ressuscité, dans ce cas cette apparition serait comparable à l'apparition que fut gratifié Paul. Cet auteur estime plutôt que cette apparition implique que Jacques appartenait déjà au cercle des disciples de Jésus. Dans le même sens P.-A. Bernheim[710] explique à partir des travaux de certains exégètes que Jacques était disciple de Jésus.

5.1 L'APPARITION DE JESUS A JACQUES CO 15, 3-8

5.1.1 Limites et structures

La péricope qui retient notre attention s'inscrit dans le passage traitant de la résurrection des morts 15,1-58. Ce chapitre se divise en deux grandes parties. La première aborde le fait même de la résurrection v.1-34 ; dans la deuxième partie Paul expose aux Corinthiens le mode de la résurrection des morts (v.35-58). L'épisode qui nous occupe appartient à l'ensemble qui va de v.1-11. Dans la première section, Paul commence par un exorde qui rappelle aux Corinthiens les conditions d'accès à la foi (v.1-2) ensuite dans la deuxième section, il évoque le kérygme qu'il a reçu lui-même de la tradition, tout en énumérant les témoins de la manifestation du Ressuscité v.3-8, et enfin il termine par l'éloge de la grâce qui lui est échue (v.9-11).

[709] R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh, T&T Clark, 1990, p.56.

[710] P.-A. BERNHEIM, *Jacques frères de Jésus*, Paris, Noesis, 1996, p.128-135.

Les v. 3-8 forment un ensemble unifié. Le récit commence avec le rappel de Paul de ce qu'il a reçu lui-même de la tradition : la mort et la résurrection de Jésus, son apparition à Képhas et au Douze (v.3-5). Au dire des critiques cet ensemble constitue « une unité de base[711] ». Les v. 6-8 donnent les témoins de la manifestation. Après avoir élaboré de manière succincte la structure de la péricope venons en à la tradition sous-jacente.

5.1.2 Tradition et Rédaction

Il n'est pas question pour notre part de reprendre à frais nouveaux un texte que les critiques ont déjà analysé surtout pour ce qui regarde les v.3b-5. Un large consensus se dégage autour de ces versets ; En effet tous les critiques admettent qu'ils proviennent de la tradition. Paul dit très clairement qu'il transmet ce qu'il lui-même a reçu de la tradition. Toutefois, il nous faut donner un résumé de ces résultats par l'étude de Jacques Schlosser : « Puisque Paul le dit explicitement, il n'y a pas à douter qu'il « transmet » quelque chose qu'il a d'abord « reçu », ce que l'analyse interne du vocabulaire et du contenu confirmerait aisément. Mais quelle est l'extension de cette tradition ? Le passage à la première personne qui s'effectue au v.8 invite à ne pas dépasser le v.7, et deux traits littéraires assurent une certaine cohérence formelle aux v.5-7 : a) la disposition en chiasme de deux adverbes grecs signifiant - ensuite - (*eita*, *epeitą* b) la correspondance presque parfaite entre les v.5 et 7 : - il apparut à Céphas,

[711] J. SCHLOSSER, *Vision, extase et Apparition du Ressuscité,* dans O. MAINVILLE et D. MARGUERAT(dir*), La Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2001, p.129-160. (146).

ensuite aux douze - // - il apparut à Jacques, ensuite à tous les apôtres -. Toutefois, un hiatus tout à fait net entre les v.5 et 6 s'impose à l'attention : les verbes du v.3a ne commandent plus les v.6-7(il n'y a plus de *hoti*), où plusieurs propositions indépendantes présentent les diverses manifestations du Ressuscité. L'unité de base est manifestement 15, 3b-5. »

Pour ce qui regarde l'extension v. 6-7 Jacques Schlosser avoue qu'il est difficile d'apprécier l'origine des matériaux qui la compose. Néanmoins il affirme que l'on peut déceler la main de Paul au v.6b à cause de son style ample et les éléments de vocabulaire caractéristiques de Paul. Quant aux autres éléments de cette extension, Schlosser estime qu'ils sont pré-pauliens[712].

Après la question sur la teneur de la tradition sous-jacente à 1Co 15, 3-8 venons-en au v. 7. Comme on le voit, il est difficile de se prononcer sur la provenance des matériaux qui composent ce verset. Nous optons pour l'hypothèse la plus probable : Paul n'a pas composé ce verset à partir du v.5, et l'a repris de la tradition.

« Ensuite il est apparu à Jacques ensuite à tous les apôtres. » La dernière partie du verset attestant l'apparition à tous les apôtres présente quelques variantes. Dans quelques manuscrits l'adverbe □□□□□ est remplacé par son homologue □□□□□□□. Il s'agit là d'une harmonisation avec le premier □□□□□□□ du verset. L'adverbe □□□□□□□ exprime-t-il une succession chronologie ou bien assure-t-il un lien logique ? La manière dont Paul présente les faits il me semble qu'il faut opter pour une succession chronologique. Quant à □□□□□ qui paraît substitué à la « conjonction □□□□ n'exprime pas

[712] J. SCHLOSSER, *Vision, extase et Apparition du Ressuscité*, p.146.

nécessairement une succession chronologique[713]. » Selon Kloppenborg[714] la construction □□□□□□□□□□□□□□ est de la main de Paul. Il l'utilise en Ga1, 18-21 ; 1Co 12, 28 ; 15, 23-24.46 ; 1Th 4, 17 en guise de raccord.

Le verbe □□□□□ est un passif[715]. « Cette forme traduit la perception visuelle d'une personne ou d'un objet qui appartient au monde réel mais invisible du divin, ne peut devenir perceptible à l'homme que par une disposition gracieuse, levant pour un moment son invisibilité essentielle »[716]. Ce verbe utilisé quatre fois dans ce texte indique que les différents protagonistes ont été gratifiés de la même expérience[717].

Le Nom de Jacques est sans déterminatif. On peut s'interroger de quel Jacques s'agit-il. Les deux Jacques membres des Douze sont définis par leurs filiations : fils d'Alphée ou fils de Zébédée. Pour Jacques fils de Zébédée, il est parfois cité avec son frère Jean ce qui permet de le différencier avec les autres Jacques cité dans le Nouveau Testament. Il fut martyrisé par Hérode Aggripa premier, vers 44 de notre ère (Ac 12, 1-2). Dans ce cas il ne peut s'agir que de Jacques, celui que Paul nomme « le frère du Seigneur ». C'est ce que pense J. Schmitt : l'absence d'un déterminatif au nom de Jacques invite à l'identifier avec

---

[713] J. SCHMITT, *Jésus Ressuscité dans la prédication Apostolique*,(EtB), Paris, J. Gabalda et Cie, 1949, p.135.

[714] J. KLOPPENBORG, *An Analysis of the Pre-pauline Formula 1 Cor 15, 3b-5, in the light of some recent literature*, dans *CQB* 40(1978), p.351-367 (352).

[715] Pour plus de précision concernant cette forme voir J. SCHLOSSER, *vision extase et apparition du ressuscité*, p.150-151.

[716] J. SCHMITT, *Résurrection de Jésus dans le kérygme, la tradition, la catéchèse*, dans *DBS*. Vol.X, col.487-582 (col.543).

[717] Cette apparition à Jacques est racontée dans un évangile apocryphe : L'évangile selon les Hébreux 7

Jacques, frères du Seigneur, qui était à la tête de l'église de Jérusalem[718]. J. Mchugh[719] de son côté écrit : « Au temps où l'Apôtre écrivait, il n'y avait dans l'Eglise qu'un seul personnage assez éminent pour être désigné sans plus par le nom de Jacques : Le frère du Seigneur, l'évêque de Jérusalem. »

□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ ce deuxième membre du verset soulève quelques objections. D'ordinaire l'adjectif □□ précède le substantif qu'il détermine. Cette construction est anormale. Collins est d'avis que le terme a été probablement introduit par Paul parmi les éléments de la tradition dans l'objectif de soutenir son argumentation[720]. Il met l'accent sur le terme Apôtre[721]. L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ est-elle l'équivalent du terme □□□□□□□ du v. 5 ? Ou bien englobe-t-elle les douze et les autres ? Enfin se rapporte-t-elle à un autre groupe que les Douze ? D'aucuns prétendent qu'elle serait l'équivalent des Douze. D'autres pensent qu'elle englobe un groupe plus large. Etant donné le parallélisme entre le v.5 et 7 nous sommes invités à voir dans le terme □□□□□□□□□□□ un groupe différent des douze[722] dont probablement Jacques est le leader comme l'est Pierre pour les Douze[723].

L'apparition de Jésus à Jacques n'a aucun appui dans les textes d'évangile comme le soulignent bon nombre de commentateurs. Cependant elle

---

[718] J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication Apostolique*, p.141. J. DUPONT, *Le Nom d'Apôtres : a-t-il été donné aux Douze par Jésus ?* Dans F. Neirynck (éd) *Etudes sur les Evangiles synoptiques* t.2 (BETL LXX-B), Leuven, Leuven university press, 1985, p.976-1018 (984).

[719] J. McHUGH, *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament* (LD 90), Paris, Cerf, 1977, p.293

[720] R. F. COLLINS, *First Corinthians* (Sacra Pagina Series 7), Minnesota, A Michael Glazier Book The liturgical Press Collegeville, 1999, p.537.

[721] R. W. FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian literature*, § 275.5

[722] J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication Apostolique*, p.141.

[723] E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, London, SCM Pres Ltd, 1985, p.105.

constitue un moment capital dans la vie de Jacques, dans la mesure où elle est considérée par nombre d'exégètes comme l'instant crucial de la conversion de Jacques. Au sujet des conversions de Jacques et Paul, Murphy-O'Connor[724], fait d'utiles remarques : « Les deux hommes avaient été hostiles à Jésus, Jacques pendant le son ministère (Jn 7, 5), Paul après avoir entendu prêcher l'évangile. L'un et l'autre avaient été convertis par une apparition du seigneur ressuscité (15,7-8) et la force de leur personnalité les avait poussés à des positions d'autorités dans le mouvement de Jésus. » Murphy-O'connor n'est pas le seul à soutenir ce point de vue. Bien avant lui, Archibald Robertson et A. Plumer avaient tenu des propos similaires : Le frère du Seigneur avait refusé de croire en lui durant son ministère, mais on le trouve parmi les croyants après l'ascension (Ac 1, 14). On peut s'interroger sur la période de sa conversion. Ils estiment que Jacques fut converti de la même façon que Paul. Cette apparition lui fut gratifiée dans ce but. Il est reconnu que trois ans après sa conversion Paul rencontra le frère du Seigneur à Jérusalem, c'est probablement au cours de cette rencontre que Paul aurait entendu parler de l'apparition de Jésus à Jacques par Jacques lui-même[725].

Mais cette manière de voir les choses a été vivement contestée par d'autres auteurs qui pensent que Jacques était l'un des disciples c'est pourquoi il a bénéficie de cette apparition.. Parmi les partisans de cette opinion citons : Roy Bowen Ward, Richard Bauckham, P.A. Bernheim. B. Ward estime que rien ne laisse percevoir en 1Co 15, 3-8 l'apparition à Jacques soit considérée comme

[724] J. MURPHY-O'CONNOR, *Histoire de Paul de tarse*, Paris, Cerf, 2004, p.121. C'est l'avis d'un ensemble d'exégètes comme E. Brown, K.P. Donfried et J. Reumann, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (LD79), Paris, Cerf, 1974, p.43. J. P. Meier, *A Marginal Jew* vol. III, p.70.

[725] A. ROBERTSON et A. PLUMMER, *A critical and exegetical commentary on the First epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC) 2éd, Edinbourg, T&T. Clark, 1914, p.338.

une conversion. Toujours pour cet auteur, Paul présente l'apparition dont il fut gratifié comme un événement hors du commun. Or, aucun texte dans le Nouveau Testament ne relate un tel phénomène pour Jacques[726]. De son côté, Bernheim[727] refuse de voir dans cette apparition un moment de conversion pour Jacques, seule l'imagination des exégètes en fait un événement. Il fonde son opinion sur l'affirmation de Bauckham[728] qui croit que Jacques appartient au cercle des disciples de Jésus comme d'ailleurs tous ces parents[729].

Cette façon d'envisager les faits se heurte avec le témoignage des écrits du Nouveau Testament qui « distinguent deux groupes différents, le groupe des Douze disciples et celui des frères de Jésus (Mc 3,31 ; Ac 1, 14 ; Jn 2, 12 ; 7, 5) »[730]. En outre, il est loisible de faire remarquer que les trois personnes cités

---

[726] R. B. WARD, *James of Jerusalem in the First two centuries*, p.790.

[727] P. -A. BERNHEIM, *Jacques frère de Jésus*, p.132 ;

[728] R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh, T&T Clark, 1990, p.56-57.

[729] Telle est l'opinion des Judéo-chrétien dans un fragment de l'évangile aux hébreux qui vont attribuer à Jacques la primauté de l'apparition : « Quand le Seigneur eut donné le linceul au serviteur du prêtre, il alla vers Jacques et lui apparut. Jacques avait en effet juré qu'il ne mangerait plus de pain depuis l'heure où il avait bu la coupe du Seigneur jusqu'à ce qu'il le voie ressuscité de ceux qui dorment. Et il reprend peu après : « Apporter, dit le Seigneur, une table et du pain. » Et suit aussitôt : Il prit le pain, le bénit, le rompit et le donna à Jacques le Juste en disant : « Mon frère, mange ton pain, puisque le fils de l'homme est ressuscité de ceux qui dorment. » Comme on le voit ce texte probablement d'origine judéo-chrétienne affirme que Jacques le frère du Seigneur avait participé à la dernière cène ce qui fait de lui l'un des Douze. Ce qui semble être en contradiction avec les évangiles canoniques. On peut même s'interroger comment les évangiles canoniques pouvaient-ils passer sous silence un tel événement ne fut-ce que pour affermir la foi des chrétiens ? Par exemple le quatrième évangile nous rapporte l'incrédulité de Thomas. Luc ne manque pas de souligner la difficulté des Onze à saisir la dimension corporelle du Ressuscité.

[730] J. DUPONT, *Le Nom d'Apôtres : a-t-il été donné aux Douze par Jésus* ? Dans F. Neirynck (éd) *Etudes sur les Evangiles synoptiques* t.2 (BETL LXX-B), Leuven, Leuven university press, 1985, p.976-1018 (983).

par Paul ont, d'une manière ou d'une autre, dû se désolidariser de Jésus. Pierre a renié Jésus. Dans l'évangile de Jean les trois questions qui lui sont posées sont considérées comme une réhabilitation (Jn 21, 15-17). On sait aussi que Paul a persécuté les adeptes de la Voie (Ac 9, 2), en dépit de cela Jésus-ressuscité lui est apparu. Alors qu'est ce qui empêcherait Jésus de se montrer à Jacques ?. Nous avons dans l'évangile Jean une attestation qui irait dans ce sens « Judas, non pas l'Iscariote, lui : « Seigneur, comment se fait-il alors que tu doives te manifester à nous, et non pas au monde ? » Jésus répondit et lui dit : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon père l'aimera, et nous viendrons vers lui et nous ferons chez lui notre demeure (Jn 14, 22-24). » On Peut deviner derrière cette question que le Christ s'est manifesté à d'autres personnes ne faisant pas partie du cercle des Douze, entre autre Jacques. Par conséquent, pourquoi ne pas tenir l'apparition à Jacques comme une conversion ? Si Jacques faisait partie du cercle des disciples de Jésus pourquoi Paul aurait-il mis en exergue l'apparition dont il fut gratifié ? Cela sous-entend que cette apparition a quelque chose à avoir avec son passé et sa notoriété.

Après avoir démontrer que Jacques ne faisait partie des Douze ni du cercle des Disciples nous allons à présent examiner deux autres textes qui semblent lui attribuer le titre d'apôtre ou de colonne.

5.2 JACQUES ETAIT-IL APOTRE ? GA 1, 18-19 ; 2, 9.

Le v.19 s'inscrit dans la section (1, 11-2,11). Dans cette partie Paul raconte son ministère de prédicateur en vue de défendre sa thèse sur son Evangile, exposé en 1, 11-12.En Ga1, 17 Paul insiste sur le fait que, après sa conversion sur la route de Damas, il n'est pas monté à Jérusalem pour rencontrer les autres Apôtres. En 1,18-19 il fait l'exposé de son séjour à Jérusalem, lors de ce séjour il n'a rencontré aucun apôtre que Pierre et Jacques. Au v. 20 il fait un serment sur ce qu'il vient de dire. Le v.19, qui nous occupe, a suscité des débats entre les exégètes. Faut-il tenir Jacques pour apôtre ? D'aucuns estiment que dans ce texte Jacques est appelé apôtre. C'est l'avis de Lightfoot[731], E. De Witt Burton[732], G. Howard[733], S. Légasse[734]. D'autres refusent de donner le titre d'apôtre à Jacques c'est la position tenue par Schlier, P. Bonnard[735], Trudinger[736].

---

[731] J.B. LIGHTFOOT, *The Epistle to the Galatians*, p.85.

[732] E. DE WITT. BURTON, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Galatians* (Latest Reprint), Edinbourg, T&T. Clark, 1959, p.60.

[733] G. HOWARD*, Was James an Apostle ? A reflection on a New Proposal for Gal 1, 19* dans *NovT* 19 (1977), p.63-64.

[734] S. LEGASSE, *L'Epître de Paul aux Galates* (LDCom.9), Paris, Cerf, p.109.

[735] P. BONNARD, *L'Epître de Saint Paul aux Galates* (CNTIX), Neuchatel, Delachaux& Niestlé, 1953, p.33.

Avant de procéder à l'analyse de ce morceau, il nous faut au préalable résoudre le problème de la critique textuelle. Dans certains manuscrits, le nom de □□□□̤ a été remplacé par celui □□□□□̣□. Nous optons pour la leçon qui porte le nom de □□□□̣□ non seulement elle bénéficie d'une bonne attestation mais plus encore cette façon concorde avec l'habitude de Paul de le nommer (Ga 1, 18 ; 2, 9.11.14 ; 1Co 1, 12 ; 3, 22 ; 9, 5 ; 15, 5). Venons-en à l'analyse proprement dite.

Le verset 18 commence par l'adverbe □□□□□□□̣que l'on retrouve encore en 1,21 et 2, 1. Il est connu du grec de la koinè, et est employé soit pour indiquer une séquence chronologique des évènements soit pour assurer une succession logique des idées. Il est utilisé en contraste avec un autre adverbe □□̣□□□̣(1Co15, 46 ; 1Th 4, 16b-17 ; Hb7, 2 ; Jc 3, 17). Mais dans ce texte il contraste avec □□□□□□□̣ du v 16b[737] où il indique plutôt une succession chronologique. Après sa rencontre avec le Christ sur la route de Damas, Paul a laissé passer trois ans avant d'aller à Jérusalem. Le verbe qu'il utilise pour parler de cet évènement n'est pas sans problème quant à sa compréhension. En effet □□□□□□□̣□□□ est un infinitif de but, Paul monte-t-il à Jérusalem pour « faire connaissance avec Pierre »[738] ? Le verbe □□□□□□□□□ est diversement traduit. Il peut signifier : visiter, chercher à savoir, enquêter, s'informer auprès de

---

736 L. P. TRUDINGER, □□□□□□̣□□̣□□□̣□□□□□□□□□□□□̣□□□̣□□□□□̤□□̣□□̣□□□□□□□□̃ *A Note on Galatians*, dans *NovT* 17 (1975), p.200-202

737 R. N. LONGENECKER, *Galatians* (WBC 41), Dallas, Texas, Word books, 1990, p.37.

738 P. BONNARD, *L'Epître de Saint Paul aux Galates* , p.32.

quelqu'un, faire connaissance. G. D. Kilpatrick[739] opte pour : s'informer auprès de Pierre. C'est aussi le point de vue de Brown, Donfried et Reumann[740]. Par contre J. Dunn[741], après dans un premier temps avoir opté pour ce sens a finalement changé d'avis, et estime qu'il faut le rendre par « faire connaissance ». Dans ce sens il est suivi par Simon Légasse[742]. Pour ma part quelle que soit l'option prise, le séjour de Paul à Jérusalem avait pour but de faire connaissance avec Pierre et de ceux qui étaient autour de lui. Mais au cours de ce séjour il a dû s'informer sur certaines choses. Les Quinze jours pendant lesquels Paul est resté aux côtés de Pierre contraste avec ses trois ans d'absence de la ville de Jérusalem. Ce laps de temps est tellement insuffisant pour que l'on puisse dire que Paul a tout appris de Pierre[743].

Paul affirme qu'il est resté auprès de Pierre seulement quinze jours. Notons que la construction □□□□avec l'accusatif pour signifier « avec » est probablement une expression familière de la koinè[744]. Elle se lit encore en Ga 2, 5 ; 4, 18.20 ; 1Th 3, 4. Le fait que dans ce verset (v 18) la préposition soit suivie d'un pronom au singulier, qui se réfère à Pierre, plutôt qu'un pronom au pluriel ou un adverbe de lieu, accentue le caractère purement personnel de la visite[745].

---

[739] G.D. KILPATRICK, *Galatians 1, 18* □□□□□□□□□□□□□□□□ dans A.J.B. Higgins (éd), *New Testament Essays : Studies in Memory of T. W. Manson*, Manchester, 1959, p.144 –149.

[740] R.E. BROWN, K. P. DONFRIEDet J. REUMANN, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (LD 79), Paris, Cerf, 1974, p.33-34.

[741] J. D.G. DUNN, *Once More. Gal 1,18* □□□□□□□□□□□□□□□□□□ *In Reply to Ottfried Hoffius,* dans *ZNW* 76 (1985), p.138-139.

[742] S. LEGASSE*, L'épître de Paul aux Galates* (LD Com 9), Pais, Cerf, 2000, p.107.

[743] Idem, p.60.

[744] R. N. LONGENECKER*, Galatians*, p.37

[745] E. DE WITT. BURTON, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Galatians* (Latest Reprint), Edinbourg, T&T. Clark, 1959, p.59-60.

La construction du v. 19 n'est pas d'une parfaite limpidité au point de vue grammatical. On a souvent fait observer que la conjonction négative □□□□□□ peut bien se comprendre de deux manières : d'une façon inclusive (« je n'ai pas vu d'autre apôtre sinon Jacques ») ou exclusive (« je n'ai pas vu d'autre apôtre, mais seulement Jacques »). Trudinger soutient l'idée que □□□□□□□□ a ici une force comparative qui établit une différence entre les deux personnes, ainsi il exclut Jacques des apôtres[746]. Howard oppose à cette vision de fait une autre explication. Il note que l'exemple, cité par Trudinger, tiré de la littérature classique pour soutenir son opinion n'est pas appropriée. Tout en reconnaissant qu'en grec classique cet emploi est tout à fait possible, mais en pareille circonstance □□□□□□□□ au neutre est construit avec □□□□□ ou avec □□ ou encore avec un terme au datif. En Ga 1, 19 □□□□□□□□a pour référent apôtre, Paul jusqu'ici parlait d'apôtres, cette forme ne peut donc être qu'un accusatif masculin complément de □□□□□□□. Si Paul avait voulu faire une distinction entre Jacques et les apôtres, il aurait assurément écrit : □□ □□□□□□. Pour cet auteur à la suite Lightfoot et Burton, Jacques était un apôtre. Simon Légasse et de J. Painter se sont rangés à cet avis. Légasse estime que le problème ne peut être résolu sur la seule base de la grammaire, il faut tenir compte d'autres éléments[747]. Le terme □□□□□□□□□□□ qu'on rencontre trente-quatre fois dans les écrits pauliniens ne s'applique pas uniquement aux Douze, mais aussi à des personnes qui ont été des collaborateurs de Paul, tels Barnabé,

[746] L. P. TRUDINGER, □□ *A Note on Galatians*, dans *NovT* 17 (1975), p.200-202.
[747] S. LEGASSE, *L'epître aux Galates*, p.109.

Andronicus et Junias (Rm 16, 7)[748]. Pour être reconnu apôtre il faut avoir vu le Christ ressuscité et être mandaté[749]. Ce vocable peut aussi s'appliquer à Jacques à la lumière du v. 17. Paul dit clairement qu'il est monté à Jérusalem pour rencontrer ceux qui étaient apôtres avant lui y compris Jacques[750].

Le nom de Jacques porte un déterminatif : « le frère du Seigneur », ce qui permet de le différencier d'avec Jacques le fils de Zébédée qui probablement à cette période était encore en vie ou d'un autre Jacques fils d'Alphée lui aussi membre des Douze.

Nous avons vu que Paul est monté à Jérusalem pour faire connaissance avec Pierre, ce fut en l'an trente-six après Jésus[751]. Il est resté auprès de lui quinze jours ce qui conduit à penser qu'à cette période Pierre était à la tête de l'église de Jérusalem. Lors de ce séjour il reconnaît avoir vu Jacques. Le verbe voir employé par Paul témoigne qu'il considère sa relation avec Jacques sous un autre angle comparativement à celle de Pierre. On peut conjecturer que, bien qu'il soit frère du Seigneur, Jacques n'avait pas la responsabilité de l'Eglise de Jérusalem. J. Painter estime que le choix de Paul de ne rencontrer que Pierre se justifie par le fait que ce dernier éprouvait plus de sympathie à la cause de Paul

---

[748] J. MURPHY-O'CONNOR, *La prédication selon saint Paul* (CRB4), Paris, Gabalda, 1966, p.41. E. P. SANDERS, *Jesus and judaïsm*, p.109.

[749] J. DUPONT, *le Nom d'apôtres*, dans F. Neirynck (éd), Etudes sur les évangiles synoptiques (t.2), p.987.

[750] J. PAINTER, *Just James. The Brother of Jesus in history and tradition*, Edinburgh, T&T Clark, 1999, p.60.

[751] K. P. DONFRIED, *1Thessaloniciens et la chronologie Paulinienne*, dans A. DETTWILER, J.D. KAESTLI et D. MARGUERAT (éd), *Paul , une théologie en construction,* Genève, Labor et fides, p.107-134. (128).

que Jacques[752]. Bien que l'hypothèse soit intéressante, elle ne semble pas concorder avec l'affirmation de Paul au v.17. En effet, « Paul est bien conscient qu'il y avait d'autres - apôtres avant moi - (1, 17), auxquels était apparu ce même Christ qui lui est apparu à lui aussi de façon imprévisible, - à moi l'avorton - (1 Co 15,5-8) »[753]. Il effectue son voyage à Jérusalem dans le but de rencontrer ces prédécesseurs, et à cette époque Pierre était un personnage de premier plan à Jérusalem, il était tout fait normal qu'il puisse s'enquérir auprès de lui. Je ne pense pas que Paul ait pris Jacques pour le représentant de l'aile dure du moins à cette époque. Quant à savoir si Paul, en écrivant : « qu'il n'avait pas vu d'apôtre si ce n'est Jacques », attribue le même statut d'apôtre au frère du Seigneur ? La réponse ne peut qu'être affirmative au regard de ce qui vient d'être dit. En plus, en 1Co 9, 5 les frères du Seigneur menaient un apostolat parallèle à celui des autres apôtres. En somme Jacques était apôtre au sens large du terme.

Le témoignage de l'apparition de Jésus à Jacques raconté par Eusèbe de Césarée, qui reprend quelques éléments de la lettre de Paul qui nous occupe, vient corroborer mon opinion. « Ensuite, dit-il, il apparut à Jacques ; celui-ci était un de ceux qu'on appelait les frères du Sauveur. Puis, ceux comme en dehors de ceux-ci, il y avait à l'imitation des Douze un grand nombre d'apôtres, dont Paul lui-même » (H.E.1, 12, 5). Ce texte n'inclut pas Jacques parmi les douze.

5.3JACQUES, UNE COLONNE DE L'EGLISE. GA. 2, 9.

Le verset 9 appartient à l'épisode appelé la conférence de Jérusalem (2, 1-10). Dans cette péricope Paul fait le compte rendu de son second voyage à

[752] J. PAINTER, *Just James. The Brother of Jesus in history and tradition*, p.60.

[753] V. FUSCO, *Les Premières Communautés chrétiennes, traditions et tendances dans le christianisme des origines* (LD 188), Paris, Cerf, 2001, p.328.

Jérusalem. Au v.1-2a il donne les indications sur les noms de ses compagnons de voyage et le temps écoulé entre le premier et second voyage. Aux v. 2b-3 Paul livre le contenu de son évangile aux autorités de Jérusalem. Dans les v.4-5, l'apôtre dénonce le comportement de faux frères qui l'empêchent d'exercer son apostolat. Les v.6-10 décrivent le dénouement de la crise. Le v.9 qui nous occupe s'insere dans cette section. Le v.8 est une glose explicative, Paul rappelle en substance la répartition des missions assignées à Pierre et lui. Pierre avait la charge d'évangéliser les circoncis tandis Paul s'occuperait des Païens.

Le v. 9 pose quelque problème de critique textuelle. Le nom de □□□□ est omis par l'Alexandrinus, un certain nombre de manuscrits ont remplacé le nom araméen □□□□ par son équivalent grec □□□□□□ d'autres inversent l'ordre des noms des trois apôtres en mettant en tête celui de □□□□□□ Cette dernière doit être rejetée au profit de celle qui présente Jacques en tête des deux autres, elle a pour but de conférer la primauté à Pierre. Quant à celle qui omet le nom de Cephas nous pouvons penser que pour les mêmes motifs, le scribe n'a pas voulu citer le nom de Pierre par souci de primauté ou bien il peut simplement s'agir d'une omission. Pour ce qui regarde la leçon portant le nom de Pierre en grec, nous estimons que le scribe a voulu harmoniser avec le v.7 qui porte déjà le nom grec. Donc la leçon portant les noms dans l'ordre suivant □□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□ doit être préférée par rapport aux autres variantes. J. Painter songe plutôt à deux traditions, celle de l'église de Jérusalem qui utilise le nom araméen Cephas, et celle de la Galatie préférant celui de Pierre[754].

[754] J. PAINTER, *Just James. The Brother of Jesus in history and tradition*, p.64.

Le v.9 est rattaché au v.8 par un □□□□, ce qui situe le v.9 dans la mouvance de la pensée développée au v.7 dont le v .8 est une parenthèse : □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□. Les critiques font remarquer qu'il y a une gradation entre les participes □□□□□□□ du v.7 et □□□□□□□ Les colonnes de Jérusalem n'ont pas seulement vu que l'apostolat des Gentils avait été confié à Paul, mais qu'ils ont reconnu en lui la grâce excellente de son ministère. Notons en passant que les versets v.7 et v.9 contiennent des participes de perception. On ne précise pas sur quoi se fonde cette reconnaissance de l'apostolat de Paul. Toutefois deux tendances se dégagent. Les uns sont d'avis que cette reconnaissance se fonde sur les résultats tangibles de l'apostolat de Paul, d'autres penchent vers une connaissance du type spirituel[755]. Nous optons plutôt pour la première proposition. Paul parle de la grâce qui lui a été donnée (□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□ Le terme □□□□□ que Paul utilise en association avec le participe aoriste passif se lit encore en Rm 12, 3.6 ; 1Co 1, 4 ; 3, 10. Dans ce verset ce vocable à n'en pas douter désigne l'□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ dont Paul a reçu mandat de la part de Dieu ou du Christ ; c'est ce que laisse comprendre le participe aoriste passif théologique □□□□□□□□□.[756]

Les autorités de Jérusalem jusque-là anonymes sont citées nommément : il s'agit de Jacques, Cephas, Jean. Les exégètes notent que la succession de ces noms correspond à l'ordre actuel des épîtres catholiques dans le canon du

[755] P. BONNARD, *L'Epître de Saint Paul aux Galates* (CNTIX) 2e, p.42.

[756] E. DE WITT BURTON, *A Critical and exegetical Commentary on the epistle to the Galatians*, p.95.

Nouveau Testament : Jc ; 1et 2 P ; 1, 2, 3 Jn[757]. Jacques n'est autre que le frère du Seigneur, dont Paul a fait mention en Ga 1, 19 et qu'il citera de nouveau en 2, 12, il n'est pas à confondre avec Jacques fils de Zébédée, frère de Jean. En effet, au moment où Paul effectue le second voyage, Jacques fils de Zébédée a déjà subi le martyre sous l'instigation d'Agrippa 1 cela s'est passé vers 43-44. La présence de Jacques à la tête de la liste est diversement interprétée : Bonnard[758], à la suite de Schlier, pense que si « Paul nomme Jacques le premier non parce qu'il jouait le premier rôle dans l'église de Jérusalem mais parce que les judaïsants s'autorisaient de son nom. » Pour Conzelmann , Jacques est cité en premier parce qu'il représentait la tendance stricte parmi les judéo-chrétiens. D'autres comme G. Klein[759] et S. Légasse[760] présentent une explication d'un autre genre, ils penchent vers l'hypothèse d'un changement de gouvernement à Jérusalem. Pendant que Pierre était en mission chez les juifs, Jacques assumait la présidence. Sans hésiter, nous adoptons cette dernière opinion, car nous pensons que Jacques est en train de prendre de l'ascendant sur la personne de Pierre.

Pierre et Jean sont souvent cités ensemble dans les Actes des Apôtres (Ac 3, 1-4, 22 ; 8, 14- 25). Jean que Paul cite en compagnie de Pierre n'apparaît qu'ici dans ses écrits de Paul, il est le frère de Jacques, fils de Zébédée. Ces trois personnages paraissent être des colonnes.

---

[757] F . F. BRUCE , *The Epistle to the Galatians a commentary on the Greek Text* , William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1992, p.121.

[758] P.BONNARD, *L' épître de saint Paul aux Galates*, p.42.

[759] G. KLEIN, *Galater 2 , 6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde, dans Zeitschrift für und Kirche,* 1960, p.275-295.

[760] S.LEGASSE, *l'épitre de Paul aux Galates*, p.144.

Le participe substantivé □□□□□□□□□□ cité trois dans ce texte est parfois pris en mauvaise posture ; dans ce cas le verbe □□□□□□ signifie paraître. Cette signification est connue du grec par exemple chez Platon, Gorgias, 472a ; Apologie, 6, 21b ; Euthydème, 303c ; chez Epictète, Manuel, 33,12 ; enfin chez Philon d'Alexandrie, La vie de Moïse, II, 241 ; dans le Nouveau Testament on la trouve en Mc 10, 42. Il peut aussi avoir le sens de « croire » ; c'est le cas en Ga 6, 3. Dans ce verset, les exégètes sont unanimes pour reconnaître que le participe n'est pas pris en mauvaise part, ce n'est pas le cas aux v.2.6. Paul ne décrit pas l'estime dont Jacques, Pierre, Jean, sont entourés dans l'église, mais plutôt le rôle remplit par ces trois personnages[761]. En tout état de cause, Paul les tient pour les piliers de l'église[762]. Le vocable □□□□□□comme attribut du participe substantivé est employé ici au sens figuré. Cette métaphore se trouve dans la littérature, grecque chez Euripide (*Iph*. en *Tauride*), 57, et rabbinique par exemple Abraham et Moïse (Ex. Rab. 15) sont considérés comme des colonnes du monde[763]. Dans le Nouveau testament, le terme se lit en 1Ti 3, 15 ; Ap3, 2 ; 10,1. D'après Bonnard[764], dans ces trois textes le sens diffère du texte qui nous occupe, le vocable ne se renvoie pas à « un ministère institué, mais à une autorité personnelle et spirituelle. » Le terme a « un arrière fond cosmologique, et son rapport avec la théorie de la communauté chrétienne comme temple (1 Co 3, 9) est pour le moins hypothétique. »[765]Ajoutons encore le point de vue d'Ulrich Wilckens[766] qui va

[761] P.BONNARD, *L'Epître de Saint Paul aux Galates* (CNTIX), p.42.

[762] Idem, p.146.

[763] J. LOUIS MARTYN, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AnB), New York, 1998, p. 203.

[764] P.BONNARD, *L' épître de saint Paul aux Galates*, p.43.

[765] S. LEGASSE, *L'épître de Paul aux Galates,* p.146.

dans le même sens : il faut voir dans cette métaphore la même fonction que celle assignée à Pierre par Jésus en Mt 16, 18 : « Et moi je te dis que tu es Pierre et sur ce roc je bâtirai mon Eglise.»

A l'issue des pourparlers Jacques, Pierre, Jean tendent la main droite à Paul et Barnabé. L'expression □□□□□□□□□□□□□□□□□ en guise de promesse d'amitié ou en signe d'accord est attestée en hébreu et en grec, Il est probable qu'elle soit d'origine étrangère. Elle est connue du milieu perse. L'expression hébraïque □□□□□□: donner la main en signe d'acquiescement ou d'amitié se lit en 2 R 10, 15 ; Esd 10, 19 19 Ez 17, 18 ; 1 Ch 29, 24 ; 2 Ch 30, 8 ; Lam 5, 6 ; Esd 10, 19, mais dans les trois dernières attestations elle implique une soumission. En grec on écrit □□□□□□□□□□ □□. Ces expressions se construisent avec les verbes □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ en parlant d'un contrat ou d'un traité. Dans le judaïsme comme en milieu hellénistique □□□□□□□□□□□□□□□□□ signifie établir un solide traité d'amitié, par exemple 1 Mac 6, 58 ; 11, 50.62.66 ; 2 Mac 11, 26 ; 12, 11. 13, 22 ; Flavius Josèphe, *Antiquités,* 18, 328, mais dans ces textes ce geste exprime la soumission[767]. Dans ce verset, le cas de Paul, Barnabé et des trois colonnes, le geste n'implique aucune supériorité de la part de Jacques, Pierre, Jean, ni une soumission du côté de Barnabé et Paul[768].

[766] U. WILCKENS, □□□□□ dans *TDNT* 7, 735.

[767] E. DE WITT BURTON, *A Critical and exegetical commentary on the Epistle to the Galatians*, p.95-96.

[768] S. LEGASSE, *L'épître de Paul aux Galates*, p. 146.

Le terme □□□□□□□□□ est un génitif de qualité[769] et un génitif épexégètique, c'est-à-dire il explicite le sens du geste de tendre la main droite.

Le dernier membre du verset est composé de deux propositions introduites par un □□□□□ de but. Il répartit le champ d'apostolat. Cette répartition semble être en contradiction avec celle décrite au v.7. On peut conjecturer qu'aux v. 7et 8 Paul raconte ce qui était convenu entre Pierre et lui lors de son premier voyage à Jérusalem, et au v .9 il s'agit d'une nouvelle répartition. A en croire J. L. Martyn[770], les v.7-8 contiennent les donnés du premier accord, cet accord doit refléter la période où Pierre était le leader de l'église de Jérusalem, le v.9 montre qu'à l'époque de la rencontre de Paul avec les colonnes de Jérusalem, Jacques était devenu la première personnalité de l'église de Jérusalem.

L'apogée de Jacques à la tête de l'église de Jérusalem soulève une objection. D'abord comment comprendre le fait que Jacques puisse prendre de l'ascendant sur Pierre s'il était l'un des douze où il était disciple de Jésus, puisque la primauté pétrinienne semble remonter à Jésus. On s'attendrait à voir entre Pierre et Jacques des relations de type Pierre- Jean telles qu'elles nous sont relatées dans les Actes des Apôtres ou celles de Simon Pierre et du disciple bien-aimé dans le quatrième évangile. En dépit de la lourdeur de Pierre à saisir certaines choses, Jean ne lui a jamais volé la primauté. L'apogée de Jacques est un indice qui prouve qu'il n'a jamais appartenu au groupe de Douze ni dans le cercle des disciples de Jésus. A dire vrai, « les liens de famille entre Jésus et Jacques avaient dû favoriser sa promotion, le successeur de Jacques à la tête de

[769] Idem p.146.

[770] J. LOUIS MARTYN, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*(AnB), New York, Doubleday, p.212.

l'église Jérusalem, Syméon, était un cousin de Jésus puisqu'il était le fils de Clopas, frère de Joseph[771]. »

Ensuite les conflits entre le parti de Jacques et Paul voire avec Pierre sont de l'ordre à confirmer l'hypothèse. Jacques représentait un courant théologique différent[772] de celui de Pierre et de Paul. Pour Jacques, il est inadmissible d'intégrer les païens convertis dans le peuple messianique sans circoncision, point de vue que Paul ne partage pas, et son voyage à Jérusalem n'a d'autre but que d'accorder les violons. Si les faux frères constituent un groupe lié à Jacques on comprend pourquoi Paul a tenu à rencontrer les colonnes de l'église de Jérusalem. De plus, à l'époque la situation politique n'était guère favorable pour les juifs. Selon Murphy-O'Connor[773], ce sont les circonstances historiques qui incitèrent Jacques à assouplir sa position en accueillant sans circoncire les croyants venus de la gentilité. En outre, il ne devait pas douter de la sincérité de Paul et de la grâce qui s'était manifestée par le nombre de païens qui avaient accepté l'évangile prêché par Paul (Ga 2, 9a). » L'existence de ces conflits sur la manière d'envisager l'apostolat auprès des païens est un indice probant que Jacques ne faisait pas partie des Douze, car on ne rencontre aucune contradiction de la part de Pierre ou l'un des Douze ou bien entre les Douze[774]. Ces désaccords proviennent de ceux qui n'ont pas été compagnons de Jésus.

---

[771] J. MURPHY-OCONNOR, *Histoire de Paul de Tarse*, Paris, Cerf, 2004, p.121.

[772] G. CLAUDEL, pense qu'il existait dans l'église primitive quatre courants. L'héritage chrétien de Paul, dans J. SCHLOSSER (dir), *Paul de Tarse* (LD165), Paris, Cerf, p.244.

[773] J. MURPHY- O'CONNOR, *Histoire de Paul de Tarse* , Paris, Cerf, 2004, p.123.

[774] Nous avons par exemple un témoignage de l'élection de Jacques comme évêque de Jérusalem où Pierre Jacques et Jean sont en accord. Eusèbe de Césarée, *H.E.* II, 1, 3 « Clément, au sixième livre des Hypotyposes, l'établit ainsi : Pierre, Jacques et Jean, dit-il, après l'ascension du sauveur, en tant que particulièrement honorés par le sauveur, ne revendiquèrent pas pour eux cet honneur mais choisirent Jacques le juste comme évêque de Jérusalem.»

Paul de son côté fait recours au Christ qui lui est apparu, pour justifier son autorité apostolique. Jacques lui, c'est plutôt son statut de frère du Seigneur qui lui confère son autorité.

Les trois textes étudiés (1Co 15, 3-8 ; Ga 1, 19 ; 2, 9) témoignent de l'apogée de Jacques, frère du Seigneur, dans l'église de Jérusalem. En 1Co 15, 7 Paul affirme que Jésus- ressuscité est apparu à Jacques comme à Pierre, aux Douze, à plus de cinq cents frères, à tous les apôtres et en dernier ressort à Paul lui-même. C'est lors de cette apparition que Jacques fut converti, le fait que Paul ne place pas Jacques parmi les douze nous a conduit à conclure que le frère du Seigneur n'était pas membre des Douze. Nous ne pouvons pas non le plus le compter parmi les disciples du Seigneur, car se serait aller à l'encontre de l'affirmation des évangélistes qui distinguent deux groupes (Mc 3, 31 ; Jn 2, 12 ; 7, 5). Peut-on donner à Jacques le titre d'apôtre ? Dans la mesure où Paul place Jacques à la tête des apôtres dans l'ordre de l'apparition de Jésus ressuscité, nous invite à considérer Jacques comme apôtre, et l'étude de Ga 1, 19 nous a permis de confirmer le titre en cause, qui n'est d'ailleurs uniquement pas réservé aux Douze. Au cours de son premier voyage à Jérusalem pour faire connaissance avec Pierre, Paul a vu Jacques, qui n'était pas la première personnalité de l'église de Jérusalem, c'est au contraire Pierre qui tenait les arènes de cette église. Cependant, en Ga 2, 9 lors de second voyage en compagnie de Barnabé, Jacques le frère du Seigneur occupe la première place. Dans ce texte nous nous sommes démandé comment expliquer l'apogée de Jacques, s'il était disciple de Jésus ou l'un des douze ? C'est son statut de frère du Seigneur qui a dû favoriser sa promotion. Les différents conflits entre Jacques et Paul voire Pierre sont autant d'éléments qui confirment que Jacques n'était

pas disciple de Jésus et membre du collège des Douze. En somme, comme l'affirment bon nombre d'exégètes Jacques n'était pas disciple de Jésus. Il ne s'est joint au mouvement de Jésus qu'après les apparitions pascales du Ressuscité.

6 CONCLUSION

Dans l'introduction de cette étude nous avons précisé l'objectif de notre investigation. Jésus a-t-il été en conflit avec sa famille ? Et les membres de sa famille se seraient-ils réellement désolidarisés de lui ?

Pour répondre à cette question, nous avons commencé par l'état de la question afin de nous rendre compte du travail exégétique déjà réalisé, et pour mieux nous situer par rapport à ces travaux. Notre constat fut que la plupart des travaux se focalisaient sur les liens de sang entre Jésus et ses frères. A côté de ces études, certains auteurs ont abordé les relations entre Jésus et sa famille. Il résulte de l'ensemble de cette enquête que les opinions demeurent divergentes. Ensuite, nous avons donné un aperçu sur la famille juive dans la bible afin de mieux apprécier l'impact des actes et des paroles de Jésus. Il a fallu surtout procéder à l'analyse des textes, dans les quatre évangiles, les Actes des Apôtres, et les lettres de Paul, dans lesquels apparaissent des dissensions entre Jésus les membres de sa famille. Essayons maintenant de livrer les résultats auxquels nous sommes arrivés. Dans un premier temps nous déterminerons la position de Jésus par rapport à la famille à partir des résultats de nos analyses.

6.1L'ATTITUDE DE JESUS

L'étude sur le conflit entre Jésus avec sa famille nous a permis de comprendre le comportement de Jésus par rapport à sa propre famille. Dans un premier temps, le conflit entre Jésus et sa famille a probablement servi dans l'église primitive de discussion sur la vraie famille ou dans le litige sur l'héritage spirituel du mouvement initié par Jésus. Les évangélistes ont chacun repris les données de la tradition sur les antagonismes entre Jésus et sa famille pour les besoins de l'église et dans le cadre de la parénèse. Elles permettaient d'enseigner que Jésus a été en opposition avec sa parenté, ce qui était un réconfort pour les judéo-chrétiens se trouvant dans la même situation vis-à-vis de leur famille. En outre, c'est la question de la direction de l'Eglise que les évangélistes semblent traiter. Après l'ascension de Jésus, différents cercles ont vu le jour autour de certaines personnalités qui ont engendré des communautés. Cette situation a entraîné pas mal de conflits entre les différentes communautés comme on peut le percevoir à travers les Actes des apôtres (Ac 21, 21), dans la première lettre aux Corinthiens (1Co 1, 11-13) et dans l'épître aux Galates (Ga 2, 11-14). Ce problème de l'autorité ne s'est plus posé entre Jacques, le frère du Seigneur, et Pierre dès le moment où le second a cédé au premier la direction de l'Eglise de Jérusalem. Les évangélistes Marc et Jean,– et Matthieu qui a repris la tradition de Marc– ne manquent pas de mettre en lumière cet aspect en soulignant l'incrédulité des frères de Jésus. Chez Luc, cette tension est quasiment absente. Il a éliminé de son évangile tout ce qui pouvait compromettre la famille de Jésus, en raison des récits d'enfance qui mettent en exergue la foi de Marie. Dans les Actes des apôtres les frères de Jésus et sa mère sont avec

les disciples et quelques femmes. De ce texte nous avons déduit que les frères de Jésus formaient un groupe à part. Dans le quatrième évangile la mère de Jésus fera aussi l'objet d'un repêchage au pied de la croix en dépit d'une image mitigée aux noces de Cana, alors que les frères de Jésus ne connaîtront pas une telle rédemption. Notons que dans les récits de Jean la dimension théologique est apparente.

Au-delà de la tradition évangélique et du contexte communautaire, le conflit entre Jésus et sa famille nous dévoile une dimension de la vie terrestre de Jésus. L'image qui s'y dégage est celle de Jésus aux prises avec les membres de sa famille. On peut dire qu'il y a le feu à la maison. L'évangile de Marc nous a révélé que la famille de Jésus ne s'est jamais alliée à lui tout au long de son ministère comme nous l'avons mis en relief à travers les textes étudiés (Mc 3, 21. 31-35 ; 6,1-6a ; 15, 40. 45 ; 16, 1). Cet aspect se trouve aussi dans l'évangile de Matthieu, alors que Luc a arrondi les angles en excluant toute opposition de Jésus envers sa famille. Dans le quatrième évangile la situation est assez semblable à celle des synoptiques. Nous avons constaté que les frères de Jésus constituaient un groupe à part (2, 12), et qu'ils ne croyaient pas en lui (Jn 7, 5). Avant de mourir Jésus laisse sa mère aux bons soins du disciple bien-aimé qu'il considère comme un vrai frère. Derrière cette image se profile l'opinion selon laquelle les frères de Jésus n'ont pas cru en lui au cours de son ministère. De fait, si c'est au pied de la croix que Jésus réunit sa mère représentant sa famille biologique et le Disciple bien-aimé représentant la famille spirituelle en une seule

famille, cela montre que sa mère ne faisait pas partie de sa famille spirituelle. Sur ce point, séparément de Marc, Jean expose le même point de vue[775].

Jésus ne prône pas la destruction de la famille. Cependant, celle-ci n'a plus droit de cité lorsqu'elle devient un obstacle à l'annonce du royaume de Dieu ou à la vocation de ceux qui y adhérent ou veulent le suivre (Q 9, 59-60). Pour être le modèle, Jésus a dû se défaire de l'emprise de sa famille en réclamant son autonomie. L'étude de Mc 3, 31-35 ; Jn 2, 3-4 ; 7, 1-9 nous a montré qu'il veut affirmer sa liberté et indiquer par-là que les liens de parenté n'ont pas à s'immiscer dans sa mission. Il demandera à ses disciples de faire autant (Mc 10, 28-31 ;Q 14, 25-27). En cela Jésus opère une véritable révolution copernicienne dans une société où la famille est une institution sacrée de droit divin et que toute personne est censée respecter. L'attitude de Jésus est à comprendre en lien avec l'accomplissement de la volonté de Dieu. Pour lui, rien ne doit supplanter le dessein de Dieu. Accomplir la volonté de Dieu était le leitmotiv de Jésus. La primauté de la volonté Dieu sur tout lien de parenté est de mise.

L'inquiétude de la famille de Jésus se justifie par le fait qu'il fait courir un danger à la famille en se croyant divinement inspiré alors qu'il n'est qu'une personne qui a perdu la tête et qu'il faut mettre à l'abri (Mc 3, 21). Même les concitoyens de son village sont sceptiques face à ses miracles et à sa sagesse (Mc 6, 3). Tout en reconnaissant l'origine divine de ses actes de puissances, ils demeurent ébahis à son sujet et le soupçonnent de faire cause commune avec Satan. Face à cette incrédulité de ses concitoyens, Jésus fait appel au passé d'Israël en évoquant l'expérience des prophètes, qui ont été toujours maltraités en Israël. Le mépris dont il est l'objet provient aussi de ceux de sa maison et

[775] J. P. MEIER, *Un certain Juif Jésus les données de l'histoire t.3. Attachements, affrontements, ruptures,* Paris, Cerf, p.73.

même des membres de sa parenté (6, 4). Ce logion sur le prophète méconnu, que l'on retrouve chez tous les évangélistes et dans l'évangile apocryphe de Thomas, est traditionnel et remonte à Jésus terrestre. Jésus se sait un homme rejeté par tous y compris ses plus proches. La maison qui devait être le lieu d'harmonie et de paix est devenue l'endroit de division. Cette dissension familiale marque le début des temps eschatologiques selon la prophétie de Michée 7, 6. Cette dimension n'est pas non plus absente du quatrième évangile. En Jn 7, 6 Jésus ne manque pas de faire comprendre à ses frères que leur temps est différent du sien. Le temps de Jésus est divin et il coïncide avec l'inauguration du règne de Dieu.

Dans le récit des femmes témoins (Mc 15,40-41.47 ; 16, 1), se trouve une parenté de Jésus : La mère de Jacques et José. Nous avons surtout mis en lumière le silence de ces femmes. Leur attitude de ne pas rapporter la nouvelle de la résurrection à la communauté de Jérusalem est tenue par certains exégètes comme un échec[776] en dépit de leur fidélité jusqu'au lieu de crucifixion. Marc termine son évangile sur un tableau sombre au sujet de la famille de Jésus.

6.2 LES IMPLICATIONS DE L'ATTITUDE DE JESUS

Il est à noter que dans ces conflits Jésus se réfère à Dieu. Il est conscient qu'il agit au nom de Dieu dont il est censé connaître la volonté. Son agir et ses exigences envers la famille sont à comprendre dans le contexte du règne de Dieu qui se manifeste dans les exorcismes, les guérisons et le pardon des péchés. L'avènement du règne de Dieu « entraîne … de nouvelles relations des hommes

[776] J. CROSSAN, *Mark and the Relatives of Jésus*, p.113 ; R. E. BROWN, *La Mort du Messie*, p.1274.

entre eux et avec Dieu[777]. » Désormais ce n'est plus le lien de sang qui crée la famille mais l'accomplissement de la volonté de Dieu. Celui ou celle qui accomplit la volonté de Dieu devient frère, sœur, mère de Jésus par conséquent fils de Dieu selon la présentation que Marc donne de Jésus au début et à la fin de son ministère (Mc 1, 1 ; 15, 39). En se désolidarisant de sa famille biologique, Jésus crée une nouvelle famille (Mc 3,35 ; Jn 19, 26-27). Jésus prétend bien connaître Dieu puisqu'il agit et parle en son nom. Comme prophète, il se fait son porte-parole ! En ce sens, il encourt le sort réservé à tous les prophètes : le rejet, le mépris, jusqu'à la mise à mort. Sa mort, « un ultime geste d'amour posé par Dieu[778] », loin de disperser ceux qui ont suivi le prophète de Nazareth sera au contraire un motif de rassemblement (famille biologique et disciples), le commencement d'une nouvelle famille : l'Eglise (Jn 19, 26-27 ; Ac 1, 12-14). L'Eglise d'Afrique qui a opté pour le modèle ecclésial du type familial devra choisir cette image et non des modèles (famille clan ou famille foyer) qui aux yeux de Jésus constituent des obstacles à la réalisation de la volonté de Dieu. Prophète, Jésus l'est à titre particulier : il est le prophète eschatologique, car son avènement coïncide avec ce que Michée présente comme les tribulations familiales. Son refus de monter à Jérusalem sur la demande de ses frères justifie sa crainte d'anticiper cette heure sans l'accord de son Père (Jn 7,6).

En appelant frères, sœurs, mère ceux qui font partie de la famille de Dieu, Jésus manifeste à leur égard l'amour de Dieu. Personne n'est exclu de cette famille sauf ceux qui refusent de faire la volonté de son Père. En somme l'attitude critique de Jésus à l'égard de sa famille se comprend aisément par le fait qu'elle n'arrive pas à appréhender qu'à travers son enseignement et ses

[777] J. SCHLOSSER, *Le règne de Jésus dans les dits de Jésus* t.2, p.674.

[778] J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* t.2, p.676.

miracles, c'est la volonté de Dieu qui s'accomplit, ou bien elle veut agir sans se référer à cette volonté.

6.3 LA DIMENSION ESCHATOLOGIQUE

Nous pouvons inférer que la foule assise autour de Jésus constitue les prémices de ceux qu'il est venu appeler pour être les citoyens du royaume de Dieu. Ils sont l'objet de la sollicitude de la part de Dieu. La multiplication des pains, la guérison de leurs infirmités, le salut apporté par Jésus sont autant d'éléments qui témoignent de cette sollicitude, et manifestent « l'activité de l'eschatologique de Dieu[779]. » Selon J. Schlosser : « l'impact de l'action eschatologique anticipée est focalisé dans le ministère de Jésus et là seulement[780]. » Finalement, le vin des noces demandé à Cana par Marie est une anticipation de ce temps eschatologique. On saisit mieux pourquoi l'hésitation de Jésus à satisfaire à cette demande qui veut anticiper cette heure. Et, «Jésus, lorsqu'il transforme l'eau en vin, manifeste l'abondance eschatologique. Ce que les prophètes avaient annoncé pour la fin des temps est mis à la disposition des croyants dès maintenant[781]. » Il convient de souligner avec Jésus, « on est entré dans l'ordre eschatologique[782]. » Des hommes et des femmes esseulés et dont la vie a été brisée trouvent dans cette nouvelle communauté des frères et sœurs ou des fils qui prendront soin d'eux à l'instar de Marie qui reçut un autre fils en remplacement de son fils biologique (Jn 19, 27). Même si derrière cet épisode il y a de la théologie johannique, il n'empêche de voir dans ce geste ultime de Jésus un souci de s'occuper de ceux qui sont dans la peine. D'ailleurs

[779] J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* t.2, p.675.
[780] J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* t.2, p.675.
[781] F. MANNS*, Heureuse es-tu, toi qui as cru. Marie, une femme juive*, p.121.
[782] J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* t.2, p.676.

aux disciples qui désiraient les premières places dans le royaume Jésus leur demande d'être les esclaves des autres (Mt 10, 44). En somme, la personne de Jésus est fondatrice d'une nouvelle famille constituée de « ceux qui croient en sa parole et lui sont liés par la docilité à la volonté de Dieu[783]. » Jésus se range parmi ses disciples comme un frère parmi des frères lorsqu'il s'agit d'accomplir la volonté de dieu. En même temps, il est celui qui rassemble autour de sa personne tous ceux qui regardent avec lui dans la même direction. Désormais, l'obéissance n'est plus possible sans que par là même s'institue une communauté avec Jésus. La volonté eschatologique de Dieu crée la famille eschatologique de Jésus (P159-160). La nouveauté de cette parole de Jésus réside en ce que les la communauté des obéissants ne s'appelle plus maison d'Israël mais « maison de Jésus. Groupant ceux qui obéissent à Dieu, elle revêt une forme déterminée : celle de la famille de Jésus. Et du même coup le concept de la famille éclate à nouveau. Les termes de frère, sœur, mère deviennent presque synonymes. La communauté de Jésus décrite par ces termes de parenté repose sur une décision spirituelle. Ceux qui sont désignés ici se sont convertis à la volonté de Dieu, telle qu'elle a été révélée et annoncée par Jésus[784] (P. 161

6.4 JACQUES ETAIT-IL DISCIPLE ?

Dans la dernière partie de notre travail nous avons débattu la question concernant le statut de Jacques, frère du Seigneur. Les positions des commentaires demeurent divergentes. D'aucuns sont d'avis que Jacques était

[783] J. DUPONT, *Jésus et la famille dans les évangiles*. Dans Fr Neirynck (dir) Etudes sur les Evangiles Synoptiques, p.137.

[784] E. NEUHÄUSLER, *Exigence de Dieu et Morale chrétienne* ; *Etudes sur les enseignements moraux de la prédication de Jésus dans les Synoptiques*. (LD 7O), Paris, Cerf, 1971, p.161.

disciple de Jésus. Ils fondent leur affirmation sur l'évangile de Luc et les Actes des apôtres, d'autres vont à faire de lui le fils d'Alphée, donc membre du collège de Douze. Toute leur argumentation repose sur le travail rédactionnel de Marc. Marc serait responsable de l'opinion selon laquelle aucun membre de la famille de Jésus ne l'a suivi dans son ministère et par conséquent son évangile ne mérite pas confiance sur ce point.

Pour ma part, d'ailleurs comme d'autres exégètes, j'ai soutenu la position inverse. Jacques le frère du Seigneur n'était pas disciple de Jésus terrestre. Les affirmations concordantes de Jean et de Marc sur l'incrédulité de frères en sont à cet égard des éléments probants. Il a adhéré au mouvement de Jésus bien après la résurrection de Jésus. Son revirement se serait produit lorsque Jésus lui était apparu (1Co 15, 7). Par la suite, il a occupé la tête de l'église de Jérusalem probablement au moment où Pierre quitta Jérusalem après une expérience carcérale (Ac 12, 7). Selon le témoignage d'Hégésippe, la passation de pouvoir eut lieu avec l'accord de Pierre, Jean et Jacques. Jacques le frère du seigneur n'a pas usurpé la place de Pierre à la tête de l'église de Jérusalem[785]. Nous avons montré que l'apogée de Jacques à la tête de la communauté de Jérusalem était un indice de non-appartenance au collège des douze. Car il est difficile de croire que Pierre lui ait facilement cédé sa prééminence, si du moins celle-ci remonte au Jésus terrestre, pour de raison de consanguinité.

Sur le plan historique la présence de Jacques dans cette ville est attestée par Paul, d'abord lors de son premier voyage à Jérusalem en vue de rencontrer ceux qui étaient apôtres avant lui (Ga 1, 19). À cette époque Pierre était la première autorité de Jérusalem. De ce verset nous avons déduit que Jacques, le

[785] J. DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, p.160.

frère du Seigneur méritait l'appellation d'apôtre au même titre que Paul, sans qu'il ait suivi Jésus sur les routes de Galilée. Ensuite, lors de son second voyage, Jacques est appelé colonne comme Jean et Pierre. La prééminence de Jacques dans la communauté de Jérusalem est un élément avéré. Les tensions entre les différents groupes (de Jacques et de Paul, les douze) sont autant d'indices qui illustrent que Jacques est un nouveau venu dans la sphère des disciples de Jésus, en effet on ne voit pas de telles tensions entre les Douze sur la manière de mener l'apostolat.

A l'issue de cette étude sur Jésus et sa famille nous pouvons nous demander si Jésus était pour la dissolution de la famille(entre époux) ? Il ne semble pas qu'il soit ainsi. Même si Jésus demandera à ses disciples de faire passer l'amour de leurs épouses après l'amour qu'ils ont pour lui Q (Lc 14, 27). Pour ce qui regarde l'ensemble de l'attitude de Jésus sur la famille il faut tenir compte de ce qu'il dit du mariage (Mc 10, 11-12 ; Mt 5, 31-32 ; 19, 9 ; Lc 16, 18) et de ceux qu'il appelle pour le royaume en particulier les disciples. En somme, comme le fait remarquer G. Vermes : « s'il y a conflit de valeurs entre les obligations à l'égard de Jésus, le héraut du royaume, et l'attachement à sa propre famille, Jésus et le royaume de Dieu doivent toujours l'emporter[786]. »

[786] G. VERMES, *L'évangile des origines*, Paris, Bayard, 2004.

7 ABREVIATIONS ET SIGLES

SIGLES

AncB The Anchor bible

BETL Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium

CbNT Commentaire biblique: Nouveau Testament

CBQ Catholical Biblical Quartely

CNT Commentaire du Nouveau Testament

EDNT Exegetical Dictionary of the New Testament

EtB Etudes Bibliques

ETL Ephemerides theologicae lovanienses

ETR Etudes Théologiques et religieuses

ICC International Critical commentary

JBL Journal of Biblical Literature

JSNT Journal for Study of the New Testament

JTS Journal of Theological Studie

LB Lire la Bible

LD Lectio Divina

LD Com Lectio Divina Commentaire

MdB Monde de la Bible

NRT Nouvelle Revue de Théologie

NT Novum Testamentum

NTS New Testament Studies

Puf Presse universitaire Française

RB Revue Biblique

RevSR Revue des sciences religieuses

SC Sources Chrétiennes

SNTSM Society for New Testament Studies Monograph Series

WBC Word biblical commentary

ZNW Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

Abréviation

a.c. article cité

o.c. Ouvrage cité

t. tome

v. Verset

8 BIBLIOGRAPHIE

8.1 TEXTES

ALAND, K.(éd), *The Greek New Testament*, Stuttgart-London,3e éd., United Bible Societies, 1975.

BOISMARD,M.-E. et LAMOUILLE A., *Synopsis Graeca Quattuor Evangeliorum*, Leuven- Paris, Peeters, 1986.

BOVON ,F. et GEOLTRAIN P., *Ecrits Apocryphes chrétiens*. t.1, (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1997.

BRENTON L.L, *The Septuagint Version of the Old Testament and Apocrypha* with an English Translation, London, 1976.

DELEBECQUE, E., *Evangile de Jean. Traduit et annoté*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1987.

_____, *Evangile de Luc. Traduit et annoté*. Nouvelle édition revue et corrigée, Klincksieck, 1992

DUPONT-SOMMER,A., PHILONENKO,M. (éd), *La Bible*. *Ecrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1987.

ELLIGER K. et RUDOLPH W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5e éd. révisée, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1987.

EUSEBE DE CESAREE*, Histoire ecclésiastique (Sagesses chrétiennes),* Paris, Cerf, 2003.

GEOLTRAIN,P. et KAESTLI,J.D (éd)., *Ecrits Apocryphes chrétiens*. t.1, (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1997.

GEOLTRAIN P. et KAESTLI J.D (éd)., *Ecrits Apocryphes chrétiens*. t.2, (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 2005.

JOÜON, P., *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Traduction et Commentaire du texte original compte tenu du substrat sémitique*, Paris, Beauchesne,1930.

LE DEAUT, R., *Targum du Pentateuque*. t.1 Genèse (SC), Paris, Cerf, 1978.

NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece,* 26e , Stuttgart, Deutsche, Bibelgesellschaft, 1993.

8.2 INSTRUMENTS DE TRAVAIL

ABEL, F.M., *Grammaire du grec biblique suivie d'un choix de papyrus*, 2e éd., Paris, Gabalda, 1927.

_____, *Vollständinge Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, Band 1, Teil 1et 2, Berlin-New York, De Gruyter, 1983.

_____, *Vollständinge Konkordanz Zum Griechischen Neuen Testament*, Band II, Spezialüberschischten, Berlin-New York, De Gruyter, 1978.

ARNDT, W.-F. et GINGRICH, F.W., *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature.* A Translation and Adaptation of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch Zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, (4e), Chicago/London, 1952.

BALZ ,H. et SCHNEIDER, G.(éd), *Exegetical Dictionary of the New Testament* Vol ;1, 2 et 3, William B. Eerdmans , Grand Rapids, Michigan, 1994.

BAILLY, A., *Dictionnaire grec- français* (16e.), Paris, Hachette, 1950.

BOGAERT, P. M. et DELCOR, M. et al., *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Maredsous, Brepols, 1987.

CARREZ, M., *Grammaire grecque du Nouveau Testament* (4e.), Genève, Labor et Fides, 1979.

HARL, M. et DORIVAL,G., *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme Hellénistique au Christianisme Ancien*, Paris, Cerf, 1994.

FUNK ,R.W. , *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian literature*, Chicago and London, The university of Chicago Press, 1961.

GOLDBERG, S.A. et al., *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, Paris, Cerf, 1993.

METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (2e), Stuttgart, Bibelgesellschaft, 1994.

MOULTON, J.H. et al., *A Grammar of the New Testament,* 4 vol, Edinburg, T&T Clark,1908-1976.

MOULTON, J.H. and GEDEN, A.S., *Concordance to the Greek New Testament* 6e éd., London, T&T Clark, 2002.

SPICQ, C., *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Paris et Fribourg, Cerf et éditions unibersitaires de Fribourg, 1991.

VAGANAY, L., *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament* (2e éd. revue et actualisée par C.B. Amphoux), Paris, 1986.

VAN BELLE, G., *Les parenthèses dans l'évangile de Jean. Aperçu Historique et classification texte grec de Jean*, Leuven University Press, 1985.

ZERWICK, M./ GROSVENOR, M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Rome, PIB,1981.

8.3 COMMENTAIRES

ALETTI, J.N., *Saint Paul. Epître aux Ephésiens* (EtB 42), Paris, J. Gabalda et Cie, 2001.

ALLO, E.B., *Saint Paul :Première Epître aux Corinthiens* (EtB), Paris, Gabalda et Cie, 1956 .

BEASLEY-MURRAY, G.R., *John* (WBC 36), Word Books Publisher, Texas, 1987.

BARRETT, C.K., *The Gospel According to St John. An introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (2e éd.), Spck, London, 1978.

_____, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*.Volume I : Preliminary Introduction and Commentary on Acts I-XIV (ICC), Edinburgh, 1994.

BENOIT, P. et BOISMARD, M.-E., *Synopse des quatre Evangiles en français*. Tome II, Paris, Cerf, 1972.

BERNARD, J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St John*, (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1921.

BOISMARD, M-E. et LAMOUILLE, A., *Synopse des quatre évangiles en français*. Tome III : *L'évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1977.

BOISMARD, M-E., *Jésus un homme de Nazareth. Raconté par Marc l'évangéliste*, Paris, Cerf, 1996.

BONNARD, P., *L'évangile selon Saint Matthieu* (CNT), 3e éd., Genève, Labor et Fides, 1992.

_____, *L'Epître de Saint Paul aux Galates,* 2e, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1972.

BOSSUYT, P. et RADERMAKERS, J., *Témoins de la parole de la Grâce* t.2 (IET 16). *Lecture des Actes des Apôtres*, Bruxelles, Edition de l'Institut d'Etudes Théologiques, 1995.

BOVON, F., *L'évangile selon Luc 1-9*, Genève, Labor et Fides, 1991 .

_____., *L'Evangile selon Saint Luc (9, 51- 14, 35),* Labor et Fides, Genève, 1996.

BROWN, R.E., *The Gospel according to John. A New Translation with Introduction and Commentary* (I-XII) (AncB 29), Garden City/New York, 1966.

_____, *The Gospel according to John. A New Translation with Introduction and Commentary* (XIII-XXI) (AncB 29A), Garden City/New York, 1970.

BRUCE, F.F., *The Epistle to the Galatians a Commentary on the Greek Text,* William B. Eerdmans , Grand Rapids, Michigan, 1992.

BULTMANN, R., *The Gospel of John*, Basil Blackwell, Oxford, 1971.

COLLINS, R.F., *First Corinthians* (Sacra Pagina 7), Minnesota, The liturgical Press, Collegeville, Minnesota1999.

CRANFIELD, C.B.E., *The Gospel According to St Mark*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.

CREED, J.M., *The Gospel according to st Luke. The Greek Text With Introduction, Notes and Iindices*, London, 1953.

CUVILLIER, E., *L'Evangile de Marc*, Paris, Labor et Fides/Bayard, 2002.

DE WITT. BURTON E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (Latest Reprint), Edinburgh, T&T. Clark, 1959.

DODD, C H., *Interprétation du quatrième évangile* (LD 82), Paris, Cerf, 1975.

DONAHUE, J. R., et HARRINGTON D.J., *The Gospel of Mark* (Sacra Pagina 2), The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2002.

EASTON, B. S., *The Gospel according to St Luke*, Edinburgh, 1926.

FITZMYER, J. A., *The Gospel according to Luke I-IX*, (AncB 28), New York, Doubleday, 1981.

_____, *The Gospel according to Luke(X-XXIV)*, (AncB 29), New York, Doubleday 1985.

_____, *The Acts of the Apostles. New Translation with Introduction and Commentary*, (AncB) New York, Doubleday, 1998.

FOCANT, C., *L'évangile selon Marc.* (CbNT 2), Paris, Cerf, 2004.

FORTNA, R.B., *The Fourth Gospel and its Predecessor*, Edinburgh, T&T Clark, 1989.

FRANCE, R.T., *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Cambridge. U.K., William B. Eerdmans, 2002.

GUELICH, R.A., *Mark 1- 8, 26* (WBC 34), Dallas, Texas, Word Books, 1989.

GRUNDRY, R.H., *Mark. A Commentary on his Apology for the Cross,* Cambridge, W. Eerdmans , Grand Rapids, Michigan,1993.

HOSKYNS, E., *The Fourth Gospel,* 2e, Londres, Faber and Faber, 1947.

JACQUIER, J., *Les Actes des Apôtres* 2e , EtB, Paris, Gabalda et Cie, 1926.

KEENER, G.S., *The Gospel of John A Commentary,* vol II, Massachusetts, Hendickson, 2003.

LAGRANGE, M.J., *Evangile selon Saint Luc* (EtB), Paris, Gabalda et Cie, 1921.

LAGRANGE, M.J., *Evangile selon Saint Jean* (EtB), 6e , Paris, Gabalda et Cie, 1936.

_____, *Evangile selon saint Marc* (EtB), 7e, Paris, Gabalda et Cie, 1942.

LEGASSE, S., *L'évangile de Marc* (LD Commentaires 5) t.1et 2, Paris, Cerf, 1996

_____, *L'Epître de Paul aux Galates* (LD Commentaires 9), Paris, Cerf, 2000.

LEON-DUFOUR X., *Lecture de L'évangile selon Jean* t.1 (chapitres 1-4) (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1988.

_____, *Lecture de L'évangile selon Jean* t.2 (chapitres 5- 12) (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1990.

_____, *Lecture de L'évangile selon Jean* t.4 *L'heure de la glorification* (chapitres 18-21) (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1996.

L' EPLATTENIER, CH., *L'Evangile de Jean*, Genève, Labor et Fides, 1993.

LIGHTFOOT, R.H., *St John's Gospel*. A Commentary, Oxford, C.F.Evans, 1956.

LINDARS, B., *The Gospel of John, London, Elephants*, 1972.

LONGENECKER, R.N., *Galatians* (WBC 41), Dallas, Texas, Word books, 1990.

MANN, C.S., *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York,Doubleday, 1986.

MARCUS, J., *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary* (AnB 27), New York, Doubleday 2000.

MARTYN, J.L, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AnB 33A), New York, Doubleday, 1997.

MARSHALL, H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek*, Exeter, The Paternoster Press, 1978.

NOLLAND, J., *Word biblical Commentary Luke 1-9, 20* (WBC 35A), Dallas, Texas, Word Books, 1989.

ORR, W.F. et WALTHER, J.A., *1 Corinthians. A NewTtranslation. Introduction With a Study of the Life of Paul, Notes, and Commentary*,Garden City, New York, Doubleday, 1976.

PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke,*(ICC), 5e, Edinburgh,T&T. Clark, 1969.

ROBERTSON, A. et PLUMMER, A., *A critical and exegetical commentary on the First epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC), 2e, Edinburgh, T&T. Clark, 1961.

SANDERS, J.N./MASTIN, B.A., *A Commentary of the Gospel according to St John* (BNTC), London, 1968.

SENFT, C., *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens* (CNT 7), Neuchâtel, Paris, 1979.

TAYLOR, J., *Les Actes des Deux Apôtres,* t.4. *Commentaire Historique (Act. 1, 1-*8, *40),* Paris,Gabalda et Cie, 2000.

TAYLOR, V., *The Gospel according to St Mark,* 2nd ., New York, Macmillan, 1966.

TROCME, E., *L'Evangile selon Saint Marc* (CNTII), Genève, Labor et Fides, 2000.

Van den BUSSCHE,H., *Jean : Commentaire de l'évangile spirituel*, Bruges, DDB, 1967.

VERMES, G., *L'évangile des origines,* Paris, Bayard, 2003.

8.4 ETUDES

BARNOUIN, M., *Marie, Mère de Jacques et de José*, (Mc 15, 40), dans *NTS* 42 (1996), p.472-474.

BARTON, S. C., *Discipleship and Family Ties in Mark* (SNTSMS 80), Cambridge, University press, 1994.

BAUCKHAM, R., *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh, T&T Clark, 1990.

_____, *The Brothers and Sisters of Jesus : An Epiphanian Response to John P. Meier*, dans *CBQ* 56 (1994), p. 686-700.

BEAUDE, P.M., *Jésus de Nazareth*, Bibliothèque d'histoire du Christianisme n°5, Paris, Desclée, 1983.

BEN-CHORIN, SCH., *Marie, Un regard Juif sur la mère de Jésus*, Paris, DDB, 2001.

BERNHEIM, P.-A., *Jacques frères de Jésus*, Paris, Noesis, 1996.

BEST, E., *Mark III, 20-21, 31-35* dans *NTS* 22 (1975-76), p.309-319.

BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* 3e . révisée (éd originale 1946), Oxford, Clarendon Press, 1967.

BOISMARD, M.-E., *Du Baptême à Cana (Jn1, 19 – 2, 11)*(LD 18), Paris, Cerf, 1956.

BOISMARD, M.-E. *Un procédé rédactionnel dans le quatrième évangile : La Wiederaufnahme*, dans M. DE JONGE (éd.), *L'Evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (BETL XLIV), Leuven University Press, J. Duculot, Gembloux, p.235-241.

BRAUN, F.-M., *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Paris, Casterman, 1953.

BROWN, R.E., DONFRIED, K. et REUMANN, J., *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (LD 79), Paris, Cerf, 1974.

BROWN, R.E. et DONFRIED, K. P et al, *Mary in the New Testament*, London, Geoffrey Chapman, 1978.

BROWN, R.E, *Jésus dans les quatre évangiles*, (LB 111), Paris, Cerf, 1996.

_____, *La communauté du disciple bien-aimé* (LD 115), Paris, Cerf, 2OO2.

_____, *Mother of Jesus*, *in the Fourth Gospel*, dans *L'Evangile de Jean. Sources, Rédaction*, *Théologie*, Gembloux/ Louvain, Leuven University Press, 1977, p. 307- 309

_____, *La Mort du Messie. Encyclopédie de la Passion du Christ*, Paris, Bayard, 2005

BULTMANN, R., *L'histoire de la tradition Synoptique*, Paris, Seuil, 1971.

CHEVALLIER, M.-A., *La fondation de "L'Eglise" dans le quatrième Evangile : Jn 19, 25-30*, dans *ETR* 58 (1983), p.343-353.

COTHENET, E., *La chaîne des témoins dans L'évangile de Jean. De Jean-Baptiste au disciple bien-aimé* (LB 142), Paris, Cerf, 2005.

_____, *Pureté, impureté,* dans *DBS* IX, col. 526.

COULOT, C., *Jésus et le Disciple. Etude Sur l'autorité messianique de Jésus* (EtB NS 8), Paris, Gabalda et Cie, 1987.

COUSIN, H. et al., *Le monde ou vivait Jésus*, Paris, Cerf, 2004.

CROSSAN ,J. D, *Mark and the relatives of Jésus*, dans *NT* 15 (1973), p.81-113.

CUVILLIER, E., *Tradition et rédaction en Marc 7, 1-23*, dans *NT* (1992), p.169-192.

DAUER, A., *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium, Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18, 1-19, 30*, Kösel-Verlag, München, 1972.

DE GOEDT, M., *Un schème de révélation dans le quatrième évangile*, dans *NTS* 8 (1961-1962, p. 142-150.

de LA POTTERIE, I., *Marie dans le mystère de l'alliance,*(Jésus et Jésus-Christ 34) Paris, Desclée, 1985.

_____, *La parole de Jésus « voici ta mère » et l'accueil du Disciple (Jn 19, 27b),* dans *Marianum* 110 (1974*),*p .1-39.

_____, *« Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité* » (Jn19,27b), *Marianum* XLII (1980), p.84-125.

_____, *L'emploi du verbe « demeurer» dans la mystique johannique*, dans *NRT* 117 (1995), p.843-859.

DELEBECQUE, E., *Les deux vins de Cana Jn 2, 3-4*, dans *Rev.Thom.* 85 (1985), p.242-252.

DELORME, J., *Jésus mésestimé et impuissant dans sa patrie*, dans *NRT* 121 (1999), p.3-22.

DODD, C.H., *La tradition historique du Quatrième évangile* (LD 128), Paris, Cerf, 1983.

DONFRIED, K. P., *1Thessaloniciens et la chronologie paulinienne*, dans A. DETTWILER, J.D. KAESTLI et D. MARGUERAT(éd.), *Paul , une théologie en construction,* Genève, Labor et fides, 2004,p.107-134.

DOUDNA, J., *The Greek of the Gospel of Mark* (JBL Mon. Ser.12), Philadelphia 1961.

DUNN, J.D.G., *Once More. Gal 1,18 :* □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□. In Reply to Ottfried Hofius, dans *ZNW* 76 (1985), p.138-139

DUPONT, J., *Etudes sur les Actes des Apôtres* (LD 45), Paris, Cerf, 1967.

_____, *Les Béatitudes t.2. La Bonne Nouvelle.* Nouvelle édition entièrement refondue (Et.B), Paris, Gabalda et Cie, 1969.

_____, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres* (LD 118), Paris , Cerf, 1984.

_____*, Le Nom d'Apôtres : a-t-il été donné aux Douze par Jésus ?,* dans F. NEIRYNCK (éd) *Etudes sur les Evangiles synoptiques* t.2 (BETL LXX-B), Leuven, Leuven university press, 1985, p.976-1018 (1984).

_____, *La Parabole du Semeur dans la version de Luc,* dans F. NEIRYNCK (éd)*, Etudes sur les Evangiles synoptiques (*BETL LXX-B*),* Leuven, 1985, p. 1020 – 1031.

_____, *Jésus devant l'incrédulité de ses concitoyens (Mc 6, 1-6a*), dans F. NEIRYNCK (éd), *Etudes sur les Evangiles Synoptiques* t.1, Leuven, Leuven Universty Press, 1985, p.334-349.

EDWARDS, J. R., *Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives*, dans *NT* 31 (1989), p. 193-216.

ELLIOT, J.K., *The Language and Style of the Gospel of Mark*, New York, Leiden, E.J. Brill, , 1993.

FEUILLET, A., *La signification fondamentale du premier miracle de Cana Jn (2, 1-11) et le symbolisme johannique*, dans *RT* 65 (1965), p. 517- 535.

_____, *L'heure de la femme (Jn 16, 21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn* 19, 25-27), dans *Biblica* 47 (1966), p.170-185 ;

_____, *Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie,* dans *Biblica* 47 (1966), p.469-489.

FOCANT, C., *Aux sources de l'histoire de Jésus*, dans *Connaître la bible* 4/5 (1997), p.11-40.

FUSCO, V., *Les Premières Communautés chrétiennes, traditions et tendances dans le christianisme des origines* (LD 188), Paris, Cerf, 2001.

GALOT J., *Marie dans l'évangile*, Paris-Louvain, DDB,1958.

GEORGE, A., *Etudes sur l'œuvre de Luc*, (SB), Paris, Gabalda et Cie, 1978.

GOGUEL, M., *Jésus*, 2e éd., Paris, Payot, 1950.

GOURGUES, M., *Marie, la « femme » et la « mère » en Jean*, dans *NRT* 108 (1986), p. (174-191).

GRÄSSER, E., *Jesus in Nazareth (Mark VI. 1-6a), Notes on the redaction and theology of St Mark,* dans *NTS* 16 (1969-1970), p.1-23.

GRELOT, P., *Jésus de Nazareth Christ et Seigneur* t.1, Paris, Novalis/Cerf, 1997.

_____, *Jésus de Nazareth Christ et Seigneur* t.2, Paris, Novalis/Cerf, 1998.

GROB, F., *Faire l'œuvre de Dieu. Christologie et éthique dans L'Evangile de Jean*, Paris, P.U.F, 1986.

GUILLET, J., *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, Aubier Montaigne, 1971

HOWARD, G., *Was James an Apostle ? A Reflection on a New Proposal for Gal 1*, *19* dans *NT* 19 (1977), p.63-64.

JEREMIAS, J., *Théologie du Nouveau Testament* I. *La prédication de Jésus* (LD 76) (Initiations Bibliques), Paris, 1996.

JUNGBAUER, H., *Ehre Vater und Mutter. Der Weg des Elterngebots in der biblischen Tradition*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.

KÄSEMANN, E., *Le problème historique de Jésus,* dans ID., *Essais exégétiques*, Neuchâtel, 1972, p. (Original : *Das Problem des historischen Jesus,* dans *: Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 4e, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.)

KLOPPENBORG, J., *An Analysis of the Pre-pauline Formula 1 Cor 15, 3b-5,* in *the Light of some Recent Literature*, dans *CQB* 40 (1978), p.351-367.

LAMBRECHT, J. *The Relatives of Jesus in Mark*, dans *NT* 16 (1974), p.241-258.

_____, *Redaction and Theology in MK.IV*, dans SABBE M., *L'Evangile selon Marc*. *Tradition et rédaction*, Louvain, Leuven University Press, J. Duculot,Gembloux, 1974, p.269-307.

LEBRETON, J., *La vie et l'enseignement de Jésus Christ notre Seigneur*, Paris, Beauchesne, 1931.

LEGASSE, S., *Le procès de Jésus*.t.2 *La passion dans les quatre évangiles* (LD Commentaires 3)*,* Paris, Cerf, 1995.

LEMAIRE, A., *Jacques et les chrétiens de Jérusalem*,dans *Le monde de la bible* 150 (2003), p.27-29.

LEON-DUFOUR, X., *Jésus constitue sa nouvelle famille,* dans *L'évangile exploré*. Mélanges offerts à Simon Légasse (LD 166), Paris, Cerf, 1996, p. 265-281.

MANNS, F., *Heureuse es-tu, toi qui as cru. Marie une femme juive*, Paris, Presses de la renaissance, 2005.

MARGUERAT, D., *Jésus, ses frères et ses sœurs*, dans *Le monde de la bible* 155 (2003).

McARTHUR, H. K. , *Son of Mary*, dans *NT*15 (1973), p.38-58.

McHUGH, J., *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament* (LD 90), Paris, Cerf, 1977.

MEIER, J. P., *Un certain Juif Jésus. Les données de l'histoire* (LD), t.1. *Les sources, les origines, les dates*, Paris, Cerf, 2004. (Original : *Jesus, A Marginal Jew Rethinking the Historical Jesus t.1.The Roots of the Problem and the Person*, New York, Doubleday, 1991).

_____, *Un certain Juif. Les données de l'histoire* (LD), t.2. *La parole et les gestes*, Paris, Cerf, 2005.(Original : *A Marginal Jew, Rethinking The Historical Jesus*, vol. 2, *Mentor, Message and Miracles,* New York, Doubleday, 1994).

_____, *Un certain Juif Jésus. Les données de L'histoire* (LD), t.3. *Attachements, affrontements, ruptures*, Paris, Cerf, 2005. (Original : *A Marginal Jew, Rethinking The Historical Jesus*, vol.3. *Companions and Competitors,* New York, Doubleday, 2001.)

MORGEN, M., *Le festin des noces de Cana (Jn 2, 1-11) et le Repas d'Adieu (Jn 13, 1-10),* dans *Nourriture et repas dans les milieux juifs et Chrétiens de l'Antiquité* (LD 178), Mélanges offerts Au professeur Charles Perrot, Paris, Cerf, p. 140-154.

MUNRO, W., *Women disciples in Mark*, dans *CBQ* 44 (1982), p.223-239.

MURPHY-O'CONNOR, J., *La prédication selon saint Paul* (CRB 4), Paris, Gabalda et Cie, 1966.

_____., *Tradition and Redaction in 1 Co 15, 3b-7*, dans *CBQ* 43 (1981), p.583-589.

_____, *Histoire de Paul de Tarse*, Paris, Cerf, 2004.

MURPHY- O'CONNOR, J., *Jésus et Paul. Vies et Parallèles* (LB 144), Paris, Cerf, 2006

NEIRYNCK F., « □□□□□□□□□□: *Jn 19, 27b (et 16,32) BETL* 55(1979), p. 357-365.

_____, *Duality in Mark. Contribution to the Study of the Markan Redaction* (BETL 31) , Leuven, Leuven University Press, 1972.

NODET, E., *Jacques*, *frères du Seigneur*, dans *RB* 110 (2003), p.624-630.

_____, *Histoire de Jésus ? Nécessité et limites d'une enquête* (LB 135), Paris, Cerf, 2003.

O FEARGHAIL, F.*, The Introduction to Luke-Acts. A Study of Role of Lk 1,4 – 4,44 in the Composition of Luke's Two Volume Work* (Analecta Biblica 126),Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1991.

OBERLINNER, L., *Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage der « Brüder Jesu » in der Synopse*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1975.

PAINTER, J., *Just James. The Brother of Jesus in the History and Tradition*, Edinburgh, T&T Clark, 1999.

PERROT, Ch., *Après Jésus. Le Ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2000.

_____, *Jésus,* 4e, Que Sais-Je ? 3300, Paris, Puf, 2000.

QUESNEL, M., *Jésus Christ selon Saint Matthieu*, (Jésus et Jésus-Christ 47), Paris, Desclée, 1998.

RUNACHER, C., *Croyants incrédules Mc 9, 14-29* (LD 157), Paris, Cerf, 1994.

ROCHAIS, G., *Une construction littéraire dramatique à la manière d'un scénario*, dans *NTS* 39 (1993), p.355-378.

SANDERS, E.P., *Jesus and Judaism,* London, SCM Press, 1985.

SCHENKE, L., *Le Tombeau vide et l'annonce de la résurrection (Mc 16, 1-8)* (LD 59), Paris, Cerf, 1970.

SCHLOSSER, J., *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* t.1&2, (EtB), Paris, Gabalda et Cie, 1980.

_____, *Mc 11, 25 : tradition et rédaction,* dans *A cause de l'évangile* (LD 123), *Etudes sur Les Synoptiques et les Actes, offertes au P. Jacques Dupont*, Paris, Cerf, 1985, p.277- 301.

_____, *Les logia johanniques relatifs au Père*, dans *RevSR* 69 (1995), p.87-104.

_____, *Jésus le sage et ses vues sur l'homme d'après l'évangile de Marc*, dans J. TRUBLET (dir.), *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament* (LD 160), Paris, Cerf, 1995, p. 321-355.

_____, *Jésus de Nazareth*, Paris, Noesis, 1999.

_____, *Vision, extase et apparition du Ressuscité*, dans O. MAINVILLE et D. MARGUERAT (éd), *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2001, p.129-160.

_____, *Q et la christologie implicite*, dans A LINDEMANN (éd), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, (BETL 158), Leuven, Leuven University Press et Peeters, 2001, p.289-316.

_____, *Les tentations de Jésus et la cause de Dieu*, dans *RevSR* 76 (2002), p.403-425.

SCHMITT, J., *Jésus Ressuscité dans la prédication Apostolique. Etude de théologie Biblique* (EtB), Paris, Gabalda et Cie, 1949.

_____, *Résurrection de Jésus dans le kérygme, la tradition, la catéchèse*, dans DBS. vol.X, col.487-582.

SERRA, A., *Marie à Cana Marie près de la croix*, Paris, Cerf, 1995.

TRIMAILLE, M, *Jésus et la sagesse dans la « Quelle »,* dans J. TRUBLET (dir.), *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament* (LD 160), Paris, Cerf, 1995, p.279-318.

_____, *La christologie de Saint Marc*, (Jésus et Jésus- Christ 82) , Paris, Desclée, 2001.

TURNER, C. H., *Marcan Usage*, dans *JTS* 28 (1926-1927), p.352-353.

TRUDINGER,P., [illegible]. *A Note on Galatians*, dans *NT* 17 (1975), p.200-202

VANHOYE, A., *Interrogation johannique et exégèse de Jn 2, 4*, dans *Biblica* 55 (1974), p. 157-167.

VAN SEGBROECK, F., *Jésus rejeté par sa patrie*, dans *Biblica* 49 (1968), p.167-198.

VOUGA, F., *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats*, (MdB 35) Genève, Labor et Fides, 1997.

WANSBROUGH, H., *Mark 3. 21 : Was Jesus out of his Mind ?* dans *NTS* 18 (1971-1972), p.98-113.

WENHAM, D., *The Meaning of Mark III. 21*, dans *NTS* 21 (1974-75), p.295-300.

ZUMSTEIN, J., *Jean 19, 25-27,* dans *L'évangile exploré. Mélanges offerts à Simon Légasse* (LD 166), Paris, Cerf, 1995, p.219-249.

___________, *Le Disciple bien-aimé* dans ID., *Miettes exégétiques*, Genève, Labor et Fides, 1991, p.225-227.

Table de Matière

1 INTRODUCTION 1

1.1 LA FAMILLE DANS LA BIBLE. 3
1.2 LE RELEVE DES TEXTES 6
1.3 ETAT DE LA QUESTION 8
1.4 PROBLEMATIQUE ET METHODE 41

2 CHAPITRE 1 JESUS ET SA FAMILLE DANS LA TRADITION MARCIENNE 45

2.1 LA DEMARCHE DES PARENTS DE JESUS 46
2.1.1 Contexte et frontière de Mc 3,20 – 35 46
2.1.2 La structure littéraire. 47
2.1.3 Le désarroi de la parenté de Jésus (3,20-21). 49
2.1.3.1 Analyse littéraire 49
2.1.4 Controverse sur Béelzéboul 60
2.1.4.1 Le motif d'accusation 3, 22b. 61
2.1.4.2 la première réponse de Jésus 64
2.1.4.3 L'action de l'homme fort 72
2.1.4.4 Deuxième réponse de Jésus 76
2.1.5 La quête de la famille de Jésus 82
2.1.6 Conclusion 91
2.1.7 L'exégèse du noyau primitif 3,21.31-35 91
2.1.8 Plausibilité historique 95
2.1.9 CONCLUSION 96
2.2 ECHEC D'UNE VISITE ECLAIR DE JESUS DANS SA PATRIE (MC 6, 1-6A) 97
2.2.1 Contexte et structure 97
2.2.1.1 Contexte et Limites 97
2.2.1.2 Structure 98
2.2.2 critique littéraire et hypothèses 99
2.2.2.1 Hypothèses 99
2.2.2.2 Analyse littéraire 101
2.2.2.3 Conclusion 121
2.2.3 Exégèse de Mc 6, 2b-4.5a 122
2.2.4 Authenticité 126
2.2.4.1 Critère de cohérence 135
2.2.5 Conclusion 137
2.3 UNE PARENTE DE JESUS PARMI LES FEMMES TEMOINS (MC 15, 40.47 ; 16, 1.) 138
2.3.1 Limites et Contexte 15, 40-41.47 138
2.3.2 Structure 139
2.3.3 Hypothèse et analyse littéraire 140
2.3.3.1 Hypothèse 140
2.3.3.2 L'analyse littéraire 141
2.3.4 Exégèse 151
2.3.5 Authenticité 155

3 CHAPITRE 2 JESUS ET SA FAMILLE SELON LUC 157

3.1 LA VRAIE PARENTE DE JESUS LUC 8, 19-21 157
3.1.1 Délimitation 157

3.1.2 Contexte 158
3.1.3 Analyse Littéraire 158
3.1.4 Le sens de la rédaction Lucanienne 165
3.2 JESUS ET SA MERE LC 11, 27-28 168
3.2.1 Contexte et limites 168
3.2.2 ANALYSE 170
3.3 LA FAMILLE BIOLOGIQUE DE JESUS DANS LA COMMUNAUTE DE JERUSALEM (AC 1, 12-14). 174
3.3.1 Contexte et limites 174
3.3.2 La structure 176
3.3.3 L'analyse 176
3.3.4 Exégèse 184

4 CHAPITRE 3 JESUS ET LES SIENS DANS L'EVANGILE DE JEAN 189

4.1 LES NOCES DE CANA JN 2, 3-5 189
4.1.1 Le contexte 189
4.1.2 Structure 191
4.1.3 Analyse littéraire 192
4.1.4 Exégèse de Jn 2, 4a.5. 203
4.1.5 La Question de l'authenticité 207
4.2 JN 2, 12 : LE SEJOUR DE JESUS A CAPHARNAÜM EN COMPAGNIE DE SA FAMILLE NATURELLE ET DE SES DISCIPLES. 208
4.2.1 Délimitation et Contextes 208
4.2.2 Critique littéraire et hypothèses 209
4.2.2.1 Les Hypothèses 209
4.2.2.2 Analyse Littéraire 210
4.2.3 Authenticité historique 215
4.2.4 Interprétation du passage 216
4.3 L'INCREDULITE DES FRERES DE JESUS : JN 7, 1-10 218
4.3.1 Contexte et Limites 218
4.3.2 Structure. 219
4.3.3 Critique Littéraire 219
4.3.4 Authenticité historique ..... **Erreur ! Signet non défini.**
4.3.5 Interprétation théologique 233
4.4 JESUS ET SA MERE AU CALVAIRE JN 19, 25-27 241
4.4.1 Contexte et Délimitations 241
4.4.2 STRUCTURE ET ANALYSE DU TEXTE 243
4.4.2.1 Structure 243
4.4.2.2 L'analyse littéraire 244
4.4.3 Exégèse de Jn 19, 26- 27 259

5 CHAPITRE 4 JACQUES DISCIPLE ? 266

5.1 L'APPARITION DE JESUS A JACQUES CO 15, 3-8 269
5.1.1 Limites et structures 269
5.1.2 Tradition et Rédaction 270
5.2 JACQUES ETAIT-IL APOTRE ? GA 1, 18-19 ; 2, 9. 277
5.3 JACQUES, UNE COLONNE DE L'EGLISE. GA. 2, 9. 282

6 CONCLUSION 291

6.1 L'ATTITUDE DE JESUS 292
6.2 LES IMPLICATIONS DE L'ATTITUDE DE JESUS 295
6.3 LA DIMENSION ESCHATOLOGIQUE 297
6.4 JACQUES ETAIT-IL DISCIPLE ? 298

7 ABREVIATIONS ET SIGLES 301

8 BIBLIOGRAPHIE 302

8.1 TEXTES 302
8.2 INSTRUMENTS DE TRAVAIL 303
8.3 COMMENTAIRES 305
8.4 ETUDES 310