

Identification de Marie la magdaléenne dans l'Évangile selon saint Jean

CONTINUATION D'ANDRÉ FEUILLET,
« LES ONCTIONS FAITES SUR JÉSUS, ET MARIE MADELEINE »

EN 1975, Monsieur André Feuillet, p.s.s. analysa dans cette revue les onctions faites sur Jésus d'après les différents Évangiles¹. Prolongeant l'étude des relations entre les Synoptiques et *Jn*, il s'attela ainsi à la question délicate des rapports de Marie la magdaléenne avec la pécheresse anonyme de *Lc* 7, 36-50 et avec Marie sœur de Marthe. La réforme liturgique venait de promulguer un sanctoral où la sainte célébrée le 22 juillet n'était plus connue que comme témoin du Ressuscité, selon l'accord unanime des quatre Évangiles. Elle se démarquait ainsi de l'ancien lectionnaire qui faisait lire *Lc* 7, 36-50 à cette date. Ce changement radical manifestait que le problème littéraire des rapports entre ces diverses figures n'engageait pas la foi. Ainsi la réinscrivait-elle paradoxalement à l'agenda des exégètes. Feuillet avait saisi dans l'identité de Marie la magdaléenne un problème théologique propre à *Jn*². C'est ce point précis, qui relève de l'exégèse johannique et non de la *regula fidei*, que l'on voudrait aborder ici, en complétant les arguments d'A. Feuillet et en remplaçant ceux qui doivent l'être dans une perspective nouvelle.

1. André FEUILLET, « Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine », *Revue thomiste* 75 (1975), p. 357-394.

2. *Ibid.*, p. 358 : « Qu'a été cette femme extraordinaire que, selon le quatrième Évangile, le Christ ressuscité gratifie d'une apparition avant même de se montrer aux apôtres et qu'il charge même de transmettre aux apôtres l'essence du message pascal (*Jn* 20, 17-18) ce qui fait qu'elle mérite presque d'être appelée à cet égard l'apôtre des apôtres ? »

1. *Jn* 11, 2 à la lumière de « l'anonymat protecteur »

a) *Des personnages anonymes chez les Synoptiques et nommés chez Jn*

L'Évangile johannique dévoile à plusieurs reprises l'identité de personnages que les Synoptiques préféraient passer sous silence. C'est le cas de Marie sœur de Marthe (*Jn* 12, 1-8 ; cf. *Mc* 14, 3-9), de Simon-Pierre et Malchus (*Jn* 18, 10 ; cf. *Mc* 14, 47). Gerd Theissen a qualifié d'« anonymat protecteur » l'usage des Synoptiques causé par le souci de ne pas compromettre l'auteur d'un attentat contre un officier de la police du Temple (Simon-Pierre) ou la femme qui a oint Jésus comme Messie d'Israël (Marie sœur de Marthe)³. La bizarrerie de certaines tournures (« un de ceux qui se tenaient là [εἷς δέ τις τῶν παρεστηκότων] » en *Mc* 14, 47) évite de nommer le disciple concerné, tout en constituant une référence assez transparente pour les auditeurs de la première génération — qui entendaient peut-être le récit de la bouche de Simon-Pierre lui-même⁴. À l'inverse, *Jn* doit avoir eu de bonnes raisons de livrer l'identité de ces personnages. Selon Richard Bauckham, « l'identification de l'homme qui sort son épée avec Pierre peut s'entendre comme un des aspects du portrait que *Jn* dresse de Pierre : cette action correspond bien au caractère de l'impétueux Pierre, dévoué à Jésus, prêt à risquer sa vie pour lui, mais se méprenant lourdement sur sa vocation et ses intentions (cf. *Jn* 13, 36-38)⁵ ». Par ailleurs, en révélant l'identité de la femme qui a oint Jésus à Béthanie six jours avant la Pâque, *Jn* garantit la crédibilité du témoignage qu'il fait remonter à des personnages précis. La survie dans l'Église primitive de Pierre ou de Marie sœur de Marthe assurait facilement la traçabilité des récits qu'ils léguaient aux fidèles du Christ. Après leur mort, il est important de sceller l'authenticité de la tradition perpétuée dans les Églises qu'ils ont enseignées. Il est possible que

3. Cf. Gerd THEISSEN, *The Gospels in Context, Social and Political History in the Synoptic Tradition...*, p. 184-189.

4. *Ibid.*, p. 187 : « L'anonymat constitue une protection, l'obscurité de leur relation à Jésus répond à un souci de prudence. Le narrateur et les auditeurs en savent bien plus sur ces deux personnages » ; cf. Richard BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses, The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids (MI), Eerdmanns, 2006, p. 186 : *Mc* dissimule encore le nom de Caïphe (14, 53 — révélé par *Jn* en 18, 13-14) car sa dynastie reste en place jusqu'à la Guerre Juive, permanence qui explique la réticence de la première génération chrétienne à lui attribuer des injustices flagrantes. En revanche *Mc* nomme Pilate (15, 1) qui a quitté la Palestine dès 37 et auquel ses violences et brutalités ont valu une irrattrapable *damnatio memoriae* ; l'évangéliste ne fait courir de risque à personne en flétrissant sa mémoire.

5. R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses...*, p. 194.

l'Évangile johannique, écrit et diffusé après les autres, ait dû donner des gages de sa recevabilité dans les Églises. Nommer les témoins oculaires d'épisodes déjà gravés dans la mémoire répond certainement à cette nécessité⁶.

b) À quelle onction Jn 11, 2 fait-il référence ?

Le lecteur qui aborde le récit de la résurrection de Lazare est surpris de découvrir un personnage dont il ignorait tout jusque-là :

Jn 11, 2	
ἦν δὲ Μαριάμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρω καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξίν αὐτῆς, ἥς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἡσθένει	Marie était celle qui avait oint le Seigneur d'un onguent et avait essuyé ses pieds avec ses cheveux, dont le frère Lazare était malade.

La particularité remarquable de ce verset est d'identifier Marie sœur de Lazare avec une femme qui oignit les pieds du Seigneur dans un contexte tout différent de celui du chapitre 11. *Jn* nous a-t-il relaté l'épisode auquel 11, 2 fait allusion ? On lit de fait au chapitre suivant :

Jn 12, 3	
Ἡ οὖν Μαριάμ λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου ἤλειψεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξίν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ	Marie prenant une livre de parfum pur et précieux oignit les pieds de Jésus et essuya avec ses cheveux ses pieds .

Est-ce à cet événement que *Jn* fait référence au chapitre 11 ? On constate de fait une succession de gestes similaires : une femme munie d'un parfum ; elle pratique une onction sur Jésus ; elle a le geste pour le moins inhabituel d'essuyer les pieds du Christ avec ses cheveux ; elle manifeste ainsi une très grande familiarité qui ne messied pas à Marie

6. Cf. R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses...*, p. 390 s. sur l'inclusion du témoin oculaire — Pierre chez *Mc* et *Lc*, le disciple que Jésus aimait chez *Jn*. Ce procédé littéraire a pour effet de conforter l'Évangile comme « voix subsistante » du disciple, disponible pour toutes les générations de fidèles jusqu'à la Parousie.

sœur de Marthe qui fait partie du premier cercle des fidèles du Christ. Pourtant, quelques différences entre les deux récits doivent nous alerter :

<i>Jn 11, 2</i>	<i>Jn 12, 3</i>
Onction du Seigneur	Onction des pieds
Onguent	Nard pur et de grand prix

Jn 11, 2 ne rapporte pas l'onction des pieds, directement affirmée en 12, 3. La qualité du parfum diffère également : comme on le verra, le « nard pur et de grand prix » de 12, 3 concourt directement à l'intelligence de la scène. Le récit de l'onction de Béthanie en *Mc 14, 3* n'a pas manqué de reprendre ce détail presque mot pour mot (μύροννάργδου πιστικῆς πολυτελοῦς). Pourquoi ne pas le mentionner en 11, 2 ? Enfin, si 11, 2 se réfère à 12, 3 alors il s'agit d'un détail parfaitement inutile. En 11, 1-2, en effet, l'évangéliste introduit Marie « sœur de Marthe » et de « Lazare, de Béthanie ». Le chapitre 11 suppose que les trois vivent sous le même toit. En 12, 1-3 on revient « à Béthanie, chez Marthe⁷ » et donc aussi chez Lazare (v. 2) et Marie. Aussi lorsqu'une Marie que l'on n'introduit pas plus que cela oint les pieds du Christ (v. 3), il est évident qu'il ne peut s'agir que de la sœur de Marthe et de Lazare. En 11, 2 l'identification n'apporte aucune précision nécessaire sur l'identité du personnage. Or, lorsque *Jn* dévoile l'identité des protagonistes, c'est parce que le lecteur ne pourrait le savoir autrement⁸.

7. Selon le v. 2, Marthe sert le repas : on se trouve donc chez elle, qui fait les honneurs de la maison à ses convives.

8. On pourrait objecter qu'en 11, 49-51 *Jn* précise que Caïphe est le grand prêtre qui affirma la nécessité de la mort de Jésus pour le salut de tout le peuple ; et en 18, 14 l'évangéliste introduit ce personnage en rappelant la parole prophétique qu'il avait eue en 11, 50. Le lecteur sait déjà qui il est et ce qu'il a dit. Toutefois, l'analogie entre les deux situations est plus apparente que réelle. *Jn 18, 14* vise à remettre en mémoire une parole prophétique qui s'accomplit à ce moment-là. La visée apologétique et catéchétique est manifeste. Pas de schéma d'accomplissement en vue en 11, 2 si ce verset se réfère à la scène postérieure de 12, 3. Donc la fonction principale de 11, 2 consiste à révéler au lecteur une identité qu'il ignorerait sans l'information fournie par l'évangéliste.

On pourrait objecter aussi que rien n'oblige l'évangéliste en *Jn 21, 20* à nous dire que le disciple que Jésus aimait est celui-là même qui « pendant le repas, s'était penché sur sa poitrine et avait dit : "Seigneur, qui est-ce qui te livre ?" » puisque le lecteur connaît bien ce personnage intervenu en 13, 25. Mais ici, la citation n'est pas littérale : « qui est-ce » en 13, 25 ; « qui est-ce qui te livre (ὁ παραδίδούς σε) » en 21, 20. En réalité, l'ajout du verbe παραδίδωμι change le sens de la formule : « qui est-ce qui te transmet », plutôt que « qui est-ce qui te livre », dans le contexte de la joute fraternelle entre Pierre et Jean sur le disciple le mieux placé pour garantir la transmission intégrale de l'Évangile (cf. R. BAUCKHAM, *Jesus and the*

La formulation de 11, 2 exclut l'onction de Béthanie rapportée en 12, 3 car 11, 2 se réfère à une scène *passée* par rapport à la résurrection de Lazare⁹. Le temps des verbes en *Jn* 11, 2 le garantit :

<i>Jn</i> 11, 2	
ἦν δὲ Μαριάμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρω καὶ ἐκμάζασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξίν αὐτῆς, ἧς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἡσθένει	Marie était celle qui avait oint le Seigneur d'un onguent et avait essuyé ses pieds avec ses cheveux, dont le frère Lazare était malade.

Tout d'abord, *Jn* possède trois constructions parallèles à 11, 2 avec l'imparfait ἦν + participe aoriste substantivé. À chaque fois, il s'agit d'une action passée par rapport au moment de la narration et il faut traduire ce participe aoriste par un plus-que-parfait :

– *Jn* 1, 40 : « André [...] était (ἦν) un des deux qui avaient entendu (εἶς ἐκ τῶν δύο τῶν ἀκουσάντων) les paroles de Jean et suivi (ἀκολουθησάντων) Jésus. »

Ce verset fait allusion à un fait *passé* (rapporté en 1, 37) par rapport au présent du récit, où les deux sont déjà devenus disciples du Seigneur.

– *Jn* 18, 14 : « Caïphe était (ἦν) celui qui avait conseillé aux juifs (ὁ συμβουλευσας τοῖς Ἰουδαίοις). »

Même remarque : le fait est rapporté en 11, 49-50.

– *Jn* 7, 50 : « Nicodème [...] celui qui était venu à lui précédemment (ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν), étant l'un d'entre eux (εἶς ὢν ἐξ αὐτῶν). »

Au lieu de l'imparfait, on a le participe présent du verbe εἶμι mais c'est sans importance puisque le participe du présent est aussi celui de l'imparfait, ces deux temps partageant la même valeur aspectuelle. L'évènement est rapporté en 3, 1-2 donc avant 7, 50.

Jn 21, 20 diverge légèrement mais fournit un parallèle intéressant sur l'emploi de l'aoriste comme un plus-que-parfait comme élément d'identification d'un personnage, corrélé avec un imparfait qui définit l'essence de sa relation à Jésus : « Le disciple que Jésus aimait (ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς), en train de le suivre (ἀκολουθοῦντα), celui qui s'était penché

Eyewitnesses..., p. 390-392). 21, 20 ne constitue pas une redondance ; si 11, 2 en était une par rapport à 12, 3, il s'agirait d'un cas isolé. Mieux vaut donc l'interpréter comme une information indispensable.

9. Ainsi qu'on le lit dans *Jn*. D'ailleurs, le grand conseil délibère sur la mort de Jésus à la suite de la résurrection de Lazare (11, 53) et l'onction de Béthanie qui suit anticipe sur sa sépulture. L'onction de Béthanie suit donc nécessairement la décision d'exécuter Jésus, la succession des chapitres 11 et 12 dans *Jn* suit l'ordre chronologique.

(ὅς καὶ ἀνέπεσεν) pendant le repas sur sa poitrine et avait dit (εἶπεν). » L'événement se rapporte à 13, 25. Il est donc antérieur. On peut mentionner aussi 12, 1 et 9 : « Ils vinrent (ἦλθεν) à Béthanie, là où était (ἦν) Lazare que Jésus avait ressuscité (ὃν ἡγείρεν) des morts. »

Jn 1, 40 ; 7, 50 ; 18, 14 fournissent trois parallèles remarquables à la tournure de 11, 2. Dans ces trois cas, l'imparfait est à sa place puisqu'il se réfère à un fait passé. Le participe aoriste substantivé a lui aussi sa valeur temporelle, pour désigner l'antériorité dans le passé.

Par ailleurs, dans les sections narratives où c'est l'évangéliste qui prend la parole (ce qui est le cas de 11, 2), le participe aoriste substantivé chez *Jn* marque toujours l'antériorité par rapport au verbe principal et il faut le traduire comme un plus-que-parfait¹⁰.

Dans le discours direct, le participe aoriste substantivé a cette valeur dans la plupart des cas¹¹.

A *contrario*, ἦν + participe présent indique une action en cours dans le temps du récit¹².

Enfin, Feuillet rappelle que *Jn* sait très bien faire allusion à des événements qui auront lieu plus tard dans le récit et qui appartiennent néanmoins au passé du lecteur, mais il emploie alors le verbe μέλλω ou le futur¹³. « Lagrange en vient à se demander si on ne "pourrait pas supposer une glose très ancienne" [...]. Or cette hypothèse n'a aucun appui dans la tradition manuscrite¹⁴. » Il est impossible d'ailleurs qu'une glose se soit glissée dans tous les témoins si elle n'avait servi à rien, puisque *Jn* 12, 3 suffit à identifier l'auteur de l'onction de Béthanie. Il faut donc retenir la traduction suivante : « C'était Marie qui avait oint le Seigneur de parfum et essuyé ses pieds avec ses cheveux, dont le frère Lazare était malade. » Cette traduction est *la plus fidèle à la lettre du texte*, à l'usage johannique. Trop de traductions en font bon marché pour forcer l'allu-

10. Participe aoriste substantivé dans les prises de paroles de l'évangéliste : 7, 39.50 ; 9, 18 ; 11, 33.45 ; 12, 12 ; 19, 32.39.

11. Antériorité dans la plupart des cas par rapport au verbe principal : 1, 22.33 ; 4, 34 ; 5, 11.12.15.23-24.30.37 ; 6, 38.39.41.44.45 ; 7, 16.18.28.33 ; 8, 16.18.26.29 ; 9, 4 ; 11, 37 ; 12, 44.45.49 ; 13, 16.20 ; 14, 24 ; 15, 21 ; 16, 5 ; 19, 11 ; 20, 8 ; 21, 24 ; en 5, 25 le participe aoriste substantivé marque le *futur antérieur* par rapport au verbe principal au futur simple. — Dans trois cas seulement, le participe aoriste substantivé dans le discours direct a la valeur aspectuelle pure : 3, 33 ; 6, 12 ; 16, 2 — et encore, ce n'est pas sûr pour 16, 2.

12. 5, 35 ; 12, 2 ; 18, 18, etc.

13. 6, 71 : Judas qui doit le livrer ; 7, 39 : Esprit que doivent recevoir les fidèles ; 11, 51 ; 12, 43 ; 18, 32.

14. A. FEUILLET, « Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine »..., p. 378.

sion à *Jn* 12, 3¹⁵. Comme souvent, la *lettre* du texte évangélique, analysée et respectée dans son intégrité s'avère beaucoup plus étonnante et piquante que les précompréhensions facilitantes¹⁶.

Signalons quelques arguments plus faibles allant dans le même sens :

– L'onction de Béthanie est un geste qui définit Marie tout entière, qui fige sa représentation dans la piété chrétienne et dans la mémoire des fidèles; cf. « partout où sera proclamé l'Évangile [...] on redira aussi à sa mémoire ce qu'elle vient de faire » (*Mc* 14, 9). Si *Jn* 11, 2 se rapportait à cet événement, on n'aurait pas un imparfait, mais un présent : Marie *est* celle qui oignit... L'imparfait a une nuance toute différente, celle d'un élément d'identification ponctuelle, d'une incise insérée comme en passant¹⁷.

– À l'inverse du présent qui installerait Marie dans une perfection immuable, l'imparfait confère à *Jn* 11, 2 la qualité d'une information purement factuelle qui, n'étant pas commandée par le contexte, n'a de raison d'être que comme un élément d'identification *indispensable*. Cela exclut la référence de *Jn* 11, 2 à l'onction de Béthanie puisque nous sommes suffisamment renseignés par *Jn* sur l'identité de celle qui l'a pratiquée (cf. *Jn* 12, 3).

On peut encore ajouter un élément. *Jn* 11 est tout entier un *chapitre de dévoilement d'identité couverte* par « l'anonymat protecteur ». Dans le cas de la résurrection de Lazare en effet, qui a eu lieu au vu et su de toute la ville et entraîné la condamnation à mort du Christ (*Jn* 11, 47-

15. Marie était celle qui oignit (BJ).

16. Un des meilleurs exemples de cela en *Lc* 2, 50 : « ...καὶ αὐτοὶ οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς (ils n'avaient pas compris la parole qu'il leur avait dite) »; allusion à une parole dite par Jésus antérieurement où l'enfance montre assez de maturité intellectuelle pour dire à ses parents qu'il doit être aux affaires de son père... abîme vertigineux dans l'intimité de la sainte famille et de la conscience du Christ! Traduction facilitante non autorisée par le texte : *ils ne comprirent pas la parole qu'il venait de dire*. Noter en revanche l'excellente traduction de la TOB : *Il s'agit de cette même Marie qui avait oint le Seigneur d'une huile parfumée et lui avait essuyé les pieds avec ses cheveux*; ou de la Bible Herder : *Maria war es, die den Herrn mit Balsam gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren getrocknet hatte*.

17. Cela pour nuancer ce qu'affirme A. Feuillet selon qui *Jn* 11, 2 « nous apprend qu'elle était connue dans la communauté chrétienne comme celle qui avait oint les pieds du Seigneur et les avait essuyés avec ses cheveux : c'était là sa caractéristique » (« Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine »..., p. 378). C'est l'onction de Béthanie qui précise définitivement Marie dans la mémoire (cf. *Mc* 14, 9); or *Jn* 11, 2 n'y fait pas référence. Cette nuance n'ôte rien à la force de l'argument du P. Lacordaire repris par Feuillet : « Si une autre avait oint le Seigneur d'un parfum, et essuyé ses pieds de ses cheveux, cette action, en cessant de s'appliquer à une seule personne, eût cessé de [la] désigner clairement » (Henri-Dominique LACORDAIRE, *Sainte Marie-Madeleine*, Paris, J. de Gigord, 1918, p. 73-74).

53), il est impossible de la relater sans compromettre Lazare lui-même. La stratégie de « l'anonymat protecteur » exige dans son cas le silence absolu qu'observent les Synoptiques¹⁸; de plus, ce n'est pas Lazare seulement qui risque gros à la divulgation de l'épisode, mais aussi ses sœurs dont la prière (11, 22 et 32) insistante a eu pour effet de manifester la puissance messianique du Christ sur la mort. Chez *Jn*, la nécessité de se cacher est souvent liée à celle de ne pas trop afficher des prétentions ou des convictions messianiques. Ne pas le faire conduirait à exposer sa vie¹⁹. Est-il permis d'interpréter en ce sens le « secret (λάθρα) » (11, 28) dans lequel se cantonne Marie? Peut-être croit-elle sa cause assez compromise pour lui imposer de se cacher et de ne pas ajouter une provocation publique à l'énorme scandale causé chez les autorités par l'évènement auquel se réfère 11, 2. Si Marie doit se « cacher » en 11, 28 la cause en remonte nécessairement à un fait antérieur, excluant l'onction de Béthanie et aussi la résurrection de Lazare qui n'a pas encore eu lieu. Il est donc permis de penser, au moins à titre d'hypothèse, que 11, 2 dévoile la cause de l'obligation pour Marie de se cacher. Le geste auquel ce verset fait référence était assez explicite pour lui mériter de bénéficier de la discrétion des catéchètes chrétiens. 11, 2 suppose dans le passé de Marie un geste connu de tous, emblématique et pourtant demeuré anonyme. Cette contrariété entre le caractère public du geste et la discrétion savamment entretenue sur son auteur est exactement là où se décèle un cas « d'anonymat protecteur ». Le secret ne manque pas de susciter la curiosité dans les Églises. Qui a réalisé cette onction connue de tous? Et si on en connaît l'auteur, on craint de voir cette information se perdre avec la fin de la génération apostolique.

c) *Jn* 11, 2 et *Lc* 7, 37-38

Si *Jn* 11, 2 ne se réfère pas à 12, 3 alors il s'agit d'un évènement non répertorié dans cet Évangile. Nous n'avons pas d'autre choix que de nous tourner vers la rencontre de Jésus avec la pécheresse anonyme en *Lc* 7.

18. Cf. R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses...*, p. 196.

19. Cf. *Jn* 7, 4.10; 11, 54; 19, 38.

<i>Jn 11, 2</i>	<i>Lc 7, 37-38</i>
Marie était celle qui oignit le Seigneur de parfum et essuya ses pieds avec ses cheveux , dont le frère Lazare était malade.	ayant apporté un vase de parfum , et se plaçant par-derrrière, à ses pieds, tout en pleurs, elle se mit à lui arroser les pieds de ses larmes; et elle les essuyait avec ses cheveux , les couvrait de baisers, les oignait de parfum .
ἦν δὲ Μαριὰμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρω καὶ ἐκμάζασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξίν αὐτῆς, ἥς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἡσθένει	κομίσασα ἀλάβαστρον μύρου , καὶ στᾶσα ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ κλαίουσα τοῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ταῖς θριξίν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασεν καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἤλειφεν τῷ μύρῳ .

Nous sommes ici dans un contexte tout différent, qui n’a pas grand-chose à voir avec *Jn* qui se situe au début de la semaine sainte. *Lc* nous situe lors de l’itinéraire public du Seigneur. Il y a bien des ressemblances ici avec l’allusion de *Jn 11* : la femme qui accourt, oint le Seigneur ou ses pieds avec du parfum, les essuie avec ses cheveux. Pourtant, on ne peut passer sous silence quelques divergences importantes :

<i>Jn 11, 2</i>	<i>Lc 7, 37-38</i>
Ø	Arrosage des pieds avec des larmes
L’onction précède l’essuyage	L’onction suit l’essuyage
Onction du Seigneur	Onction des pieds (cf. <i>Jn 12, 3</i>) avec l’onguent

Pourtant, ces divergences ne doivent pas être surévaluées. *Jn 11, 2* et *Lc 7, 37-38* s’accordent non seulement en gros, mais aussi sur certains détails contre l’onction de Béthanie. Le parfum est qualifié dans les deux textes de **μύρον** (contre *Jn 12, 3* et *Mc 14, 9* qui évoquent un « nard pur et précieux »). En séparant « onction du Seigneur » et « essuyage des pieds », *Jn 11, 2* n’implique pas nécessairement que la femme ait essuyé de l’onguent sur les pieds; or c’est la position explicite de *Lc 7, 38* où l’essuyage (des larmes) précède l’onction (de parfum). Ainsi *Jn 11, 2* affirme que la femme n’a pas essuyé du parfum, mais tout autre liquide que l’on pourrait avoir répandu sur les pieds de Jésus — pourquoi pas les larmes de *Lc 7, 38bc*. La clause de *Lc 7, 38f* (καὶ ἤλειφεν τῷ μύρῳ)

pour sa part n'oblige pas à lire que l'onction ait eu lieu sur les pieds (à l'inverse de *Jn* 12, 3), ce qui s'harmonise assez bien avec *Jn* 11, 2. Il faut se méfier de notre imagination qui, aidée par une riche iconographie, tend à confondre en une seule ces différentes scènes.

S'il y a quelques divergences dans l'enchaînement des gestes entre *Jn* 11, 2 et *Lc* 7, 37-38, elles s'expliquent facilement par la diversité des auteurs. Les différences entre *Jn* 11, 2 et 12, 3, plus discrètes peut-être mais bien réelles, sont au fond plus gênantes car elles figurent chez le même auteur. *Jn* est par ailleurs assez conscient de sa qualité de témoin oculaire pour ne pas se croire lié par la séquence factuelle de *Lc* qui ne dispose que de sources de secondes mains. Il n'hésite pas à contredire la chronologie des Synoptiques, surtout s'il est sûr de ses sources²⁰. *Jn* 11, 2 fournit une information importante puisque c'est l'unique attestation littérale dans l'Évangile d'une onction faite sur le Seigneur²¹ : ἦν δὲ Μαριάμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρω. Les autres versions sont plus prudentes; *Mc* 14, 3 parle seulement de « verser un nard sur la tête »; *Jn* 12, 3 évoque l'onction des pieds²². Tout porte à croire que *Jn* 11, 2 a pour fonction première de rapprocher le verbe « oindre » du titre de « Seigneur ». On tend ainsi vers l'onction messianique justifiant un « anonymat protecteur ». En quoi *Jn* 11, 2 constitue-t-il une réinterprétation messianique de l'acte accompli par la pécheresse anonyme de *Lc* 7, 36-50?

d) Motif pour un « anonymat protecteur » en *Lc* 7, 36-50

On a vu que *Mc* avait de bonnes raisons de cacher l'identité du disciple qui frappe le serviteur du grand prêtre ou de la femme qui confère une onction messianique à Jésus. L'anonymat les protège contre l'accusation de ne pas se soumettre aux autorités légitimes et d'entretenir des ferments de sédition²³. À l'inverse, *Jn* estime nécessaire de livrer l'iden-

20. Sans aller jusqu'à la question célèbre de la date de Pâque, signalons qu'en *Mc* 1, 16 le Christ appelle simultanément Simon et André; en *Jn* 1, 35-40-41 ce sont d'abord André et un disciple inconnu — probablement « celui que Jésus aimait » — qui suivent Jésus, puis André lui amène Simon. Ce qui est en jeu derrière ces divergences, c'est l'inclusion du témoin oculaire, Pierre chez *Mc*, le disciple que Jésus aimait chez *Jn*; cf. R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses...*, p. 124-127.

21. En *Ac* 10, 38 Pierre affirme que Dieu a oint Jésus d'Esprit Saint et de puissance.

22. *Lc* 7, 38f comme on l'a vu est un peu plus ambigu. Cf. cependant *Lc* 7, 46 qui mentionne l'onction des pieds.

23. En ce qui concerne Pierre, cf. G. THEISSEN, *The Gospels in Context...*, p. 186-187 : « Celui qui coupe l'oreille n'a pas commis un acte sans importance; il s'en est fallu de peu

tité des personnages à une époque où ils ne risquent plus rien, étant selon toute vraisemblance passés à un monde meilleur. C'est un schéma analogue qui se joue entre la pécheresse anonyme de *Lc* 7 et l'indiscrétion dont *Jn* nous rend complice en 11, 2. En quoi la pécheresse de *Lc* 7 a-t-elle commis un acte qui l'expose potentiellement à la vindicte des autorités?

Le geste de Marie sœur de Marthe en *Lc* 7 peut être interprété comme ayant une portée messianique. C'est en effet autour du vocabulaire du *pardon* ou de la *remise* des dettes (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν) que s'organise le messianisme spécifique de saint Luc. En 4, 18 la *délivrance* des prisonniers (citation d'Is 61, 1 LXX, αἰχμαλώτοις ἄφεσιν) se dit également ἄφεσις. L'autre citation littérale d'Is 61, 1 LXX en 4, 18 concerne l'annonce de l'Évangile aux pauvres (εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς) et revient en 7, 22 (πτωχοὶ εὐαγγελίζονται) dans l'inventaire des signes du Messie adressé par Jésus aux envoyés de Jean-Baptiste. Autre signe messianique en 7, 21 qui provient d'Is 61, 1 : rendre la vue aux aveugles. Tous ces signes attestant l'identité secrète de Jésus-Christ ont un parallèle frappant dans l'*Apocalypse messianique* de Qumrân²⁴ : la l. 12 se réfère à l'*évangélisation des pauvres*, la l. 8 à la vue *rendue aux aveugles* et à la *libération des prisonniers*. Surtout, les signes messianiques sont ici *des actions de Dieu lui-même* (à partir de la l. 5 c'est le Seigneur qui est le sujet de tous les verbes repris d'Is 61). 4Q521 atteste donc une tradition juive contemporaine du Christ où le Messie n'est autre que Dieu lui-même²⁵. Dans la péricope de la pécheresse, l'enjeu du débat est bien d'une part la question de la remise messianique des dettes (*Lc* 7, 47-48)

qu'il ne tue pas purement et simplement ce serviteur du grand prêtre [...] aussi longtemps que le serviteur est vivant [Pierre...] se trouve en danger et il aurait été très peu opportun de le mentionner; il ne serait même pas opportun de le désigner comme membre de l'Église; en effet, l'Église n'est pas si nombreuse à cette époque, de sorte qu'il serait facile de retrouver les coupables en cherchant un peu. Celui qui raconte l'Évangile et celui à qui il s'adresse sont tous deux dans le secret et sont capables d'identifier facilement les personnes dont ils parlent. Il s'agit donc de préserver l'anonymat de ces personnes, de façon à les protéger»; quant à Marie sœur de Marthe : « Cette femme aurait été en danger en se rendant complice des prétentions politiques subversives de Jésus à la royauté messianique; le péril était pour elle plus grand encore que pour celui qui avait attaqué le serviteur du grand prêtre, car c'est elle qui avait oint le Messie » (R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*..., p. 190).

24. 4Q521; on renvoie ici à la publication d'Émile PUECH, « Une apocalypse messianique (4Q521) », *Revue de Qumrân* 15, n° 60 (1992), p. 475-522; on se réfère plus particulièrement au fragment 2 ii (p. 485) et traduction (p. 486)

25. Sur le débat pour savoir si Dieu a recours ou non à un agent médiateur messianique de type élianique en 4Q521, cf. Benjamin WOLD, « Agency and Raising the Dead in 4QPseudo-Ezekiel and 4Q521 2 ii », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 103 (2012), p. 1-19.

et d'autre part celle de l'onction à conférer à Jésus. À la question des envoyés de Jean en 7, 21-22 pour savoir qui est vraiment Jésus correspond d'une part l'onction de la femme en 7, 37 et le reproche fait à Simon de *ne pas avoir prévu d'onction pour Jésus* (7, 46).

La notion d'ἄφεις permet également de préciser le type de messianisme dont il est question ici. *Is* 61, 1 cité en *Lc* 4, 18 et auquel 7, 21-22 fait allusion pointe certainement vers une figure prophétique : en 4, 24 Jésus se désigne sous le vocable du *prophète qui n'est pas reçu* (προφήτης δεκτός; cf. 4, 19 : ἐνιαυτὸν δεκτόν) et encore en 7, 16; 13, 33-34; 24, 19; en 7, 39 surtout c'est bien l'identité de Jésus comme prophète dont doute Simon dans la péricope de la pécheresse. Il ne s'agit d'ailleurs pas de n'importe quel prophète, mais certainement *du* prophète qui doit venir. Ce Messie Prophète est d'ailleurs bien attesté chez *Jn*²⁶. Dans *Lc* les choses ne sont toutefois pas si claires²⁷. Chez lui, le thème de l'ἄφεις possède un riche arrière-plan sacerdotal²⁸. *Lc* 4, 18-19 combine plu-

26. *Jn* 1, 21; 6, 14; 7, 40.

27. Elles le sont pour Stanley E. PORTER, « The Messiah in Luke and Acts : Forgiveness for the Captives », dans *The Messiah in the Old and New Testaments*, Edited by Stanley E. PORTER, Grand Rapids (MI) – Cambridge, U.K., Eerdmans, 2007, p. 144-164; selon cet auteur, le messianisme de Luc s'ordonne autour de la figure du prophète-oint. Selon D. A. S. Ravens, l'usage du verbe ἀλείφω plutôt que χρίω en 7, 36-54 « exclut la possibilité que *Lc* ait conféré une portée messianique à l'événement » (« The Setting of Luke's Account of the Anointing : Luke 7.2-8.3 », *New Testament Studies* 34 [1988], p. 282-292 [p. 283]). Pourtant, Ravens disqualifie son propre argument lorsqu'il affirme que la péricope accentue le rôle prophétique de Jésus (p. 284), puisque cette identité prophétique possède un sens messianique chez Luc. Cf. Kavin C. ROWE, *Early Narrative Christology*, The Lord in the Gospel of Luke, Berlin, Walter de Gruyter, 2006, p. 80. Joel B. Green affirme avec justesse que « le débat pour savoir si l'onction de Jésus est prophétique ou messianique est de peu d'importance; à la lumière de 1, 32-35; 2, 11; 3, 21-22; 4, 24-27, aucun des deux ne peut être exclu » (*The Gospel of Luke*, « New International Commentary on the New Testament », Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1997, p. 80).

28. Gnika cite plusieurs textes de la littérature péritestamentaire affirmant selon-lui que la remise des péchés n'est pas un privilège du Messie-prêtre mais appartient aussi au Messie davidique indépendamment du contexte sacerdotal. Pourtant, on peut juger bien équivoques les attestations qu'il propose; *Hénoch éthiopien* 55, § 4 se réfère au jugement par le Fils d'Homme d'Azazel et de ses comparses, non à la remise des péchés; 20, § 20 évoque la purification de la terre de toute oppression et de tout péché par l'éradication des criminels, non par la remise de leurs fautes; de même 69, § 27-29. En *Psaume de Salomon*, 17, 30 et 34, ni la *purification* de Jérusalem par le roi Messie (v. 32) ni la *compassion pour les nations* ne désignent la remise des péchés, mais l'expulsion du mal du milieu de la ville sainte. Pour faire bonne mesure, Gnika attribue *Testament de Lévi* 18, 9, évoquant la « fin du péché » par le « sacerdoce » du grand prêtre eschatologique à la fois prophète et roi, à une interpolation chrétienne; cf. Joachim GNILKA, « Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im Neuen Testament », *Revue de Qumrân* 2, n° 7 (1960), p. 395-426 [p. 409]. Certes *Mc* 2, 10 attribue la remise des péchés au Fils de l'Homme, mais cela s'explique justement par le fait que cette figure messianique a concentré les attributs de

sieurs matériaux venus certes d'Is 61, 1-2 mais aussi d'Is 58, 6; le v. 19 se réfère à la grande année de la prophétie de Daniel et reprend la *haftarah* de Yom Kippour²⁹. Surtout, le cadre tout entier sacerdotal de l'Évangile selon saint Luc milite pour une interprétation du même type du thème de ἡ ἄφεσις. La *remise des dettes* est en effet un thème jubilaire dans lequel le ministère presbytéral joue un rôle capital. Se profile à sa suite l'accomplissement de la prophétie de Daniel (*Dn* 9, 24) dont l'enjeu n'est autre que la définitive expiation des péchés, l'accomplissement du sacrifice ultime qui constitue le versant objectif de la rémission des péchés — laquelle en est la conséquence subjective pour le pécheur. L'abbé Laurentin a montré l'importance du nombre 490 dans *Lc* 1-2³⁰. L'année de grâce (ἐνιαυτὸν δεκτόν) de *Lc* 4, 19 semble faire référence à l'ouverture par Jésus, grand prêtre officiant à Yom Kippour, de la grande année jubilaire prophétisée par Daniel. Dans le comput lucanien où le ministère du Christ ne dure qu'un an, cette grande année semble se conclure à l'Ascension : *Lc* 24, 47 contient une référence à ἡ ἄφεσις ἁμαρτιῶν qui fait pendant à 4, 18 mais aussi à 7, 48 (ἀφένωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι); la séquence *main levée* – *bénédiction* – *prosternation* (ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς – καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτόν) en *Lc* 24,

prophète, de roi et de grand prêtre; cf. PHILON, *De Vita Moysis*, II, § 2-3 qui montre en Moïse à la fois un roi, un grand prêtre, un législateur, un prophète.

29. *Is* 57, 15 - 58, 14 et *Is* 61, 1-11 sont devenus dans la Synagogue les *haftaroth* pour le début d'une année jubilaire. Cf. Mariusz ROSIK and Victor ONWUKEME, « Function of Isa 61, 1-2 and 58, 6 in Luke's Programmatic Passage (*Lk* 4,16-30) », *The Polish Journal of Biblical Theology* 3 (2002), p. 67-82 [p. 68]; Julian Morgenstern pense que le texte était à l'origine proclamé pour Yom Kippour (« Two Prophecies from the Fourth Century B. C. and the Evolution of Yom Kippur », *Hebrew Union College Annual* 24 [1952-1953], p. 1-74 [p. 35-39]).

30. Cf. René LAURENTIN, *Les Évangiles de l'enfance du Christ*, Vérité de Noël au-delà des mythes, Paris, Desclée, 1982, p. 83-88 : du sacrifice de Zacharie au Temple, accompli selon certains pères de l'Église pour Yom Kippour, jusqu'à la présentation de Jésus au Temple, il s'écoule 490 jours d'après le comput lucanien. Cf. aussi la récurrence de la formule « quand s'accomplissent les jours » en 1, 23.57; 2, 21-22.39 qui se référerait à l'accomplissement parfait de la justice selon la Loi d'après *Dn* 9, 24. Notons aussi que la fête des Tentes, qui prolonge Kippour et s'achève dans le judaïsme rabbinique par la fête de la « joie de la Torah », voit se succéder pendant les sept jours de la solennité 70 sacrifices de communion pour les peuples de la terre, tandis qu'on lit chaque jour la *haftarah* en *Za* 14, 9 : « Dieu sera le roi de toute la terre. » La souveraineté messianique de Dieu sur tous les peuples, horizon eschatologique de la fête des Tentes, résulte de l'accomplissement à Yom Kippour d'un sacrifice capable d'expier tous les péchés car il est réalisé dans une observance plénière de la Loi. Telle une ouverture wagnérienne, *Lc* 1-2 entremêle les thèmes, en l'occurrence royaux, prophétiques et sacerdotaux qui vont se composer dans la suite de l'Évangile.

50-52 trouve un exact parallèle dans la description de Yom Kippour sous le grand prêtre Simon³¹.

Le cadre plus sacerdotal de Luc apparaît quand on le compare à celui du premier Évangile. En Mt 18, 22-23 le pardon des péchés est très explicitement mis en relation avec un thème messianique et royal, puisqu'à l'injonction de pardonner jusqu'à 70 fois sept fois (v. 22; encore une référence à la prophétie de Daniel) fait suite l'apparition d'un Roi (v. 23) qui récompense ses serviteurs et désigne certainement Dieu lui-même³². Et pourtant dans cet Évangile, le Messie est à la fois plus grand que le Temple (12, 6), que Jonas (12, 41) et que Salomon (12, 42); c'est-à-dire qu'il dépasse à la fois la royauté, la prophétie et le sacerdoce.

La péricope de la pécheresse apparaît saturée de thèmes sacerdotaux à qui possède la clef de lecture fournie par l'accomplissement de la prophétie daniélique des semaines. En ne craignant pas de braver la souillure que lui valent ses nombreux péchés, cette femme atteste que Jésus *dispose de l'autorité pour les lui remettre*; les assistants n'hésitent pas à reconnaître le caractère divin d'un tel acte (Lc 7, 48). Surtout, le pardon n'est pas dans son cas une *prétention infondée*, un chèque en bois. C'est la miséricorde surabondante du Christ qui autorise cette femme à se savoir vraiment pardonnée (v. 47 : ὃ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ), mais par ailleurs, son pardon est l'effet des mérites accumulés par sa charité : ἀφένται [noter le passif divin] αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολὺ³³. Le texte affirme donc à la fois la *primauté du pardon* et la *proportionnalité entre le mérite et la récompense que le pénitent peut acquérir sur la base du pardon reçu*.

Il s'agit donc bien en Lc 7, 36 s. d'une onction prophétique et sacerdotale. Elle confesse le Christ comme dispensateur des biens divins. Elle confesse le pardon des péchés comme effet d'un sacrifice, signifié ici par la libation du parfum, dont le bénéficiaire est le Christ. C'est Marie sœur de Marthe qui a versé le parfum, mais c'est le pardon du Christ qui a donné à ce sacrifice son poids d'amour et sa charge d'éternité. Marie

31. Cf. Eccli 50, 20-21; le v. 5 semble faire allusion au sacrifice accompli dans le Saint des Saints pour le jour des Expiations. La bénédiction de Nb 6, 24-26 fait partie des actes dévolus à Aaron et à ses fils.

32. Cf. Ex 15, 18; 1 S 8, 7; 12, 12; Ps 93, 1-4; 96, 10; 103, 19; Is 6, 1.5; 24, 23; Ab 21; Jdt 9, 12; Tb 13, 6; 1 Hénoc 25, 3.5; 91, 13; PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio* 1, § 88; *De Cherubim* 1, § 29. 99; *De Plantatione* 1, § 51. Les paraboles rabbiniques comparent volontiers Dieu à un roi; cf. David STERN, *Parables in Midrash, Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, p. 19-34.

33. Lc 7, 47.

sœur de Marthe reçoit alors en toute justice de son amour une récompense dont la cause est cependant la surabondance du pardon du Christ. Celui-ci honore donc tout à la fois la justice et la miséricorde. Ou plutôt, en faisant miséricorde³⁴, il permet à cette femme de mériter en toute justice sa récompense par son amour. Le geste qui récapitule cela est une onction sacerdotale confessant le Christ comme prêtre des biens divins. Selon la logique profonde du sacrifice, quand Marie sœur de Marthe verse le parfum, c'est Dieu qui agit pour consacrer son amour.

Concluons : *Jn* affirme l'identité de Marie sœur de Marthe et de la pécheresse anonyme de *Lc* 7³⁵. Les différences de *Jn* 11, 2 avec *Lc* 7, 38 sont éclairantes : *Jn* a souhaité mettre en avant la confession de la *messianité* de Jésus que signifie le geste de Marie. La scène chez *Lc* s'entend mieux à l'intérieur du cadre sacerdotal de l'Évangile. Pourtant, le messianisme sacerdotal du Christ n'est pas inconnu chez *Jn*. 13, 10 fait allusion à un *geste* qui *purifie* les disciples. 15, 3 comporte en plus une parole. L'adjonction de la préposition ὑπὲρ après le verbe ἀγιάζω qui a le Christ pour sujet lui confère un caractère expiatoire et sacerdotal car elle renvoie à un sacrifice : cf. *Jn* 11, 50 (mort de Jésus *pour* tout le peuple); 15, 13 (donner sa vie *pour* ses amis); 10, 11 (donner sa vie *pour* ses brebis). La doctrine du Christ-prêtre joue un grand rôle chez *Jn*, notamment à travers la reprise de thèmes proches d'Ézéchiel³⁶. Toutefois sa tonalité messianique éclate surtout avec les réminiscences du IV^e chant du Serviteur³⁷; cf. la proclamation de Jean-Baptiste en *Jn* 1, 29 : « Voici l'agneau [cf. *Is* 53, 7] de Dieu qui enlève le péché du monde [cf. *Is* 53, 0.12]. » Mais le lieu principal se trouve dans l'épître johannique :

34. Cf. l'élégante introduction du thème de la grâce, ἀμφοτέροις ἐχαρίσατο (7, 42), qui relève de la pragmatique messianique : « À beaucoup d'aveugles, il fit la grâce de voir (καὶ τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο βλέπειν) » (*Lc* 7, 21).

35. On suit donc ici l'interprétation de S. AUGUSTIN, *De consensu evangelistarum*, Lib. II, cap. LXXIX, 154 (*PL* 34, 1841, col. 1154) : « Je ne crois pas qu'il faille entendre qu'une autre femme que la pécheresse ait accédé aux pieds du Christ [...] bien plutôt, c'est la même Marie qui l'a fait deux fois. »

36. En 2, 20 les 46 ans pour bâtir le Temple feraient référence à la vallée d'ossements des séchés d'*Ez* 37 représentant l'ensemble des générations depuis Adam (valeur numérique : 46), relevés par la résurrection du Christ, et constituant ainsi le « sanctuaire de son corps » (2, 21). Du coup le thème de la résurrection chez *Jn* se colore de motifs inspirés d'*Ez*. La résurrection, c'est le passage de l'impureté absolue (11, 39) à une pureté inaltérable (12, 3) par la vertu du sacrifice pascal du Christ.

37. *Is* 521, 13 Tg qualifie explicitement le serviteur de *messie*.

<i>Is 30</i>	<i>1 Jn 2</i>
v. 11 : Par sa connaissance, le juste , mon serviteur, justifiera les multitudes v. 12 : il <i>intercéda</i> pour les criminels	v. 1 : Mais si quelqu'un vient à pécher, nous avons comme <i>paraclet</i> auprès du Père Jésus Christ, le Juste ...
v. 10 : Yahvé a voulu l'écraser par la souffrance; s'il offre sa vie en sacrifice expiatoire , il verra une postérité; il prolongera ses jours, et par lui la volonté de Yahvé s'accomplira	v. 2 : ...c'est lui qui est victime de propitiation...
v. 5 : il a été transpercé à cause de nos crimes	v. 2 : ...pour nos péchés...
v. 12 : il portait le péché des multitudes	v. 2 : ...non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier .

Selon Coppens, « nous avons en ce passage presque tous les éléments requis pour amorcer la théologie de l'Épître aux Hébreux. L'hagiographe vise le Christ céleste, il lui donne le titre de Paraclet c'est-à-dire de médiateur, il lui attribue le pouvoir d'expier les péchés³⁸ ».

2. L'onction de Jn 12, 1-8

a) Divergences de Jn 12, 1-8 et Mc 14, 1-9

Dans la relation de l'onction de Béthanie en Jn, « la conduite de Marie est suprématiquement étrange³⁹ ». Le Père Lagrange avait remarqué l'enchaînement assez naturel des gestes en Lc 7 : submergée par l'émotion, Marie aux pieds du Christ, dans une position familière aussi bien attestée par Lc (10, 39) que par Jn (11, 2.32), les baigne de larmes et dans l'urgence les essuie avec ses cheveux, parce qu'elle n'a rien d'autre avec elle à ce moment-là. Cet essuyage n'était donc pas prévu au départ. Ensuite elle procède à l'onction des pieds⁴⁰, et l'on ne nous dit pas qu'elle les ait es-

38. Joseph COPPENS, « Le messianisme sacerdotal dans les Écrits du Nouveau Testament », dans Édouard MASSAUX *et al.*, *La Venue du Messie*, Messianisme et Eschatologie, « Recherches bibliques, 6 », Bruges, Desclée de Brouwer, 1962, p. 101-112 [p. 111].

39. A. FEUILLET, « Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine »..., p. 375.

40. Cf. Marie-Joseph LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, Paris, Gabalda, 1921, p. 229.

suyés ensuite avec un accessoire aussi inhabituel que sa chevelure. Alors que dans saint Jean, Marie est venue délibérément pour oindre les pieds du Seigneur et les essuyer avec ses cheveux. Lagrange confesse son embarras extrême devant l'essuyage du parfum avec les cheveux⁴¹. Autre précision étrange du récit : le Christ dit à Judas de « laisser Marie garder le parfum pour sa sépulture » (v. 8), alors qu'elle vient justement de le répandre sur ses pieds⁴². *Jn* est encore seul à nous dire que Marie a versé *une livre* de parfum précieux, ici une livre romaine de douze onces : c'est une quantité énorme pour ce produit rare. Cette prodigalité dont *Jn* nous offre la preuve a la propriété dérangeante de légitimer la question de Judas (v. 5) : un denier représente un jour de travail⁴³. Trois cents deniers représentent donc le salaire d'une année. Le critère d'embarras joue à plein pour confirmer l'authenticité de ce détail, puisque le lecteur souhaiterait prendre le parti de Judas... D'ailleurs *Jn* tente dès le v. 6 de couper court à toute fraternisation intempestive du lecteur avec le traître ! Dernière difficulté du texte johannique : le Christ met l'onction en rapport avec sa sépulture. Or *Jn* est seul à nous apprendre qu'elle a lieu « six jours avant la Pâque » (v. 1) donc *avant* l'entrée messianique à Jérusalem qu'elle préfigure. Onction messianique ou funéraire ? *Jn* nous interdit de choisir alors même que ces deux interprétations s'opposent violemment.

À côté des multiples difficultés posées par *Jn* 12, 1-8, *Mc* a donné de l'onction de Béthanie une version facilitante. Sans lien avec le triomphe des Rameaux puisque déplacé à deux jours avant la Pâque (14, 1), l'onction perd de son caractère messianique. Certes, l'onction sur la tête (14, 3) peut avoir ce sens, mais la relation est assez ambiguë pour qu'il puisse aussi s'agir d'un rite d'hospitalité (cf. *Lc* 7, 46)⁴⁴. Dans ce cas, l'onction entre moins violemment en conflit avec l'interprétation que Jésus en donne comme annonce de la sépulture. La réaction indi-

41. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, Paris, Gabalda, 1921, p. 320 : « C'est à se demander si *Jn* n'a pas voulu dire qu'elle a oint les pieds qu'elle avait essuyés avec ses cheveux après les avoir lavés » ; cf. encore J. Ramsey MICHAELS, *The Gospel of John*, « The New International Commentary on the New Testament », Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2010, p. 665.

42. Paul Joüon (*L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, Beauchesne, 1930, p. 535) n'hésite pas à qualifier ce sens « d'absurde » ; cf. A. FEUILLET, « Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine »..., p. 382, répliquant qu'il est plutôt « mystérieux ».

43. Cf. *Mt* 20,9 ; J. Ramsey MICHAELS, *The Gospel of John*..., p. 668.

44. Cf. A. FEUILLET, « Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine »..., p. 370 : « L'onction de la tête n'avait rien d'insolite ; c'était une façon assez courante d'honorer un "hôte distingué". » Il renvoie à *Lc* 7, 46 ; *Ps* 23, 5 ; 133, 1-2.

gnée du v. 4 devant la gratuité du geste force le trait de façon à ce que le lecteur n'éprouve aucune sympathie pour tant de colère hypocrite : Marie pleine de bonnes intentions s'y trouve en position d'accusée par l'emploi du terme *gaspillage* qui disqualifie son geste. Judas en *Jn* 12, 5 ne manifeste aucune colère qui fausserait son jugement. L'effacement de la référence à l'Ischariote est aussi une manière de s'affranchir du malaise que son intervention pertinente et mesurée cause en *Jn* 12, 5. *Mc* ne mentionne pas non plus la quantité réelle de parfum dépensée dans le geste⁴⁵, il rend ainsi gratuite et d'autant plus odieuse l'accusation de gaspillage. L'évaluation à 300 deniers (*Mc* 14, 4) devenue arbitraire apparaît comme dictée par la malveillance, non par une analyse objective. Plus de trace chez *Mc* du geste incompréhensible de Marie consistant à essuyer le parfum avec ses cheveux ni du parfum « gardé pour la sépulture » selon *Jn* alors que Marie vient de le répandre : en effet, Marie a anticipé l'onction funéraire selon *Mc* 14, 6-8. Évidemment, la composition facilitante de *Mc* suscite quelques incohérences : l'onction sur la tête se comprend difficilement comme onction d'un cadavre ; en elle-même, elle ne justifie guère l'éloge extraordinaire que Jésus prononce de Marie (v. 9) pour l'avoir accompli⁴⁶. L'interprétation du geste par Jésus s'affranchit du geste lui-même qui n'a pas de signification évidente dans la version marciennne. Chez *Mc*, le sens du geste tient tout entier dans l'interprétation qu'en donne Jésus, coupant court à toute portée messianique du rite accompli. Cela signifie toutefois que *l'onction de la tête à Béthanie est historiquement bien avérée, parce qu'elle fait figure de relique peu compréhensible dans le récit de Mc*.

Les difficultés subsistantes de la version marciennne orientent cependant vers une lecture à un autre niveau. *Mc* situe l'onction de Béthanie entre le complot des grands prêtres et des scribes contre Jésus (14, 1-2) et la trahison de Judas auprès des grands prêtres (v. 10-11). Selon Bauckham, cela laisse penser que Judas serait allé rapporter l'évènement aux autorités afin qu'elles croient à l'imminence d'un soulèvement messianique. Il en reste juste assez dans *Mc* pour que le caractère messianique de l'évènement demeure discernable, mais pas au premier coup d'œil. D'où le maintien chez *Mc* de l'onction sur la tête, assez ambiguë (cf. *Lc* 7, 46) pour que le procédé de « l'anonymat protecteur » reste va-

45. Puisque *Mc* ne nous dit rien de la taille du flacon brisé au v. 3, Marie peut avoir répandu peu ou beaucoup de parfum.

46. Cf. A. FEUILLET, « Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine »..., p. 370.

lable⁴⁷. L'onction sur la tête chez *Mc* est un signal crypté destiné à faire comprendre au lecteur attentif qu'il y a là quelque chose à comprendre, mais que l'on ne peut pas dire, sur quoi le lecteur pressé, celui qui n'est pas concerné, passerait rapidement. Elle joue le même rôle en *Mc* 14, 3 que la tournure un peu étrange « un de ceux qui se tenaient là » (*Mc* 14, 47) : attirer l'attention sans trahir un secret, ici l'identité de l'assaillant qui coupe l'oreille du serviteur du grand prêtre (= Pierre), là le sens réel de l'onction de Béthanie (= messianique, alors que *Mc* a plutôt eu tendance à estomper cette dimension).

L'onction de Béthanie joue donc un rôle double chez *Mc*. Dans l'économie explicite du récit, elle ne prend sens que dans le commentaire que Jésus en donne. Dans la stratégie implicite commandée par « l'anonymat protecteur » et révélée par le v. 9, elle prend un sens qui s'inscrit dans l'astuce du « secret messianique » bien connu chez *Mc*. À Béthanie, Marie a éventé le *secret messianique* soigneusement tenu par *Mc* jusque-là. Ce messianisme mal compris par les uns entraîne la mort du Christ, d'où le lien avec la sépulture et le niveau explicite du discours : en oignant Jésus d'une onction messianique, Marie l'a condamné à mort, puisque Judas s'empresse d'aller rapporter l'évènement aux grands prêtres (v. 10-11) qui ne cherchaient qu'une occasion favorable de lui imputer un crime d'atteinte à la sûreté de l'État (v. 1-2). L'onction de Béthanie tient chez *Mc* le rôle de la résurrection de Lazare, absente des Synoptiques⁴⁸. Par ailleurs, *Mc* peut maintenir dans la narration le fait historique de l'onction sur la tête, car sa signification réelle est protégée par la réticence de *Mc* à nous la dévoiler qui s'illustre dans la double stratégie de l'anonymat et du secret dont il use avec virtuosité. L'enjeu en effet de l'anonymat protecteur consiste à fournir à la relation des faits la véridicité du témoignage oculaire tout en occultant ce qu'il peut avoir de compromettant pour les personnes. C'est ce savant dosage de véracité des faits et de camouflage des personnages qui a présidé à la recomposition marcienne de l'onction de Béthanie.

b) *L'onction de Jn 12, 1-8 en mémoire de Lc 7, 37-38*

C'est ici que nous pouvons retourner chez *Jn*. Chez lui, le caractère royal et messianique de l'onction est garanti de plusieurs manières :

47. Cf. R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses...*, p. 192.

48. Pour la raison qui tient à l'anonymat protecteur, cf. *ibid.*.

– La chronologie authentique de l'évangéliste place la scène juste avant l'entrée triomphale dans Jérusalem, un peu comme le sacre de Saül (1 S 10, 1) précède d'assez peu son acclamation par le peuple (1 S 11, 15)⁴⁹.

– L'onction sur les pieds est un signe de luxe extraordinaire réservé aux riches maisons. Athénée livre un parallèle précieux : « Il était de coutume à Athènes chez ceux qui vivent dans le luxe (τῶν τρυφώντων) d'oindre même les pieds avec des onguents (καὶ τοὺς πόδας [...] ἐναλείφειν μύροις). » Le « même » montre que cette onction ne se limite pas aux pieds. Chez Pline l'Ancien, l'onction sur les pieds, à un emplacement où l'on ne « peut même pas sentir le parfum placé sur cette partie du corps et en tirer le moindre plaisir » relève d'un luxe effréné, connu uniquement dans la maison de César⁵⁰.

– Les funérailles d'Hérode le Grand offrent un parallèle intéressant : pour rivaliser avec les souverains hellénistiques, il avait prévu une quantité immense de parfums pour ses obsèques⁵¹. Cette munificence extraordinaire trouve un écho dans la quantité très importante (*une livre*) et la qualité exceptionnelle (nard « pistique » de grand prix) de l'onguent employé par Marie selon Jn 12, 3 : ainsi les funérailles dont il est question deviennent encore plus celles d'un roi⁵².

Jn n'a pas besoin de conserver l'onction sur la tête, mais seulement celle des pieds, la plus étrange, la plus difficile, surtout lorsque la suit l'essuyage délibéré par les cheveux. C'est sous cette forme baroque, concise et allusive, que Jn a voulu nous transmettre l'épisode ; comme

49. Il est peu raisonnable de contester le caractère messianique de l'onction rapportée par Jn 12 au motif que l'évangéliste emploierait le verbe ἀλείφω plutôt que χρίω. Ἀλείφω peut désigner une onction liturgique dans la LXX, en particulier celle des prêtres : cf. Ex 40, 15 ; Nb 3, 3.

50. ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, Livre XII, 553a, § 78. Vivre dans la τρυφή constitue une véritable philosophie de gouvernement chez les Ptolémées d'Égypte ; cf. Julian TONDRIAU, « La ΤΡΥΦΗ, philosophie royale ptolémaïque », *Revue des Études Anciennes* 50 (1948), p. 49-54 ; PLIN L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, XIII, § 22 : c'est Othon qui enseigne cet usage à Néron. Pline donne aussi l'exemple d'un esclave affranchi qui en faisait autant chez lui « pour ravir aux princes ce privilège ».

51. FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités judaïques*, XVII, § 199. Selon Rivka NIR, « The Aromatic Fragrances of Paradise in the Greek Life of Adam and Eve and the Christian Origin of the Composition », *Novum Testamentum* 46 (2004), p. 20-45 [p. 38], l'usage des épices est peu attesté en contexte funéraire juif et apparaît surtout pour des obsèques royales ; cf. 2 Ch 16, 14 (enterrement du roi Asa) ; FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités judaïques*, xv, § 61 (Aristobule).

52. Craig S. KEENER, *The Gospel of John*, A Commentary, Peabody (MA), Hendrickson Publishers, 2003, p. 1169 : « Dans un contexte où Jésus a été condamné pour trahison sur la base de ses prétentions messianiques, Nicodème lui offre un traitement digne d'un vrai roi après sa mort. »

on l'a vu, ce n'est pas sa seule difficulté. On dirait qu'il a voulu n'en transmettre que les éléments les plus mystérieux, en éliminant ceux qui faciliteraient l'interprétation. Comme le montrait déjà Feuillet à la suite de Lagrange et de saint Augustin⁵³, il faut penser que Marie à Béthanie a oint les pieds et la tête du Christ.

Si c'est Marie sœur de Lazare qui, pécheresse, a essuyé les pieds de Jésus avec ses cheveux (*Lc* 7, 38), puis les a oints avant de nouveau de les essuyer à Béthanie, six jours avant la Pâque, la répétition de ce geste si étrange par la même femme doit avoir un sens bien précis. Les gestes doivent s'éclairer mutuellement. Feuillet l'avait pressenti : les obscurités de la relation johannique la rendent « *en soi incompréhensible; elle ne devient intelligible* que mise en relation avec un événement antérieur, celui que raconte *Lc* 7⁵⁴ ».

Comme on se le rappelle, l'essuyage des pieds en *Lc* 7, 38 n'avait rien que de spontané, il est commandé par l'urgence d'essuyer les pieds du Christ que, submergée d'émotion, Marie a mouillés de ses larmes. Délibéré en *Jn* 12, 3 le geste dans sa bizarrerie doit donc faire figure de rappel de celui qu'elle a accompli tantôt. Il faut en distinguer l'onction des pieds qui, elle, n'est pas un rappel de *Lc* 7, 38. Ce dont Marie fait mémoire, c'est de son attitude pénitentielle, commandée par la charité, par où elle s'est abaissée jusqu'à essuyer les pieds du Seigneur avec ses cheveux. Le parallèle est ici évident avec le lavement des pieds (*Jn* 13, 5)⁵⁵. Celui-ci a une portée sacramentelle (cf. *Jn* 13, 14) puisque les fidèles doivent le répéter. L'extraordinaire *logion* du Seigneur en *Mc* 14, 9 — qui s'explique difficilement dans le cadre retravaillé de *Mc* — prend toute sa portée dans la version johannique. En essuyant le parfum précieux avec lequel elle a oint les pieds du Christ, Marie annonce l'institution d'un geste liturgique propre à la Nouvelle Alliance, mémoire du pardon reçu qu'elle actualise dans un geste d'amour et de service. En *Jn* 12 Marie déjà s'est réconciliée avec Dieu. Son humilité ici n'est donc plus causée par une contrition même parfaite, qui n'est plus de saison, mais

53. Cf. A. FEUILLET, « Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine »..., p. 360; M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris, Gabalda, 1928, p. 424; S. AUGUSTIN, *De consensu evangelistarum*, Lib. II, cap. LXXIX, 155 (PL 34, 1843, col. 1155) : « Ce n'est pas seulement la tête, mais aussi les pieds que selon nous cette femme a aspergés. » Le saint docteur ne se cache pas la difficulté induite par *Mc* : puisque Marie a cassé le flacon, reste-t-il du parfum pour oindre les pieds ? Il répond à cela que Marie a commencé par oindre les pieds et n'a brisé le flacon qu'après avoir versé le parfum sur la tête.

54. A. FEUILLET, « Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine »..., p. 377.

55. Cf. J. Ramsey MICHAELS, *The Gospel of John*..., p. 666.

seulement par le désir de s'associer à la condescendance de Jésus, mieux encore, de l'anticiper prophétiquement. L'essuyage avec ses cheveux, qui sont la parure et la gloire de la femme, revêtus même d'un sens religieux en Israël⁵⁶ a le sens d'une consécration et d'un abaissement analogue, toutes proportions gardées, à celui du Christ. Dans le contexte propre à *Jn*, il s'agit certainement de signifier au lecteur à quel type de messianisme il doit s'attendre : celui de l'humilité et du service.

L'onction des pieds a en revanche sa signification propre, formellement distincte de celle de l'essuyage. C'est la seule partie du geste de Marie qui a été retenue par *Jn*. *Mc* 14, 8 conserve la portée funéraire du geste alors que celui qu'il rapporte n'en a pas du tout. L'embarras nous oblige donc à regarder le commentaire de Jésus comme authentique. La comparaison avec les obsèques royales montre que la signification funéraire est bien présente chez *Jn*. Puisque *Mc* s'accorde avec *Jn* 12, 7 sur la signification funéraire, elle n'est guère douteuse. Quoique formellement distincts, essuyage et onction convergent prophétiquement vers l'abaissement suprême du Christ, celui de la mort. Mais ici se pose une autre difficulté. La lecture facilitante de *Mc* prend acte du fait que tout le parfum a été répandu, le vase brisé, de sorte qu'il n'en reste rien. Chez lui, Marie a accompli le rite funéraire une fois pour toutes. C'est bien ainsi que Jésus en parle : « À l'avance elle a embaumé mon corps en vue de l'ensevelissement⁵⁷. » Une conséquence s'impose : *puisque le rite a été posé, il n'est plus à faire*. D'ailleurs, il ne reste plus d'onguent « pur et précieux » (*Mc* 14, 3) pour cela. En conséquence, la logique marcienne exclut la venue de Marie au matin de Pâques pour oindre le corps de Jésus (*Mc* 16, 1)⁵⁸. Ce n'est donc pas dans cet Évangile que l'on peut identifier Marie sœur de Lazare et Marie la magdaléenne.

56. Cf. 1 Co 11, 14-15 : « La nature elle-même ne vous enseigne-t-elle pas que c'est une honte pour l'homme de porter les cheveux longs, tandis que c'est une gloire pour la femme de les porter ainsi ? Car la chevelure lui a été donnée en guise de voile. »

57. *Mc* 14, 8 : « Προέλαβεν μύρισαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν. »

58. On s'oppose sur ce point à A. FEUILLET, « Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine », ..., p. 382, selon qui le geste de Marie en *Mc* ne contredit pas celui que lui attribue *Jn*. Puisqu'il marque le *début* de son ensevelissement, il faut le compléter plus tard ; c'est « le commencement d'un acte funéraire qui sera ensuite pratiqué sur le corps tout entier ». La femme qui a commencé doit aussi finir le travail. C'est pourquoi Feuillet pense que Marie sœur de Marthe doit se trouver dans le groupe des myrrhophores. Nous pensons que *Mc* l'exclut, même si ce n'est pas forcément délibéré de sa part.

On l’a vu cependant : le compte rendu de *Mc* simplifie plusieurs données complexes livrées par ailleurs par *Jn*. Or c’est le cas ici : *Jn* 12, 7 nous livre un texte difficile, dont le sens paraissait absurde à Joüon⁵⁹ :

<i>Jn</i> 12, 7	
εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό.	Jésus dit : laisse-la, qu’elle le garde pour le jour de ma sépulture

Relevons tout d’abord la remarquable occurrence du verbe ἀφίημι (remettre) qui nous livrait la clef de *Lc* 7 (à savoir le pardon des péchés, ἄφεσις ἁμαρτιῶν, où le sacerdoce du Christ consacre la charité de Marie dans un acte fondateur de la Nouvelle Alliance; contact remarquable entre *Jn* 12, 7 et *Mc* 14, 6 : ἄφετε αὐτήν). Nulle trace d’anticipation de la sépulture dans ce verset, qu’il est donc impossible d’harmoniser avec *Mc* 14, 8. Le geste de Marie avait certes le sens *objectif* d’une anticipation funéraire, et c’est celui que retient *Jn* 12, 3. Mais pas Jésus au v. 7. Le subjonctif exclut ici absolument que l’action ait eu lieu. Par ailleurs, Abbott a montré que le subjonctif présent après ἵνα chez *Jn* a la valeur d’une action qui doit durer pendant toute la période future que le Christ voit par avance⁶⁰. *A contrario*, l’aoriste τηρήσῃ montre qu’il s’agit d’une action ponctuelle.

Jn 12, 7 nous place donc devant une situation difficile : Jésus donne un ordre et confère un droit à Marie sœur de Marthe de venir visiter sa tombe pour y accomplir une onction funéraire. Mais il ne dit pas comment elle aura lieu, puisque le parfum qu’il faut utiliser pour cela a été répandu tout entier sur lui, il n’en reste rien : on en est assuré par *Mc* 14, 3 (flacon brisé) et *Jn* 12, 5 (la question de Judas au v. 5 implique que l’on ne puisse plus vendre le parfum, et donc qu’il n’en reste plus dans le flacon). Pourtant Marie doit apporter *ce parfum-là* (αὐτό, v. 7) pour la sépulture du Christ. Jésus donne mission à Marie de venir pour l’onction funéraire et pourtant il ne lui dit pas avec quel onguent. Cette mission est à la fois un commandement et un privilège.

59. Cf. *supra* note 42

60. Edwin A. ABBOTT, *Johannine grammar*, London, A. and C. Black, 1906, § 2529.

3. Au matin de Pâques (Jn 20)

a) Absence du motif de la myrrhophore en Jn 20

La tradition ancienne diverge sur les motifs de la venue des saintes femmes au tombeau. Dans l'*Évangile de Pierre*, elles regrettent de n'avoir pu faire « ce que les femmes ont coutume de faire pour les morts qu'elles aiment » et ensuite « nous n'avons pu pleurer et nous frapper la poitrine le jour où il a été crucifié : maintenant faisons-le à son tombeau »⁶¹. Il semble donc que les saintes femmes souhaitent se lamenter sur le tombeau. Chez *Mc* et *Lc*, elles désirent oindre le corps qui n'a pu l'être le soir de la mort de Jésus à cause de l'ouverture du sabbat⁶². *Mt* nous dit que les femmes sont allées *contempler* (θεωρῆσαι) le tombeau. Quelle intention se cache derrière ce mot ? Une coutume juive de visiter pendant trois jours les tombeaux pour vérifier que l'on n'a pas enterré un vivant⁶³ ? C'est peu vraisemblable car elles ont vu le Seigneur mourir. Voir sa résurrection⁶⁴ ? Elles sont venues voir un lieu de *sépulture* dit le texte. Mieux vaut ne pas trop presser le sens de θεωρῆσαι⁶⁵, même si le verbe offre des perspectives profondes. *Jn* ne mentionne pas non plus l'intention de Marie la magdaléenne d'aller oindre le corps. Selon Léon-Dufour, *Mc* et *Lc* insèrent ici un motif destiné à marquer « l'attention des femmes [...] exclusivement tournée vers le passé, vers un cadavre » ; elles auraient la conviction que « l'onction n'a pas été faite par Joseph d'Arimathie ; or il semble bien que l'ensevelissement a été fait selon les règles. [...] Nous pensons donc que la tradition originelle présentait tout simplement les femmes avec l'intention d'aller "voir" le tombeau (*Mt*) c'est-à-dire "se lamenter" (*Évangile de Pierre*, *Jn*)⁶⁶ ».

Jn 12, 7 permet peut-être de comprendre la divergence. L'intention des femmes pose une difficulté redoutable dans *Mc*, où l'onction a déjà eu lieu, quoique par anticipation (cf. *Mc* 14, 8). Mais selon *Jn* 12, 7 le

61. *Évangile de Pierre*, n^{os} 50 et 52.

62. *Mc* 16, 1 et *Lc* 23, 54 - 24, 1.

63. Cf. Thomas K. W. LONGSTAFF, « The Women at the Tomb: Matthew 28:1 Re-examined », *New Testament Studies* 27 (1981), p. 277-282.

64. Cf. Warren CARTER, « "To See the Tomb": Matthew's Women at the Tomb », *Expository Times* 107 (1996), p. 201-205.

65. Cf. R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, « The New International Commentary on the New Testament », Grand Rapids (MI) - Cambridge, U.K., Eerdmans, 2007, p. 1099, n. 24.

66. Xavier LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, « Parole de Dieu », Paris, Seuil, 1971, p. 154 ; on ignore où Léon-Dufour puise dans *Jn* l'intention d'aller se lamenter. N'extrapole-t-il pas à partir de l'*Évangile de Pierre* ?

parfum qui doit servir à l'ensevelissement a disparu, il n'en reste rien. Pourtant la mission de Marie demeure. Elle ne peut ni ne veut s'en dispenser, c'est comme un dernier droit que le Seigneur lui a donné de toucher son corps. Mais comment apporterait-elle un autre onguent que celui explicitement requis par le Seigneur pour l'embaumement (cf. αὐτό, *Jn* 12, 7)? Marie est venue au tombeau sans apporter aucun onguent. Le Seigneur lui a promis qu'il y en aurait un, mais son tour mystérieux laissait entendre qu'elle ne pourrait le contenir dans aucun flacon.

b) Le nard et le parfum du Paradis

Nous sommes passés rapidement sur le vocabulaire remarquable qui désigne l'onguent dont se sert Marie en *Jn* 12, 3 : « Μύρον νάρδου πιστικῆς πολυτίμου [ou πολυτιμόν, selon que cet adjectif se rapporte à νάρδος ou à μύρον] (un *onguent de nard véritable et de grand prix*). » L'adjectif πιστικός n'apparaît qu'ici et en *Mc* 14, 3⁶⁷. On a vu que c'était un des éléments permettant de distinguer l'onction de Béthanie de celle à laquelle se réfère *Jn* 11, 2. On a tenté de rapprocher πιστικός par assonance de la *pistache*⁶⁸, ou d'y voir une traduction de l'*aroma costum*, lui-même forme latinisée de l'araméen *quštā* (vérité) d'où le rattachement à la racine de πίστις⁶⁹, et le sens « véritable », c'est-à-dire non mélangé⁷⁰. Il pourrait s'agir aussi du nard dont un des noms se dit en sanskrit *pisita*; ainsi propose-t-on de traduire « nard indien »⁷¹.

L'occurrence de cet adjectif mystérieux dans un moment aussi crucial pose question. Voyons tout d'abord à quel registre se rattache le « nard » qui fait là aussi une entrée remarquée.

67. Notons que *Mc* et *Jn* sont des témoins indépendants : *Mc* parle de nard πολυτελής et *Jn* de nard πολύτιμος.

68. Matthew BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 223-225.

69. Cf. Friedrich BLASS & Albert DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, § 113, n° 2.

70. Cf. R. KÖBERT, « Nardos pistike – Kostnarde », *Biblica* 29 (1948), p. 279-281 [p. 281].

71. W. HOUGHTON, « The pistic Nard of the Greek Testament », dans *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. 10, 18^e session (Nov. 1887-June 1888), p. 144-146 [p. 146].

<i>Jn 12, 2-3</i>	<i>Ct 1, 12</i>
ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ [...]. Ἡ οὖν Μαριάμ λαβοῦσα λίτραν μύρου <i>νάρδου</i> πιστικῆς πολυτίμου... ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς <i>ὀσμῆς</i> τοῦ μύρου	ἕως οὗ ὁ βασιλεὺς ἐν ἀνακλίσει ⁷² αὐτοῦ <i>νάρδος</i> μου ἔδωκεν <i>ὀσμὴν</i> αὐτοῦ

Comme le note Feuillet, trois données communes à ces versets ne sont pas courantes : le fait d'être couché à table, le nard (mot qui n'apparaît dans la Bible qu'en *Ct 1,12* ; 4, 13-14 ; *Mc 14, 3* et *Jn 12, 3*) et enfin la fragrance (*ὀσμῆς*)⁷³. Le *Ct* nomme le roi messianique, ce qui déteint quelque peu sur Jésus.

<i>Ct 4, 13-14</i>	<i>Jn</i>
ἀποστολαί σου <i>παράδεισος</i> ῥοῶν μετὰ καρποῦ ἀκροδρύων κύπροι μετὰ <i>νάρδων</i> <i>νάρδος</i> καὶ κρίκος κάλαμος καὶ κιννάμωμον μετὰ πάντων ξύλων τοῦ Λιβάνου <i>σμύρνα</i> αλωθ μετὰ πάντων πρώτων μύρων	12, 3 : Ἡ οὖν Μαριάμ λαβοῦσα λίτραν <i>μύρου</i> <i>νάρδου</i> πιστικῆς πολυτίμου
Tes jets sont un <i>paradis</i> qui s'écoule avec le fruit des arbres féconds, du henné avec le <i>nard</i> ; le <i>nard</i> , le crocus, le roseau, le cinnamome avec tous les arbres du Liban, la <i>myrrhe</i> et l' <i>aloès</i> avec les meilleurs onguents	19, 39 : ἦλθεν δὲ καὶ Νικόδημος, ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον, φέρων μίγμα <i>σμύρνης</i> καὶ <i>ἀλόης</i> ὡς λίτρας ἑκατόν.

Le nard n'apparaît dans toute la Bible grecque qu'en *Ct 1, 12* ; 4, 13-14 ; *Mc 14, 3* ; *Jn 12, 3* ; l'allusion de ce dernier à *Ct 1, 12* est à peu près certaine. Mais il faut encore y ajouter *Ct 4, 13-14*. En effet, *Jn 12, 7* rejette dans le futur l'onction funéraire du Christ. C'est Nicodème qui rend les honneurs funéraires en 19, 39 où, fait remarquable, Marie n'est pas présente alors que Jésus l'avait chargée du dernier honneur rendu à son

72. Comprendre ἀνάκλισις = festin.

73. Cf. A. FEUILLET, « Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine »..., p. 385-386. — Nuria CALDUCH-BENAGES, « La fragancia del perfume en *Jn 12, 3* », *Estudios Biblicos* 48 (1990), p. 243-265 [p. 259] et Dominika A. KUREK-CHOMYCZ, « The Fragrance of Her Perfume. The Significance of Sense Imagery in John's Account of the Anointing in Bethany », *Novum Testamentum* 52 (2010), p. 334-354 [p. 342] optent également pour l'allusion implicite de *Jn 12, 3* à *Ct 1, 12*.

corps. Or la combinaison de *myrrhe* et *d'aloès* n'apparaît dans la Bible grecque qu'en *Jn* 14, 39 et *Ct* 4, 14 (sous la forme αλωθ, translittération de l'hébreu *ʾāhālôt* ainsi qu'en *Ps* 44/45, 9 : *môr wa'āhālôt* = σμύρνα καὶ στακτὴ dans le contexte des noces messianiques. Ἀλόη (*Jn* 19, 39) se rapproche de la translittération αλωθ (*Ct* 4, 14) plus que de la traduction στακτὴ (*Ps* 44, 9). Il faut donc regarder *Jn* 19, 39 comme une réminiscence de *Ct* plus que de *Ps*. La combinaison σμύρνα et στακτὴ se retrouve en *Si* 24, 15 pour désigner la fragrance dégagée par la Sagesse personnifiée dans le jardin de Dieu que constitue la Terre Sainte (v. 14).

La référence implicite de *Jn* 12, 3 et 19, 39 à *Ct* 4, 13-14 le met donc en relation avec le *jardin* (παραδείσος en *Ct* 4, 13) d'où émanent toutes sortes d'odeurs merveilleuses. D'anciennes traditions juives insistent sur les fragrances délicieuses qui fleurent du Paradis et symbolisent l'immortalité⁷⁴. 2 *Ba* 29, 7 évoque les vents sortant d'auprès de Dieu pour porter dans le royaume terrestre du Messie la fragrance des plantes aromatiques⁷⁵. Le Targum de *Ct* 4, 13-14 met le nard en lien avec le Paradis : « Tes jeunes gens sont pleins de bonnes œuvres comme les grenades. Ils aiment leurs femmes et engendrent des fils semblables à eux. Leur odeur est comme celle des beaux arbres du jardin d'Éden, comme le cyprès et le nard. » Dans la *Vie grecque d'Adam et Ève* 29, 3 le patriarche expulsé du Paradis demande à en emporter des aromates afin de continuer à entrer en communication avec Dieu par son sacrifice. Le nard (v. 6) fait partie des fragrances qu'il peut emporter; en 9, 3 il demande que Dieu envoie son ange prélever sur l'arbre de vie une goutte d'huile dont il s'oindrait pour guérir de sa maladie⁷⁶.

74. 2 *Hénoch* 8, 4 : « L'arbre de vie est à cette place où le Seigneur repose et cet arbre est d'une bonne odeur indicible »; même identification de l'Arbre de Vie par sa bonne odeur en 1 *Hénoch* 24-25; 1 *Hénoch* 32, 4 : l'odeur de l'arbre de la connaissance se répand *au loin*, cf. *Jn* 12, 3c. Dans le Targum de *Gn* 27, 27 on lit : « Comme l'odeur du jardin planté dans le champ d'Éden que YHWH a béni. » Dans le *Midrash Tanhuma Buber*, *Toldot* 16, le parfum des justes ressemble à celui du monde futur. Les vêtements de Jacob ont l'odeur des champs, car c'étaient les vêtements du premier homme qui avaient le parfum du Paradis.

75. 4 *Esd* 6, 44 place au troisième jour de l'hexaéméron la création des arbres odoriférants, mais il n'est pas certain qu'il s'agisse du Paradis.

76. Cf. *Vie grecque d'Adam et Ève*, dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1987, p. 1786 et 1776. – Dans le fragment 4QHen^d XXXII, 1-2, Hénoch visite en dernier les montagnes du nard avant de parvenir au « paradis de justice »; cf. J. T. MILIK, « Hénoch au pays des aromates (ch. XXVII à XXXII). Fragments araméens de la grotte 4 de Qumran (Pl. I) », *Revue biblique* 65 (1958), p. 70-77 [p. 71-72]; R. NIR (« The Aromatic Fragrances... », p. 36-39) pense que le motif de l'ensevelissement aromatique ouvrant les portes du Paradis dans la *Vie grecque d'Adam et Ève* est purement chrétien, mais elle fait remonter cette foi à *Jn* 12, 3 et 19, 39.

Le verbe *garder* en *Jn* 12, 7 s'inscrit peut-être dans la constellation de traditions qui met en rapport le nard avec le parfum du Paradis. Selon Roger Le Déaut, τηρέω en *Jn* 2, 10 renvoie aux dix objets créés entre les deux soirs⁷⁷. Le nard se trouvant dans le Paradis, et celui-ci étant au nombre des dix réalités protoctistes, on peut le regarder comme un des objets mis en réserve depuis la fondation du monde. Dans le Targum de *Ct* 8, 2 le vin du festin messianique est décrit comme mis en réserve et gardé pour les justes⁷⁸. Le contexte du festin du roi (*Jn* 12, 2), accompagné du verbe *conserver* (τηρέω), peut pointer vers une interprétation de ce genre. *Jn* 12, 7 s'éclaire donc d'une lumière nouvelle : le nard messianique est indisponible car il s'est évaporé; Marie ne saurait thésauriser ce vestige du Paradis.

L'emploi des fragrances délicates en *Jn* 12, 3 et 19, 39 fait donc système, à travers les allusions au *Ct*. Selon R. Nir, « les épices sont les restes tangibles, sensibles et terrestres du Paradis et de l'arbre de vie donnés à Adam en ce monde, ils signifient la promesse de la résurrection, de l'éternité et de l'immortalité qui adviendra à la fin des temps, lorsque le jardin d'Éden aura été rétabli »; « la bonne odeur est perçue comme un signe de la pénétration du monde terrestre par le surnaturel et par la présence divine »⁷⁹; « l'odeur des aromates promet la résurrection et l'éternité dans le Paradis. Les funérailles d'Adam⁸⁰ avec les épices constituent l'assurance de son entrée dans le Paradis qui s'accomplira avec la mort de Jésus⁸¹ ». On peut donc souscrire à l'exposé de Frédéric Manns : « L'onction de Jésus faite par Marie aurait comme fonction d'évoquer la précréation du parfum au Paradis et de la mettre en rapport avec le Messie. Elle serait plus une désignation du Messie dont le corps répand le parfum de l'immortalité qu'une préparation de l'ensevelissement. »

L'absence du nard au matin de Pâque semble donc s'expliquer. Le cor-tège symbolique dans lequel il s'inscrit rappelle le parfum de l'arbre de vie donnant l'immortalité qui a été créé pour le Messie. C'est le Messie qui redonnera accès au parfum du Paradis qui émane de l'arbre de vie.

77. Targum de Jonathan sur *Nb* 22, 28 (SC 261, 1979, p. 213-215).

78. Targum de *Ct* 8, 2 : « Je te ferai venir, roi Messie, et je te ferai monter à la demeure de mon sanctuaire [...] et nous participerons au festin et nous boirons le vin antique tiré du raisin mis à part depuis le jour de la création de ce siècle et des grenades et du fruit qui est préparé pour les justes dans le jardin d'Éden »; cf. aussi *Ap* 2, 17 : la manne cachée, celle qui a été mise en réserve pour la fondation du monde; et Targum de *Gn* 2, 2 (SC 245, 1978, n. 2, p. 84).

79. R. NIR, « The Aromatic Fragrances... », p. 28 et 38.

80. Voir *Vie grecque d'Adam et Ève* 38 et 41..., p. 1791-1794.

81. R. NIR, « The Aromatic Fragrances... », p. 37.

De son corps enseveli émane le parfum de la divinité. À son corps terrestre est associée la gloire de la divinité, qui se diffuse maintenant dans le corps des croyants⁸². La bonne odeur est associée à l'immortalité, comme la mauvaise à la mort. Ainsi de Lazare, Marthe dit qu'il « sent déjà⁸³ ».

c) La vie éternelle promise à la foi chez Jn

L'odeur du nard a la propriété remarquable de diffuser l'odeur d'un Paradis fermé depuis la chute des protoplastes. Vestige de l'Éden, ce produit fascine les Anciens. Du fait de la propension des odeurs à se répandre — singulièrement du nard à la fragrance puissante —, l'odorat demeure quand la vue, l'ouïe, le toucher et le goût ne reçoivent aucun signal. L'odeur du nard qui donne du Paradis une connaissance obscure mais certaine symbolise la foi. C'est pourquoi ce nard est πιστικός car il vient de la foi (πίστις). C'est un leitmotiv johannique que le rapport entre la *foi* et la *vie éternelle* : Jn 3, 15.16.36 ; 5, 24 ; 6, 40.47 (réurrence de la formule ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον) ; 11, 25 ; 20, 31. Ce n'est pas une simple assonance ou une étymologie oubliée qui rapproche l'adjectif πιστικός du nard, fruit du Paradis, gage d'immortalité et symbole de connaissance par la foi des réalités célestes. Selon saint Augustin, le nard symbolise la foi qui sauve et confère l'immortalité ; il explique que Marie est une « juste » qui « vit de la foi »⁸⁴. Selon saint Cyrille, Marie figure l'Église « qui présente au Christ le sacrifice spirituel et la *foi de bonne odeur* [πίστις εὐωδίας = paraphrase de νάρδος πιστικός], et qui exprime de sa sainte chair la bénédiction par une participation mystique. Elle en présente une livre, qui est le poids parfait, donc pour

82. Frédéric MANNS, « Lecture symbolique de Jn 12, 1-11 », *Liber Annuus* 36 (1986), p. 85-110 [p. 96-99].

83. Jn 11, 39 ; voir Joachim KÜGLER, « Duftmetaphorik im Neuen Testament », dans ID., *Die Macht der Nase, Zur religiösen Bedeutung des Duftes, Religionsgeschichte - Bibel - Liturgie*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2000, p. 162 : « La mort de Jésus n'est pas une défaite, mais un acte de majesté ; elle est mise en relation directe avec la résurrection, interprétée comme un acte de puissance divine. L'allusion à la mort de Jésus dans la péricope ne doit pas être séparée de la résurrection. D'où le renvoi au réveil de Lazare en Jn 12, 1.9 ; on mentionne par deux fois que Lazare est celui que Jésus a réveillé des morts [...]. La résurrection de Lazare et l'onction de Jésus renvoient donc ainsi réciproquement l'une à l'autre. »

84. S. AUGUSTIN, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean*, Traité 50, n° 6 (BA 73B, 1989, p. 266-268).

désigner la perfection de la foi⁸⁵ ». Par ailleurs, l'odeur du nard s'est mêlée aux cheveux de Marie qui a essuyé les pieds oints⁸⁶. Marie porte désormais sur elle l'odeur du Christ, « après qu'elle l'a approprié à Jésus, elle en prend quelque chose sur ses cheveux [...] établissant ainsi une communauté d'odeur entre elle et lui⁸⁷ ».

Le rapport entre *Jn* 12, 3-7 et *Jn* 20, 1 s. permet donc d'expliquer selon la logique même de l'Évangile johannique plusieurs particularités surprenantes du récit. Dans l'obéissance de la foi, Marie vient au matin de Pâques au tombeau, sans porter d'autre onguent que celui qui s'est fixé dans ses cheveux. Avec quoi oindre le Christ alors que lui-même est déjà devenu bonne odeur de Dieu, promesse d'immortalité, Paradis ouvert pour ceux qui croient en lui ? L'identification de Marie la magdaléenne à la sœur de Marthe et de Lazare n'est pas une option dans *Jn*, mais au contraire l'accomplissement du rôle prophétique dévolu par le Christ à Marie en 12, 7. Le mystérieux commandement de 12, 7 constitue une annonce voilée de sa résurrection pour laquelle il sollicite la foi de Marie. Il lui demande au jour de sa sépulture d'apporter le « nard de la foi » qu'elle porte dans sa chevelure, qui s'identifie désormais à elle, qui prépare son corps à la résurrection des justes. Il n'est pas disponible dans un flacon, mais seulement par contact avec le corps du Fils de Dieu, qui s'est mêlé à sa propre odeur. Le sens divin des odeurs, des gestes et des paroles du Christ précède la foi inchoative de Marie, qui n'accède que progressivement à la pleine stature de ce qu'elle croit.

L'identification de Marie à l'épouse messianique du *Ct* (en 3, 1-4) ébauchée en 12, 3 (cf. *Ct* 1, 12 et 4, 13) se poursuit en *Jn* 20, 11 s.⁸⁸. L'allusion à la myrrhe et à l'aloès en *Jn* 19, 39 renvoie encore à *Ps* 44/45, 9, accomplissement des noces messianiques, ainsi qu'au parfum de la Sagesse

85. S. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur saint Jean*, Livre VII (PG 74, 1863, col. 74-76).

86. N. CALDUCH-BENAGES, « La fragancia del perfume en *Jn* 12, 3 »..., p. 251 : « À partir de ce moment, l'odeur de Jésus est aussi l'odeur de Marie. »

87. J. KÜGLER, « Duftmetaphorik im Neuen Testament »..., p. 169; cf. *ibid.* : « La communion entre Marie et Jésus établie par l'huile odorante est ainsi une communion dans la foi, et, en tant que telle, dans l'amour. »

88. Sur les réminiscences du *Ct* dans *Jn*, cf. A. FEUILLET, « Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine »..., p. 385-386; et *id.*, « La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d'après la Christophanie de *Jn* 20, 11-18. Comparaison avec *Ct* 3, 1-4 et l'épisode des pèlerins d'Emmaüs », dans *L'Homme devant Dieu*, Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, t. I. Exégèse et patristique, Paris, Aubier, 1963, p. 93-112 [p. 102-106].

de *Si* 24, 15 qui se répand dans le Paradis de Dieu⁸⁹. L'inhumation du Christ telle que la présente *Jn* ressemble davantage à une entrée triomphale du Christ en Paradis⁹⁰ qu'à une sépulture.

En *Jn* 20, 17 le Christ dit à Marie de « ne pas la toucher », parce que leur odeur est déjà inextricablement mêlée depuis 12, 3. La détresse de Marie au matin de Pâques s'explique beaucoup mieux si le Christ lui a donné un droit à accomplir un rite funéraire sur son corps (12, 7) dont la disparition inexpliquée la prive. Déchirure dans la prison indéfinie du monde, la résurrection du Seigneur ouvre une brèche qui libère les larmes de Marie, comme une insistante interrogation sur le devenir du corps supplicié. Les larmes de Marie sont le signe de sa foi indéfectible, connaissance nocturne comme « l'obscurité » (σκοτίας ἔτι οὐσης, *Jn* 20, 1) à l'ombre de laquelle elle les déverse, bientôt dissipée par l'apparition pascalle. Si le Christ lui demande de ne pas la toucher, c'est encore parce que le tact comme l'olfaction sont les sens de la foi, dépassée à ce moment précis par la vision qui la constitue témoin oculaire du Ressuscité. *Ct* 4, 13 LXX, déjà largement sollicité, fait allusion à des *apôtres* (ἀποστολαὶ au féminin⁹¹!) comparées au *paradis des grenades*, puis au *henné mêlé de nard*. Dans la mesure où Marie porte dans ses cheveux le nard essuyé sur les pieds du Christ, il est légitime de la comparer à ce *henné*, en grec κύπρος, du nom de l'île d'Aphrodite. Peut-être Jean entend-il nous montrer par là que l'amour dont témoigne Marie met le fidèle en possession de son objet plus parfaitement que la connaissance obscure qu'il en a dans la foi.

Conclusion

Les références aux onctions pratiquées sur le Christ jouent un rôle structurel dans *Jn*. Le rappel de l'onction sacerdotale pratiquée par Marie en *Lc* 7 se révèle particulièrement à sa place en 11, 2 alors que

89. Certes *Eccli* 24, 15 ne fait allusion qu'à un jardin terrestre, celui de la Terre Sainte (cf. v. 14) mais *Eccli* 24, 45 dans la version latine, fondée sur un original grec où la Sagesse va inspecter et illuminer « ceux qui dorment en Dieu et espèrent en lui », pointe déjà vers une acception spirituelle du séjour des morts où le Christ va répandre sa bonne odeur. C'est en tout point la perspective de *Jn* 19, 39.

90. L'association entre bonne odeur, accès à la vie éternelle et entrée triomphale est attestée par ailleurs en 2 *Co* 2, 14-16. L'arrière-plan se réfère aux entrées triomphales des souverains grecs dans les cités où les précédaient encensoirs et brûle-parfums; cf. R. NIR, « The Aromatic Fragrances... », p. 39.

91. *Šelāh* en hébreu.

le Christ s'apprête à ressusciter Lazare dont la maladie sonne douloureusement comme un rappel du péché condamnant tous les hommes à mourir. L'onction en 12, 1-8 possède un caractère inséparablement royal et funéraire. Elle résonne déjà comme une confession de foi dans la royauté du Christ qui triomphe de la mort comme de son dernier ennemi. Elle dépasse par avance le rite d'ensevelissement de 19, 39 en caractérisant l'onguent à utiliser par Marie comme hors de portée des hommes, et déjà répandu sur les cheveux de Marie. Ainsi l'onction annoncée et prévue pour le chapitre 20 n'a pas lieu, car la résurrection a oint le Christ de l'onction éternelle. Désormais, c'est le Christ qui fournit l'odeur du Paradis ouvert depuis le tombeau vide.

L'étude du personnage de Marie la magdaléenne dans le quatrième Évangile permet d'ajouter un paragraphe aux affinités bien connues entre *Lc* et *Jn*. On a déjà relevé les similitudes entre les deux auteurs dans la théologie de l'Esprit Saint⁹². On peut affirmer à la lumière de ce qui vient d'être montré que cette coïncidence trouve sa raison d'être dans une méditation prolongée d'*Ez* 36-37, selon les coordonnées d'une théologie sacerdotale savante qui a marqué ces deux évangélistes⁹³. *Jn* et *Lc* convergent encore en ceci qu'ils confèrent une place particulière au témoignage de Marie la magdaléenne⁹⁴.

Cela rend d'autant plus remarquable le fait qu'une femme ait pratiqué les onctions rapportées dans le quatrième Évangile. Dans l'Ancien Testament, ce sont toujours des hommes qui réalisent les onctions à caractère religieux. Il s'agit d'ailleurs d'actes liturgiques, réalisés par des prêtres ou des hommes liés au sacerdoce (Samuel, Élie et bien sûr le sacerdoce d'Aaron). Difficile d'attribuer à Marie la magdaléenne une forme de sacerdoce ministériel dans le quatrième Évangile. En revanche, elle prophétise les diverses facettes de la prêtrise du Christ : il expie les péchés par son sang, il purifie les corps des morts en les associant à la puissance de sa résurrection.

Enfin, la vivification par la foi constitue un leitmotiv dans le quatrième Évangile, comme on l'a vu. On pourrait s'étonner que *Jn* ne

92. Cf. Max-Alain CHEVALLIER « Apparements entre Luc et Jean en matière de pneumatologie », dans *À cause de l'Évangile*, Études sur les Synoptiques et les Actes, « Lectio divina, 123 », Paris, Cerf, 1985, p. 377-408.

93. Cf. le rapprochement entre « pardon des péchés » et « envoi de l'Esprit » en *Lc* 24, 47-49 ; c'est aussi le sens de la référence au Paraclet chez *Jn* à travers la clef d'interprétation de ce titre fournie par 1 *Jn* 2, 1-2.

94. Cf. R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses...*, p. 129-131 ; les bornes de « l'inclusion des femmes » chez *Lc* se trouvent en 8, 1-3 et 24, 10.

mette pas en avant quelque personnage chargé de réaliser de manière exemplaire la figure du parfait disciple dans la foi, s'il n'avait confié ce rôle à Marie la magdaléenne. Le disciple bien-aimé revendique pour lui-même celui de témoin oculaire privilégié. Par la foi, Marie la magdaléenne prophétise et ainsi fait advenir le Christ dans le mystère du salut et de la résurrection. Marie rencontre le Christ au jardin dans une réminiscence du *Ct* et de la *Gn*. Les noces du nouvel Adam et de la nouvelle Ève se célèbrent dans le Paradis déjà rouvert par la résurrection du Christ. Pour toutes les générations, Marie sera celle qui en a la première respiré l'odeur enivrante. *Dic nobis Maria, quid vidisti in via — sepulchrum Dei viventis et gloriam vidi resurgentis.*

fr. Renaud SILLY, o.p.

Résumé. — L'évangile johannique dévoile à plusieurs reprises l'identité de personnages que les Synoptiques préférèrent laisser dans l'anonymat. C'est en particulier le cas de Marie, sœur de Lazare, dont *Jn* nous apprend qu'elle a réalisé deux onctions, l'une qui eut lieu chez Simon selon *Lc* 7, 36 s. et l'autre située à Béthanie la veille du dimanche des Rameaux. *Jn* est seul à nous apprendre que Marie reçut alors le commandement et le privilège de revenir au jour de sa sépulture pour y apporter le nard, symbole de foi en la résurrection. *Jn* procède à l'identification de la sœur de Lazare et de Marie la magdaléenne par des recoupements subtils et précis, analogues à ceux qui dévoilent le disciple bien-aimé (cf. *Jn* 1, 35 ; 21, 24). C'est à elle qu'il revient d'incarner le charisme prophétique chez *Jn*.

Abstract. — The johannine Gospel discloses several times the identity of characters which the Synoptics preferred to leave in anonymity. This is the case in particular for Mary sister of Lazarus. She performed two anointing on Jesus, the former having taken place at Simon's house (*Lk* 7,36 sq.) and the latter in Bethany on the eve of Palm Sunday. Only John tells us that Jesus commissioned Mary to come on the day of his funeral so as to bring the nard, symbol of faith in eternal life. John identifies Lazarus' sister and Mary Magdalene by the mean of cross-checkinfg references that are both subtle and accurate – a pattern he also uses for the beloved disciple (cf. *Jn* 1,35 ; 21,24). She exemplifies perfectly in John the charism of prophecy.

Le fr. Renaud Silly est dominicain. Il est doctorant en Écriture Sainte. Il enseigne l'exégèse au Studium de théologie de la Province de Toulouse et à la faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse.