

À QUELLES CONDITIONS LA LOI FONCTIONNE-T-ELLE COMME BONNE NOUVELLE SELON L'ÉVANGILE DE MARC?

Camille FOCANT

Adreça: 2, rue des Sarts

B-5380 FRANC-WARET (Bèlgica)

E-mail: camille.focant@uclouvain.be

Resum

Malgrat que és l'únic evangelista que mai fa servir la paraula «lleï» (*nomos*), Marc tanmateix té la seva pròpia perspectiva d'aquest tema tan important en el Judaisme, la religió en la qual el moviment de Jesús va néixer. L'article està consagrat a estudiar la discussió referent a la impuresa en Mc 7,1-23, una perícopa que constitueix una clau de gran significació per entendre el tema de la llei. Pres com un tot, sembla que Marc no és antinòmic. En el seu punt de vista, la llei roman com a bona notícia, però sota certes condicions: ha de estar sotmesa a l'Evangeli del Regne de Déu i a les seves claus interpretatives de vida.

Paraules clau: Marc 7,1-23, Llei, bones notícies, brutícia, judaisme.

Abstract

Although he is the only evangelist who never uses the word "law" (nomos), Mark nonetheless has his own perspective on this theme which is so important in Judaism, the religion in which the movement started by Jesus was born. The article is devoted to a study of the discussion concerning uncleanness in Mk 7:1-23, a pericope which constitutes a key of great significance for understanding the theme of the law. Taken as a whole it appears that Mark is not antinomian. In his point of view, the law remains good news, but under certain conditions: it has to be subject to the Gospel of the Reign of God and to its interpretative keys of life.

Keywords: Mark 7:1-23, Law, Good News, Uncleanness, Judaism.

Bien qu'il soit le seul des quatre évangélistes à ne jamais utiliser le mot loi (*nomos*), Marc n'en a pas moins une perspective propre sur ce thème très important dans le judaïsme au sein duquel est né le mouvement de Jésus. Je voudrais tenter de dégager cette perspective en ne me laissant pas influencer par ce que nous apprennent les autres évangiles, et en particulier celui de Matthieu, le plus proche de Mc et pourtant si différent en tout cas sur la question de la loi.

Pour mieux comprendre la compréhension marcienne du rapport Loi – Évangile, je vais étudier la discussion sur l'impureté en Mc 7,1-23. Si j'ai retenu cette péricope, c'est parce qu'avec Heikki Sariola¹ notamment, je la tiens pour la plus significative en ce qui concerne la problématique de la loi chez Mc. Je vais tenter de mettre en lumière l'opposition fondamentale du Jésus de Mc au système de pureté de ses adversaires, tout en vérifiant si les clés ainsi découvertes sont de nature à éclairer les autres passages ayant trait à la loi. Je m'attacherai particulièrement au lien de ce passage avec les controverses galiléennes de Mc 2,1-3,6.

Selon Marc, le conflit entre Jésus et les pharisiens ne se limite pas à une question de mains lavées ou non avant le repas. Les généralisations des v. 15 (*ouden*), 18 (*pan*), 19c (*katarizôn panta ta brômata*) montrent que c'est toute la pureté alimentaire qui est mise en question, voire même la notion de pureté tout simplement. De ce point de vue, la différence est patente avec Matthieu. Dans le texte parallèle (Mt 15,1-20), Matthieu ne reprend pas le *ouden* du v. 15, ni le v. 19c; par contre, il ajoute au v. 20 une conclusion de son crû marquant bien la portée limitée à ses yeux de la controverse: «mais manger avec des mains non lavées ne souille pas l'homme».

Pour en revenir à Marc, un regard rapide sur le vocabulaire fait apparaître deux isotopies dominantes dans la controverse. La plus évidente est celle du vocabulaire de pureté: souiller (*koinôô*) 5 fois (v. 15 [2 fois].18.20.23), impur (*koinos*) 2 fois (v. 2.5), purifier (*katharizô*) (v. 19), non lavé (*aniptos*) (v. 2), laver (*niptô*) (v. 3), s'asperger (*rhantizomai*) (v. 4), lavage (*baptismos*) (v. 5). Il convient de remarquer que tous ces mots, à l'exception de *katharizô*, ne sont utilisés par Marc que dans cette péricope. La seconde isotopie dominante est celle des parties du corps. Dans aucune autre péricope de Mc on n'a autant d'allusions à des parties du corps qu'en 7,1-23: le cœur (*kardia*) 3 fois (v. 6. 19.21), les mains (*cheir*) 3 fois (v. 2.3.5), les lèvres (*cheilos*) (v. 6), les oreilles (*ous*) (v. 16), l'œil (*ophthalmos*) (v. 22), le ventre (*koilia*) (v. 19), le coude

1. H. SARIOLA, *Markus und das Gesetz. Eine redaktionskritische Untersuchung* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae Dissertationes Humanarum Litterarum 56), Helsinki 1990, 20.

(*pugmè*) (v. 3). Cette abondance est d'autant plus frappante que les mots *cheilos*, *koilia* et *pugmè* constituent autant d'hapax en Mc et que ce sont les seules parties du corps à n'être évoquées qu'une seule fois dans cet évangile. Par ailleurs, un système d'opposition semble suggéré par celle que le texte met en œuvre entre le cœur et les lèvres dans un premier cas (v. 6), entre le cœur et le ventre dans un second cas (v. 19).

Dans la même ligne, l'opposition systématique entre deux positions bien manifestées par les verbes entrer et sortir (vv. 15, 18, 19, 20, 21, 23) suggère une clé d'interprétation opposant deux systèmes sur la question de la pureté. On retrouve dans cette péricope le même phénomène qu'en Mc 3,4 où, à partir d'un cas anecdotique, une phrase généralisante fournit une clé d'interprétation pour l'ensemble des controverses galiléennes (2,1-3,6) et révèle combien s'y jouent la vie et la mort. De même au chapitre 7, à partir de l'anecdote des pharisiens critiquant les disciples pour ne pas s'être lavé les mains avant de manger, le conflit va prendre une tournure de plus en plus générale. On y oppose d'abord le commandement de Dieu à la tradition des hommes sur base de l'exemple concret du *korban* (vv. 6-13) pour passer ensuite à un principe global (v. 15), dont les versets suivants montrent la force d'interprétation pour lutter contre la vraie souillure.

Pour bien saisir la portée de ce conflit, avec la généralisation opérée par Marc, il importe de comprendre quel est le système des pharisiens auquel Jésus est opposé.

Bien qu'elle traite de Jésus en général, je considère l'étude de Klaus Berger sur Jésus et les pharisiens² comme de nature à éclairer la présentation qu'en donne le second évangile. Selon Berger, le concept de «sainteté/pureté offensive» caractérise bien l'attitude de Jésus et sa différence par rapport aux pharisiens. Il le définit comme suit : «Je comprends la "pureté/sainteté offensive" comme une pureté/sainteté qui n'est pas blessée ni menacée par l'impureté, qui n'est pas une qualité passive qu'il faudrait seulement préserver et toujours protéger, elle qui peut être flétrie. La pureté/sainteté offensive est au contraire une pureté qui se propage à partir de celui qui en est porteur. Elle est "contagieuse", elle peut rendre pur l'impur, elle gagne du terrain, elle est expansive et donc aussi missionnaire et universaliste. Elle est dynamique, victorieuse dans tous les cas, elle déloge toute impureté par contact et n'est pas menacée par elle. Cette pureté/sainteté agit de la même façon qu'agissait antérieure-

2. K. BERGER, «Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer», *Novum Testamentum* 30 (1988) 231-262.

ment l'impureté. Les rapports de force sont ici et maintenant inversés».³ Selon cette compréhension, Jésus ne rejette pas l'idée de pureté, mais il la définit à neuf. Il s'agit d'une révolution tranquille et non d'une rupture avec les catégories de pensée juives.⁴ Le rejet du système pharisien de pureté n'est pas théorique. Le conflit se joue au plan pratique. La pureté/sainteté, auparavant sans force, devient offensive et victorieuse dans le chef de Jésus et ouvre le salut aux pécheurs et à des groupes marginaux. Elle témoigne de la puissance eschatologique de Dieu qui en lui se fait proche. Cependant le mouvement de Jésus ne sort pas du pharisaïsme puisqu'il se préoccupe aussi de pureté et de frontières. Il en est une variante, un pharisaïsme eschatologique et pneumatique. En fait, Jésus apparaît dès lors comme celui dont la puissance lui permet d'atteindre les buts poursuivis par les pharisiens.

Partant de ce même concept de pureté/sainteté offensive, Willem Klamer analyse comment il est mis en œuvre concrètement en Mc.⁵ À la différence de Berger, il inscrit une rupture assez nette entre Jésus et les pharisiens, dont les voies se séparent. Selon le système du pur et de l'impur développé par les pharisiens, il est vital de prévenir l'impureté en évitant ce qui en est source. Ce qui induit une stratégie passive et défensive. Si, malgré les précautions prises, on est tout de même contaminé par une quelconque impureté, les préceptes de purification précisent comment retrouver l'état de pureté. Dans l'évangile, la purification d'un lépreux (1,40-45), de l'hémorroïsse (5,25-34) et les nombreux exorcismes, particulièrement celui où Jésus s'attaque à une légion de démons en terre païenne (5,1-20) montrent que Jésus ne recule pas devant le contact avec des sources sérieuses d'impureté. Il y apparaît comme une source de sainteté. Sa force sanctifiante écarte l'impureté contagieuse et chasse les esprits impurs ou démons.⁶ Il s'agit de sanctifier la vie. Ce qui induit une stratégie offensive. Les concepts de pureté et de sainteté sont liés

3. Ibid., 240.

4. Ibid., 238-240. On peut tout de même se demander si le mot «révolution tranquille» est adapté, dès lors qu'on tient compte de l'aboutissement dans la condamnation à mort et la crucifixion de Jésus.

5. W. KLAMER, «Het verhaal van een exorcisme: Marcus 7,24-31», *Tijdschrift voor Theologie* 30 (1990) 117-145, voir 140-141.

6. Aux p. 122-124, le même auteur développe la conception sous-jacente aux nombreux exorcismes de Mc. L'humain est entendu comme un réceptacle habité par un esprit. Ce peut être l'esprit démoniaque, sauf s'il est expulsé par un autre esprit plus fort (3,27). Étant lui-même habité par l'Esprit descendant des cieux (1,10), Jésus pourra baptiser, purifier dans l'Esprit Saint (1,8), car les esprits lui obéissent. Les exorcismes et le franchissement des frontières sont autant de manières de réduire le territoire de Satan et de libérer des êtres humains qui peuvent être habités par l'Esprit.

au combat central dans l'évangile de Marc: la sainteté, qui est transmissible et combative, est liée à la venue sur terre du règne de Dieu.

Klaus Berger suggère déjà l'idée d'un système de pureté lorsqu'il écrit: «Les représentations de pureté ont, dans le livre des Jubilés, à Qumrân, chez les pharisiens et dans le christianisme primitif, quelque chose à voir avec la cohérence interne et la délimitation sociale d'un groupe religieux». ⁷ C'est Jerome Neyrey qui a développé de la façon la plus conséquente comment est organisé le système de pureté des pharisiens et comment celui de Jésus s'y oppose en Mc, et particulièrement en Mc 7. ⁸ Il offre de cette manière une clé de lecture importante pour l'évangile tout entier, et singulièrement pour la position de cet évangile à l'égard de la loi. C'est pourquoi il me semble intéressant de résumer assez largement ses vues.

L'hypothèse de départ est qu'on ne peut vraiment comprendre les signifiants occasionnels touchant à la pureté qu'en les resituant à l'intérieur d'un système où chacun a sa place. Ce système va de soi à l'intérieur d'une culture donnée et n'y est guère explicité comme système. Mais si on veut comprendre de l'extérieur les signifiants d'une autre culture, on ne peut vraiment le faire qu'en reconstituant le système où ils s'inscrivent. Mary Douglas a bien mis cela en valeur en étudiant du point de vue de l'anthropologie sociale inspirée de Durkheim comment les sociétés mettent de l'ordre dans leur monde culturel en procédant à des classifications. ⁹ En étudiant la façon dont travaillent dans diverses sociétés les oppositions pur/impur, sacré/profane, pur/souillé, elle a dégagé les systèmes symboliques auxquels elles se réfèrent. L'idée sous-jacente est, selon elle, la définition suivante de la saleté: «C'est quelque chose qui n'est pas à sa place. Ce point de vue est très fécond. Il suppose, d'une part, l'existence d'un ensemble de relations ordonnées et, d'autre part, le bouleversement de cet ordre. La saleté n'est donc jamais un phénomène unique, isolé. Là où il y a saleté, il y a système. La saleté est le sous-produit d'une organisation et d'une classification de la matière, dans la mesure où toute mise en ordre entraîne le rejet d'éléments non appropriés. Cette interprétation de la

7. K. BERGER, «Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer», *Novum Testamentum* 30 (1988), 231-262, voir 238.

8. J. H. NEYREY, «The Idea of Purity in Mark's Gospel», *Semeia* 35 (1986) 91-128; Id., «A Symbolic Approach to Mark 7», *Forum* 4 (1988) 63-92.

9. M. T. DOUGLAS, *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou* (Bibliothèque d'Anthropologie), Paris, 1971 (trad. par Anne Guérin de *Purity and Danger*, London 1966); Id., «Pollution», *International Encyclopaedia of Social Sciences*, t. XII, 1968, 336-342; Id., *Natural Symbols*, New York 1982.

saleté nous conduit tout droit au domaine symbolique».¹⁰ Bref on ne qualifie quelqu'un ou quelque chose de souillé qu'à partir d'un système où pureté et souillure sont comme des noms de code représentant le système et sa transgression. Pour comprendre le fonctionnement du système, il importe de savoir à partir de quelles valeurs centrales est structurée la vie du groupe. Si, par exemple, pour la société occidentale du XXI^e siècle, on peut penser à la démocratie ou aux droits de l'homme, ce ne sont pas ces valeurs-là qui structureraient la communauté juive palestinienne au temps de Jésus.

1. LE SYSTÈME SYMBOLIQUE JUIF ET PHARISIEN BASÉ SUR LA SAINTETÉ/PURETÉ

Quelle image peut-on dégager du monde symbolique juif de la pureté? La valeur centrale dans le judaïsme, c'est la sainteté de Dieu. Partant de la phrase «Vous serez saints, car je suis saint, moi, YHWH, votre Dieu» (Lv 19,2), Mary Douglas remarque que la sainteté de Dieu lui donne pouvoir de bénir et de maudire, c'est-à-dire de créer l'ordre ou le désordre.¹¹ La première bénédiction divine consiste dans l'ordonnance du monde lors de la création: le temps y est structuré entre jours de travail et sabbat; les animaux sont créés dans des formes pures, non hybrides, et reçoivent chacun leur localisation propre (l'eau pour les poissons, le ciel pour les oiseaux, la terre pour les bestiaux, reptiles...); chacun se voit attribué une nourriture appropriée; et Adam est au sommet de la création. Pour être saint, il conviendra de respecter les séparations fondamentales établies par la création.

À partir de là vont se définir progressivement ce que Neyrey appelle des «cartes» de pureté. Elles sont liées au symbole central de la culture israélite, le temple et son système. Dans ce système, on se demande quels animaux peuvent être offerts (des animaux saints, c'est-à-dire purs, parfaits physiquement), qui peut les offrir (un prêtre saint, c'est-à-dire de la bonne lignée, physiquement parfait et en état de pureté), où faire le sacrifice (au temple de Jérusalem, microcosme de la création), qui peut participer à l'offrande (seu-

10. DOUGLAS, *De la souillure*, 55. On retrouve une position semblable dans Id., *Implicit Meanings*, London 1975, 51: «L'idée de saleté implique une structure idéale. Pour nous, la saleté est une sorte de raccourci couvrant tous les événements qui embuent, maculent, contredisent ou brouillent les classifications acceptées. Le sentiment sous-jacent est qu'un système de valeurs qui trouve son expression habituelle dans un ordre donné des choses a été violé».

11. Ibid., 69-76. Pour les effets de la malédiction, voir, par exemple, Dt 28,15ss.

lement des Israélites sans handicap), et enfin quelle offrande faire à quel moment.¹²

Les règles de pureté étaient au départ destinées surtout aux prêtres. Mais, à l'époque de Jésus, certains Juifs, parmi lesquels en tout cas les pharisiens, voulaient les étendre à l'ensemble du peuple. D'où les traces que l'on peut retrouver d'une série de «cartes», permettant d'attribuer une place à chaque chose et que chaque chose ait sa place.

C'est ainsi qu'on lit dans la Mishna, au traité *Kélim* I,6-9, ce qu'on peut appeler une «carte» des lieux répartis selon dix degrés de sainteté:

1. La terre d'Israël est plus sainte que n'importe quelle autre terre...
2. Les villes entourées de remparts (de la terre d'Israël) sont encore plus saintes...
3. L'intérieur des remparts (de Jérusalem) est encore plus saint...
4. Le mont du temple est encore plus saint...
5. Le *hel* (espace intérieur délimité par la barrière) est encore plus saint...
6. La cour des femmes est encore plus sainte...
7. La cour des Israélites est encore plus sainte...
8. La cour des prêtres est encore plus sainte...
9. Entre le porche et l'autel c'est encore plus saint...
10. Le sanctuaire est encore plus saint... Le Saint des saints est encore plus saint...

Le quasi absence des païens ressort nettement de cette liste, puisqu'elle commence avec la terre d'Israël. Quant à la classification qui suit, elle est gouvernée par la plus ou moins grande proximité par rapport au temple, ou plutôt au Saint des saints.

Les gens aussi peuvent être classifiés. On trouve, par exemple, dans la *Tosefta*, au traité *Megillah* 2,7, une liste hiérarchisée des catégories de personnes pour lesquels il est obligatoire d'assister à la lecture du rouleau d'Esther: «les prêtres, les lévites, les Israélites, les convertis, les esclaves affranchis, les prêtres inaptes [enfants illégitimes de prêtres], les *Netins* [esclaves du temple], les *Mamzers* [bâtards], les castrats, les eunuques par nature, ceux dont

12. J. H. NEYREY, «The Idea of Purity in Mark's Gospel», *Semeia* 35 (1986) 91-128, voir 94, s'appuyant sur J. NEUSNER, «Map Without Territory: Mishnah's System of Sacrifice and Sanctuary», *History of Religions* 19 (1979) 103-127.

les testicules sont abîmés, ceux qui n'ont pas de pénis ». ¹³ La classification semble cette fois gouvernée par le principe que la sainteté est liée à l'intégrité corporelle et à l'intégrité de la lignée familiale. Par ailleurs, cette carte recouvre partiellement celle des lieux, car la place occupée dans la hiérarchie de sainteté est liée à une plus ou moins grande proximité envers le temple: c'est le prêtre qui peut entrer dans le Saint des saints, le lévite dans le sanctuaire...

Les temps peuvent aussi être classifiés, comme on le voit dans *Moed*, le second ordre de la Mishna. En tête vient le sabbat lié à la création et au repos divin, puis Pâques lié à la création d'Israël, puis le jour du pardon, les tabernacles, la fête du Nouvel an, les jours de jeûne, la fête des sorts (*purim*), les demi-fêtes (*moed qatan*). Pour chacun de ces temps la Mishna donne des règles spécifiques.

Mais même le Juif observant peut être souillé, contaminé par l'impureté. Dans le traité *Kélim* 1,5 de la Mishna on peut lire une liste de dix degrés d'impureté affectant les hommes. En 1,1-3 du même traité on indique une hiérarchie dans la souillure en citant une série de «pères d'impureté»:

1. Il y a les choses qui communiquent l'impureté aux gens et aux récipients par contact (par exemple, une chose rampante [et morte], la semence mâle)...
2. C'est dépassé par la charogne...
3. C'est dépassé par celui qui entre en relation avec une personne qui a ses règles...
4. C'est dépassé par le cas de celui qui a un flux, par sa salive, sa semence, son urine...
5. C'est dépassé par (l'impureté de) ce qui est monté par celui qui a un flux...
6. (L'impureté de) ce qui est monté (par celui qui a un flux) est dépassée par ce sur quoi il est étendu...
7. (L'impureté de) ce sur quoi il est étendu est dépassée par (l'impureté de) celui qui a un flux...
8. (L'impureté de) l'homme qui a un flux est dépassée par l'impureté de la femme qui a un flux...

13. Dans le même texte, on précise plus loin qu'en sont exemptés les femmes, les esclaves et les enfants mineurs. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris 1967, 360, donne deux autres listes, mais moins complètes (M. Kid. 4,1 ; M. Hor. 3,8).

9. (L'impureté de) la femme qui a un flux est dépassée par (celle) du lépreux...
10. (L'impureté du) lépreux est dépassée par (celle) d'une mesure d'ossements...
11. Tout cela est dépassé par (l'impureté d'un) cadavre...

On a là quelques-unes des cartes de pureté qui structuraient la vie des juifs au temps de Jésus. Elles tracent des lignes de force et des délimitations. Dans ce cadre, on accorde beaucoup d'attention à préciser et à préserver les limites posées. Il s'agit de barrer la route à l'impureté. Une conception bien illustrée par le proverbe suivant de R. Aqiva: «La tradition est une barrière (protection) pour la Torah; les dîmes, une barrière pour la fortune; les vœux une barrière pour l'abstinence; le silence une barrière pour la sagesse» (*M. Abot* 3,14).

Au temps de Jésus c'est aux pharisiens¹⁴ principalement qu'on doit le souci d'étendre au quotidien de la vie ordinaire des gens les préceptes de pureté rituelle qui concernaient normalement les prêtres du temple.¹⁵ Aussi devient-

14. Pour développer ce point, J. H. NEYREY, «A Symbolic Approach to Mark 7», *Forum* 4 (1988) 63-92, voir 74-78, s'est beaucoup inspiré des travaux de J. Neusner, étudiant les pharisiens à partir des sources juives, particulièrement de *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70*, 3 vol., Leiden 1971 et de *From Politics to Piety*, Englewood Cliffs 1973. J. NEUSNER, *Le judaïsme à l'aube du christianisme* (Lire la Bible 71), Paris 1986, 81-87, souligne que le portrait des pharisiens tel qu'il ressort de Q, Mc et Mt est fondamentalement cohérent avec celui qu'on découvre dans les sources rabbiniques.
15. J. NEUSNER, *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, 87-88: «Les lois qui font d'un groupe une secte peuvent être soit celles qu'il interprète autrement que les autres groupes et qu'il observe donc de façon différente, soit celles qui lui sont vraiment particulières. Relèvent de cette seconde catégorie les lois de pureté qui tiennent une si grande place dans le corpus pharisaïque. Une des premières règles de l'engagement pharisien portait sur l'acceptation d'appliquer le rituel de pureté même en dehors du Temple où tout le monde devait l'observer. Devenir membre de ce parti revenait à dire qu'on consommerait la nourriture ordinaire, donc non consacrée, dans le même état de pureté rituelle que le prêtre officiant dans le sanctuaire. La diversité des circonstances de la vie quotidienne exigeait alors une multiplicité d'ordonnances concrètes. [...] L'accusation de ne pas respecter ces règles revenait à une mise en accusation de n'être pas pharisien». Le même auteur ajoute, en citant Morton Smith: «Les différences d'interprétation des règles de pureté, et par conséquent les questions de convivialité, furent parmi les principales causes de la séparation des chrétiens et du reste du judaïsme» (89). R. A. WILD, «The Encounter Between Pharisaic and Christian Judaism: Some Early Gospel Evidence», *Novum Testamentum* 27 (1985) 105-124, voir 107-108, défend le même point de vue selon lequel, avant 70, les pharisiens sont les seuls juifs à vouloir appliquer les lois de pureté à la table hors du temple. En revanche, J. MILGROM, *Leviticus 1-16* (Anchor Bible 3), New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1991, 1004-1009, pense que Neusner a minimisé le fait que dans les sources bibliques elles-mêmes, et particulièrement en Lv 15,31, est fondé un système de pureté s'adressant à tout Israël et non aux seuls prêtres.

il vital, sous leur guidance, de fixer et faire connaître les limites précises séparant le pur de l'impur, le permis de l'interdit. Dans ce cadre, les règles de pureté rituelle se multiplient pour classer et organiser les lieux, temps, personnes et choses. Les règles alimentaires ont été particulièrement développées: que peut-on manger, dans quelle vaisselle, avec qui? Ainsi on a pu remarquer que sur 341 règles concernant la vie des personnes à la maison, deux tiers (229) concernent directement ou indirectement la table et la convivialité. Elles concernent surtout la pureté rituelle des aliments, des gens, de la vaisselle et des ustensiles utilisés pour la conservation et la préparation des mets.¹⁶ D'après Jacob Neusner, selon les sources juives, les règles permettant de classer les nourritures et de structurer leur consommation sont centrales dans le système de pureté élaboré par les pharisiens.

Ce profil correspond bien à la présentation de Mc où sur les six discussions initiées par des pharisiens, quatre concernent le manger: manger avec des pécheurs (2,16-17), ne pas jeûner (2,18-20), grappiller des grains de blé un jour de sabbat (2,23-24), manger sans s'être lavé les mains (7,1-5).¹⁷ Par ailleurs, dans la ligne de leur souci du temple, on comprend que, par la tradition du *korban*, les pharisiens accordent la priorité au temple par rapport à l'aide que l'on doit aux parents (7,11). Pour eux, le monde doit être ordonné et classifié en fonction de son appropriation au temple en s'inspirant des lois rituelles de l'A.T. À la fois, ils élargissent le périmètre du système et ils le rendent imperméable par des codifications précises et très attentives à tout ce qui concerne les limites et les surfaces extérieures. Leur souci du lavage des mains, des plats, des coupes s'explique par l'idée que si l'extérieur est pur, rien d'impur n'entrera.

2. LA SYMBOLIQUE DU CORPS DANS LE MONDE JUIF ET PHARISIEN

En anthropologie sociale, on a noté combien le corps humain est souvent présenté comme réplique symbolique du corps social. De ce point de vue, le contrôle du corps est une expression du contrôle social et, si on l'abandonne à l'intérieur du rituel, cela exprime une expérience de modification sociale.¹⁸ Aussi bien est-on porté à s'interroger sur la symbolique du corps en lien avec

16. J. NEUSNER, *From Politics to Piety*, 86.

17. Les deux autres controverses portent sur le règlement du divorce (10,2-9) et sur l'impôt à César (12,13-14).

18. DOUGLAS, *Natural Symbols*, 70-71.

la question du pur et de l'impur. Qu'en est-il dans le monde juif et particulièrement pharisien?

Comme une société a ses limites, ses frontières, le corps est délimité extérieurement par sa peau et des vêtements. Comme on garde la loi avec les barrières de la tradition, ainsi il faut garder soigneusement les entrées du corps. Pour cela on multiplie les règles claires et précises. Une partie de celles-ci portent sur les vêtements qui doivent permettre de distinguer les sexes (Dt 22,5), le rôle social sacré des prêtres (Ex 28); il faut prendre bien garde de ne pas mélanger deux espèces de tissu dans un vêtement (Lv 19,19). Mais comme dans une cité, ce sont surtout les portes d'accès extérieur du corps qu'il faut garder de toute intrusion qui pourrait souiller, particulièrement les parties qui sont en contact dangereux avec le monde extérieur. D'où l'intérêt marqué pour les organes sexuels, d'une part, la bouche, d'autre part. Pour cette dernière, il importe de la surveiller soigneusement pour qu'elle n'absorbe pas de nourriture non *cascher*, mal préparée ou sur laquelle on n'aurait pas payé la dîme. Le souci des mains et des plats lavés fait partie de cette barrière mise devant la bouche; on veut éviter l'absorption de nourriture qui aurait été souillée.

3. LE CORPS ET LA PURETÉ POUR JÉSUS SELON Mc¹⁹

3.1. *La pureté*

Aux yeux des pharisiens, le comportement de Jésus et de ses disciples viole gravement le système de pureté qu'eux estiment être celui non de leur seul groupe, mais d'Israël, le peuple élu. Si on se réfère aux diverses cartes mentionnées plus haut, le groupe de Jésus ne respecte ni celle des temps (2,18-20.23-28; 3,1-6), ni celle des personnes (lépreux 1,41; pécheurs 2,13-17; hémorroïsse 5,24-28; païens 7,24-31), ni celle des lieux (11,15-16; 13,2), ni celle des choses et des règles alimentaires (7,1-23). Aussi sont-ils à leurs yeux impurs et pécheurs. Mais, pire, ils mettent en péril tout le système.

Selon Mc, Jésus a-t-il abrogé les lois de pureté? La réponse n'est pas simple. On peut repérer dans cet évangile des éléments de continuité et de discontinuité avec les traditions d'Israël.

19. Pour cette partie, je m'inspire largement de NEYREY, «The Idea of Purity», 105-124; ID., «A Symbolic Approach», 78-89.

La différence apparaît très nette et est schématisée par Jerome Neyrey dans le tableau suivant:²⁰

PHARISIENS	JÉSUS ET SES DISCIPLES
- Les règles de pureté sont étendues à 613 lois qui font barrière autour de la Torah.	- Les règles de pureté sont concentrées dans les dix commandements, cœur de la Torah.
- Le souci de la pureté se centre sur le lavage des mains et de la vaisselle, les surfaces extérieures.	- Le souci de pureté se centre sur le cœur, l'intérieur.
- Les règles visent à empêcher l'impureté d'entrer.	- Les règles visent à empêcher l'impureté de sortir de l'intérieur vers l'extérieur.
- La pureté tient à des actions extérieures spécifiques liées aux mains et à la bouche.	- La pureté tient à l'intérieur de la personne, à sa foi et à sa confession de Jésus.
- Les règles de pureté sont particularistes et séparent Israël de son entourage impur.	- Les règles de pureté sont inclusives et permettent l'entrée dans le Royaume de Dieu aux païens et aux impurs.

La différence, on le voit, porte sur les domaines concernés par les règles de pureté, mais sans que soit remise en question la pertinence de la question de la pureté.

On peut encore présenter cette différence d'une autre manière, en tenant compte d'éléments que l'anthropologie sociale estime importants dans la constitution d'un système:²¹

	PHARISIENS	JÉSUS ET SES DISCIPLES
Valeur centrale	La sainteté de Dieu	La miséricorde de Dieu
Symbolisée dans	La création et son ordre	Le Royaume de Dieu
Implications structurelles	Système de pureté très fort	Système de pureté plus faible
	Tendance à l'exclusion	Tendance à l'inclusion
Stratégie	Défensive	Offensive
Légitimation	Ex, Lv, Nb, Dt	Gn, prophètes

20. NEYREY, «The Idea of Purity», 116.

21. Je m'inspire du tableau proposé par NEYREY, «The Idea of Purity», 118; et Id., «A Symbolic Approach», 80, mais en le modifiant pour la colonne qui concerne Jésus. En effet, Jerome Neyrey proposait comme symbole de la valeur centrale «l'élection et la grâce» et comme stratégie «mission et accueil». Il me semble plutôt que le symbole essentiel pour Jésus est le Royaume de Dieu et qu'il développe une stratégie offensive.

C'est au niveau de la stratégie surtout que se perçoit la différence. Cette différence entre Jésus et les pharisiens n'empêche cependant pas une réelle continuité entre Jésus et la foi d'Israël. Pour Jésus aussi, Dieu, les Écritures, la loi, le sabbat, la pureté, le pardon, le temple sont importants. Il n'ignore pas la loi et ne lui manque pas de respect. Mais sa clé d'interprétation, son système d'interprétation sont différents. Marc le souligne en rappelant l'enseignement de Jésus sur la nouveauté radicale et sur l'interdiction de mélanger l'ancien et le neuf (2,21-22). Deux manières différentes d'articuler le système de pureté sont en présence et on ne peut les mélanger sans les détruire. Mc 2, 21-22 nous apprend que la nouveauté du Royaume mise en œuvre par Jésus implique d'être reçue dans de nouveaux contenants.

Ces deux systèmes de pureté conduisent à des comportements différents et à des interprétations différentes. On le voit dans plusieurs passages de Mc, qu'il est possible de classer selon les diverses cartes qui ont été relevées.

Sur la carte des temps, par exemple, on s'aperçoit que Jésus ne prétend nulle part abroger le sabbat. Mais il conteste la compréhension qu'ont les pharisiens de son observance. À leurs yeux, la bonne question à poser un jour de sabbat se base sur l'opposition entre faire et ne pas faire. Ce que Jésus récuse, en posant plutôt l'alternative entre deux faire: faire le bien (*agathon poièsai*) ou faire le mal (*kakopoièsai*) (3,4). Pour lui, dans certaines circonstances, «ne pas faire équivaut à faire le mal, car, dans son alternative, il n'existe pas un non faire qu'on pourrait qualifier de manière neutre. Ou bien on sauve [*psuchèn sôsai*], ou bien on tue [*apokteinai*]». ²² Et le récit de l'homme à la main desséchée suggère en sa finale qu'en refusant une guérison, une action miséricordieuse un jour de sabbat, les pharisiens se mettent en position de faire le mal, de comploter une mise à mort (3,6). C'est évidemment faire le bien qui est permis, tout particulièrement le jour du sabbat, et faire le bien est connoté dans l'interprétation par l'idée de favoriser la vie, alors que faire le mal est situé du côté de l'action porteuse de mort. C'est dans la même logique polémique qu'il faut comprendre l'autre controverse marcienne sur le sabbat (2,23-28) et particulièrement 2,27 propre à Mc. Dans la logique pharisienne liant la loi du sabbat aux hommes faits pour lui, on a un système qui débouche sur l'accusation et la mort. En liant les hommes au sabbat fait pour eux, Jésus favorise la vie. Quant à la maîtrise du Fils de l'homme sur le pardon

22. C. FOCANT, «Les implications du nouveau dans le permis (Mc 2,1-3,6)», dans R. MEYNET – P. BOVATI (éd.), «Ouvrir les Écritures». *Mélanges offerts à Paul Beauchamp* (Lectio Divina 162), Paris 1995, 201-223, voir p. 217 (repris dans *Marc, un évangile étonnant. Recueil d'essais* [BETHL 144], Leuven 2006, 127-147, voir p. 142).

des péchés (2,10) et sur le sabbat (2,28), la lecture proposée fait apparaître qu'il s'agit toujours d'une maîtrise orientée vers la vie. Bref, le sabbat n'est pas rejeté, mais il est interprété autrement, non plus comme un principe d'organisation du temps balancé entre temps de travail et temps de repos, mais bien comme un principe de compassion: un temps en faveur de l'homme, consacré à l'action bonne, au salut.

Sur la carte des lieux, le rôle du temple est vigoureusement mis en question.²³ L'action quelque peu violente que Jésus y mène (11,15-17) déclenche un nouveau complot contre sa vie (11,18). Son action est interprétée à l'aide d'un texte scripturaire, l'oracle d'Is 56,7, en faveur des bannis d'Israël. Les barrières de pureté sont abolies puisque la maison du Seigneur «sera appelée maison de prière pour toutes les nations» (11,17). Et si, dans ce texte, Jésus ne se prononce pas sur les sacrifices comme tels, il s'oppose au brigandage lié à leur organisation. Par ailleurs, le seul endroit en Mc où il est question des sacrifices,²⁴ c'est pour signifier leur infériorité par rapport aux plus grands commandements, l'amour de Dieu et l'amour du prochain (12,33). Ce verset est propre à Marc dans une péricope qui relève pourtant de la triple tradition. Certes les sacrifices n'y sont pas rejetés, abolis, ce qui eut été difficile de la part d'un scribe. Mais ils sont mis en perspective, relativisés par rapport à un commandement éthique jugé bien supérieur. Et Jésus approuve cette façon de voir qu'il qualifie de proche du Royaume de Dieu (12,34), c'est-à-dire de son système d'interprétation fondamental, celui qui est son programme dès le départ de l'évangile (1,14-15).

Sur les cartes des gens et des choses de la vie quotidienne, Jésus se différencie plus radicalement de ses adversaires, au point d'abroger des éléments qu'eux tiennent pour capitaux dans la loi mosaïque en fonction du système de pureté qui est le leur. Il rencontre des gens avec lesquels le contact était interdit: lépreux, hémorroïsse, possédés, pécheurs, ce que justifient sa puissance (*exousia*) de guérison (1,27) et de pardon (2,10), ainsi que le fait d'avoir été envoyé par Dieu à ceux qui ont besoin du «médecin» (2,17). Il ne se précoc-

23. En 13,1-2, en effet, Jésus annoncera la disparition du temple (*hieron*) de pierre qu'il a sous les yeux. Et la déchirure du voile du sanctuaire (*naos*) en 15,38 signifie en Mc qu'à partir de la crucifixion, le sanctuaire n'est plus le lieu de la présence divine. Il faut aussi tenir compte des accusations portées à l'encontre de Jésus: il aurait annoncé la destruction de ce sanctuaire fait de main d'hommes (14,58; 15,29).

24. Je ne tiens pas compte de la variante principalement occidentale de 9,49 («Tout sacrifice, en effet, sera salé au feu»). Avec B. M. METZGER (ed.), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London – New York 1971, 102-103, j'y vois une leçon secondaire, sans doute basée sur Lv 2,13.

cupe pas de la purification des mains et des ustensiles ménagers; la pureté qui l'intéresse, ce n'est pas celle de la peau ou des lèvres et de ce qu'elles touchent, mais celle du comportement venant du cœur (7,1-23). En matière alimentaire, Marc attribue à Jésus, et de nouveau dans un texte qui lui est propre, une abrogation générale des interdits: «ainsi il déclarait purs *tous* les aliments» (7,19). Ce qui est sans conteste opposé aux prescriptions de Lv 11.²⁵ Enfin, non seulement Jésus partage la table des pécheurs (2,15), mais encore, selon une interprétation classique, il ouvre la table du Royaume non seulement aux juifs (6,35-44), mais aussi aux païens (8,1-10).²⁶ Il y a ici nette discontinuité avec les traditions et lois établies.

Le système de pureté des pharisiens que je viens d'évoquer par le recours à quelques cartes est un système fortement structuré, centré sur des limites extérieures claires et un quadrillage précis de la vie. En revanche, si la pureté intéresse toujours bien Jésus, elle n'est pas codifiée dans une série de contraintes extérieures précises.

Jésus et ses disciples ne sont pas pour autant sans loi. Et il est intéressant de relever quelles parties de la Torah sont valorisées pour Jésus. C'est à des commandements du décalogue (Dt 5,16-20) qu'il fait référence comme voie pour hériter de la vie éternelle (10,19)²⁷ et c'est le *shema* (Dt 6,4-5) qu'il évoque en y ajoutant Lv 19,18, lorsqu'on l'interroge sur le plus grand commandement (12,29-30). Et il approuve le scribe lorsque celui-ci dit la supériorité du *shema*

25. À ce sujet, je ne peux pas souscrire au jugement lénifiant que SARIOLA, *Markus und das Gesetz*, 242, évoque comme possibilité d'explication: «En 7,1-23, Marc [...] ne donne pas du tout à entendre qu'il rejette les lois alimentaires. Aussi bien les repas ne constituaient-ils pas un problème de loi pour Marc». Certes, Marc ne discute pas explicitement le problème juridique. Mais l'incise qui lui est propre en 7,19c laisse tout de même clairement entendre une abrogation. Tel est aussi le point de vue de Michel HUBAUT, «Jésus et la loi de Moïse», *Revue Théologique de Louvain* 7 (1976) 401-425, voir 414-415, qui souligne la différence significative de Marc avec Matthieu et aussi Philon: «La nouveauté irréductible de Mc 7,14-23, c'est que le rappel de la pureté du cœur, qui est essentielle, est accompagnée de l'abrogation d'une partie de la Loi, importante non seulement parce que c'est la Loi mais aussi parce que ces prescriptions sont jugées nécessaires à la survie du judaïsme» (415). Selon R. P. BOOTH, *Jesus and the Laws of Purity. Tradition History and Legal History in Mark 7* (JSNT Sup. 13), Sheffield 1986, 219-221, dans le v. 19c, Marc se montre entièrement opposé aux lois de pureté, à la différence de Jésus, dont la parole du v. 15 signifierait seulement que l'impureté cultuelle est moins grave que l'impureté morale.

26. Voir C. FOCANT, «La fonction narrative des doublets dans la section des pains. Mc 6,6b-8,26», dans F. VAN SEGBROECK et al. (ed.) *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 100), Leuven 1992, 1039-1063, voir p. 1048-1053 (= *Marc, un évangile étonnant*, 205-229, voir pp. 214-219).

27. Sont rappelés les interdits du meurtre, de l'adultère, du vol, du faux témoignage et le commandement d'honorer son père et sa mère.

et de l'amour du prochain sur les sacrifices et les holocaustes, ce qui inclut les lois culturelles (12,33-34).²⁸

Dans la logique de Marc, l'essentiel de la loi n'est pas remis en cause, mais bien certains de ses aspects. Ceux qu'il a relevés sont ceux qui auraient limité la mission chrétienne vers les païens. L'intention de Marc est de montrer que la participation au Royaume est offerte par la mission chrétienne à tous les peuples, y compris aux païens.²⁹ En rompant avec certaines limites qu'imposait la loi dans la vision pharisienne, Jésus ouvrait, selon Marc, une voie qui justifie la tradition missionnaire ultérieure. C'est une nouvelle carte qui se dessine progressivement à travers son évangile, non plus une carte de la terre sainte seule, mais bien du monde. J'en reprends les traits à Neyrey: «1. Les foules qui suivaient Jésus venaient "de la Galilée, et de la Judée, de Jérusalem, de l'Idumée, de la Transjordanie, des environs de Tyr et de Sidon" (3,7-8). 2. Jésus lui-même a traversé le lac vers le territoire païen (4,35). 3. Le possédé a proclamé Jésus "dans la Décapole" (5,20). 4. Jésus "s'en est allé dans le territoire de Tyr et de Sidon" (7,24), où il a fait bénéficier une Syro-phénicienne des bénédictions de l'alliance (7,25-30). 5. Il "est retourné du territoire de Tyr et est venu par Sidon vers la mer de Galilée, à travers le territoire de la Décapole" (7,31). 6. La profession de foi de Pierre s'est passée dans une ville non juive, portant le nom hellénistique de Césarée de Philippi (8,27). 7. Jésus a annoncé que "l'évangile doit être proclamé à toutes les nations" (13,10)».³⁰

En fonction de cette intention missionnaire, le Jésus de Marc prône le dépassement des règles de pureté liées à une société particulière, voire particulariste, qu'elles devaient protéger. Il n'y a pas de raison d'imaginer, avec Neyrey, qu'il s'agirait là non d'une perte d'intérêt définitive pour les règles de pureté, mais d'un relâchement conscient et provisoire des règles de pureté lié uniquement à la phase missionnaire de formation de la communauté.³¹ Certes, on retrouve dans la suite de l'histoire chrétienne un intérêt pour la pureté, mais pas pour les rites extérieurs de pureté, tels que les pharisiens essayaient de les monnayer dans la vie quotidienne.

28. On peut ajouter qu'en Mc 10,1-9, Jésus oppose les textes de la création (Gn 1,27; 2,24) tenus pour donner une orientation plus fondamentale à la permission accordée par la prescription ultérieure de Dt 24,1.

29. NEYREY, «The Idea of Purity», 121-123. Cette conception a été souvent défendue dans l'exégèse classique.

30. Ibid., 121.

31. Ibid., 121.

3.2. *La symbolique du corps*

Dans la logique de Douglas, puisque le système de pureté est «faible»³² dans le mouvement de Jésus, on s'attend à un moindre contrôle sur le corps physique et ses orifices. Et de fait cela apparaît plusieurs fois en Mc: Jésus se sert de sa salive pour guérir en la mettant en contact avec la langue d'un muet (7,33) et sur les yeux d'un aveugle (8,23); sa bouche n'étant pas une barrière de pureté à contrôler, il mange avec les pécheurs (2,15) et abolit les interdits alimentaires (7,19); quant à ses disciples, ils omettent de se laver les mains avant de manger (7,2).³³

Par contre, l'élément du corps qui se trouve placé sous contrôle, c'est le cœur. Mais, comme y insiste à plus d'une reprise 7,15-23, il s'agit d'un élément intérieur qui ne permet pas le même contrôle social. Il ne s'agit plus de monter la garde aux frontières, mais bien de surveiller une instance intérieure à l'homme et donc invisible. On trouve de nouveau plusieurs échos d'une telle problématique en Marc. Il suffit pour s'en rendre compte de parcourir rapidement les textes où l'on retrouve le mot «cœur». En 2,6.8, les scribes raisonnent dans leurs cœurs pour condamner comme blasphème le pardon des péchés octroyé par Jésus au paralytique. Mais Jésus perce à jour leurs raisonnements fallacieux. À terme c'est pourtant l'accusation de blasphème qui déclenchera sa mise à mort (14,64). Dans la même ligne, en 3,5, Jésus s'afflige de la dureté de cœur des pharisiens, dureté qui les mènera à comploter sa mise à mort (3,6). Les disciples ne se voient jamais reprocher par Jésus quelque impureté que ce soit, mais bien l'endurcissement de leur cœur qui les conduit à l'incompréhension (8,17; voir aussi 6,52). En Mc 7, Jésus oppose successivement le cœur aux lèvres (v. 6), puis au ventre (v. 19), pour manifester combien ce n'est pas ce qui sort des lèvres ou du ventre qui importe, mais seulement ce qui vient du cœur. Et les v. 21-23 proposent une liste de tout ce qui peut sortir de mauvais du cœur. La liste commence d'ailleurs par les raisonnements mauvais, ce qui renvoie certainement à la première controverse (2,6.8). Les trois derniers emplois du mot cœur en Mc expriment le côté positif. En 11,33, Jésus exprime la grande importance pour la prière d'un cœur confiant. Enfin, en 12,30.33, l'amour de Dieu est présenté comme provenant d'abord du cœur. Dans ce contexte, on comprend que, pour le Jésus de Mc, ce ne sont pas la bouche et les lèvres qu'il faut surveiller, mais bien le cœur dont il faut prendre soin.

32. Un système est dit «fort» quand la pression est grande pour conformer le corps social à ses normes. En revanche, il est dit «faible», quand cette pression est légère.

33. NEYREY, «A Symbolic Approach», 85.

4. CONCLUSION

Mc 7,1-23 est un texte clé du second évangile. Cette controverse apparaît isolée, au cœur de la partie centrale de l'évangile, entre une première série de controverses qu'on appelle galiléennes (2,1-3,6) et une deuxième série située à Jérusalem (11,27-12,40). Dans ce texte en position centrale, on voit Jésus abroger les tabous alimentaires (7,19) et les règles rituelles de pureté et de purification en posant le principe selon lequel «il n'y a rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur en pénétrant en lui, mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur» (v. 15). L'importance de ce principe capital est soulignée par un appel solennel à l'écoute et à la compréhension avant (v. 14), et peut-être aussi après (v. 16),³⁴ son énonciation. Il marque une rupture nette avec le système de pureté en vigueur en tout cas chez les pharisiens, comme j'ai tenté de le montrer.³⁵ La réflexion selon laquelle Jésus «déclarait pur tous les aliments» (v. 19) et donc abrogeait les tabous alimentaires est propre à Marc. Dans le texte parallèle, Mt 15,20 prend bien soin de limiter la controverse à ce qui était son point de départ, à savoir la question de manger sans s'être lavé les mains. La généralisation-abrogation est bien le fait de Marc et nous renseigne sur sa façon de voir la question de la loi, du moins dans sa partie rituelle. Si Jésus s'était contenté de transgresser certaines règles, il serait encore resté à l'intérieur du système de pureté et l'aurait respecté, fût-ce négativement. Mais, aux yeux de Marc, il l'a remis fondamentalement en cause, ce qui est intolérable pour ses adversaires.

D'autres versets sont propres à Marc dans des péripécies touchant à la loi; Matthieu et Luc les ont omis. Or, on s'aperçoit que ces versets relativisent eux aussi la loi.³⁶ Dans la péripécie sur les épis glanés un jour de sabbat, Marc ne se contente pas d'une justification scripturaire (2,25-26), ni de l'affirmation de la seigneurie du Fils de l'homme sur le sabbat (2,28). Il ajoute un principe général de type humaniste, rationnel: «Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat» (2,27). En 12,31, Jésus conclut sa réponse sur le premier commandement de tous par l'affirmation qu'il n'y a pas d'autre com-

34. Bien que présent dans de nombreux manuscrits, le v. 16 manque dans d'importants témoins du texte alexandrin et est souvent considéré comme une glose ultérieure inspirée de 4,9.23. Cela ne s'impose cependant pas.

35. Comme le fait remarquer V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, London²1966 (1952), 343, il n'y a pas le moindre parallèle à Mc 7,15 dans les écrits rabbiniques, alors que le principe est repris par certains juifs libéraux modernes.

36. Je me limite dans ce paragraphe aux seuls versets propres à Marc et omis par les autres synoptiques, en les tenant pour particulièrement révélateurs d'une pensée propre à Marc.

mandement plus grand que ceux de l'amour de Dieu et du prochain. La différence est sensible avec Mt 22,40 pour qui «à ces deux commandements se rattache toute la loi et les prophètes». Marc, qui n'utilise jamais le mot «loi» n'y rattache pas le double commandement de l'amour. Par l'intermédiaire du scribe, il affirme plutôt la supériorité de ce dernier sur tous les holocaustes et sacrifices (12,33). Et Jésus confirme que dire cela manifeste qu'on n'est pas loin du Royaume de Dieu (12,34). Enfin, il n'est pas anodin que, dans la citation d'Is 56,7 utilisée par les trois Synoptiques lors de l'expulsion des vendeurs du temple, Mc 11,17 seul ait gardé les mots «maison de prière *pour toutes les nations*». Tous ces éléments propres à Marc ne confirment-ils pas que pour lui ce sont toutes les nations et tous les hommes qui sont visés par l'Évangile de Jésus, sans qu'ils soient différenciés entre eux par un quelconque système de pureté contrôlé de manière externe?

Marc n'est cependant pas un antinomiste et il n'oppose nulle part la loi à la foi comme moyen de salut. La loi reste une bonne nouvelle pour lui, mais à certaines conditions. On doit la considérer comme faite pour l'homme et non lui soumettre l'homme (2,27). Certaines manières de vivre la loi, de se rapporter à elles, sont perçues comme erronées (7,15). Si son interprétation mène au mal et à la mort, il vaut mieux la transgresser pour faire le bien et sauver une vie (3,4). En Mc, la loi est ramenée à l'essentiel, c'est-à-dire au décalogue (7,21-22;³⁷ 10,19) et plus spécifiquement encore au double amour de Dieu et du prochain (12,28-34). Elle est abrogée dans ses aspects rituels, avec ce qu'elle a, en ce cas, d'exclusif et de concentration sur l'extérieur. Son observance stricte dans le cadre du système de pureté est potentiellement porteuse de mort et même de mise à mort du Messie (3,6; 11,18). Elle prend alors l'aspect d'une mauvaise nouvelle. Ceux qui se barricadent en elle ainsi comprise restent «dehors» et reçoivent comme énigme la bonne nouvelle du Royaume (4,11-12).³⁸ Dans la perspective de Marc, pour fonctionner comme bonne nouvelle, la loi doit être soumise à l'Évangile du Royaume de Dieu et à ses clés d'interprétation de la vie.

37. Dans le catalogue des vices figurent les meurtres, les vols et les adultères qui renvoient au décalogue.

38. Cela explique pourquoi en 7,17 Marc présente le principe du v. 15 comme *parabolè*. C'est le même mot qu'en 4,11: «... mais à ceux qui sont dehors tout arrive en paraboles (= énigmes)».