



# Traduction littérale<sup>1</sup> et commentaire<sup>2</sup> interlinéaire

« Chaque évangile est un monde de joie et d'aventure ;  
Chaque verset est une fête ;  
Chaque mot, si petit soit-il, est un univers à parcourir ;  
Chaque lettre est dans l'aleph ;  
l'aleph porte le monde. »

1, <sup>29</sup> Et aussitôt, sortant (*ekselthontes*) de (*ek*) la synagogue, ils allèrent dans (*eis*) la maison de Simon et d'André, avec Jacques et Jean.

La suite temporelle « *et aussitôt* », itérative chez *Mc*, ressemble à un oxymore. En effet, si la conjonction « *et* » marque bien le lien et institue la succession des faits, l'association avec l'adverbe « *aussitôt* » l'inscrit dans l'urgence, l'instantanéité et une absolue contemporanéité. Ce faisant, elle la nie en partie. La succession apparaît dès lors moins comme banalement temporelle que comme l'indice narratif de l'avènement d'une temporalité nouvelle, disons « mystique ». Celle-ci travaille au cœur du nécessaire déploiement de l'intrigue, le présentant comme précipité et pulsionnel. Ainsi, elle rend compte d'une profondeur inédite au cœur du texte, soudain ouvert, catalysé, traversé et envahi par une dimension autre, orthogonale, de l'être et de la vie.

Ici, cette ouverture inédite est immédiatement associée au thème de la sortie. Celui-ci parcourt l'ensemble de la péripécie, étant parfois seulement signalé en grec par le préfixe *ek*. Il installe au cœur de la mécanique textuelle le couple sémiotique entrer/sortir, *i.e.* une dynamique à forte potentialité spirituelle et théologique.

La première sortie, sortie de la synagogue, puis entrée dans la maison de **SIMON** et **ANDRÉ**, voit un double passage :

- de l'espace communautaire et public à celui de l'intimité fraternelle ;
- de l'espace cultuel et sabbatique à l'espace familial, quotidien et profane.

<sup>1</sup> Cette traduction personnelle s'appuie sur le texte établi par Eberhard **NESTLE**, Erwin **NESTLE** et Kurt **ALAND** dans *Novum Testamentum Græce et Latine*, (27<sup>ème</sup> éd.), STUTTGART, Deutsche Bibelgesellschaft, 1999 [or. 1993], les propositions de Maurice **CARREZ** dans *Nouveau Testament interlinéaire Grec-Français*, SWINDON, Alliance Biblique universelle, 1993, 1187 p., ainsi que sur les outils proposés par les sites *Biblewebapp.com* (en anglais) et *lueur.org* [Concordance biblique **STRONG**].

<sup>2</sup> Le commentaire s'appuie sur de nombreux travaux cités dans la bibliographie du blog.

Il est possible d'y lire la prise en charge complémentaire d'une autre économie de la révélation. Celle-ci articule d'une manière renouvelée ces deux espaces, la synagogue juive et la maison de **SIMON**, prémisses de l'Église à venir. Elle montre et révèle leurs points communs, leurs différences, mais aussi la puissance et la liberté de celui qui les traverse.

Notons en passant que l'évocation d'une maison de **SIMON** et **ANDRÉ** renforcent l'hypothèse d'un couple de frères installés, et donc d'un âge plus avancé que celui de l'autre couple de disciples, **JACQUES** et **JEAN**. D'autre part, même s'il n'est pas précisé que la maison est dans la ville de CAPHARNAÛM, l'interprétation rabbinique de la Loi (Cf. *Ex 16*, 29) restreint les distances de déplacement lors du sabbat à deux mille coudées<sup>3</sup>. Ceci indiquerait donc une localisation proche.

---

<sup>3</sup> Soit moins d'un kilomètre. Ce *érov te'houmin* est obtenu par l'interprétation midrashique et imaginative de *Jos 3*, 4 et *Nb 35*, 5 (voir aussi *Ac 1*, 12).

<sup>30</sup> La belle-mère (*penthera*) de Simon était couchée (*katekoito*), fiévreuse (*puressousa*), et aussitôt, ils lui parlent (*legousin*) à son sujet (*peri autês*).

Entré dans la maison, le lecteur n'y découvre aucun décor, mais un personnage féminin, le premier en *Mc*, qui en suppose et dévoile un autre, invisible, anonyme et muet, celui de la femme de **SIMON**. Le disciple était donc marié (Cf. *1Co 9*, 5).

Les commentaires ecclésiologiques sur ce point sont innombrables. Ils ne nous intéressent pas ici.

La situation de cette femme est explicitée d'abord en des termes très simples, « *était couchée* ». Cet état soudain de repos rompt avec la frénésie de déplacement mis en scène depuis le début de l'évangile. Là encore, cette notation ouvre un champ sémiotique à la fois élémentaire et polysémique : couché / debout. En grec, il est facilement mis en mot par l'opposition des deux prépositions simples *kata* (mouvement vers le bas) et *ana* (mouvement vers le haut). Elle induit ainsi une double dynamique :

- La première est négative : ce qui fait passer de debout (dans la dynamique évangélique) à couché (en attente, en retrait du mouvement) ;
- La seconde est positive : ce qui fait passer de couché à debout.

L'indication suivante précise que l'état couché, *i.e.* inactif et incapable de déplacement, comme mort, n'est pas la conséquence d'un sommeil ou d'une fainéantise. La femme est malade. Plus précisément, elle est décrite comme « *fiévreuse* » (hapax chez *Mc*). Le mot dérive de « *pur* », le feu. Les lectures symboliques y voient l'indice d'une insatisfaction mondaine<sup>4</sup> et d'un délire intempérant de possession (une *libido* infinie, désordonnée et épuisante). De plus, en hébreu, belle-mère se dit *Hamot*, de la racine *Ham* qui signifie « chaud » (*Hama* = soleil). Ce rapprochement opéré par **RACHI** est fascinant, si on l'associe également, par pur jeu phonétique, au terme *Heima* (colère, menace) et *Homa* (rempart)<sup>5</sup>.

Cette femme en feu est donc la première femme explicite que rencontre **JÉSUS**. Cette guérison un jour de sabbat inaugure l'activité thaumaturgique du maître, non prévue d'une manière explicite dans le formulaire initial (Cf. *Mc 1*, 15).

L'état de la belle-mère l'empêchait de fait de participer à la liturgie commune. Le lien avec **JÉSUS** en marche n'est donc pas évident. Cette malade n'est plus autonome. Elle est isolée de l'évangile qui marche désormais sur les routes de GALILLÉE. Elle est réduite à être celle dont on parle. Le lien salvateur doit donc être activé par un tiers. Dans l'intrigue, celui-ci est initié par un nouvel « *et aussitôt* », qui semble peut-être l'indice d'une vive préoccupation. Il consiste formellement en une parole plurielle et anonyme, émise par les disciples, ou par certains d'entre eux. Il suppose que les émetteurs pensent que **JÉSUS** peut faire quelque chose pour la malade, ce qu'annonçait sa (récente) renommée (Cf. *Mc 1*, 28). De plus, encore sous le choc de l'événement précédent, *i.e.* l'exorcisme spectaculaire dans la synagogue (Cf. *Mc 1*, 23-27), peut-être assimilent-ils la maladie avec une possession démoniaque ou un esprit impur ?

<sup>4</sup> **BÈDE le Vénérable** y verra ainsi la marque des brûlantes ardeurs de la concupiscence corporelle. La belle-mère est donc une figure d'**ÈVE**.

<sup>5</sup> Chasser la fièvre = chasser la colère divine = mettre fin à l'Exil ; Relever la belle-mère = relever le rempart = le Messie relève le nouveau Temple (la Maison de **SIMON** = l'Église apostolique). Voir *lechampdumidrash.net* (*Si non è vero è ben trovato*).

<sup>31</sup> Et s'approchant (*proselthôn*), il la leva (*êgeiren*), saisissant la main ; et la fièvre la laissa (*aphêken*), et elle les servait.

La description du miracle est très simple. Il se déroule en trois temps silencieux :

- Le **premier temps** est une approche que seul **JÉSUS** peut faire et qu'il réalise sans condition ou dialogue préparatoire. Thématiquement<sup>6</sup>, le mot active le cœur même de l'annonce évangélique : « *le Royaume de Dieu s'est approché* » (*Mc 1*, 15 ; voir aussi **6**, 35 ; **10**, 2 ; **12**, 28 ; **14**, 35.45) ;
- Le **deuxième temps** est double. Il articule un changement d'état, proprement une cérémonie de relevailles, et un moyen modeste et pudique, « saisir la main ». Le miracle suppose l'intimité des corps et le contact, ici un tact de la main à la main. L'acte conséquent et simultané a forme d'un signal : « se lever ». Le mot utilisé, banal, sera celui qui définira aussi, analogiquement, la résurrection de **JÉSUS** (Cf. *Mc 16*, 6 ; Voir aussi *Mc 12*, 26 ; *Ep 5*, 14, etc.). En étant levée, et non en se levant d'elle-même après une invitation (Cf. *Jn 5*, 8), la construction marcienne, érudite et amphibologique, présente au lecteur avisé la femme comme la première bénéficiaire et la première anticipation de la résurrection de **JÉSUS**, événement central de l'évangile. Cette séquence sera reprise encore deux fois, signe de son importance, lors de la guérison de la fille de **JAÏRE** (Cf. *Mc 5*, 41) et celle d'un épileptique (Cf. *Mc 9*, 26) ;
- Le **troisième temps** consiste en l'abandon du feu, qui ne peut résister, qui abandonne<sup>7</sup>. Le mot grec a déjà désigné la souveraineté de **JÉSUS** sur les disciples (Cf. *Mc 1*, 18 [les filets].20 [ZÉBÉDÉE]). Il dévoile ainsi une puissance particulière qui domine les éléments physiologiques. Il dira bientôt la subordination sur les démons (Cf. *Mc 1*, 34 ; voir aussi **1**, 25-26) et sur le péché (au sens de « pardonner » ; Cf. *Mc 2*, 5.7.9.10, etc.). Le texte semble clairement hypostasier la source du mal, la fièvre. Ceci implique quatre possibilités :
  - soit il retrouve le cadre de l'exorcisme médical<sup>8</sup>, ce qui semble explicite dans la relecture lucanienne (Cf. *Lc 4*, 39) avec l'emploi du verbe *epitimao* (« menacer » ; Cf. *Mc 1*, 25 ; **4**, 25 ; **9**, 25). Dans ce cas, le miracle est en continuité avec l'épisode précédent<sup>9</sup>. Il approfondit la découverte du combat<sup>10</sup> universel et implacable de **JÉSUS**, agent de la sainteté divine, contre les puissances démoniaques, les forces du mal et l'emprise de la mort (Cf. les « *tombeaux* » cités trois fois en *Mc 5*, 2.3.5). La guérison devient ainsi la trace d'une victoire spirituelle plus profonde (Cf. *Mc 2*, 17) ;
  - soit il reprend la tradition biblique et rabbinique du « feu des os » (Cf. *Lv 26*, 16 ; *Dt 28*, 22), envoyé par Dieu en punition des humains s'éloignant de lui. Dans ce cas, l'action de **JÉSUS** annule cette ancienne punition par son initiative de rapprochement qui rompt l'exil, ou l'invalidé.
  - soit il traduit une puissance thérapeutique sur une force naturelle, invisible et « innocente », *i.e.* axiologiquement neutre (peut-être le cas décrit en *Jn 4*, 52 et *Ac 28*, 8) ;

<sup>6</sup> Et seulement thématiquement, les deux verbes grecs étant différents.

<sup>7</sup> La Vulg. traduit « *dimisit* ».

<sup>8</sup> Il y a quatre exorcismes (Cf. *Mc 1*, 21-28 ; **5**, 1-20 ; **7**, 24-30 ; **9**, 14-29) dans le texte marcien.

<sup>9</sup> Cf. l'assimilation malades et démoniaques en *Mc 1*, 32.

<sup>10</sup> Cf. la question de l'esprit mauvais rapporté en *Mc 1*, 24.

- soit il recourt à la forme littéraire de la prosopopée. Dans ce dernier cas, la forme naïve, partant légèrement parodique, bien que peu probable, n'est cependant pas à exclure.

Au total, la guérison frappe à la fois par :

- sa simplicité narrative, en contraste avec l'épisode précédent ;
- son absence apparente de conditionnalité et de référence démoniaque ;
- sa puissance irréfragable ;
- l'absence de référence à l'interdit supposé de guérison lors du sabbat. Ici , la question ne se pose pas, puisqu'aucun témoin ne la pose.

La conséquence immédiate est une mise au service discrète, signe de santé recouvrée, d'unification apaisante et d'humilité, *i.e.* d'une haute disposition spirituelle qui identifie la femme, par anticipation, à la figure du Fils de l'humain (Cf. *Mc 10*, 43-45) et à celles des anges au désert (Cf. *Mc 1*, 13). La belle-mère malade, anonyme et en feu (Cf. *Ps 10*, 4 et *Hb 1*, 7) devient ainsi la première ministre<sup>11</sup> (féminine) de l'Évangile et de l'Église !



<sup>11</sup> Le verbe gr. *diékonei* (*diakoneô* = « servir » ; cf. diacre) est traduit en latin par « *ministrabat* » et ouvre donc le champ lexical des « ministères ».

<sup>32</sup> Le soir venu, quand le soleil se coucha [*edu*], ils portaient près de lui tous [*ceux*] ayant un mal et les démoniaques [*daimonidsomenous*];

Changement de temps. « *Le soir* » [*Ophsias*] vient. Il est venu. « *Le soir* » décrit un temps de transition entre la lumière du jour et la nuit, l'opposé de l' « aube ». En grec, le mot signifie aussi « tard » (le fameux *sero* d'AUGUSTIN), « retard ». « *Le soir venu* » pourrait donc aussi être traduit le « tard venu », ou encore « quand survint la prise de conscience du retard ». Une question spirituelle serait donc posée en palimpseste : tard est-il (déjà) trop tard ? Ce retard est-il irrécusable ? Est-il encore temps ? Sommes-nous condamnés à entrer et demeurer dans la nuit ?

Ce soir qui vient est naturellement associé à un élément cosmique : le coucher du « *soleil* ». Le verbe grec *dunô* est un hapax chez *Mc* (voir aussi *Lc* 4, 40). Il signifie d'abord « s'enfoncer », « s'enfourer ». Il n'y a donc qu'un lien distant avec la situation de la belle-mère de **PIERRE**. Il n'en demeure pas moins que la métaphore lumineuse est activée. La lumière disparaît et pourtant, quelque chose se révèle qui ne pouvait se révéler avant, en pleine clarté. Dans la pénombre, les maux, tous les maux, se disent et se montrent. La honte recule. Dans la pénombre, dans les jeux ambigus du jour et de la nuit, au crépuscule, **JÉSUS** fait apparaître et s'affronte publiquement à des forces obscures.

Là encore, la condition du miracle est la rencontre, la proximité d'avec le maître (« *près de lui* »). Le lieu de l'intrigue, du miracle, de l'espérance, est désormais référé à lui, latéralement à la maison de **SIMON** qui lui offre l'hospitalité par son acte de suivance. Mais cette rencontre doit être médiatisée par un tiers, non plus un « *tiers parlant* » comme précédemment, mais un « *tiers portant* ». Le verbe *pherô* a ce sens très simple et concret, mais peut aussi être compris au sens d' « apporter », de « conduire ». Les malades et possédés ne sont pas seulement ceux dont on parle, ils sont aussi ceux que l'on porte (apporte, conduit, guide).

Techniquement, le soir signale la fin du sabbat, ce qui autorise le port de charge (Cf. *Lv* 23, 31 ; Voir aussi *Jn* 5, 10). La population de CAPHARNAÛM, frappé par l'enseignement de **JÉSUS** à la synagogue, a donc attendu l'heure légale, ce que, rappelons-le, **JÉSUS** n'a pas fait avec la belle-mère de **PIERRE**. De plus, la foule paraît avoir opéré le même raisonnement que les disciples. Un humain ayant une telle puissance d'exorcisme doit être capable de guérir les maladies, ce qui ressortiraient, bonne an, mal an, du même ordre.

La population « portée » ou « conduite » est double et distincte, ce qui assume la double séquence précédente (possédé dans la synagogue, malade de la fièvre à la maison de **SIMON**) :

- d'un côté, cités en premier, les « *ayant un mal* ». Le « mal » [*kakos*] est l'opposé de l'*eu* (« bon » ; Cf. évangile). Il signifie aussi « misérable » ou encore « pas comme il faudrait » (au sens ontologique) et, parfois, « mauvais » ou « bas » (au sens moral). Ici, il est clairement l'objet d'un avoir, non d'un être.
- d'un autre côté, cités en second, les démoniaques. La forme substantive traduit en fait une forme verbale (participe présent à la voix moyenne), ce qui impliquerait un état partagé : être sous le pouvoir d'un autre, ici le(s) démon(s). De fait, en *Mc*, disons dans sa démonologie, les démons, sauf en *Mc* 1, 13, interviennent de manières indirectes ou comme des sources néfastes d'influence.

Le texte semble donc prendre parti pour une distinction plus nette entre les deux catégories qui ne sont peut-être pas exclusives. Quant à la réduction psychologique des forces démoniaques (à des pulsions inconscientes, à des fantasmes, des délires, des déterminismes sociaux ou familiaux, etc.), opération possible et intéressante, elle ne rend pas compte de la représentation *naïve* que porte l'univers marcier, à savoir l'évidence d'un univers invisible, peuplé de sujets spirituels, en possible interaction entre eux et avec les tous les êtres sublunaires, en particulier les humains.

Ce court verset poursuit l'exposé (verbe être) de la situation crépusculaire et introduit trois éléments :

- le premier élément assume une *forme métonymique* (« *la ville entière* » pour les « tous les habitants de la ville »). Mais le propos est bien là. Il ne s'agit pas d'une emphase maladroite. Il s'agit au contraire de dire explicitement l'entièreté de la ville, pendant à l'entièreté (Cf. *Mc 1*, 32) des malades et possédés présentés. La publicité de l'événement est ainsi portée à son maximum d'intensité et d'expansion. La thaumaturgie est totale. L'exorcisme est total. CAPHARNAÛM bénéficie d'une expérience collective et globale de libération, reflet de la renommée universelle de **JÉSUS** en GALILÉE (Cf. *Mc 1*, 28) ;
- Le deuxième élément précise *la qualité de cette présence holistique*: un rassemblement. La racine du verbe utilisé (*episunagô*) est aussi celle de la synagogue (Cf. *Mc 1*, 21.23.29). La maison de **SIMON** est donc devenue le centre de la nouvelle synagogue, lieu d'enseignement, de culte, de fraternité et de guérison ;
- le troisième élément désigne précisément *le lieu du rassemblement*, « *près de la porte* ». La porte est l'instrument du passage, de la communication, de l'ouverture dans la frontière. Elle définit un couple dedans (ceux qui sont appelés et suivent **JÉSUS**) / dehors (ceux qui bénéficient de son enseignement et de sa présence). Or, la porte est ici le lieu du miracle. La foule semble donc à la fois proche mais toujours extérieure, composant un second cercle. De plus, la forme grammaticale [accusative] signale un mouvement, une sorte d'afflux brusque et d'entassement en ce lieu charnière, gond de la relation avec le maître.

<sup>34</sup> Et il guérit beaucoup d'ayants mal de nombreuses maladies, et il ne laissa pas parler (*lalein*) les démons, car ils l'avaient connu (*éideisan*).

La conséquence de la situation nouvelle est double, une série de guérisons et peut-être des exorcismes. La série de guérisons appellent trois remarques :

- elle concerne « *beaucoup* » de malades atteints « *de nombreuses maladies* », non pas « tous » [comp. avec *Mt 8*, 16]. Faut-il conclure à des échecs ?
- Le verbe désignant l'action de **JÉSUS** est « thérapeuô », qui signifie « guérir » mais aussi, en fond de tâche, « servir » [Cf. *Ac 17*, 25]. Tout serviteur authentique est un guérisseur. Le maître-guérisseur se révèle d'abord comme le serviteur de l'évangile, plus d'ailleurs que du malade. Ce faisant, il assume à son tour l'action empli d'humilité de la belle-mère.
- Le mal « guéri » est précisé avec le mot « *nosos* », soit la « maladie » au sens médical et physiologique. Il s'agit d'un apax chez *Mc*. L'auteur semble donc ramener ici la guérison à la seule maladie. Le trouble demeure cependant. Il sera définitivement levé en *Mc 16*, 17-18, quand l'exorcisme sera associé à un acte de parole au nom de **JÉSUS**, et la guérison au geste (sacramental et possiblement médical) de l'imposition des mains.

L'exorcisme, quant à lui, appelle trois remarques :

- D'une part il n'est pas explicitement décrit. A-t-il vraiment eu lieu ? En fait, n'est précisé que ce qui suit l'exorcisme en *Mc 1*, 23-26, à savoir le dialogue comminatoire avec les démons. Cette séquence laisse supposer la réalisation de la première phase, à moins que celle-ci soit considérée comme explicite à mesure de la guérison concrète des malades (ce qui lieraient clairement guérison et exorcisme).
- L'essentiel pour l'auteur semble ailleurs. Il s'agit du débat sur le nom. De fait, les récits contemporains d'exorcisme développent l'importance de ce combat sur le nom, cette logomachie. Car celui qui possède le nom de l'autre le possède [Cf. *Gn 2*, 19-20]. En interdisant aux démons de parler, **JÉSUS** les musèle (sens premier du verbe *phimoô* en *Mc 1*, 25) et les dompte, comme on musèle et on dompte un animal. Il maintient ainsi sa domination sur eux.
- De plus, suivant en cela saint **AUGUSTIN**, il est à noter que les titres proférés malgré tout par les démons, *i.e.* « *saint de Dieu* » (*Mc 1*, 24) ou « *fiis de Dieu* » (*Mc 3*, 11), bien qu'authentiques et exacts, sont faux et menteurs, car la visée de leur énonciation est mauvaise. Leur connaissance n'est pas pour la vérité, mais pour le mensonge, la domination, la déviance maligne. En effet, ils n'intègrent pas la dimension kénotique et l'horizon de la Croix. Ils visent même à en éloigner le plus possible [Cf. *Mc 8*, 30.33], et donc à faire échouer la dynamique du salut. Le secret messianique inlassablement répété [Cf. *Mc 1*, 44 ; **3**, 12 ; **5**, 43 ; **7**, 24.36 ; **8**, 30 ; **9**, 9.30 !] n'est donc pas cachotterie ou artifice de composition littéraire [suspens médiocre du genre : « vont-ils enfin découvrir qui il est ? »]. Il est une condition de réussite de la mission du Christ tant la réalité rédemptrice du Messie, tant son identité réelle sont inverses à la précompréhension des humains. La profondeur du mal appelle un renversement fondamental, *i.e.* une pédagogie métaschématique et radicale.

<sup>35</sup> Et, au matin, tout à fait (*lian*) dans la nuit, s'étant levé (*anastas*), il sortit et s'éloigna dans (*eis*) un lieu désert et là il pria.

Après le soir, le « *matin* ». Le récit a traversé la nuit comme un souffle. Le matin (*prôia*), ou plutôt ce temps particulier et suspendu, déjà là sans être visible (« *tout à fait dans la nuit* », apax dans le NT), ce que l'on pourrait aussi appeler l'aube (Cf. *Jn 20, 1*). Temps paradoxal où la nuit semble interminable alors qu'elle est déjà vaincue. Temps poétique où les oiseaux commencent à chanter comme que les ténèbres semblent infinies. Temps matriciel du plus grand froid quand s'annonce déjà la chaleur du jour. Instant rimbaldien par excellence où les formes restent quantiques. En ces sens, l'aube est la temporalité spirituelle des débuts souterrains, de la foi pure, de l'espérance nue. Un temps simple, rude et créateur qui s'apparente aussi aux ténèbres lumineuses des oxymores mystiques. De plus, ce matin ouvre à un jour nouveau, jour suivant le sabbat, jour ouvré, premier jour de la semaine, jour qui sera celui de la résurrection (Cf. *Mc 16, 1-2*).

Le verset se déploie selon quatre verbes qui sont quatre temps, à la fois temps de l'action narrative et description d'un itinéraire ou d'une méthode de prière :

- le premier temps est un *lever*, *i.e.* une sortie du sommeil et de la nuit. L'allusion à la résurrection est accentuée par l'emploi du verbe *anistêmi* (Cf. le prénom Anastasie), mot technique pour annoncer et désigner le « lever » de **JÉSUS** après sa mort (Cf. *Mc 8, 31 ; 9, 9.10.31 ; 10, 34 ; 12, 25 ; 16, 9*) ;
- le deuxième temps est une *sortie* où l'on entend en sourdine « de la maison », « de la ville » ;
- Le troisième temps est un *éloignement* (de la maison, de CAPHARNAÛM, de la fonction thaumaturgique et d'exorcisme, de la renommée trompeuse qui grandit, etc.). Celui-ci frappe par contraste après les événements de la veille, *i.e.* le rassemblement final et l'effet de foule. Il garantit à la fois une solitude et un retour à soi, montrant aussi au lecteur une nouvelle géographie de l'expérience religieuse : l'essentiel n'est pas la fascination du signe mais la réalité d'une annonce joyeuse de l'avènement du Royaume de Dieu. Le lieu permettant cet éloignement salvifique et purificateur renvoie au début de l'évangile : « *un lieu désert* » (Cf. *Mc 1, 3.4.12.13*), espace frontalier, transitionnel et spirituel. La mission galiléenne risquait-elle déjà de s'épuiser si elle ne retrouvait pas force au lieu natif, qui est aussi le lieu portant mémoire de l'épisode démoniaque de la tentation, de l'épreuve traversée, dépassée (Cf. *Mc 1, 12-13*) ? Temps décisif semble-t-il, elle protégera encore aux moments critiques de la dramatique du salut (Cf. *Mc 6, 46 ; 14, 35-39*).
- Le quatrième temps s'ouvre sur la cause finale de ce déplacement : la *prière* (verbe *proseuchomai* = *pros / euchomai* = « demander vers », « prier vers »). Celle-ci est donc l'intention profonde de la sortie matinale. Peut-être tout « *matin* » est-il en fait l'œuvre achevée de cette prière, un matin accompli comme ouverture radicale sur l'être et la vie. À l'inverse, l'activité collective et crépusculaire de la veille semble redéfinie négativement comme obstacle, entassement morbide, épisode. Notons enfin que la prière de **JÉSUS** est présentée ici sous une forme absolue, sans destinataire, sans contenu. Elle apparaît ainsi à la fois personnelle, incommunicable et insondable, plus proche de l'état que de la fonction. Ici, la prière est en elle-même relation suffisante, elle est à soi sa propre raison. La prière est en soi Esprit qui relie. La prière du Christ est donc en soi trinitaire.

Déplacement de la caméra. Alors que le lecteur se retrouve au désert (un non-lieu, une utopie au sens d'une possible expérience de pensée) avec **JÉSUS** en prière, une prière sans mot, le narrateur nous ramène tout de go vers **SIMON**. Le disciple est cité nommément seul. Ses compagnons sont cités par rapport à lui. De même que les disciples sont avec **JÉSUS**, les disciples sont avec **SIMON**. Il s'en suit que **SIMON** occupe de fait une place privilégié.

**SIMON** est le maître de l'action. Celle-ci suppose des événements préalables, en particulier la découverte étonnée, peut-être inquiète, de l'absence du maître (comp. avec *Lc 4, 42* qui introduit une foule). Le souci de l'évangéliste n'est pas là. Ou encore laisse-t-il le soin au lecteur de combler les vides de la narration afin de l'inscrire plus avant dans le texte et dans l'intrigue. Et ainsi le convoquer par l'imagination. Au vide du texte (selon le signifiant) répond donc le vide partiel créé par l'absence du maître (selon le signifié), un vide et une absence qui mettent en route.

La décision de **SIMON** et d'autres qui y consentent, qui l'accompagnent dans une action devenue commune, est donc de partir à la « *recherche* » du maître. Le verbe grec porte l'idée de détermination, de rapidité et de précipitation, sans parfois ignorer la trace d'une trouble hostilité (Cf. *Gn 31, 36*). Il signale une suivance provoquée. Mais, pour reprendre une phrase fameuse de Blaise **PASCAL**<sup>12</sup>, cette recherche suppose d'avoir au préalable trouvé **JÉSUS** en se laissant trouver par lui, en acceptant de le suivre et de collaborer à son projet évangélique, ou en reconnaissant en lui, par l'expérience, une force spirituelle qui étonne.

En partant, **JÉSUS** oblige ainsi **SIMON** et ses compagnons à sortir à leur tour, à s'éloigner eux aussi de la maison, de la famille et de CAPHARNAÛM, à le rejoindre au désert. Au matin, **SIMON** recherche le maître, comme le lecteur qui est maintenant avec **SIMON** cherche le sens des événements et de l'intrigue, ce qui consiste à partager un peu cette recherche déroutante de la vérité insolente de **JÉSUS**. Or celle-ci est d'abord évangile et prière, non pas exorcisme et guérison, qui ne sont que des signes, des portes ouvertes sur autre chose. Cette identité encore mystérieuse, qu'il conviendra lentement de révéler, ne se trouvera donc qu'au-delà, que dehors, loin des évidences et des anciennes certitudes, au-delà des désirs de pouvoir et de domination, *i.e.* au désert du monde habité, au désert de soi. **JÉSUS** propose ainsi une épreuve qui ressemble aussi à celle qu'il a lui-même traversée (sortir du giron de **JEAN**, sortir des délires démoniaques). Ce travail de purification des suivants, qui sont aussi des poursuivants (qui est **JÉSUS** ? qui est le Messie ?), sera difficile et ressemblera toujours à une agonie, *i.e.* à un combat spirituel (gr. *agonia* = combat).

<sup>12</sup> « *Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé.* » Blaise **PASCAL**, *Pensées*, Br. 553, LG 717, Laf919. Voir <http://www.penseesdepascal.fr>.

<sup>37</sup> Et ils le trouvèrent (*euron*) et lui disent (*legousin*) : « *Tous te cherchent.* »

Ici, chercher, c'est trouver. Immédiatement.

Là encore pas de suspens, pas de péripéties en route, de détails piquants et pittoresques. Rien qu'un essentiel.

Ils le trouvent donc, puisqu'ils le cherchent.

Quand ils le trouvent, ils ne prient pas avec lui. Ils ne partagent pas ce désert avec lui. Ils n'entrent pas dans son silence. D'une certaine manière cela semble impossible à ce stade. Au moins l'ont-ils cherché au bon endroit, *i.e.* au désert, dans un non-lieu, en utopie, au non-lieu qui rend possible d'imaginer autre chose.

Comme ils ne peuvent demeurer en silence, comme ils restent préoccupés de mille choses entendues et vues hier, ils lui parlent.

Ils lui disent une sorte d'évidence : « *Tous te cherchent* ». Cela semble une évidence, puisqu'il est parti dès l'aube, justement pour éviter tout le monde, sachant qu'ils allaient sans doute le saisir. Cette phrase prend alors forme d'explication et d'aveu : nous te cherchons encore comme eux, voire nous te cherchons pour eux, pour te ramener à eux. Derrière cette affirmation, il se cache donc peut-être une proposition : tu dois revenir à eux ; tu dois revenir à CAPHARNAÛM, tu dois rejoindre la maison [Cf. *Lc 4*, 42]. Se cacherait ainsi le début d'une coalition qui peut faire peur. Car il reste à vérifier et purifier ce que « *tous* » cherchent en lui : la poursuite des exorcismes, la reprise de la séance thaumaturgique ? Et eux, les disciples, confondent-ils déjà le *signum* (le miracle) et la *res* (l'Évangile) ? Pire, entendent-ils masquer la chose en l'engloutissant dans le signe, dans le spectacle du signe devenu son tombeau, dans la pure jouissance du signe, dans une lumière devenue menteuse et ténébreuse si le signe, malgré ses apparences, malgré son évidente positivité, n'est plus référé ?

Qui cherchent-ils ? Ou plutôt que cherchent-ils ?

<sup>38</sup> Et ils leur dit : « *Allons ailleurs dans [eis] les villages [kômopoleis] attenants [echomenas], afin que là aussi je prêche ; car je sortis pour [eis] cela.* »

Il leur répond et cette réponse a d'abord forme d'exhortation et de vocation. Il s'agit moins d'« aller » que de « conduire », « amener », avec un sens impératif. C'est pourquoi la réponse du maître est exprimée à la première personne du pluriel. Ce « *nous* » marque donc une étape importante. Celle-ci semble intégrer plus avant les disciples dans la mission de **JÉSUS**, puisque, d'une certaine manière, *i.e.* peut-être pour des mauvaises raisons, eux aussi ont-ils dû aller « *ailleurs* » pour trouver. Et peut-être ce « *nous* » répond-il en écho au « nous » de la prière du FILS, au « nous » trinitaire qui vient, celui qui surgit dans la Genèse et qui a créé l'humain (Cf. *Gn 1*, 26) ? Partageant *a minima* l'expérience intérieure du maître, ainsi sont-ils appelés désormais à la traduire *ad extra*, c'est-à-dire en terme géographique et concret de suivance, *i.e.* de désappropriation, d'abandon et de départ.

S'il convient d'aller « *ailleurs* » (gr. *allachou* ; apax dans le NT), c'est que le mot signifie tout autant « un autre endroit », voire « dans une autre direction »<sup>13</sup>. Peu importe où en fait. Car cet « *ailleurs* » n'est pas lointain. Au contraire, il est « attendant », « joint », « connecté », « voisin ». Ici, il s'agit bien de ne pas retourner, de ne pas s'enfermer, de ne pas répéter, de se séparer des mêmes. À ce point, le parallèle possible avec le récit en *Gn 19*, 1-26 (la fuite de SODOME par **LOTH**) serait à considérer pour plusieurs raisons :

- la séquence narrative soir/nuit/matin ;
- l'importance de la « porte » (*Gn 19*, 1.6.9.10) ;
- l'évocation insistante de la totalité de la ville (cf. *Gn 19*, 4.10.25) ;
- la proximité de l'ordre de **LOTH** à ses gendres (Cf. *Gn 19*, 14) et des anges à **LOTH** (cf. *Gn 19*, 15) avec celui de **JÉSUS**.

Si cet intertexte est retenu, il signifierait combien l'événement de la veille peut à bon droit être relu comme menacé de concupiscence, de confusion et de *tohu bohu* (traduit en *Gn 19* en terme d'une tentative de viols homosexuels). Ce déplacement a donc aussi force de continence et de chasteté à mesure où il porte à expérimenter d'une manière active (*eis*) l'altérité qui porte deux caractéristiques :

- elle est la plus *simple* possible, toujours présente juste au-delà. Le terme *kômopolis*, apax dans le NT, semble plutôt désigner des « bourgades », des lieux situés entre les villes et les villages.
- cette pluralité salvatrice est par essence *plurielle*. Au pluriel grammatical du verbe répond donc le pluriel de la destination, promesse qu'aucune n'épuisera l'action qui s'initie ici et s'étendra désormais de proche en proche.

La suite du verset expose les motifs de ce départ. Il l'explicite en focalisant à nouveau le texte sur **JÉSUS** seul, celui qui dit « je ». Ce faisant, ce dernier redéfinit sa mission après de ses disciples en des termes connus des lecteurs (Cf. *Mc 1*, 14), ceux de la prédication (verbe *kêrussô*) énoncé encore une fois d'une manière absolue (sans compléments).

Ce passage au style direct apporte une nouveauté fondamentale : la proposition causale : « *je sortis en cela* ». Cette expression est polysémique. Elle peut intégrer au moins trois niveaux :

<sup>13</sup> Cf. l'étymologie en français du mot « ailleurs » selon le LITTRÉ = *alioversum*, crase d'*alius*, « autre », et *versus*, « tourné ».

- la *mission de JÉSUS*, i.e. la séquence galiléenne à caractère prophétique, inaugurée en *Mc 1, 9* ;
- la *sortie matinale* de CAPHARNAÛM [Cf. *Mc 1, 35*] ;
- une « sortie » essentielle, *de nature théologique*, visant à exprimer un lien ontologique avec le **PÈRE** [Cf. *Lc 4, 43*, avec référence à **4, 18** ; *Jn 8, 42* ; **16, 28**].

Ces différentes possibilités sont compossibles.

<sup>39</sup> Et il alla, prêchant dans [e<sup>is</sup>] leurs synagogues dans la Galilée entière, et jetant [ekballôn] dehors les démons.

Le verset explicite et accomplit ce qui vient d'être annoncé. On note cependant des écarts signifiants avec ce qui précède :

- il renforce le focus sur **JÉSUS** seul (il est le sujet des trois formes verbales), reléguant ainsi les disciples dans l'ombre du maître ;
- il associe puissamment le déplacement [« *alla* »] à la prédication [« *prêchant* »], *i.e.* le déplacement à la mission.
- il retrouve la dynamique galiléenne annoncée en *Mc 1*, 14, et l'universalise [« *entière* »], en la situant plus précisément dans les synagogues, *i.e.* publiquement [Cf. *Jn 18*, 20]. Le terme *sunagôgê* (du gr. *sun/agogein*) traduit le mot hébreu « beth-hakeneseth » (litt. « maison de réunion »), parfois « beth-ha-tephila » [« maison de prières »] et tend, par métonymie, à désigner les réunions s'y déroulant. Le réseau synagogaal est dense et ancien. Il fut sans doute institué au retour d'Exil, peut-être sous l'impulsion d'**ESDRAS**. Il s'organise autour de trois cultes et instructions par semaine [2<sup>ème</sup> jour, 5<sup>ème</sup> jour et jour du sabbat] durant lesquels on prie [récitation du *Schema* et du *Schemoné Esré*], on lit et traduit [*Targoum*] un extrait de la Loi [seder, un des 153 *Sedarim* du lectionnaire triennal, lu par sept hommes], on lit et traduit les prophètes [*haphtare* = trois versets, choisis et lus par un autre lecteur ; Cf. *Lc 4*, 16-22 ; *Ac 13*, 15], on propose un commentaire [*midrasch*], ancêtre de l'homélie, puis on reçoit la bénédiction, si un prêtre est présent. Il est aussi possible d'y prier trois fois par jour : au matin (Schaharith), durant l'après-midi [Cf. *Ac 3*, 1] et le soir (Arbith). Enfin, on y pratique encore les cérémonies du quotidien : la circoncision, les mariages, les enterrements. La synagogue est placée sous la direction d'un collègue d'anciens, qui ont droit de police. Ils désignent un responsable, l'*archisunagogos* [Cf. *Mc 5*, 22 ; *Ac 13*, 5 ; Hb « Rosch hakeneseth »], et un officiant ou sacristain, le *sheliach hazzibbor* [= ange de l'église ; Cf. *1 Co 11*, 10 ; *Ap 1*, 20], parfois appelé *huperetês* [Cf. *Lc 4*, 20] ou *episkopos*. L'article possessif « *leurs* » n'a sans doute pas le même sens polémique que dans l'évangile de **JEAN**, mais signifie simplement les synagogues des [habitants des] bourgades attenantes [ce qui les situe d'ailleurs à une certaine taille critique qui demeure faible = le minian, soit dix hommes] ;
- il articule à nouveau prédication et expulsion des démons [ce qui correspond aussi à une « sortie »] ;

Prêcher et expulser les démons est donc pour **JÉSUS** sa manière d'aller, son « style » de déplacement, son mode de sortie, la mélodie pèlerine de l'évangile qui chemine désormais sur les routes de GALILLÉE.

Un lecteur, avec l'aide de tant d'autres