

## Le monothéisme de l'évangile de Marc

Riemer Roukema

Publié dans : Eberhard Bons, Thierry Legrand (éd.), *Le monothéisme biblique. Évolution, contextes et perspectives* (Lectio divina 244), Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, pp. 163-179, et sur [www.riemerroukema.nl](http://www.riemerroukema.nl)

À première lecture, l'Évangile de Marc semble clairement affirmer le monothéisme juif tel qu'il est généralement connu de nos jours. De fait, questionné par un scribe sur le premier de tous les commandements, Jésus répond : « Le premier, c'est : Écoute, Israël ! Le Seigneur, notre Dieu, le Seigneur est un (εἷς), et tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ton intelligence et de toute ta force » (Mc 12,29-30)<sup>1</sup>. En citant le *Shema Israël* de Dt 6,4-5, Jésus confirme la conviction juive selon laquelle le Seigneur (YHWH) est le Dieu unique digne de foi, d'amour et d'obéissance<sup>2</sup>. À notre avis, il n'y a aucune raison de mettre en doute l'historicité globale de cette réponse<sup>3</sup>. Il est difficilement imaginable pourquoi l'Église primitive aurait attribué ultérieurement cette confession juive à Jésus, qu'elle considérait comme son Maître et Sauveur divin. Dans notre section finale nous reviendrons cependant sur le fait que, dans les passages parallèles des évangiles de Matthieu et Luc la citation du *Shema Israël* a été omise<sup>4</sup>. En outre, juste avant le passage de l'évangile de Marc cité ci-dessus, le monothéisme juif apparaît déjà, de manière allusive, dans la réponse de Jésus à la question d'un inconnu : « Bon maître, que dois-je faire pour hériter la vie éternelle ? » Jésus lui dit : « Pourquoi me dis-tu bon ? Personne n'est bon, sinon Dieu seul (εἷς ὁ θεός) » (Mc 10,17-18). Quelques chapitres plus loin, on relève encore une allusion assez discrète au monothéisme dans l'affirmation de Jésus concernant le moment de la fin de ce monde : « Pour ce qui est du jour ou de l'heure, personne ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, pas même le Fils, mais le Père seul (εἰ μὴ ὁ πατήρ) » (Mc 13,32).

Malgré ces témoignages importants sur la position unique du Dieu d'Israël, qui est aussi le Dieu de Jésus du point de vue historique, nous verrons qu'au niveau narratif, l'évangile de Marc n'enseigne pas un monothéisme simple, limité à la foi en un Seigneur céleste conçu comme Dieu unique<sup>5</sup>. Dans la première partie de notre étude, nous montrerons comment, dans cet évangile, Jésus est régulièrement décrit comme la manifestation du Seigneur sur la terre. Ensuite, nous explorerons les passages dans lesquels Jésus est qualifié de Fils de Dieu, et ceux qui font allusion à sa préexistence. Pour conclure, nous rattacherons ces données au monothéisme du judaïsme primitif.

---

<sup>1</sup> Selon la Nouvelle Bible Segond (NBS) que nous citons généralement dans cette contribution. En passant, nous signalons la divergence du texte de Mc 12,30 par rapport au texte massorétique et à la Septante, où manquent les mots « de toute ton intelligence ».

<sup>2</sup> L'importance de cette profession de foi, à l'époque de Jésus, est attestée, par exemple, par un phylactère contenant Ex 13,1-16 ; Dt 6,4-9 ; 11,13-21, trouvé près de Qumrân (4Q130, DJD 6, p. 55), un phylactère contenant Dt 4,4-9, trouvé dans les grottes de Murabba'ât (Mur4, DJD 2, p. 85), et le Papyrus Nash (éd. E. WÜRTHWEIN, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1988 [5<sup>e</sup> éd.], p. 146-147), qui contient le décalogue suivi par Dt 6,4 et le début de 6,5. De nombreux témoignages rabbiniques confirment que les juifs pieux citaient le *Shema Israël* le soir et le matin ; voir *M. Berakhoth* 1-2 ; *M. Taanith* 4,3 ; *M. Moed* 4,3-6 ; *M. Sotah* 7,1 ; *M. Aboth* 2,13, ainsi que le témoignage du martyr de rabbi Aqiba, vers 135 ap. notre ère, disant le *Shema*, selon *pT Berakhoth* 14b. Selon *bT Sukka* 42a, le *Shema* est la première chose qu'un enfant doit apprendre dès qu'il est en mesure de parler. Cf. aussi 1QS X, 10.

<sup>3</sup> Malgré l'avis, par exemple, de R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970 (8<sup>e</sup> éd.), p. 57, et de J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20)*, Zürich / Düsseldorf / Neukirchen-Vluyn, Benzinger Verlag / Neukirchener Verlag (EKK 2,2), 1999 (5<sup>e</sup> éd.), p. 167. Cf. S. LEGASSE, « Scribes et disciples de Jésus », *RB* 68, 1961, p. 321-345 ; 481-505 (p. 483-489) et C. E. EVANS, *Word Biblical Commentary. Mark 8:27–16:20*, s.l., Thomas Nelson (WBC 34B), 2001, p. 261.

<sup>4</sup> Voir Mt 22,37 et Lc 10,27.

<sup>5</sup> Consulter R. ROUKEMA, *Jesus, Gnosis and Dogma*, Londres, T&T Clark, 2010, p. 24-32.

## Jésus dépeint comme le Seigneur

Dès le début de son livre, l'évangéliste fait comprendre aux lecteurs attentifs qu'il y a un rapport très étroit entre Jésus et le Seigneur, le Dieu d'Israël. Pour s'en convaincre, il suffit d'observer la citation complexe qui ouvre l'évangile de Marc (1,2-3). L'évangéliste y annonce une prophétie d'Isaïe, qu'il fait précéder de quelques paroles du livre de l'Exode et du prophète Malachi, tout en introduisant des changements textuels significatifs :

« Selon ce qui est écrit dans le Prophète Esaïe :  
Voici que j'envoie mon messenger devant toi qui fraiera ton chemin. »<sup>6</sup>

La version d'Ex 23,20, dans la Septante, dit : « Et voici que moi, j'envoie mon messenger<sup>7</sup> devant toi, afin qu'il te garde en chemin »<sup>8</sup>, et dans le texte massorétique de MI 3,1 nous lisons : « J'envoie mon messenger : il fraiera un chemin devant moi. »<sup>9</sup> En Ex 23,20 et en MI 3,1, c'est le Seigneur (YHWH) qui parle. Mais lorsqu'en MI 3,1 le Seigneur parle d'un chemin « devant moi », c'est-à-dire devant le Seigneur lui-même, Mc 1,2 précise : « qui fraiera ton chemin », ce qui vise le chemin de Jésus, personnage dont la venue sera préparée par un messenger. Dans la suite du texte, il est suggéré que ce messenger est Jean-Baptiste (Mc 1,4). Nous voyons donc que cette prophétie portant sur le chemin du Seigneur est interprétée par rapport au chemin de Jésus. Cela suggère que, d'après l'introduction de cet évangile, Jésus assumera le rôle du Seigneur.

Ensuite, en Mc 1,3, l'évangéliste cite Is 40,3 dans la version de la Septante qui semble modifiée de manière délibérée :

« (la) voix de celui qui crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers. »<sup>10</sup>

« Préparer le chemin du Seigneur », c'est ce que Jean-Baptiste doit accomplir en proclamant le baptême de repentance et en annonçant la venue de Jésus. La seule modification appliquée à cette citation se trouve dans la phrase « rendez droits ses sentiers », car la version grecque d'Is 40,3 comporte ici une formulation différente : « rendez droits les sentiers de notre Dieu. »<sup>11</sup> Lorsqu'en Mc 1,2 le chemin du Seigneur, de la prophétie vétérotestamentaire, est appliqué au chemin de Jésus, nous voyons que de la même manière, en Mc 1,3, les sentiers de Dieu sont interprétés comme les sentiers de Jésus. Nous pouvons conclure que, de nouveau, l'évangéliste applique à Jésus une prophétie portant sur le Dieu d'Israël. Il s'ensuit que, dès le début de son évangile, il sous-entend que le Seigneur va se manifester dans la personne de Jésus.

Cet aspect théologique de l'introduction de l'évangile de Marc est confirmé dans d'autres passages. En Mc 1,7-8, Jean-Baptiste déclare que celui qui viendra derrière lui – c'est-à-dire Jésus – baptisera dans ou avec (ἐν) l'Esprit saint. De fait, selon plusieurs prophètes israélites, c'est le Seigneur qui donnera son Esprit<sup>12</sup>. Cela implique que selon l'Évangile de Marc, Jésus devra faire ce qui appartient au Seigneur.

Dans le chapitre suivant, Jésus dit à un paralytique déposé devant lui par ses amis : « Mon enfant, tes péchés sont pardonnés » (Mc 2,5). Les scribes considéraient cette parole

<sup>6</sup> Mc 1,2, traduction adaptée de la NBS.

<sup>7</sup> « Un messenger » (מַלְאָךְ), d'après le texte massorétique. La traduction « mon messenger » a pu être influencée par Ex 23,23 qui porte cette leçon (מַלְאָךְ).

<sup>8</sup> Traduction A. LE BOULLUEC, P. SANDEVOIR, *L'Exode*, Paris, Cerf (LBA 2), 1989, p. 238-239.

<sup>9</sup> D'après le texte de la Septante de MI 3,1 : « Voici que moi, j'envoie mon messenger, et il portera son regard sur le chemin (ἐπιβλέψεται ὁδόν) devant moi ».

<sup>10</sup> Mc 1,3, traduction adaptée de la NBS.

<sup>11</sup> Selon le texte massorétique : « Aplanissez, dans la plaine aride, une route pour notre Dieu ».

<sup>12</sup> Is 44,3 ; Ez 11,19 ; 36,26-27 ; Jl 3,1-2.

comme un blasphème, puisque selon eux, Dieu seul avait le pouvoir de pardonner les péchés (Mc 2,6-7). Mais pour prouver qu'en tant que « Fils de l'homme » Jésus avait l'autorité de pardonner les péchés, celui-ci déclare au paralytique : « Lève-toi, prends ton grabat et retourne chez toi », ce que l'homme fit immédiatement (Mc 2,8-12). Dans ce passage, la croyance traditionnelle selon laquelle Dieu seul peut pardonner les péchés<sup>13</sup> n'est pas contestée. Puisque Jésus pardonne les péchés du paralytique, il s'ensuit que d'après ce récit, Jésus a une autorité divine et qu'il peut agir au nom de Dieu<sup>14</sup>.

Un autre témoignage de la grande autorité de Jésus se trouve dans la conclusion du récit des « épis arrachés » (Mc 2,23-28). Quand les pharisiens critiquent les disciples de Jésus parce qu'ils arrachèrent des épis un jour de sabbat, celui-ci répond par un exemple de l'Écriture concernant David, et dit pour conclure : « Le sabbat a été fait pour l'homme, en non l'homme pour le sabbat, de sorte que le Fils de l'homme est maître (κύριος) du sabbat » (Mc 2,28). Dans la loi mosaïque, c'est le Seigneur qui donne, à maintes reprises, le commandement de respecter le sabbat comme un jour de repos<sup>15</sup>. Dans l'évangile de Marc, cependant, c'est Jésus, en qualité de Fils de l'homme, qui revendique l'autorité du Seigneur (κύριος) sur le sabbat<sup>16</sup>.

À la fin de son enseignement en paraboles (Mc 3,1-34), Jésus et ses disciples s'embarquent sur la mer, mais ils sont surpris par une forte bourrasque. Face à l'étonnement des disciples, Jésus, réveillé de son sommeil, rabroua le vent et fit calmer la mer (Mc 4,35-39). Dans ce récit, il n'y a pas de réponse explicite à leur question, « Qui est-il donc, celui-ci, que même le vent et la mer lui obéissent ? » (Mc 4,41). Au niveau narratif, la réponse est donnée par le démoniaque du récit suivant, qui l'appelle « Fils du Dieu Très-Haut » (Mc 5,7). Le récit même de l'apaisement de la tempête rappelle les Psaumes selon lesquels c'est Dieu (ou le Seigneur) qui apaise les eaux bouillonnantes.<sup>17</sup> Ainsi, d'après ce que l'on croit comprendre de cet épisode de Marc, Jésus est revêtu de la puissance divine.

En Mc 6,47-51, l'évangéliste évoque à nouveau la puissance de Jésus sur le vent et la mer. D'après ce récit Jésus marche sur la mer, dans la nuit, tandis que ses disciples s'épuisent à ramer contre le vent. Dans l'Ancien Testament, Dieu marche sur les hauteurs de la mer<sup>18</sup> et manifeste sa puissance sur les éléments. Le récit de Mc 6,47-51 contient également deux autres allusions à l'Ancien Testament suggérant que Jésus assume le rôle du Seigneur. D'abord, nous lisons ses disciples que Jésus « allait dépasser (παρελθεῖν) » les disciples qui affrontaient la mer et le vent sur leur barque (Mc 6,48). Dans l'Ancien Testament, c'est le Seigneur qui passe devant Moïse et Élie<sup>19</sup>. En faisant allusion à ces deux récits vétérotestamentaires, l'évangéliste évoque, donc, une théophanie. Puis, Jésus répond aux cris anxieux de ses disciples en disant : « Courage, c'est moi, n'ayez pas peur » (Mc 6,50). Le grec porte ici la leçon ἐγώ εἰμι, « Moi, je suis ». Dans l'Ancien Testament, c'est le Seigneur qui déclare à maintes reprises : « C'est moi, n'aie pas peur » ou « Moi, je suis avec toi, n'aie pas peur. »<sup>20</sup> On note que l'expression ἐγώ εἰμι est souvent placée dans la bouche du Seigneur dans la version grecque du livre d'Isaïe<sup>21</sup>. De plus, ces mots rappellent le nom du Seigneur qui se révèle en Ex 3,14, « Je suis celui qui suis ». Considérés ensemble, les éléments qui viennent

<sup>13</sup> Voir, par exemple, Ex 34,6-7 ; Ps 103,3 ; 103,10-12 ; 130,3-4 ; Is 43,25 ; 44,22 ; Dn 9,9.

<sup>14</sup> Voir, par exemple, J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus (Mk 1-8,26)*, Zürich / Düsseldorf / Neukirchen-Vluyn, Benzinger Verlag / Neukirchener Verlag (EKK 2,1), 5<sup>e</sup> éd. 1998, p. 101.

<sup>15</sup> Ex 16,29 ; 20,8-11 ; 23,12 ; 31,12-17 ; 34,21 ; 35,2 ; Lv 19,3 ; 23,3 ; Dt 5,12-15.

<sup>16</sup> Cf. J. GNILKA, *Markus (Mk 1-8,26)*, p. 124.

<sup>17</sup> Voir, par exemple, Ps 65,7-8 ; 77,17-20 ; 89,10 ; 93,3-4 ; 107,29.

<sup>18</sup> Jb 9,8, et les références de la note précédente.

<sup>19</sup> Ex 33,19-22 ; 34,6 ; 1 R 19,11. La Septante y utilise des formes qui correspondent au verbe παρέρχομαι (cf. Mc 6,48).

<sup>20</sup> Dans la Septante: Gn 26,24 ; 46,3 ; Is 41,10 ; Jr 1,8 ; 1,17 ; 26,28 (46,28 TM) ; 49,11 (42,11 TM).

<sup>21</sup> Par exemple, Is 43,10 ; 43,25 ; 45,18-19 ; 45,22 ; 46,4 ; 48,12 ; 48,17 ; 51,12 ; 52,6 (LXX).

d'être signalés évoquent une théophanie et suggèrent que, dans la personne de Jésus, c'est le Seigneur lui-même qui est venu sur la terre<sup>22</sup>.

Au chapitre 11, dans l'épisode concernant l'entrée de Jésus à Jérusalem sur un ânon, lorsque Jésus explique aux disciples ce qu'ils auront à faire et à dire, la formule « Le Seigneur (κύριος) en a besoin » (Mc 11,3) manque de précision, puisqu'en principe, « le Seigneur » pourrait signifier Jésus lui-même, Dieu ou le propriétaire de l'ânon. Cependant, à la fin de cet épisode, lorsque Jésus entre à Jérusalem sur l'ânon, les gens s'écrient : « Hosanna ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! » (Mc 11,9 ; Ps 118,26). Ici, Jésus est clairement acclamé comme celui qui représente le Seigneur Dieu.

### Jésus le Fils de Dieu

En dehors de ces passages de l'évangile de Marc où Jésus semble décrit comme le Seigneur, on trouve d'autres indications de son identité divine. Nous ne nous appuyons pas, cependant, sur les paroles qui ouvrent cet évangile – « Commencement de la bonne nouvelle de Jésus-Christ, Fils de Dieu » – car il n'est pas certain que le titre « Fils de Dieu » figurait déjà dans le texte le plus ancien de Marc<sup>23</sup>.

Le premier passage qui exprime, sans incertitude textuelle, la conviction que Jésus était le Fils de Dieu, est celui de son baptême par Jean-Baptiste. Après le baptême, une voix survint des cieux disant : « Tu es mon Fils bien-aimé ; c'est en toi que j'ai pris plaisir » (Mc 1,11)<sup>24</sup>. Il va de soi que la voix céleste est la voix de Dieu. Dès lors, il est clair, pour les lecteurs de l'Évangile de Marc, que Jésus est considéré comme le Fils de Dieu par excellence. La qualification de fils « bien-aimé » et la formule « c'est en toi que j'ai pris plaisir », montrent que l'expression « mon Fils » (ὁ υἱός μου) n'a pas un sens générique mais exclusif<sup>25</sup>.

De manière étonnante, dans l'évangile de Marc, ce sont d'abord les démons qui reconnaissent Jésus en tant que Fils de Dieu. En Mc 3,11, les esprits impurs s'adressent à Jésus en criant : « Toi, tu es le Fils de Dieu ! » Dans cette brève sentence, utilisation de l'article défini ὁ, devant « Fils », confirme le sens exclusif de cette désignation. On mentionnera également les propos du démoniaque du pays des Géraséniens (« Pourquoi te mêles-tu de mes affaires, Jésus, Fils du Dieu Très-Haut ? », Mc 5,7), qui rappellent les paroles d'un autre possédé, au début de l'évangile : « Pourquoi te mêles-tu de nos affaires, Jésus le Nazaréen ? Es-tu venu pour notre perte ? Je sais bien qui tu es : le Saint de Dieu » (Mc 1,24). Tous ces passages manifestent l'autorité de Jésus sur les esprits impurs et les puissances hostiles, tout en révélant son identité de Fils de Dieu.

D'autres témoignages confirment la filiation divine de Jésus. Dans le récit de la transfiguration, la voix céleste répète à son égard que « Celui-ci est mon Fils bien-aimé » (Mc 9,7). Dans le procès de Jésus, le grand prêtre demande à Jésus : « Est-ce toi qui es le Christ, le Fils du Béni ? » – ce qui veut dire « le Fils de Dieu » (Mc 14,61). Dans sa réponse, Jésus affirme : « C'est moi (ἐγώ εἰμι) », et il annonce qu'en tant que Fils de l'homme il sera assis à la droite de la Puissance, qui est Dieu (Mc 14,62).

Un autre texte significatif est celui que nous avons déjà cité dans notre introduction : « Pour ce qui est du jour ou de l'heure, personne ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, pas même le Fils, mais le Père seul » (Mc 13,32). Ici, Jésus se désigne « le Fils » dans le sens absolu, qui s'explique par la distinction d'avec le « Père ». Il s'ensuit, en toute logique,

<sup>22</sup> Cf. J. GNILKA, *Markus (Mk 1–8,26)*, p. 270.

<sup>23</sup> Selon la 27<sup>e</sup> édition du Nouveau Testament de Nestle-Aland, « Fils de Dieu » (υἱοῦ θεοῦ) manque, entre autres, dans le texte originale du Sinaiticus, dans le Coridethianus, la minuscule 28, le lectionnaire 2211, un manuscrit sahidique, et chez les Pères Irénée de Lyon (*Contre les hérésies* III, 11, 8 [SC 211]), Origène d'Alexandrie et Épiphane de Salamis. Voir B. D. EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 72-75.

<sup>24</sup> Pour cette parole, cf. Gn 22,2 ; Ps 2,7 ; Is 42,1.

<sup>25</sup> Voir R. PESCH, *Das Markusevangelium* 1, Freiburg, Herder (HThK 2,1), 1984 (4<sup>e</sup> éd.), p. 92-94.

que « le Fils », dans ce texte, signifie « le Fils de Dieu »<sup>26</sup>. Enfin, après la crucifixion et la mort de Jésus, un centurion romain déclare : « Cet homme était vraiment Fils de Dieu » (Mc 15,39). Bien qu'il soit également possible de traduire cette désignation (υἱὸς θεοῦ) par « un fils de Dieu » ou « un fils d'un dieu », dans le contexte narratif de l'évangile de Marc, le propos du centurion peut être compris comme une confirmation de tous les textes antérieurs où Jésus était qualifié de « Fils de Dieu ». Dans la section sur le contexte juif, nous reviendrons sur le sens précis de ce titre.

### Allusions à la préexistence de Jésus

Si Jésus est décrit comme Seigneur et Fils de Dieu, dans l'Évangile de Marc, nous ne serons pas particulièrement étonnés d'y trouver des références à son origine céleste, et de même, à sa préexistence. Une allusion à l'identité très particulière de Jésus se trouve juste avant la fin de son enseignement public, alors qu'il vient d'affirmer que « le Seigneur est un » (Mc 12,29). Dans le Temple de Jérusalem, Jésus demande comment les scribes peuvent dire que le Christ est le fils de David. Il ajoute que David a dit, inspiré par l'Esprit saint : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je mette tes ennemis sous tes pieds » (Mc 12,35-36 ; Ps 110,1). Jésus remarque que David lui-même s'adresse au Christ en l'appelant son « Seigneur », et il demande comment le Christ peut, dès lors, être le fils de David (Mc 12,37). Le récit de Marc ne donne pas de solution à cette énigme. Néanmoins, pour les lecteurs attentifs, le sens de ce passage est assez clair. Ils savent déjà que Jésus est le Christ<sup>27</sup>. Il s'ensuit que, en parlant du Christ, Jésus se réfère à lui-même et à son élévation future, en tant que Seigneur, jusqu'à la droite du Seigneur Dieu, comme David l'avait prédit. Jésus souligne donc, qu'en tant que Christ il surpasse David, de sorte que David l'appelle « mon Seigneur », et ceci, malgré le fait que Jésus soit de la descendance davidique. Une question demeure, cependant : de quelle manière Jésus le Christ surpasse-t-il David ? Cela concerne-t-il seulement, selon la perspective de David, l'élévation future de Jésus à la droite de Dieu<sup>28</sup> ? Ou est-ce que, dans l'Évangile de Marc, Jésus suggère que David, durant sa vie, quand il a composé ce psaume, a appelé le Christ « mon Seigneur », parce que celui-ci était au ciel avec Dieu, qui est le premier « Seigneur » de Ps 110,1 ? Dans ce cas précis, le Christ précède David d'un point de vue chronologique et ce passage suggère, d'une manière énigmatique, que l'origine de Jésus en tant que Christ ne doit pas être cherchée au moment de sa conception ou de sa naissance, mais longtemps avant celle-ci<sup>29</sup>. Dès lors, ce passage pourrait faire allusion à la préexistence de Jésus. Cette interprétation nous semble plausible, et il paraît même envisageable que cet enseignement relève de Jésus lui-même<sup>30</sup>.

À la lumière de ce passage, d'autres textes concernant la venue de Jésus méritent notre attention. Nous avons déjà vu qu'en Mc 1,24 les démons disent à Jésus : « «Es-tu venu (ἦλθες) pour notre perte ? » On peut comprendre le verbe « venir » comme en Mc 1,14, où nous lisons que Jésus « vint » en Galilée. Mais il est également possible que les propos des démons se

<sup>26</sup> Cf. Mt 11,27 ; Lc 10,22. Il est invraisemblable que l'évangéliste ait compris « le Fils » comme « le Fils de l'homme », comme le propose R. PESCH, *Das Markusevangelium* 2, Freiburg, Herder (HThK 2,2), 1984 (4<sup>e</sup> éd.), p. 310.

<sup>27</sup> Voir Mc 1,1 ; 8,29.

<sup>28</sup> C'est l'interprétation de J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie* I, Gütersloh, Gerd Mohn, 1971, p. 247.

<sup>29</sup> Voir O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1957, p. 133 ; W. L. LANE, *The Gospel according to Mark. The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Londres, Marshall, Morgan & Scott (NLC), 1974, p. 438.

<sup>30</sup> Cet avis est partagé par V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, Londres, MacMillan, 1959, p. 490-493 ; E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (KEK 1,2), 1967 (17<sup>e</sup> éd.), p. 261-263 ; D. M. HAY, *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity*, Nashville TN, Abingdon Press (SBLMS 18), 1973, p. 110-111 ; R. PESCH, *Markusevangelium* 2, p. 254 ; M. GOURGUES, *À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110:1 dans le Nouveau Testament*, Paris: Gabalda (ÉtB), 1978, p. 142 ; J. SCHREIBER, *Die Markuspassion. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin / New York, Walter de Gruyter (BZNW 68), 1993, p. 238-240.

réfèrent à une situation et une existence célestes de Jésus<sup>31</sup>. Quelques versets plus loin, lorsque Jésus déclare en Mc 1,38, par rapport à sa propre mission, « c'est pour cela que je suis sorti (ἐξῆλθον) », la même interprétation est possible, bien qu'une explication plus ordinaire ne soit pas exclue<sup>32</sup>. Cela vaut aussi d'autres paroles de Jésus comme : « Je ne suis pas venu appeler des justes, mais des pécheurs » (Mc 2,17) et « le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir... » (Mc 10,45)<sup>33</sup>. Si ces mêmes paroles avaient appartenues à l'évangile de Jean, qui a une vision nette de la préexistence de la Parole divine, devenue chair en Jésus-Christ (Jn 1,1-18), il aurait été clair qu'elles auraient fait référence à un Jésus-Christ, Fils de Dieu, ayant séjourné dans les hauteurs, avant de se manifester sur la terre. Mais s'il est correct que, dans l'évangile de Marc, Jésus est introduit comme le Seigneur et comme le représentant et le Fils de Dieu, il n'est pas étonnant que cet évangile transmette également quelques allusions à sa préexistence.

### Et le monothéisme ? Le contexte juif

Nous avons vu que, malgré la présence de quelques passages qui témoignent de la foi en un Dieu unique, on trouve également, dans l'évangile de Marc, une autre tendance selon laquelle Jésus-Christ, le Fils de Dieu, agit au nom de Dieu et assume lui-même le rôle de « Seigneur ». De ce fait, si Jésus-Christ est décrit comme une personne humaine *et* divine, il nous faut nous demander dans quelle mesure la théologie de cet évangile peut être qualifiée de « monothéiste ».

Dans un premier temps, il est nécessaire de préciser que le titre « Fils de Dieu », dans l'évangile de Marc, ne se réfère pas simplement à une personne juste, comme semble l'indiquer le livre de la Sagesse, où les impies disent à son égard : « (Il) se vante d'avoir Dieu pour Père. ... Si le juste est fils de Dieu (υἱὸς θεοῦ), alors celui-ci viendra à son secours... » (Sg 2,16-18, trad. TOB). Dans le même sens, le Siracide dit à celui qui s'occupe des orphelins et de leur mère : « tu seras comme un fils du Très-Haut » (Si 4,10) ; selon le texte hébreu, Dieu l'appellera « fils » (*ben*)<sup>34</sup>. Par rapport à Jésus, en tant que Fils de Dieu, le sens de cette désignation est à chercher ailleurs. Dans l'Ancien Testament, « les fils de Dieu » sont les anges ou les messagers de Dieu<sup>35</sup>. L'écrit apocryphe intitulé *La Prière de Joseph*, vers le premier siècle de notre ère, introduit le patriarche Jacob comme le premier archange du Seigneur<sup>36</sup>. Étant descendu sur la terre et ayant établi sa tente parmi les hommes<sup>37</sup>, il rencontre l'ange Uriel et lui déclare son nom et quel rang il occupe « parmi les fils de Dieu »<sup>38</sup>, c'est-à-dire les anges.

À notre avis, Jésus fut lui aussi qualifié de « Fils de Dieu » dans le sens qu'il faisait partie des anges, ou bien des fils de Dieu, parmi lesquels il prenait la première place. Ce titre se réfère donc à son origine céleste.

Ensuite, nous signalerons quelques aspects de l'œuvre de Philon d'Alexandrie, philosophe et exégète de la première moitié du I<sup>er</sup> siècle de notre ère<sup>39</sup>. En tant que juif, Philon

<sup>31</sup> Voir S. J. GATHERCOLE, *The Preexistent Son. Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*, Grand Rapids MI / Cambridge, Eerdmans, 2006, p. 53 ; 84 ; 101 ; 113-147 ; 150-152.

<sup>32</sup> Voir E. LOHMEYER, *Markus*, p. 43 ; W. SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Markus Kapitel 1-9,1*, Gütersloh / Würzburg, Mohn / Echter Verlag (ÖTK 2), 1979, p. 134 ; GATHERCOLE, *The Preexistent Son*, p. 154-157.

<sup>33</sup> Voir S. J. GATHERCOLE, *The Preexistent Son*, p. 157-159 ; 167-168.

<sup>34</sup> Éd. P. C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, Atlanta, SBL (VT.S 68), p. 24.

<sup>35</sup> Gn 6,2 ; 6,4 ; Dt 32,8 dans quelques manuscrits hébreux et grecs ; Jb 1,6 ; 2,1 ; 38,7.

<sup>36</sup> Chez Origène, *Commentaire sur Saint Jean II*, 188-190 (SC 120).

<sup>37</sup> κατεσκήνωσα, cf. Jn 1,14. La traduction de Cécile Blanc (voir la note précédente), doit être corrigée dans le sens que l'ange Uriel dit à Jacob « que j'étais descendu sur la terre et avais établi ma tente parmi les hommes » (« j'étais » et « avais » ayant Jacob comme sujet) au lieu de « qu'il était » et « avait ». Cf. J. Z. Smith, « Prayer of Joseph », dans : J. H. Charlesworth (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha, vol. 2*, Londres, Darton / Longman & Todd, 1985, p. 699-714 (spec. 713).

<sup>38</sup> Chez Origène, *Commentaire sur Saint Jean II*, 190 (SC 120).

<sup>39</sup> Cf. R. ROUKEMA, « Le Fils du Très-Haut. Sur les anges et la christologie », *ETR* 77, 2002, p. 343-357 (spéc. 346-348).

reconnaît que Dieu est un et, par conséquent, il rejette explicitement le polythéisme païen<sup>40</sup>. Pourtant, il distingue Dieu (θεός) et le Seigneur (κύριος), comme étant des puissances différentes du Dieu unique qui s'appelle « Celui qui est (ὁ ὢν) » (Ex 3,14 LXX). Par exemple, les trois hommes apparus à Abraham (Gn 18,2) représentent, dans l'interprétation philonienne, le Dieu unique accompagné de ses puissances, Seigneur et Dieu<sup>41</sup>. À côté d'autres distinctions qu'il établit entre les puissances divines, Philon parle aussi de Dieu et sa Parole, le *Logos*. Il désigne le Logos comme le Premier-né de Dieu, le plus ancien et le chef des anges (ἀρχάγγελος), le Commencement, le Nom de Dieu, l'Homme à l'image de Dieu, et Israël le Voyant, ce qui veut dire : « celui qui voit Dieu »<sup>42</sup>. Il identifie ce Logos et Premier-né de Dieu avec l'ange d'Ex 23,20 qui précède le peuple d'Israël et sur qui repose le Nom du Seigneur. Lui aussi est appelé « Seigneur », et il est le Maître de toutes les puissances divines<sup>43</sup>. Pour Philon, le Logos est un deuxième Dieu qui n'est ni incréé comme le Créateur, ni créé comme les humains. Il est Dieu pour les humains qui ne sont pas encore parfaits, et il s'est manifesté sur la terre pour sauver les humains en détresse, comme Hagar et Jacob<sup>44</sup>.

Philon n'est pas le seul juif de cette époque à se référer aux actions du Logos divin sur la terre. Au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, Ézékïel le dramaturge réécrit le livre de l'Exode sous la forme d'une tragédie grecque. Dans sa version du récit du buisson ardent, Dieu explique à Moïse que c'est le Logos divin qui flamboie, car il est impossible à un mortel de voir le visage de Dieu, mais il est possible d'entendre ses paroles (λόγων)<sup>45</sup>. Dans le livre de l'Exode, il est dit d'abord que l'ange du Seigneur apparut à Moïse, et ensuite que Dieu ou le Seigneur l'appela du milieu du buisson (Ex 3,2-10). Il importe que, dans l'interprétation d'Ézékïel, le Seigneur se soit manifesté à Moïse en tant que Logos. Un témoignage similaire se trouve dans le livre de la Sagesse. D'après son auteur, ce fut le Logos tout-puissant qui quitta les cieux et les trônes royaux pour semer la mort en Égypte et pour délivrer le peuple d'Israël de son esclavage (Sg 18,14-16). Selon le livre de l'Exode 12,12-13 et 12,29, ce fut le Seigneur même qui traversa le pays d'Égypte pour en tuer les premier-nés, ce qui montre que d'après l'auteur de la Sagesse, comme pour Ézékïel le dramaturge, le Seigneur se manifesta sur la terre dans sa qualité de Parole ou Logos<sup>46</sup>.

Nous pourrions citer encore un grand nombre d'autres textes du judaïsme primitif témoignant du phénomène fascinant et paradoxal selon lequel les croyances juives de cette époque témoignaient de la foi en un Dieu unique, qui était entouré, néanmoins, d'autres figures célestes par lesquels il pouvait se manifester sur la terre. La conception des anges comme « fils de Dieu » s'inscrit dans ces croyances. Si le Logos pouvait être considéré comme le chef des anges et le Premier-né de Dieu, il s'ensuit qu'il était le premier fils de Dieu, qui régnait sur les autres fils de Dieu, en l'occurrence les anges.

Dans cette contribution sur l'évangile de Marc, cependant, il ne convient pas de s'attarder sur le contexte religieux du judaïsme primitif. Nous citerons, par contre, l'analyse faite par William HORBURY qui limite son étude à la période située entre 40 avant et 100 après notre ère<sup>47</sup>. Par rapport à la reconnaissance des puissances divines (voire de dieux païens) à

<sup>40</sup> *De opificio mundi* 171 (OPhA 1) ; *Legum allegoriae* III, 82 (OPhA 2) ; *De decalogo* 64-67 (OPhA 23) ; *De specialibus legibus* I, 30 (OPhA 24) ; *De virtutibus* 213-214 (OPhA 26).

<sup>41</sup> *De Abrahamo* 121-124 (OPhA 20) ; *De vita Mosis* I, 75-76 ; II, 99-100 (OPhA 22) ; *Quaestiones et solutiones in Genesin* IV, 2 ; IV, 8 (OPhA 34B).

<sup>42</sup> *De confusione linguarum* 146 (OPhA 13) ; cf. *Legum allegoriae* III, 96 ; III, 175 (OPhA 2).

<sup>43</sup> *De agricultura* 51 (OPhA 9) ; *De migratione Abrahami* 174 (OPhA 14) ; *De somniis* I, 157 ; I, 239-240 (OPhA 19).

<sup>44</sup> *Quis rerum divinarum heres* 205-206 (OPhA 15) ; *Legum allegoriae* III, 177 ; III, 207 (OPhA 2) ; *Quod deus sit immutabilis* 182 (OPhA 8) ; *De fuga et inventione* 5 (OPhA 17).

<sup>45</sup> Chez Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique* IX, 29, 8 (SC 369).

<sup>46</sup> Pour les racines vétérotestamentaires de la conception de la Parole de Dieu, voir Ps 33,6 ; 107,20 ; 147,15 ; Is 55,11.

<sup>47</sup> W. HORBURY, « Jewish and Christian Monotheism in the Herodian Age », in : L. T. STUCKENBRUCK, W. E. S. NORTH (éd.), *Early Jewish and Christian Monotheism*, London, T&T Clark, 2004, p. 16-44. La période indiquée

coté du Dieu unique d'Israël, HORBURY parle de « monothéisme inclusif », qu'il distingue du « monothéisme exclusif » de la théologie rabbinique ultérieure. Par « monothéisme inclusif » il désigne la conviction selon laquelle la foi au Dieu unique d'Israël pouvait inclure la reconnaissance d'autres puissances célestes et divines qui étaient au service de Dieu et qui, de ce fait, ne nuisaient pas à sa position unique. C'est dans la théologie rabbinique ultérieure, par contre, que la croyance en d'autres puissances divines à coté du Dieu unique d'Israël a été supprimée. Ce changement s'opéra suite à la destruction du Temple de Jérusalem et à la dispersion des juifs, mais aussi en réaction contre les croyances chrétiennes. En effet, les chrétiens se sont servis de la croyance juive considérant le Logos comme Premier-né de Dieu, portant le nom du Seigneur, pour évoquer la personnalité de Jésus-Christ. Pour eux, il était le Logos et le Fils de Dieu incarné qui, après sa mort et sa résurrection, s'était assis à la droite de Dieu le Père. C'est dans le contexte de cette vision juive appliquée par les chrétiens à Jésus-Christ que les rabbins se sont opposés à la conviction selon laquelle il y avait « deux puissances au ciel »<sup>48</sup>.

On considère souvent que la théologie rabbinique est le représentant le plus important du judaïsme primitif. Cependant, nous avons vu qu'avant la prédominance rabbinique, suite à la destruction du temple de Jérusalem et à la dispersion des juifs, il y avait, dans le judaïsme, d'autres conceptions de l'unicité de Dieu, faisant intervenir des puissances célestes dont il se servait et par lesquelles il se manifestait. On pourrait donc parler d'une « multiplicité » en Dieu. C'est sur la base de cette conception que les premiers chrétiens ont pu formuler leur foi en Jésus-Christ, qui était, pour eux, le Seigneur et le Fils de Dieu par excellence.

## Conclusion

Revenons à l'Évangile de Marc. Nous y avons rencontré l'expression connue du monothéisme juif, dans le passage où Jésus cite le *Shema Israël*, et dans quelques autres allusions à l'unicité de Dieu. Nous avons également relevé que ces passages n'empêchent pas que, à maintes reprises, Jésus soit décrit comme le Fils de Dieu ou comme un personnage capable d'assumer le rôle du Seigneur. De fait, bien que l'évangéliste place la profession de foi monothéiste dans la bouche de Jésus, il se réfère également à son origine céleste, à son identité divine durant sa vie terrestre, et à son élévation – après sa mort et sa résurrection – à la droite du Père. Nous pouvons conclure que, dans l'évangile de Marc, l'homme Jésus est décrit en des termes divins. Implicitement, il est considéré comme un deuxième être divin à coté de Dieu le Père, qu'il représente.

Cette vision de Jésus n'était pas acceptable pour les juifs qui soutenaient un monothéisme exclusif<sup>49</sup> ; elle s'inspire néanmoins du monothéisme inclusif connu du judaïsme contemporain. Ce qui apparaît nouveau, en ce qui concerne la foi en Jésus-Christ, c'est que le monothéisme inclusif a été appliqué à une personne historique ayant vécu dans un passé récent. Les autres témoignages, évoqués dans cette contribution, concernent des puissances célestes vivant dans la proximité du Dieu unique, comme les anges, le Logos conçu comme le chef des anges, ou des personnages connus comme Jacob et Moïse, situés dans un passé éloigné.

---

est celle que Horbury appelle « *the Herodian Age* », durant laquelle la maison des Hérode dominait la vie publique des juifs.

<sup>48</sup> Voir G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim I*, New York, Schocken Books, 1971 (rééd.), p. 364-367 ; A. F. SEGAL, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA 25), Leiden, Brill, 1977 ; D. BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 89-147 ; L. T. STUCKENBRUCK, « 'Angels' and 'God' : Exploring the Limits of Early Jewish Monotheism », in : L. T. STUCKENBRUCK, W. E. S. NORTH (éd.), *Early Jewish and Christian Monotheism*, Londres, T&T Clark (JSNT.S 263), 2004, p. 45-70 ; L. T. STUCKENBRUCK, *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, Tübingen, J.C.B. Mohr (WUNT 2,70), 1995, p. 45-204.

<sup>49</sup> Cf. le conflit ultérieur, situé dans la vie de Jésus selon Jn 10,33 : « Les juifs lui [Jésus] répondirent : Ce n'est pas pour une belle œuvre que nous allons te lapider, mais pour un blasphème, parce que, toi qui es un homme, tu te fais Dieu ».



### Supplément : les évangiles de Matthieu et de Luc

Comme nous l'avons annoncé dans la première section, nous revenons aussi – en guise de supplément – sur la question de l'omission d'une partie du *Shema* dans les évangiles de Matthieu et de Luc. En d'autres termes, pourquoi ces deux évangiles synoptiques ont-ils omis la profession de Jésus déclarant : « le Seigneur, notre Dieu, le Seigneur est un » (Mc 12,29 ; Dt 6,4) ?

L'évangile de Matthieu (Mt 22,35-39) suit d'assez près la réponse de Jésus – notée par Marc – à la question « quel est le grand commandement de la loi ? », mais il ne transmet pas la première partie du *Shema Israël*. Dans l'Évangile de Luc, c'est Jésus qui renvoie la balle en faisant dire son interlocuteur, appelé « légiste » (νομικός), ce qu'il dit lui-même dans l'évangile de Marc. Mais là aussi, le légiste omet la déclaration fondamentale de la foi juive (Lc 10,25-28). En ce qui concerne la version matthéenne, Ulrich LUZ indique seulement que l'omission de Dt 6,4 peut être comprise comme un abrègement (« *Straffung* »)<sup>50</sup>, ce qui est incontestable. Mais l'on peut s'interroger davantage : s'agit-il d'un abrègement par rapport à l'évangile de Marc, comme Matthieu en a appliqué tant d'autres ? Ou alors, Matthieu s'est-il rendu compte que cette profession de l'unicité du Seigneur ne convenait plus à son évangile, un ouvrage inspiré par l'évangile de Marc dans lequel Jésus est lui-même désigné comme le Seigneur ? C'est précisément l'évangile de Matthieu, par ailleurs, qui contient la formule trinitaire du baptême, « au nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint » (Mt 28,19). En ce qui concerne la version de Lc 10,25-28, elle contient un grand nombre de divergences par rapport à l'évangile de Marc, ce qui a fait penser aux exégètes que Luc s'était inspiré d'une autre source<sup>51</sup>. En fait, l'omission du *Shema Israël* est un des « *minor agreements* » entre les évangiles de Matthieu et de Luc contre celui de Marc. Néanmoins, Luc connaissait bien l'évangile de Marc, et bien qu'il eût été parfaitement convenable que le légiste, en tant que spécialiste de la loi mosaïque, professe le *Shema*, Luc ne le lui fait pas citer. Notons que, dans l'évangile de Luc, Jésus est décrit comme « le Seigneur » avec encore plus d'emphase que dans l'évangile de Marc<sup>52</sup>.

Pour expliquer l'omission de la première partie du *Shema*, dans les évangiles de Matthieu et de Luc, nous faisons l'hypothèse que pour ces deux auteurs, cette profession de foi, marquée par son sens exclusif, apparaissait dépassée, compte tenu du fait que désormais Jésus-Christ était revêtu de l'autorité divine, réservée traditionnellement au Dieu unique<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25)*, Zürich / Düsseldorf / Neukirchen-Vluyn, Benzinger Verlag / Neukirchener Verlag (EKK 1,3), 1997, p. 271.

<sup>51</sup> Voir, par exemple, F. Bovon, *L'Évangile selon Saint Luc (9,51-14,35)*, Genève, Labor et Fides (CNT 3b), 1996, p. 84.

<sup>52</sup> Voir J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, New York, Doubleday (AncB 28), 1981, p. 200-204 ; C. K. ROWE, *Early Narrative Christology. The Lord in the Gospel of Luke*, Berlin, New York: Walter de Gruyter (BZNW 139), 2006.

<sup>53</sup> Cf. Légasse, « Scribes et disciples », p. 484.