Entre Belzéboul et le Grand Prêtre : le Codex Washingtoniensis, un témoin-clé d'un état intermédiaire de Mc 3,20-30

Par

Laurent Pinchard

Université Catholique de l'Ouest (Angers)

La controverse sur Belzéboul dans l'Évangile de Marc (Mc 3,20-30) constitue une péripécie complexe dont l'insertion dans le récit évangélique présente plusieurs difficultés¹. Bien que ce passage puisse être isolé sur le plan narratif, son emplacement dans les premiers chapitres de l'Évangile, entre la nomination des Douze (Mc 3,13-19) et les épisodes familiaux de Jésus (Mc 3,31-35 cf. *par.* Mt 12,46-50/Lc 8,19-21), demeure problématique ; incohérence apparente qui soulève des questions sur la construction littéraire et théologique du texte².

¹ Ce passage est également présent dans les autres synoptiques : dans Matthieu (12,24-32), la controverse de Belzéboul est précédée par la guérison d'un homme possédé, aveugle et muet (vv. 22-23) et suivie par un avertissement sur l'arbre et ses fruits (vv. 33-37). Dans Luc (Lc 11,15-23), la controverse est précédée par la guérison d'un homme muet possédé (v. 14) et suivie par l'enseignement de Jésus sur l'esprit impur qui revient avec sept autres esprits plus mauvais (vv. 24-26). Dans Marc (Mc 3,20-30), la controverse est précédée par la nomination des Douze apôtres (vv. 13-19), elle-même précédée par le ministère de Jésus auprès des foules (vv. 7-12), et avant cela, par la guérison de l'homme à la main sèche (Mc 3,1-6). Elle se termine par le discours sur la vraie famille de Jésus, où il désigne ceux qui font la volonté de Dieu comme ses frères, sœurs et mère (Mc 3,31-35).

² La littérature sur cette péripécie est abondante, tant dans les commentaires généraux sur l'Évangile de Marc (FRANCE 2002 ; FOCANT 2004 ; WITHERINGTON 2001 ; MARCUS 2000 ; 2009 ; MOLONEY 2002 ; LANE 1974) que dans les articles spécialisés traitant de divers aspects (BUSCH 2006 ; HOLLAND 2017). Cette péripécie fera

L'examen des variantes de cette péricope à partir de l'apparat critique réduit du Nestle-Aland (N-A) dans son édition actuelle³, et de celui, plus complet, de l'*Editio Critica Maior* (ECM) révèle en effet une pluralité de leçons qui ne semblent pas être simplement le résultat d'erreurs de scribes ou de changements arbitraires. Au contraire, ces modifications reflètent une incompréhension du sens original de la péricope au fil des copies, menant *in fine* à une simple controverse qui vise à remettre en question l'origine spirituelle du pouvoir de Jésus. En particulier, l'accusation selon laquelle Jésus serait possédé par Belzéboul (Βεελζεβούλ ἔχει) ou agirait en tant que « chef des démons » (ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων) reste problématique. Cette difficulté est accentuée par le fait que Marc est le seul des Synoptiques à préciser que Jésus répond à ces accusations « en paraboles » (ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς, Mc 3,23).

Cette péricope est connue pour être difficile⁴, ce qui n'est pas surprenant au vu de certaines formulations ambiguës ou de variantes substantielles qui vont bien au-delà du remplacement de quelques mots par des synonymes. Ce passage a longtemps fait l'objet de débats quant à son interprétation, que ce soit sur le plan théologique ou le plan philologique. L'évolution de leur réception au sein des diverses communautés chrétiennes de l'époque pourrait expliquer les différences observées dans les manuscrits.

L'analyse critique de la transmission de ce passage révèle donc un processus complexe de la réception, au cours duquel les compréhensions théologiques et narratives ont évolué, laissant des traces perceptibles dans le texte transmis par les manuscrits. Ces constatations invitent à une réflexion plus large sur les caractéristiques du texte initial, dont le sens – voire un éventuel double sens – a pu se perdre ou se transformer au fil des transmissions et des recensions du texte durant les premiers siècles.

Cet article soutient que l'analyse des différences textuelles de cette péricope entre les manuscrits, en particulier celles attestées dans le Codex Washingtoniensis, constitue une clé pour accéder à une compréhension plus nuancée des intentions de l'auteur. Il examine également les raisons sous-jacentes aux variantes, montrant comment ces dernières ont pu infléchir le texte dans une direction différente de celle initialement voulue par l'auteur.

1. Outils modernes de recherche systématique sur les textes des manuscrits

Si les limites d'un appareil critique partiel doivent nous rappeler que le texte édité n'est pas le texte « original » mais, tout au plus, « initial »⁵, son utilisation systématique sans étude approfondie risque de conduire à une exégèse erronée ou de privilégier une lecture où le lecteur impose ses propres vues à un texte qui pourrait avoir une autre intention.

L'accès à l'ECM, disponible en ligne pour l'Évangile de Marc depuis 2022⁶ constitue une avancée majeure. Il permet désormais de consulter de manière exhaustive toutes les variantes textuelles de Marc, offrant ainsi une ressource bien plus complète que l'apparat critique du N-A

l'objet d'une analyse approfondie dans un chapitre dédié, intégré à un travail plus large sur l'analyse littéraire, en particulier dans le contexte de l'imagerie apocalyptique de Marc (SHIVELY 2012, p. 41-83). Un travail de doctorat en cours à l'Institut Catholique de Paris, mené par Jean-Baptiste Latour sous la direction de Christophe Rimbaud, examine la question de l'exorcisme dans cette péricope, en lien avec le ministère de Jésus et son positionnement par rapport à Jean le Baptiste.

³ ALAND *et al.* 2012.

⁴ FRANCE 2002.

⁵ HOLMES 2013 ; EPP 2005.

⁶ STRUTWOLF, WACHTEL 2021 ; 2022.

qui ne sélectionne qu'un nombre limité de variantes. Cela représente une opportunité unique, d'autant plus que cette exhaustivité n'est pas encore disponible pour les autres Évangiles. Cependant, malgré cette richesse documentaire, l'analyse des variantes textuelles demeure une tâche exigeante pour le textualiste. Celui-ci doit examiner minutieusement chaque leçon, en interprétant un ensemble vaste de variantes. Cette démarche, bien que stimulante, exige une rigueur méthodologique, et une attention particulière à la complexité des données disponibles⁷.

C'est dans cet esprit de recherche de cohérence entre les manuscrits, à travers leurs différents états textuels, que le projet *Marc Multilingue* avait été initié sous la direction de Christian-Bernard Amphoux, avec la participation de nombreux chercheurs. Ce projet, bien qu'abandonné dans les années 2010, avait amorcé une initiative prometteuse en offrant une introduction méthodologique novatrice⁸. Fort heureusement, les huit premiers chapitres de Marc, accompagnés d'un appareil critique volontairement axé sur quelques onciaux seulement – représentatifs de ce qui était encore récemment désigné comme des « types de texte », aujourd'hui renommés « formes de texte », sans changement fondamental du sens⁹ – ont été achevés et sont accessibles en ligne¹⁰. Le projet visait à préserver une cohérence textuelle permettant de comparer plusieurs versets dans leur intégralité contextuelle, ce qu'une simple liste de variantes dispersées dans un appareil critique ne peut offrir. Cette ressource – alternative précieuse à la collation laborieuse des éditions de manuscrits et de leurs transcriptions malgré l'aide des outils numériques disponibles – a permis d'analyser dans le présent article les états textuels en lien avec les variantes recensées dans l'ECM pour Mc 3,20-30¹¹.

2. La présente étude

Si l'accès direct aux manuscrits reste la seule manière de rendre pleinement compte de l'évolution textuelle, leur collation demeure une tâche particulièrement fastidieuse. Dans ce contexte, le recours à l'édition actuelle du N-A est souvent privilégié, bien que son appareil critique, relativement partiel en général – et le passage de Mc 3,20-30 n'y échappe pas ! –, limite la compréhension des dynamiques textuelles spécifiques à cette péripécie. Certaines variantes sont en effet jugées insignifiantes par les éditeurs, ce qui constitue un obstacle à une analyse approfondie.

Par ailleurs, la présentation des variantes sous forme de listes isolées dans l'apparat critique complique davantage l'étude textuelle en affectant la capacité d'interpréter ces variantes dans leur contexte global, limite justement soulignée par M. W. Holmes :

⁷ Issue des travaux de recherche de l'INTF à Münster (<https://www.uni-muenster.de/INTF/ECM.html>), dans le cadre d'un projet prévu jusqu'en 2030 pour le reste des Évangiles, l'ECM, même partiellement disponible à l'heure actuelle, constitue un complément indispensable à l'apparat critique du N-A. Elle offre un accès à l'intégralité des témoins et des variantes, dépassant ainsi les possibilités proposées par le N-A.

⁸ AMPHOUX, HAELEWYCK, ELLIOTT 2002 ; ELLIOTT 2011 ; 2015.

⁹ EPP 2005.

¹⁰ <http://docplayer.gr/14177925-Evangile-selon-marc-les-types-de-texte-grecs-120-380-et-traduction-francaise-chapitres-1-8.html> (accédé le 16 octobre 2024). La péripécie étudiée se trouve aux pages 63-68 du document (sections 11a,b et 12).

¹¹ Pour d'autres passages de Marc, en dehors de Mc 1-8, l'ECM reste l'outil le plus complet pour travailler sur une péripécie, sans devoir collationner l'ensemble des manuscrits ou leurs textes.

*The methodological problem involves how the set of parallel texts is handled: the textual tradition too frequently is atomized into its smallest constituent parts, and the variants of each part are dealt with in isolation from the variants affecting the other parts*¹².

Cet article se propose d'étudier la transmission de Mc 3,20-30 dans le cadre des variantes du Codex Washingtoniensis (W ou 032 ; Washington, D.C., Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art, Inv. 06.274, env. 400). Ce manuscrit, également connu sous le nom de Codex de Freer I¹³, est écrit en onciales sur parchemin et présente trois éléments distinctifs : son ordre « occidental » des Évangiles (Matthieu, Jean, Luc, Marc), l'existence d'une forme intermédiaire de la finale de Marc qui y insère quelques lignes singulières entre les v. 14 et 15 (dite « logion de Freer ») de la finale longue de Marc ; et la particularité d'être un manuscrit qui atteste deux formes de texte bien distinctes, et ce, seulement dans Marc : la première, dans Mc 1-5, est proche d'une forme « occidentale » de texte, le reste étant de type « Césaréen »¹⁴. L'étude du texte de Marc dans W a donné lieu à des hypothèses variées sur son origine. Selon Amphoux, le texte de Marc dans ce codex pourrait représenter une révision ancienne de la forme de texte attestée par le Codex de Bèze, proposition qu'il formule à partir de quelques exemples¹⁵. Il conjecture que cette révision serait l'œuvre de Lucain, un disciple de Marcion mentionné par Origène dans son *Contre Celse* comme étant un réviseur des Évangiles¹⁶. Selon cette hypothèse, la révision aurait été réalisée à Rome vers l'an 150. Cette analyse expliquerait les nombreux accords observés entre les premiers chapitres de Marc dans W et le texte « occidental ». Bien que cette hypothèse soit rarement reprise dans les discussions de critique textuelle, elle met en lumière les multiples influences qui ont marqué la transmission du texte de l'Évangile de Marc dans ce manuscrit¹⁷.

L'analyse des variantes dans un manuscrit n'a de sens que si elle s'inscrit dans une histoire à découvrir. À l'instar de *Marc Multilingue*, trois manuscrits-clés peuvent éclairer l'histoire de la transmission et être choisis pour étudier le texte de W : le Codex de Bèze (D ou 05 ; Cambridge, Univ. Libr., Nn 2.41, vers 400), le Codex Vaticanus (B ou 03, Vatican, BAV, Vat. gr. 1209, 4^e s.), meilleur représentant du texte alexandrin, et un témoin du texte « Césaréen » qui, après analyse de la péricope d'étude, se trouve être préférentiellement le minuscule 700 (Londres, British Library, Egerton 2610, 11^e s.). L'importance du min. 700 a été mise en avant car il est un témoin significatif de la transmission manuscrite malgré sa datation tardive¹⁸. Ces témoins offrent, avec W, un panel suffisant de textes pour évaluer la transmission de la péricope. Certes, l'absence de témoin constant du texte « Césaréen »¹⁹ peut rendre nécessaire la consultation d'autres manuscrits en complément du min. 700. Cela sera

¹² HOLMES 1990, p. 651 et note 2.

¹³ Par rapport à I.016 qui est le codex de Freer II.

¹⁴ Par comparaison, le texte de Matthieu de W est largement byzantin, celui de Jean suit principalement la tradition alexandrine. Pour Luc, le manuscrit témoigne d'un texte alexandrin jusqu'au chapitre 8, verset 12, après quoi il se rapproche davantage de la tradition byzantine, AMPHOUX 2014, p. 23.

¹⁵ AMPHOUX, ASSAËL 2018, p. 35-57.

¹⁶ AMPHOUX 2007, p. 450.

¹⁷ Rappelons que, dans les discussions de critique textuelle, il ne faut pas se limiter à l'âge du manuscrit, qui est, dans le cas du Codex Washingtoniensis, du 4^e/5^e s., mais plutôt évaluer l'âge de son texte à travers l'analyse de ses variantes ; ainsi, la date de 150 proposée par Amphoux place ce manuscrit parmi les premiers témoins d'un texte néotestamentaire particulièrement mouvant au 2^e siècle.

¹⁸ AMPHOUX 1987 ; 2012.

¹⁹ AMPHOUX 1999, p. 4.

fait avec le min. 565 (Saint-Petersbourg, Bibl. Nat. Ross., Gr. 53, 9^e s.) et le Codex Koridethi (Θ ou 038 ; Tbilissi, Inst., rukop., Gr. 28, 9^e s.). En l'occurrence, 700 et Θ montrent dans cette péricope des similitudes marquées avec le texte du Codex Vaticanus, tout en présentant, çà et là, des influences du Codex W.

Étant donné que la péricope se situe dans la section où Mc 1-5 présente une proximité textuelle bien établie avec le Codex de Bèze²⁰, la question d'une révision « occidentale », telle que le propose Amphoux pour les cinq premiers chapitres de Marc²¹, mérite d'être examinée.

Dans la première partie, nous procéderons à un examen des variantes du passage de Mc 3,20-30, dans l'esprit du travail initié par le projet *Marc Multilingue*, en nous appuyant sur l'ECM et, le cas échéant, sur les éditions diplomatiques. La seconde partie sera consacrée à l'analyse du texte de W, dont les répétitions de certains termes dans les chapitres 1-3 reflètent un enjeu théologique²². Le rôle de W sera enfin examiné en tant qu'état intermédiaire entre le texte « occidental » et un texte en transition vers les traditions « césarienne » et alexandrine.

Une synopse de la péricope, annexée, permettra de comparer son texte avec ceux de D (accompagné d'une traduction littérale en français), du manuscrit 700 (avec, le cas échéant, les variantes de Θ mentionnées entre parenthèses) et de B (avec le texte du Nestle-Aland entre parenthèses). Conçue pour offrir une lecture continue et comparative des différentes traditions manuscrites, elle s'éloigne de l'approche verset par verset qui prédomine généralement dans les appareils des éditions critiques, tout en se rapprochant de l'idée maîtresse de *Marc Multilingue*, appliquée ici à une péricope précise.

3. La question du texte d'origine et de son édition

Depuis les travaux philologiques de Westcott et Hort (1881), repris ensuite par Nestle (1898) puis Aland (1952), l'établissement du texte de référence a toujours privilégié l'interprétation du texte alexandrin comme *Ausgangstext*. Ce modèle demeure aujourd'hui dominant chez les spécialistes des études bibliques, qui se réfèrent à cette édition comme si elle représentait le texte « d'origine ». Toutefois, il a ensuite été reconnu que ce texte reconstruit est distinct du texte original, que nous ne possédons pas et que nous ne posséderons jamais. Il ne fait qu'expliquer – autant que faire se peut – la genèse des autres variantes à la suite de l'application parfois mécanique d'axiomes de critique textuelle.

Cette approche, relevant d'une tradition philologique plutôt que théologique, et solidement établie depuis plus d'un siècle, a conduit à une élimination progressive des variantes issues d'autres traditions textuelles. Par l'application parfois mécanique de principes généraux, ces variantes ont été reléguées à l'apparat critique, comme de simples altérations sribales, en particulier lorsqu'elles proviennent du texte dit « occidental »²³.

²⁰ Cf. BURKITT 1915 ; STREETER 1924 ; HURTADO 1981.

²¹ AMPHOUX, ELLIOTT, OUTTIER 2012, p. 76.

²² La récurrence d'un certain nombre de mots fait penser à une deuxième lecture possible : *δύναμαι* : 1,40, 45 ; 2,4, 7, 19 ; 3,20, 23-25 ; *ἵστημι* : 3,24-26 ; *οἶκος* : 2,1, 11, 26 ; 3,20 ; *οἶκία* : 1,29 ; 2,15 ; 3,25, 27 ; *ἰσχυρός* : 1,7 ; 3,27 et *ἰσχύω* 2,17 ; *ἁμαρτία* : 1,4-5 ; 2,5, 7, 9-10, 15-17 ; 3,28-29 (D) ; *ἐξίστημι* : 2:12 ; 3:21 (var.) vs *ἔξεστιν* 2,24.6 ; 3,4 ; 3,21 (var.) ; *ἐσθίω* 1,6 ; 2,16.26 ; 3,20 et *μετ'αὐτοῦ* : 1,36 ; 2,16.19 (x2). 25 ; 3,7.14.

²³ Ces conclusions générales sur le texte « occidental » ont été appliquées principalement au texte des Actes des Apôtres, dont la forme courte est essentiellement soutenue par la tradition alexandrine, représentée par le Codex Vaticanus, tandis que la forme longue est principalement attestée par le texte « occidental », dont le meilleur témoin est le Codex de Bèze. Ce dernier a ainsi été interprété comme une version embellie du texte,

Cependant, des études comme celles de Read-Heimerdinger, d'Amphoux ou d'autres²⁴ ont montré que la genèse des variantes peut, au contraire, s'expliquer souvent à partir du texte « occidental ». Ce dernier, en raison de ses liens particuliers avec le judaïsme du I^{er} siècle, est un texte complexe dont la compréhension a pu être altérée, voire effacée, au fil des copies, et non un texte corrompu, une sorte de texte alexandrin retravaillé. En réalité, la simplification progressive d'un texte dense comme le texte « occidental » résulte plutôt d'un processus visant à en faciliter la réception ecclésiale. Cette simplification, opérée par les scribes, a parfois altéré l'intention originelle de l'auteur, notamment lorsqu'il faisait usage d'un double sens, progressivement estompé, mais que l'on retrouve encore dans la lecture du texte « occidental ».

Dans la péricope en question, cette dynamique est particulièrement visible, et l'histoire de la transmission du texte peut être éclairée par une approche semblable à celle adoptée dans le projet *Marc Multilingue*. En l'occurrence, cette étude mettra en évidence ce en quoi le Codex Washingtoniensis constitue un point de rupture en modifiant son substrat « occidental ». Cela a entraîné une série de transformations conduisant à différents états du texte, qui ont évolué soit de manière linéaire, soit par des contaminations successives d'états antérieurs, jusqu'au texte que nous trouvons aujourd'hui dans le N-A.

4. Analyse de la péricope

L'analyse est menée de manière détaillée, verset par verset, en s'appuyant sur la synopse fournie en annexe, afin de reconstituer les différents états du texte et de démontrer le rôle fondamental joué par W. Toutefois, dans l'éventualité où le lecteur ne trouverait pas cet aspect pertinent ou serait découragé par l'usage d'un vocabulaire technique, axé sur l'identification des variantes expliquant l'ensemble des autres, il lui est possible de se référer directement à l'analyse développée dans la section 4. Les versets ci-dessous reprennent le texte familier du N-A. Les signes diacritiques signalant les variantes sont mentionnés, et les variantes de son apparat critique sont indiquées en note.

3,20 Καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον· καὶ συνέρχεται πάλιν ὁ[ὁ] ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς
Ἔ μὴδὲ ἄρτον φαγεῖν²⁵.

Dans ce verset, l'apparat critique du N-A liste trois variantes. Celle de *μήτε/μηδέ*, pourtant non significative, celle de la présence d'un article, ou non, devant *ὄχλος*²⁶, et enfin la forme du verbe (*εἰς*)*έρχομαι*, signifiant « aller » ou « entrer », selon la présence ou non du préverbe.

enrichie par de multiples gloses – hypothèse qui a ensuite été étendue à l'ensemble du Nouveau Testament, notamment aux Évangiles.

²⁴ AMPHOUX 2007 ; 2012 ; 2015 ; 2022 ; READ-HEIMERDINGER 2013 ; PINCHARD 2015 ; 2022.

²⁵ 20 ἔρχονται κ² A C K L Δ Θ f^{1,13} 28. 33. 565. 579. 700. 892. 1424. 2542 ℣ lat sy^p | εισερχονται D | txt (= ἔρχεται) κ* B W Γ 1241 b sa bo^{pt} | ° κ* C K L* W Γ Θ* f^{1,13} 28. 33. 579. 700. 1241. 1424 ℣ bo^{pt} | txt κ¹ A B D Lc Δ Θ^c 565. 892. 2542 sa^{mss} bo^{pt} | ἔ μὴτε κ C D Γ Θ f¹ 579. 700. 1241. 1424. 2542 pm | txt A B K L W Δ f¹³ 28. 33. 565. 892 pm.

²⁶ La mention de la foule (*ὄχλος*) dans ce verset est marquée par l'article défini, à l'exception des manuscrits κ* et B, pour qui il s'agit d'« une » foule. Bien que ce ne soit que deux témoins, leur haute considération a conduit les éditeurs à insérer cette leçon entre crochets dans l'édition critique, signe d'une contradiction objective entre la critique interne et la critique externe. La variante *μηδέ/μητέ*, bien que mentionnée dans l'apparat critique, est relativement insignifiante.

Le choix entre le singulier (ἔρχεται) et le pluriel (ἔρχονται ou εἰσέρχονται) divise les manuscrits en deux grandes traditions. Metzger suggère d'interpréter ce phénomène comme un glissement du singulier vers le pluriel, ou inversement, car il s'agit de la leçon « la plus simple » à la suite des versets 17-19, explication, somme toute, peu claire²⁷. Skeat a, quant à lui, critiqué la forme plurielle, affirmant que les disciples n'apparaissent pas physiquement dans la maison, et sous-entendant que c'est simplement Jésus qui y entrait :

This is clearly wrong, since it implies that the Twelve Apostles, who had just been listed, were accompanying Jesus, although it is clear from the sequel that Jesus was alone, and therefore had to be rescued by his family and friends (οἱ παρ'αυτου). The conclusion is inescapable, that the Apostles were not there when most needed because they had not yet been appointed – indeed, it may well have been the riot here described which prompted their recruitment²⁸.

Outre la difficulté de comprendre pourquoi cette leçon serait considérée comme la plus simple, et pourquoi les disciples ne pourraient pas être entrés à la suite de Jésus, la véritable question consiste à se demander : qui entre dans la maison ? Mais la question dépasse la simple description d'une situation contingente ; de fait, qu'est-ce que Marc a voulu exprimer ici ? Certes, la structure chiasmique de ce passage introductif peut engendrer une certaine ambiguïté²⁹. Cependant, en examinant de plus près le passage, il devient assez évident que le singulier ἔρχεται pourrait, en réalité, être une simple correction destinée à l'harmoniser avec tous les verbes au singulier du contexte immédiat où la narration met l'accent sur les actions et la personne de Jésus ; à savoir : en 3,1 : καὶ εἰσῆλθεν (πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν), en 3,7 : καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν (πρὸς τὴν θάλασσαν), voire en 3,31, avec un autre sujet (καὶ ἔρχεται [ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ])³⁰. Cette logique d'harmonisation justifierait l'utilisation du singulier pour Jésus en 3,20, correction d'un pluriel initial, réalisée par W, suivi en cela par quelques manuscrits tels que κ^* et B. Gardons toutefois en mémoire que l'essentiel de la tradition manuscrite confirme le pluriel, après la correction de l'expression εἰσέρχονται εἰς, considérée comme grammaticalement peu élégante dans D.

Mais la clé de la réflexion repose sur la leçon ἄρτους, en lieu et place du singulier ἄρτον, variante non signalée dans l'apparat critique du N-A et attestée uniquement par D, ce qui est surprenant là où un singulier serait attendu. Il semble préférable d'y reconnaître la *lectio difficilior* : le pluriel de ἄρτος ne peut que faire écho à la péricope précédente (2,23-28), où il

²⁷ « The singular number, read by early witnesses of the Alexandrian and the Western types of text, was altered in most witnesses to the plural, which is the easier reading following upon verses 17–19. » (METZGER 1994, p. 81).

²⁸ ELLIOTT 2004, p. 247.

²⁹ « The Beelzeboul controversy occupies the center of a chiasmus beginning with Mark 3:13 and ending with 3:35, which, as I construe it, sandwiches narratives of ignorant "insiders" whom Jesus rebukes and excludes (B and B') between stories of "outsiders" whom Jesus brings into his fold (A and A') » (BUSCH 2006, p. 480 et *ibid.*, n. 7 sur la bibliographie associée). La structure en « sandwich » classique chez Marc, et son importance ont déjà été soulignées (EDWARDS 1989).

³⁰ L'apparat critique de Mc 3,31 est καὶ ἔρχονται B C L Δ f¹³ 28. 700. 1241. 1424. 2542 lat sa^{mss} bo | ἔρχονται οὖν A K Γ 33 ℳ sy^h | txt (= καὶ ἔρχεται) κ D W Θ f¹ 565. 892 vt vg^{mss}. Le sujet du verset est ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ ἕξω ἐστήκοντες et impliquerait naturellement un pluriel. La *lectio difficilior* est donc le singulier ἔρχεται, leçon de κ D *et al.* On pourrait tout de même objecter que le singulier provient de la même harmonisation que celle mentionnée ci-dessus, ou d'une éventuelle mise en valeur de « sa mère » par rapport aux autres personnes. Cette harmonisation n'a toutefois pas lieu d'être puisque 3,20 a précisément le pluriel dans D.

est question des ἄρτοι τῆς προθέσεως (v. 26), *les pains d'oblation*³¹, plutôt que d'être une harmonisation avec un parallèle synoptique. On peut établir un cas similaire avec l'absence de la mention d'Abiathar (ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως) en 2,26W, qui reprend la leçon de D³². Ce pluriel n'est donc pas une erreur, il reflète au contraire une narration initialement orientée vers la question du Temple, élément visiblement mal compris par W, ce qui entraîne le passage du pluriel au singulier. Le scribe de W confond ἄρτους avec αὐτούς, qui devient alors le sujet de l'infinitive. Cette modification sera ensuite reprise par la tradition manuscrite, transformant une phrase chargée d'un sens théologique lié à la question du Temple, en une expression au sens purement contingent, presque insignifiante, indiquant simplement que nombre de personnes entrent dans une maison au point qu'il devient impossible de manger du pain !

3,21 καὶ ῥακούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἔξῃλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη³³.

Le v. 21 présente une grande complexité textuelle, témoignant de plusieurs états ou parallèles successifs, bien que l'apparat critique du N-A n'indique qu'une seule variante, celle de la forme participiale. Le premier demi-verset a une leçon commune à W et à D-it qui introduisent « les scribes et les autres » (οἱ λοιποὶ) qui « tentent de saisir (κρατῆσαι) Jésus » mais W révisé la syntaxe par un participe plus hellénistique que la forme aramaïsante de D du type ἤκουσαν (ὅτε ἤκουσαν, *quand ils entendirent*). De plus, au lieu de l'expression οἱ παρ' αὐτοῦ qui a suscité l'attention des spécialistes pour en comprendre la signification³⁴, W, avec D, atteste un plus simple περὶ αὐτοῦ. Cependant, οἱ παρ' αὐτοῦ, généralement traduit par « ses parents », est équivoque³⁵ et pourrait très bien désigner ses disciples³⁶. Dans W (qui suit D), la variante περὶ αὐτοῦ pourrait certes être une erreur de scribe. Serait-ce une simplification d'un οἱ παρ' αὐτοῦ peu clair ? La tradition manuscrite est particulièrement divisée et montre que la leçon de W, qui corrige D, a des chances d'être une parablepse, d'autant plus que les mots se ressemblent quant à l'orthographe, au point que quelques minuscules ou lectionnaires isolés iront jusqu'à reprendre des formes dérivées voire confluentes aussi variées que παρ' αὐτοῦ (176*), περὶ αὐτοῦ (513), ou encore ὑπὲρ αὐτοῦ (1211), οἱ περὶ αὐτοῦ (une douzaine de minuscules), οἱ παρ' αὐτῶ (238, 377, 766, 807, 1160), signe que οἱ παρ' αὐτοῦ n'avait pas un sens si évident (cf. *infra*). Mais, avant d'explorer les raisons de cette instabilité, on doit s'attarder sur les deux termes κρατῆσαι et ἐξίστημι, pour comprendre qu'ils ont une influence particulière en raison de leur polysémie.

³¹ L'absence de la précision τῆς προθέσεως dans W (et D !) peut s'expliquer non seulement par une volonté d'éviter la répétition du v. 26, mais aussi par le fait que l'audience de Marc, familière des termes du judaïsme, n'avait, pas plus que l'évangéliste, besoin d'une mention complète. Cf. note 32.

³² L'apparat critique du N-A indique que l'« omission » de ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως dans Mc 2,26W est attribuable à une harmonisation avec les parallèles synoptiques. Mais au contraire, Marc considérait qu'il n'était pas nécessaire de préciser cette mention (*lectio brevior*) : il maîtrisait parfaitement le contexte du judaïsme et présupposait que cette information était déjà bien connue de son audience. À l'inverse, les scribes ultérieurs ont probablement ajouté cette précision pour expliciter un point qui n'était plus clairement compris. Sur l'hypothèse selon laquelle la forme courte du texte « occidental » est bien antérieure à la forme longue – celle-ci ne pouvant être retenue comme une *lectio difficilior* ayant été abrégée – voir HAELEWYCK 2019.

³³ ῥακούσαντες (ὅτε ἤκουσαν D) περὶ αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποὶ D W it.

³⁴ « The original reading οἱ παρ' αὐτοῦ (“his friends” or “his relatives”) apparently proved to be so embarrassing that altered it to read, “When the scribes and the others had heard about him, they went out to seize him, for they said, ‘He is beside himself.’ » (METZGER 1994, p. 81).

³⁵ STEINMUELLER 1942.

³⁶ HOLLAND 2017, p. 6.

Le verbe *κρατῆσαι*, souvent traduit de manière péjorative par « saisir » ou « s'emparer de »³⁷, peut aussi bien avoir une connotation neutre ou positive : il peut signifier également « toucher » (cf. 1,31 pour la guérison de la belle-mère de Simon ; 5,41 pour la résurrection de la jeune fille ; et 9,27 pour le relèvement d'un garçon après un exorcisme), ou encore « s'attacher » à une tradition (cf. 7,3-4,8 au sujet des rites de purification juifs). Le verset suscite plusieurs questions : les proches de Jésus cherchent-ils à le saisir, dans un contexte conflictuel, ou à le toucher, dans une intention bienveillante ? Ou bien s'agit-il des scribes ou d'« autres » personnages, qui, après l'avoir écouté, cherchent à s'emparer de lui ?

Quant à *ἐξίστημι*, qui n'a pas de variante répertoriée dans l'apparat critique du N-A, il apparaît néanmoins dans l'ECM sous différentes formes, parfois transitives, parfois intransitives, ainsi que sous des formes morphologiquement similaires : *ἐξεστη* (Φ), *ἐξίσταται* (Θ), *ἐξεσταται αὐτους* (05*, corrigé en *ἐξεσται αὐτους* 05^c), *ἐξηρτηνται αὐτου* (W). Ce verbe, généralement traduit par « il a perdu la raison » (BJ) ou « il est hors de lui » (TOB), renvoie à une idée de folie. De fait, la phrase pourrait être littéralement rendue ainsi : « Les proches de Jésus, ayant appris ce qui se passait, sortirent pour le saisir [*ou* toucher], car ils disaient qu'il était fou ». L'histoire de cette transmission peut s'expliquer par une révision probable, faite par W, du *ἐξέσταται αὐτούς* de D (dittographie de la leçon de la première main *ἐξέστ<η> αὐτούς*, forme iotacistique de *ἐξέστη*), qui signifie « il les a fait sortir d'eux-mêmes »³⁸. La perte du pronom personnel objet rend le verbe intransitif, ce qui a conduit à la forme *ἐξέστη*, adoptée par le reste de la tradition. La forme *ἐξίσταται*, attestée par Θ pour *ἐξίστημι* (« être en extase » ou « être stupéfait »)³⁹, semble directement dérivée de D^(*). L'idée d'attachement générée par W est vraisemblablement ce qui a entraîné la transformation de *περὶ αὐτοῦ* « au sujet de lui », en *οἱ παρ' αὐτοῦ* « ses proches », « les siens » dans la plupart des autres manuscrits.

L'ensemble de ces remarques apparemment isolées permet de voir que la transmission des textes s'est divisée ainsi en deux pôles, l'un autour de W, qui suit D, l'autre autour de 700 et B. Toutes les formes s'expliquent par des états intermédiaires (dans la perspective d'un développement linéaire) ou confluent (selon l'hypothèse de plusieurs états textuels antérieurs), du fait de la modification des verbes intransitifs en verbes transitifs. La suppression des termes *περὶ αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποὶ* attestés par W, au profit de *οἱ παρ' αὐτοῦ*, peut être partiellement expliquée par la similitude graphique (mais non sémantique) entre *οἱ παρ' αὐτοῦ* et *περὶ αὐτοῦ*. Cette ressemblance, combinée à l'idée d'attachement ou de dépendance (*ἐξηρτημένοι αὐτοῦ*, littéralement *ceux qui dépendent de lui*, ses proches ou les parents de Jésus), a évolué vers *οἱ παρ' αὐτοῦ*, attesté par les autres manuscrits. Par ailleurs, l'introduction d'une seconde mention de scribes (*οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποὶ*), distincts des précédents (*οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες*, *ceux venus de Jérusalem*, Mc 3,22), a pu conduire à l'omission de *λοιποὶ*, terme ambigu quant à son référent exact, ou à une révision stylistique visant à réduire les répétitions. La reconstruction de la transmission du texte pourrait se présenter ainsi :

³⁷ Cf. 6,17 pour l'arrestation de Jean-Baptiste ; 12,12 pour la tentative de saisir Jésus ; et 14,1.44.46.49.51 pour les actions des autorités juives.

³⁸ Cf. BAILLY 2000, s.v. *ἐξίστημι* (tr.) : *mettre hors de soi ; mettre qqn hors de son bon sens ; mettre les hommes hors d'eux-mêmes ; troubler le raisonnement, l'esprit*.

³⁹ *Ibid.*, s.v. *ἐξίστημι* Sens II.2. *intr. être frappé d'étonnement, de stupeur*. On retrouve une conclusion déjà proposée dans une réévaluation contextuelle du verbe *ἐξίστημι*, mais qui ne tient pas compte des variantes des manuscrits ni du caractère transitif et intransitif de ce verbe, éléments pourtant essentiels et explicables par la généalogie présentée ici (HOLLAND 2017, p. 10-12).

D : και ὅτε ἤκουσαν περι αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς και οἱ λοιποὶ ἐξῆλθον κρατῆ<σαι> αὐτόν. ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέσταται αὐτούς (et quand les scribes et les autres entendirent parler de lui, ils sortirent pour le saisir. Ils disaient en effet qu'il les avait mis hors d'eux).

W : και ἀκούσαντες περι αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς και οἱ λοιποὶ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξήρτηται αὐτοῦ (les scribes et les autres ayant entendu parler de lui, sortirent pour le saisir, car ils disaient qu'ils s'étaient attachés à lui).

Θ : Και ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν. ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξίσταται (et ses proches [l']ayant entendu, sortirent pour le saisir/toucher ; car ils disaient qu'il était hors de lui).

700 = B : Και ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν. ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη (Et ses siens, l'ayant appris, partirent pour se saisir de lui, car ils disaient : « Il a perdu le sens. »).

3,22 Και οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Ἦεεζεβούλ ἔχει και ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.

L'apparat critique du N-A ne mentionne qu'une variante orthographique, insignifiante⁴⁰, alors que ce verset est réputé pour sa complexité comme le note R.T. France dans son commentaire de l'Évangile de Marc⁴¹. Cependant, l'ECM apporte un éclairage sur la transmission du texte grâce à l'exhaustivité des variantes décrites. L'expression généralement attestée, οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες, littéralement « les scribes, ceux qui étaient descendus de Jérusalem », apparaît pour la première fois dans la majorité des manuscrits, mais pour la deuxième fois dans W, qui suit D. W remanie aussi l'ordre des mots (οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες γραμματεῖς), mettant en exergue que ces scribes étaient descendus spécifiquement de Jérusalem, par opposition à des scribes locaux, lesquels pourraient être les « οἱ λοιποὶ » du verset précédent. Cette ambiguïté s'est parfois prolongée sur l'identité même de ces scribes : à la place de « scribes », on trouve « archiprêtres » (min. 1593*) ou une forme confluente (οἱ ἀρχιερεῖς και οἱ γραμματεῖς, min. 472). L'origine locale de ces scribes a également conduit à des hésitations quant à la forme grammaticale du verbe καταβαίνω : le min. 700 modifie le participe présent en un parfait (καταβεβηκότες), tandis que Θ reste fidèle à la forme commune, et une vingtaine de manuscrits byzantins privilégient καταβαίνοντες, qui *descendent*.

En outre, W relie les deux assertions introduites dans D avec deux occurrences de ὅτι, par l'ajout d'une expression causale, και δι' αὐτοῦ, créant ainsi une connexion entre les deux affirmations, initialement ambiguës. Cette insertion clarifie les énoncés pour produire une formulation singulière : « Il a Belzéboul, le prince des démons, et par lui, il chasse les démons », visant manifestement à expliciter ce qui était confus. Cependant, cette révision a conduit de nombreux manuscrits, notamment ceux de la tradition byzantine ainsi que le min. 700, à omettre le second ὅτι, tandis que d'autres manuscrits, comme N, B et Θ, conservent la version de D avec les deux assertions introduites chacune par ὅτι.

Toutes ces variantes proviennent de scribes qui copient leur exemplaire, mais parfois de manière erronée car ils peuvent mal interpréter le texte, surtout lorsque le sens leur échappe, ce qui semble être le cas ici. En effet, plusieurs éléments demeurent flous : Qui entre dans la maison ? Pourquoi mentionner que la foule s'est réunie *de sorte qu'ils ne pouvaient pas manger de pain(s)* ? qu'il n'y avait pas assez de pain à manger ? Qui sont ceux qui étaient avec Jésus ?

⁴⁰ Γ Βεεζεβουλ Β | Beelzebub vg sy^{s,p,h} | txt N A C D K L W Γ Δ Θ f^{1,13} 28. 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. 2542 M it vg^{mss} co.

⁴¹ « This 28 words bristle with difficulties » (FRANCE 2002, p. 164).

S'agit-il de ses parents, de ses disciples, des scribes venus de Jérusalem, ou encore de ceux qui cherchaient à saisir ou à toucher Jésus ? Tout cela reste ambigu. Dans ce verset en particulier, le texte de W joue chaque fois un rôle central, soit parce qu'il suit des leçons découlant de D, soit parce qu'il introduit de nouvelles variantes. Ces dernières entraînent inévitablement des modifications, et véhiculent des leçons aussi nombreuses que celles ci-dessus mentionnées.

3,23 Καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς· πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν;

Aucune variante n'est signalée dans le N-A, mais l'ECM en révèle un bon nombre, certes insignifiantes du point de vue du sens, mais intéressantes pour l'étude de la transmission manuscrite. La grande majorité des manuscrits privilégie l'imparfait (*ἔλεγεν*, *il répondait*) qui annonce la série d'assertions de Jésus. Mais W ne suit pas totalement D qui désignait de manière solennelle « le Seigneur Jésus » (*ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν ὁ Κύριος Ἰησοῦς*)⁴². Cette extension du titre est étonnante⁴³, au point que W l'a réécrite en créant une variante singulière : *εἶπεν αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς*, laquelle conserve une certaine solennité, équivalente à celle du titre complet cité par D. Ce changement imputable à W aboutit à un mélange dans les manuscrits ultérieurs ; l'emploi de *ἔλεγεν* ou *εἶπεν*, la présence, en fin (*Θ et al.*) ou au début (565 *et al.*), de *ὁ Ἰησοῦς*, ou son absence, ainsi que la présence ou l'absence de *αὐτοῖς*, ne s'expliquent que par les deux leçons antérieures, celles de D et de W, après un certain nombre d'états. La variante *ἐκβάλλειν* (infinitif présent) / *ἐκβάλειν* (infinitif aoriste) pourrait être intentionnelle, signalant la transition d'une forme ponctuelle liée à une question théologique majeure, vers une forme habituelle, correspondant à l'image de Jésus en tant qu'exorciste. Toutefois, l'explication par une simple dittographie (ou haplographie) semble trop évidente pour justifier avec certitude une telle hypothèse théologique.

3,24 καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία ἐκείνη

Aucune variante n'est signalée dans l'apparat critique du N-A mais l'ECM en recense un certain nombre. Elles concernent quelques formes verbales comme *μερισθῆ*, *οὐ δύναται* et *σταθῆναι*, attestées du reste dans des manuscrits byzantins tardifs, et ne présentent pas de divergences sémantiques significatives.

3,25 καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δυνήσεται ἢ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι⁴⁴

La tradition manuscrite est à nouveau particulièrement instable : la position du sujet *ἢ οἰκία ἐκείνη* varie selon les témoins. Dans la majorité des manuscrits, elle crée une structure en chiasme, tandis que, dans 700 et 565, on observe un effort pour maintenir un ordre plus conforme au grec classique. Dans certains cas, il reflète une harmonisation avec le verset précédent, comme dans B et 700 (*σταθῆναι ἢ οἰκία ἐκείνη*) tandis que, dans d'autres, il met en

⁴² La mention *Κύριος Ἰησοῦς* dans D n'est pas une expansion aléatoire, comme cela arrive parfois dans les variantes des épîtres pauliniennes. Il s'agit plutôt d'une solennité explicite, introduisant non pas simplement une explication mais une parabole, alors que Marc n'introduira cette notion de parabole qu'au chapitre suivant (Mc 4,1.11.33).

⁴³ À part ce passage, où il est présent uniquement dans le Codex de Bèze, le titre *Κύριος Ἰησοῦς* n'apparaît qu'une seule autre fois dans Marc, dans tous les manuscrits, au moment de l'ascension du Christ (Mc 16,19).

⁴⁴ ῥ η οικια εκεινη σθηναι B L 579. 892 | η οικια εκεινη εσταναι D | σταθηναι (σθηναι K) η οικια εκεινη A K Γ f^{1.13} 33. 565. 700. 1424. 2542 ℳ a sy^h | σταθησεται η οικια εκεινη (et om. δυνησεται) 1241 | σταθηναι W e | txt s C Δ Θ 28.

avant le sujet en position préverbale (ἡ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι), ce qui semble indiquer une réécriture de W, potentiellement à l'origine des autres variantes.

Une seconde variante concerne la forme de ἴστημι. D propose une forme rare, l'infinitif parfait actif ἐστάναι qui confère une idée de stabilité durable pour la maison. W ne reprend pas cette forme singulière et impose à la tradition ultérieure une forme harmonisée σταθῆναι, tout en fondant la phrase avec le verset suivant, probablement dans une démarche de simplification stylistique ; font exception 700 *et al.* qui attestent l'indicatif futur passif σταθήσεται. Toutefois, certains manuscrits, comme B, K L, et certains minuscules résistent à cette harmonisation, et attestent l'infinitif aoriste actif (στῆναι)⁴⁵.

3,26 καὶ εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν ἵκει, οὐ δύναται ἵστηναι ἀλλὰ τέλος ἔχει⁴⁶.

L'ECM répertorie un grand nombre de variantes textuelles qui ne figurent pas dans l'apparat critique⁴⁷ du N-A. Ces variantes dépassent largement les questions grammaticales spécifiques, telles que l'aoriste passif (ἐμερίσθη) ou le mode du verbe ἴστημι. D conserve une structure proche de 3,24 et introduit une première conclusion en utilisant ἐάν : καὶ ἐάν ὁ Σατανᾶς ἐκβάλλει, μεμερίσθαι ἐφ' ἑαυτὸν contrairement au reste de la tradition manuscrite. Cette formulation pourrait suggérer une harmonisation avec Mt 12,26, mais deux éléments vont à l'encontre de cette hypothèse : l'absence de l'article défini τον (σατανᾶν) et le choix du parfait (μεμερίσθαι) plutôt que de l'aoriste passif (ἐμερίσθη) ; autant d'indices qui conduisent à penser que D conserve l'argumentation originelle de Jésus, sans trace évidente d'une réécriture influencée par le premier Évangile.

En revanche, W montre une tendance marquée à harmoniser avec Matthieu. Ce qui se manifeste par une modification lexicale qui influencera le reste de la tradition manuscrite, notamment en introduisant des variations grammaticales autour du verbe μερίζω (ἐμερίσθη, κατεμερίσθη, μεμερίσται). Et la majorité des manuscrits reformule le texte en introduisant le verbe ἀνίστημι : καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν (« si Satan s'est levé contre lui-même »). Cela déplace l'accent initial tel qu'il apparaît dans D où il portait uniquement sur la division de Satan (καὶ ἐάν ὁ Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλει), en insistant désormais sur sa révolte.

Dans la majorité des manuscrits, les deux conditions – la révolte de Satan et sa division – sont reliées par καὶ pour mener à une conclusion : le royaume de Satan est incapable de subsister et est voué à sa fin (τέλος ἔχει).

Enfin, il semble que W soit à l'origine de la suppression de l'article solennel τὸ dans l'expression τὸ τέλος. Omission qui atténue l'emphase initiale portée sur l'idée d'une fin définitive de Satan, annoncée comme conséquence de la victoire du Christ.

⁴⁵ Outre ces variantes, une autre, non mentionnée dans l'apparat critique du N-A mais recensée dans l'ECM, concerne le futur οὐ δυνήσεται, qui est attesté par la majorité des manuscrits. Le manuscrit W, suivant D, emploie la forme au présent, οὐ δύναται, reprise également par 700 et Θ. D'un point de vue critique, l'usage du présent pourrait être interprété comme une harmonisation avec le verset précédent. Cependant, le futur δυνήσεται pourrait refléter une assimilation au futur de Mt 9,25 (οὐ σταθήσεται) ou résulter d'une tentative de réécriture stylisée visant à renforcer la logique du raisonnement *a fortiori* : si le royaume est divisé, alors la maison l'est également.

⁴⁶ 26 ἵκει καὶ μεμερίσται A C² K Γ Θ f^{1.13} 28. 33. 565. 700. 892^c. 1424. 2542. (D 1241) ℣ | ἐμερίσθη (et om. ἀνέστη) W sy^s | ἐμερίσθη καὶ ἵκει C^{*vid} Δ lat | txt (ἵκει) B L 892* | ἵκει σταθῆναι A K Γ Δ f^{1.13} 28. 33. 565. 700. 1241. 1424. 2542 ℣ | p) σταθῆναι ἡ βασιλεία αὐτοῦ D W it | txt ἵκει B C L Θ 892.

⁴⁷ Le N-A mentionne tout de même dans les *variae lectiones minores* : καὶ εἰ ὁ σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλει μεμερίσται (μεμερίσται D²) ἐφ' ἑαυτὸν D | καὶ οὐ μεμερίσται 1241 | καὶ ἐμερίσθη καὶ N².

Ces modifications expliquent les 23 variantes recensées dans l'ECM (positions 10-18), en particulier celles relatives à l'ordre des mots et aux modes verbaux. Notées de *a* à *m*, leur nombre témoigne de la coexistence des deux traditions textuelles distinctes, sans lesquelles l'apparition d'autant de divergences n'aurait pu se produire. L'histoire de la transmission peut s'écrire comme suit :

D : καὶ ἐὰν ὁ Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλει μεμέρισ<τ>αι ἐφ' ἑαυτόν. οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία αὐτοῦ. ἀλλὰ τὸ τέλος ἔχει

W : καὶ ἐὰν ὁ Σατανᾶς ἐφ' ἑαυτόν εμερισθῆ⁴⁸ οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία αὐτοῦ ἀλλὰ τέλος ἔχει

700 : καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτόν καὶ μεμερισται, οὐ δύναται σταθῆναι ἀλλὰ τέλος ἔχει

Θ : καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτόν καὶ μεμερισται οὐ δύναται στήναι ἀλλὰ τέλος ἔχει

B : εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτόν καὶ ἐμερίσθη οὐ δύναται στήναι ἀλλὰ τέλος ἔχει

3,27 'ἀλλ' οὐ δύναται οὐδεις' 'εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν τὰ σκεύη' αὐτοῦ διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆση, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει.

Ce verset est particulièrement disputé malgré sa simplicité apparente. L'apparat critique du N-A mentionne principalement⁴⁹ des variations de l'ordre des mots dans la première moitié du verset, tandis que la seconde partie reste globalement stable, à l'exception notable de la forme attestée par W. Les variantes concernent avant tout la position de τὰ σκεύη et de εἰς τὴν οἰκίαν par rapport au participe εἰσελθὼν, ainsi que leur relation avec τοῦ ἰσχυροῦ (« de [l'homme] fort »). La *lectio difficilior* est la leçon de D car elle explique les autres formes. Ainsi, W cherche à clarifier le sens de la phrase en déplaçant les mots mais au prix d'une duplication de τὰ σκεύη αὐτοῦ. Le min. 700 reprend une forme antérieure et ajoute αὐτοῦ, tandis que les autres manuscrits déplacent εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν plus haut dans la phrase, probablement pour en rendre le sens plus clair. Malgré ces efforts de clarification portant sur l'ordre des mots, la confusion a persisté, notamment sur la question de savoir si le texte fait référence aux biens de l'homme fort ou à sa maison. L'histoire de la transmission a probablement été la suivante :

D :	<u>Οὐδεις δύναται τὰ σκεύη τοῦ ἰσχυροῦ</u>	εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν <u>διαρπάσαι</u>	[...] καὶ τότε <u>τὴν οἰκίαν</u> αὐτοῦ <u>διαρπάσει.</u>
W :	<u>Οὐδεις δύναται τὰ σκεύη τοῦ ἰσχυροῦ</u>	εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν	[...] καὶ τότε <u>τὰ σκεύη</u> αὐτοῦ <u>διαρπάσει</u>
	<u>[διαρπάσαι]</u>		
700 :	<u>ἀλλ' οὐδεις δύναται τὰ σκεύη τοῦ ἰσχυροῦ</u>	εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ <u>διαρπάσαι</u>	[...] καὶ τότε <u>τὴν οἰκίαν</u> αὐτοῦ <u>διαρπάσει.</u>
Θ :	Οὐδεις δὲ δύναται <u>εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ</u>	εἰσελθὼν <u>τὰ σκεύη</u> αὐτοῦ <u>διαρπάσαι</u>	[...] καὶ τότε <u>τὴν οἰκίαν</u> αὐτοῦ <u>διαρπάσει.</u>
B :	<u>ἀλλ' οὐ δύναται οὐδεις εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ [ἰσχυροῦ]</u>	εἰσελθὼν <u>τὰ σκεύη</u> αὐτοῦ <u>διαρπάσαι</u>	[...] καὶ <u>τότε τὴν οἰκίαν</u> αὐτοῦ <u>διαρπάσει.</u>

⁴⁸ <μερισθῆ> dans *Marc Multilingue*.

⁴⁹ La partie dédiée aux *variae lectiones minores* du N-A indique la forme singulière de W : τα σκευη του ισχυρου διαρπασαι εισελθων εις την οικειαν εαν μη (Aland *et al.* 2012, p. 822). L'apparat critique en bas de page du verset signale : 27 ' ουδεις (+ δε Θ) δυναται A D K W Γ Θ 565. 1241. 1424. 2542 ℳ lat sy sa^{mss} | αλλ ουδεις δυναται L f^{1.13} 28. 33. 579. 700. 892 sy^{hmg} | και ου δυναται ουδεις C² | txt 8 B C* Δ | ε 7 8 4-6 1-3 A D K (W) Γ f^{1.13} 28. 565. 700. 1241. 1424 ℳ lat sy^h | 6 1-5 7 8 8 | 7 8 4-6 2542 | 1-5 εισελθειν και τα σκευη 579 | txt B C L Δ Θ 33. 892.

Ce sont les interrogations cherchant à donner une cohérence aux paroles de Jésus, énigmatiques et parfois ambiguës, qui sont à l'origine des corrections successives ayant entraîné de nombreuses relectures. Ces révisions traduisent en l'occurrence la difficulté à comprendre : ce que sont les biens de l'homme fort ; de quelle maison il est question ; qui est « l'homme fort » ; et si ce sont ses biens ou sa maison qui sont pillés. Autant de questions qui ont conduit à modifier l'ordre des mots.

3,28 : Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι ἢ ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν

La variante citée par l'apparat critique du N-A concerne uniquement le pronom relatif ὅσα, v.l. ὅσας. L'accusatif neutre pluriel ὅσα, attesté par $\aleph$, B, D et Θ , met l'accent sur les péchés et les blasphèmes en général ; bien que, étant neutre, il puisse se rapporter aussi bien aux deux noms, ἁμαρτήματα et βλασφημίαι, qu'au pluriel πάντα ἁμαρτήματα. En revanche, ὅσας reflète un accord spécifique avec le féminin pluriel βλασφημίαι, mettant ainsi davantage l'accent sur les blasphèmes en tant que catégories spécifiques et reconnues. Pourquoi un tel changement ?

Une étude plus attentive de l'ECM révèle que la position de τὰ ἁμαρτήματα varie selon les manuscrits. Dans W (comme dans $\aleph$, B et D), le destinataire du pardon, τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, est placé immédiatement après le verbe, tandis que, dans 700, il le précède. W se distingue ainsi en rapprochant τὰ ἁμαρτήματα de πάντα, et va jusqu'à relier le verset 28 au suivant : καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσω δ' ἐὰν βλασφημήσῃ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον [...], probablement pour éviter une redondance apparente qui est, en réalité, un isolexisme courant⁵⁰. La simplification opérée par W par l'omission de ὅσα ἂν βλασφημήσωσιν est due soit à un homoeoarchton (ΒΛΑΣΦΗΜ... ΒΛΑΣΦΗΜ... ΒΛΑΣΦΗΜ...), soit à la volonté de supprimer une redondance perçue comme inutile. Cette omission favorise une réécriture du verset suivant en utilisant le datif, ὅσω, en écho à τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων (« Mais à quiconque blasphémera contre l'Esprit Saint, il ne sera jamais pardonné, mais il est coupable d'un péché éternel »).

Cette tentative d'harmonisation stylistique ou théologique observée dans le manuscrit W et visant à simplifier la structure du texte tout en clarifiant la relation entre les versets 28-29, semble avoir exercé une influence sur d'autres formes textuelles, notamment celles de 700, Θ et B. En particulier, la suppression par W de la formule sémitique « les blasphèmes blasphémés » a vraisemblablement contribué à une réorganisation du verset dans ces autres témoins textuels à partir du Codex de Bèze.

Ces variantes n'altèrent évidemment pas le message fondamental du texte, à savoir que toutes les fautes et blasphèmes peuvent être pardonnés (v. 28). Mais l'hésitation concernant l'emploi au v. 29 de ἁμαρτήματος (le même terme qu'au v. 28), ou encore de κρίσεως, κρίματος ou ἁμαρτίας (leçon de W) révèle que le passage n'était pas totalement clair. Les scribes se sont donc interrogés sur la nature de ce qui n'est pas pardonné éternellement. W (qui suit D) opte clairement pour la vision de Marc à savoir que, si les fautes sont remises, le blasphème contre l'Esprit Saint constitue un péché éternel.

3,29 : ὅς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν ἢ εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλ' ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος.

L'apparat critique du N-A signale trois variantes : l'absence de εἰς τὸν αἰῶνα dans les manuscrits D, W, Θ et 700 *et al.*, la variante ἐστίν/ἔσται, ainsi qu'un large spectre de

⁵⁰ AUWERS 2023.

variations lexicales autour du terme *ἀμαρτήματος*⁵¹. D'autres variantes comme *βλασφημήσει* / *βλασφημήση*, sont issues d'une confusion iotacistique fréquente dans les manuscrits, que l'on peut négliger tout comme d'autres, attestées par des minuscules tardifs.

La variante entre le présent et le futur du verbe *εἰμί* est mineure en termes de sens. Toutefois, il est notable que W s'écarte de la leçon de D en préférant le présent, harmonisant avec le temps du verbe précédent *ἔχει*, correction suivie par une partie importante de la tradition, dont B, Θ et 700, alors que X conserve le futur, en accord avec D.

Mentionnons les termes *ἀμαρτήματος*, *péché*, qualifié d'éternel (*αἰωνίου*), dont sont témoins X, B et Θ *et al.*, *κρίσεως* (« jugement ») attesté par 700 *et al.*, *κρίματος* (« punition ») par 1424 *et al.*, et *κολάσεως* (« peine » ou « châtement ») par plusieurs manuscrits byzantins tardifs (non mentionné dans l'apparat critique du N-A, mais probable harmonisation avec Mt 25,46 : *εἰς κόλασιν αἰώνιον*)⁵². Une leçon intéressante est *ἀμαρτίας* (« péché ») que W atteste, reprise probable de D. Certains considéreront qu'il s'agit là d'une simplification opérée par un scribe, mais elle pourrait en réalité représenter la *lectio difficilior* : alors qu'*ἀμαρτία* se rapporte au péché, en tant qu'état ou condition générale renvoyant à la nature pécheresse, ou défaut moral intrinsèque qui conduit aux fautes et englobe à la fois l'état de pécheur et les actions qui en découlent, *ἀμάρτημα* désigne un acte concret de péché, une faute précise, et met l'accent sur l'acte particulier constituant une transgression morale ou religieuse. Cette idée se reflète dans plusieurs traductions modernes, telles que la TOB (« coupable de péché pour toujours »), la BJ (« coupable d'une faute éternelle »), ou encore l'ESV (« an eternal sin »), « eternal damnation » (KJV), « eternal condemnation » (NKJV). Il est probable que la préférence pour *ἀμαρτήματος* dans le N-A soit motivée par des critères externes, alors qu'on peut y voir une harmonisation avec le contexte immédiat (v. précédent). Le passage du terme *ἀμαρτίας* (péché) à celui de *ἀμαρτήματος* (faute) reflète une tentative de nuancer l'interprétation de la gravité du blasphème contre l'Esprit Saint, en déplaçant l'accent, d'un état intrinsèque (le péché en tant que condition inhérente à la nature de l'homme) à une conséquence extrinsèque (la faute en tant qu'acte extérieur). Cette modulation a progressivement conduit à des substitutions telles que « condamnation », « jugement » ou « punition » qui déplacent le sens initial, voire à des leçons confluentes (cf. *κρίσεως και αμαρτίας* 826* 828). Le texte originel stipulait que ce blasphème conférerait un état de péché éternel qui ne serait jamais absous. Les autres variantes textuelles représentent autant de corrections lexicales, tendant à s'éloigner de la connotation forte de « péché », probablement induite par la leçon du manuscrit 700.

Enfin, une variante, absente de l'apparat critique du N-A, concerne l'omission de *εἰς* dans l'expression *εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, attestée par W, mais qui ne sera plus transmise au-delà du Codex Bezae Cantabrigiae (Φ), de quelques minuscules tardifs (154. 733. 803*. 1302) et de quelques versions latines et coptes. L'addition de *εἰς* pourrait être une correction stylistique afin d'éviter l'utilisation rare de l'accusatif absolu, en grec.

⁵¹ 29^a D W Θ 1. 28. 565. 700. 2542 it vg^{vg} sy^s; Cyp | ^r εσται X D L Δ 33. 892. 1241 lat sa^{ms}; Cyp^{pt} Aug | txt A B C K W Γ Θ f^{1.13} 28. 565. 700. 1424. 2542 M b sa^{ms} bo; Cyp^{pt} | ^f κρίσεως A C² K Γ f¹ 700. 892^c. 1241. 2542 M f r¹ vg^{ms} sy^{ph} bo^{pt} | κρίματος 1424 | αμαρτίας C*vid D W f¹³ sy^s | txt X B L Δ Θ 28. 33. 565. 892*.

⁵² « Either *κρίσεως* (“judgment”) or *κολάσεως* (“torment”) was introduced by copyists in order to relieve the difficulty of the unusual expression in the text, and *ἀμαρτίας* was substituted by others as being more familiar than *ἀμαρτήματος* (which occurs in the four Gospels only here and in ver. 28; elsewhere in the New Testament it occurs three times). » (METZGER 1994, p. ad loc.).

3,30 ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.

L'apparat critique du N-A ne mentionne aucune variante, mais l'ECM relève un déplacement de la position de ὅτι dans certains manuscrits, ainsi qu'une leçon singulière propre à W, qui adopte le style indirect avec l'infinitif ἔχειν αὐτόν. Cette leçon est reprise par quelques manuscrits, tels que C (αὐτόν ἔχειν) et le minuscule 2206 (ἔχει τοιοῦτον), tous dérivés de W. Bien que le sens ne soit que légèrement modifié, la construction propre à W met l'accent sur l'acte de possession exercé par l'esprit impur ; cela suggère une intensité ou un dynamisme marqué, par rapport à la forme indicative, plus neutre et descriptive, qui se concentre sur l'état de la personne possédée.

Cette section conclut la partie descriptive des variantes de la péricope de Mc 3,20-30, montrant que le texte a subi de grandes transformations au fil des copies des manuscrits, et que le manuscrit W a joué un rôle déterminant en déclenchant un changement qui a influencé l'ensemble de la tradition manuscrite.

Il est temps maintenant d'examiner les implications de ce spectre de variantes afin d'en proposer une unification.

5. *Le rôle de W comme état textuel intermédiaire*

Les variantes relevées dans cette péricope témoignent d'un texte en constante évolution, où le manuscrit W exerce une influence notable sur la tradition ultérieure. W semble avant tout réviser le texte de Mc 3,20-30 en s'appuyant sur un texte de type « occidental », proche de celui de D. Lorsque cette forme lui paraît cohérente et explicite, il la conserve ; dans les passages moins clairs, cependant, il procède à des modifications mineures. Parfois, W atteste des réécritures plus substantielles qui s'éloignent nettement du texte initial ; mais l'analyse des variantes des autres témoins révèle que ses modifications ont souvent influencé la tradition textuelle : soit ils remanient le texte aux endroits que W avait modifiés, soit, plus rarement, ils reviennent à un état textuel antérieur.

Les passages remaniés à partir du même substrat « occidental », voire légèrement remaniés d'un point de vue stylistique, sont sans changement sémantique la plupart du temps. L'analyse des variantes textuelles, en tenant compte du substrat antérieur qu'elles modifient, révèle que le passage de Mc 3,23-30 constitue la base d'une histoire, enrichie d'un second niveau de sens dans l'esprit de Marc. Ce sens aborde le thème de la personne de Jésus dans le contexte de la légitimité du grand prêtre, nommé par le représentant romain, Hérode puis ses successeurs (cf. Mc 3,6) – proposition déjà évoquée, bien que de manière succincte, par Amphoux⁵³.

L'utilisation de la 3^e pers. du pluriel ἔρχονται (Θ 700, avec préfixe dans D) pour désigner les Douze, la modification en singulier ἔρχεται par W afin d'harmoniser avec le contexte précédent pour désigner Jésus seul, le pluriel ἄρτους dans D (transformé par parablepse en αὐτούς [...] ἄρτον dans W), associé aux verbes δύναται et φαγεῖν, sont autant de rappels de l'interdiction mentionnée dans Mc 2,26 à propos de la conduite de David au temps d'Abiathar. De plus, le double sens du terme οἶκος qui, dans les Écritures juives, renvoie au Temple (בית יהוה), ainsi que l'emploi de σκεύη, qui désigne certes des objets (ici : ceux de l'homme fort) mais également les *objets sacrés* du Temple (כלי)⁵⁴, renforcent la dimension

⁵³ AMPHOUX 2015, p. 143.

⁵⁴ Cf. p. ex. 1 R 7, 10, 15 ; 2 R 11-25 ; 1 Ch 22-28 ; 2 Ch 4, 5, 9, 25, 36 ; Esd 5-8 ; Ne 10-13 ; Dn 5,2.23.

théologique. Cette polysémie, combinée aux variantes observées, suggère que Marc effectue ici un retour au chapitre précédent dans une problématique liée au Temple de Jérusalem.

6. *Transmission et portée théologique*

L'examen attentif des variantes de Mc 3,20-30 dans les premiers manuscrits, en particulier dans le Codex Washingtoniensis (W), qui témoigne d'un état textuel intermédiaire, montre que les différences ne relèvent pas uniquement de simples erreurs de copie, mais traduisent des choix rédactionnels significatifs ayant infléchi la transmission du texte. Ces interventions successives ont conduit à une relecture du passage, souvent appauvrie, dans laquelle la portée théologique et symbolique du récit s'est progressivement estompée. Une lecture exégétique rigoureuse, notamment à partir de W, permet cependant de retrouver les traces d'une tradition plus ancienne, articulée autour du livre d'Esdras et de la problématique du Temple. Ce second niveau de lecture, caractéristique de la double écriture marcienne telle que l'a reconstruite Amphoux à partir du témoignage de Clément d'Alexandrie⁵⁵, éclaire ainsi ce qui pourrait avoir constitué l'intention première de Marc : une critique du pouvoir sacerdotal corrompu, figurée à travers l'image du Temple et de ses opposants.

Le recours à Esdras

De fait, Marc indique à son auditoire que ce passage contient une allusion théologique qui dépasse le simple récit historique⁵⁶. Cependant, ce second niveau de sens, qui ancre le récit dans une symbolique liée au Temple, a fini par n'être plus pleinement compris ; il a évolué, à travers le texte modifié tel qu'il est attesté dans W, pour transformer l'épisode en un récit davantage centré sur une maison ordinaire où l'on n'avait plus assez de place pour se restaurer. Cette situation de « surpopulation » soudaine dans la maison, empêchant de manger les pains, paraît tout de même, sinon étonnante, du moins insignifiante dans un contexte strictement narratif ! Le remaniement opéré par W a ainsi contribué à changer la portée théologique initiale, en privilégiant une interprétation littérale plus restreinte.

La leçon de W, qui suit celle de D et atteste la mention de οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποὶ (litt. « les scribes et les autres »), mais n'est reprise par aucun autre manuscrit, soulève des interrogations en raison de l'ambiguïté entourant l'identité de ces « autres » et, encore plus, de la disparition de cette mention dans le reste de la tradition manuscrite. Or cette expression peut être comprise comme une référence inversée à Shimshai (Σαμσα en grec, שִׁשַׁי en hébreu), identifié comme le scribe qui est toujours présenté avec « les autres » (Σαμσα ὁ γραμματεὺς

⁵⁵ AMPHOUX, 2015, p. 137.

⁵⁶ Ce qui suit n'est pas une interprétation possible du texte de Marc, mais une illustration de la technique d'exégèse juive de *Gezerah shavah* (גזירה שוה) que, visiblement, Marc utilise. Cette méthode, qui permet de déduire des détails exégétiques en établissant des analogies entre des passages bibliques partageant des termes identiques ou proches, figure comme la deuxième règle d'Hillel, la deuxième règle de Rabbi Ishmaël et la septième d'Éliezer ben José HaGelili. Utilisée principalement pour des textes halakhiques, elle sous-entend que, si deux cas présentent une similitude, la décision légale appliquée à l'un peut être étendue à l'autre. Par extension, la *Gezerah shavah* vise à clarifier le sens d'un mot en le reliant à un autre contexte typologique. Elle permet ainsi de relier deux événements, *a priori* sans rapport évident mais compris par l'auteur, grâce à des mots communs. Cette technique était connue à l'époque de Jésus et utilisée pour interpréter comment un événement de la Torah expliquait tout nouveau cas, y compris dans le Nouveau Testament. Sur les définitions et les emplois de la *gezerah shavah*, on consultera Barc 1987, p. 72 ; The Harvard Law Review Association 2002, p. 1459. Pour un exemple emblématique de *gezerah shavah* entre Lc 24,13-35 et Gn 28,19, voir READ-HEIMERDINGER, RIUS-CAMPS 2002 ; READ-HEIMERDINGER 2013.

καὶ οἱ λοιποὶ) dans Esd 4,8-9.17.23. Ce groupe est mentionné quatre fois, d'une manière presque identique qui pointe son rôle central dans l'opposition à la reconstruction du Temple et de Jérusalem. Rappelons brièvement ces événements⁵⁷ : les Juifs revenus d'exil, sous Zorobabel et Josué, commencent à reconstruire le Temple et Jérusalem (Esd 2,2 ; 3,2-8 *par.* 1 Esd 5,8-73)⁵⁸. Les Samaritains et d'autres adversaires, hostiles à ces travaux, accusent les Juifs auprès d'Artaxerxès, roi de Perse, affirmant que Jérusalem est une ville rebelle (Esd 4,1-6.12 *par.* 1 Esd 2,16-30). Parmi eux, Shimshaï le scribe, accompagné d'autres, joue un rôle d'importance en rédigeant la lettre envoyée au roi Artaxerxès pour dénoncer les Juifs et ralentir leur projet (Esd 4,8.17 *par.* 1 Esd 2,16-18). Artaxerxès, ordonne l'arrêt des travaux (Esd 4,17-22 *par.* 1 Esd 2,27-30). Les adversaires, dirigés par Shimshaï et ses alliés, imposent cet ordre par la force (Esd 4,23 *par.* 1 Esd 2,28-30). La reconstruction est interrompue jusqu'au règne de Darius I^{er}, où elle reprend et aboutit grâce à l'appui d'Aggée et Zacharie (Esd 4,24 ; 5,1-2 ; 6,13-15 *par.* 1 Esd 6,1-28). En présentant ce groupe, qui n'était plus compris car il avait été passé sous silence dans la tradition manuscrite, Marc avait probablement en tête de poursuivre une réflexion sur la reconstruction du Temple, à travers Jésus, nouveau temple (Mc 14,58 ; cf. Jn 2,19-21).

En 3,22W (et D), un nouveau groupe est mentionné – mais un premier groupe, selon les autres manuscrits –, celui des scribes qui *descendent* de Jérusalem (οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες). Marc s'inscrit ici à nouveau en résonance avec le livre d'Esdras, où il est question de participer à l'œuvre de restauration du Temple. Cependant, dans Marc, la dynamique est inversée : ces scribes *descendent* de Jérusalem non pour contribuer à la reconstruction, mais pour s'opposer à Jésus, nouveau Temple. Ils s'opposent théologiquement aux Juifs qui *montent* vers Jérusalem en Esd 4,12 (*par.* 1 Esd 2,14), eux qui incarnent les efforts des exilés de Babylone pour retourner à Jérusalem afin de reconstruire le Temple et de restaurer la ville (Esd 1,1-4). Dirigés par Zorobabel et Josué (Esd 3,2 ; Ed 5,2), respectivement gouverneur de Juda (Ag 1,1 ; 2,21 ; Za 4,6-10) et grand prêtre (cf. Esd 3,2 ; Za 3,1-10), ces efforts se situent au cœur d'une dynamique de restauration spirituelle. Ce récit va également offrir un arrière-plan symbolique pour la suite du passage de Marc, notamment en ce qui concerne l'homme fort (3,27) et celui qui blasphème contre l'Esprit Saint (3,29).

Le rapprochement se poursuit en 3,26-27 : le passage introduit l'image d'un royaume et d'une famille (οἰκία) divisés, d'un homme fort, ainsi que de ses *biens* pillés (ou, selon certains manuscrits, d'une *maison* pillée), éléments qui résonnent profondément avec les récits du livre d'Esdras. Ces biens pillés symbolisent ceux de la maison-Temple, dont se fait écho le décret de Cyrus ordonnant de restituer les objets sacrés (σχεύη) du Temple, pillés par Nabuchodonosor lors de la destruction de Jérusalem (Esd 1,7-11). Toute l'histoire est reprise dans Esd 4,24-6,22 :

⁵⁷ Sur les événements historiques tels que les relate le livre d'Esdras, voir STEINMANN 2008, p. 514.

⁵⁸ Il convient de rappeler que 1 Esd présente des similitudes substantielles avec la version hébraïque standard d'Esd-Néh. Notamment, la dénomination οἱ λοιποὶ disparaît dans Esd 4,8-9.17.23. Pakkala suggère d'interpréter οἱ λοιποὶ οἱ τούτοις συντασσόμενοι comme traduction de כְּנִיּוֹתָאֵם en Esd 4,7 (Pakkala 2011, p. 97). Il propose de lire une antériorité de l'Esdras hébreu sur 1 Esd qui serait une harmonisation entre Esd et un texte hébreu antérieur, PAKKALA 2011. Selon Carrez, il s'agit d'une traduction « plus exacte et plus élégante » d'un « texte hébreu ou d'une version autre que celle de la LXX » et il y voit un texte « souvent meilleur que le Texte massorétique et celui de la LXX » (CARREZ 1994, p. 13-14). Dans la suite de cet article, la traduction en français du texte grec de 1 Esd sera tiré de son article.

« [Le roi Cyrus] dit [à Sheshbaççar] : Prends ces ustensiles (πάντα τὰ σκεύη ; *ΚΙΝΙΑ*), va les rapporter au sanctuaire de Jérusalem (מְשֻׁלָּם בִּירוּשָׁלַיִם) et que le Temple de Dieu (בֵּית אֱלֹהִים)⁵⁹ soit rebâti sur son ancien site. Ce Sheshbaççar vint donc, posa les fondations du Temple de Dieu à Jérusalem ; et, depuis lors jusqu'à présent, on le construit, sans qu'il soit encore terminé (οὐκ ἔτελέσθη, *מְשֻׁלָּם*). » (Esd 5,15-16).

Ainsi, non seulement le roi Cyrus autorise la reconstruction du Temple, mais il restitue les *objets sacrés* à Sheshbaççar, gouverneur de Juda tout comme Zorobabel (Esd 5,13-15)⁶⁰. Si Sheshbaççar initie les travaux en posant les fondations du Temple, il n'en achève pas la construction (οὐκ ἔτελέσθη, Esd 5,16) : l'opposition des adversaires a dû continuer à retarder les travaux (Esd 4,4-5) qui ne seront menés à leur achèvement que sous le règne de Darius (Esd 6,15-16). Marc s'empare de cette dynamique historique pour en faire une nouvelle allusion théologique : si la reconstruction du Temple a été retardée mais finalement accomplie, Satan, lui, bien qu'encore actif, est présenté comme une force vouée à l'échec : ἀλλὰ τέλος ἔχει (Mc 3,26)⁶¹. Par cette réactualisation des écritures juives, Marc relie le destin du sanctuaire terrestre, symbole de la présence divine, à la défaite définitive de Satan, affirmant ainsi la victoire eschatologique de Dieu à travers le Christ.

Puis, en évoquant la nécessité de « lier l'homme fort » (3,27), Marc reprend des éléments tirés du livre d'Esdras ou de ses parallèles : le roi Joachim est « lié » (δήσας αὐτόν) avec des chaînes de fer avant d'être emmené à Babylone (1 Esd 1,37, *par.* 2 R 24,15 et 2 Chr 36,6)⁶², où les objets sacrés du Temple sont également transférés dans le temple de Nabuchodonosor (1 Esd 1,38, *par.* Esd 1,7-11).

Ainsi, la mention « les scribes et les autres » de Mc 3,21W (qui suit D), absente des autres manuscrits, confirme une allusion théologique structurée autour du livre d'Esdras et de la symbolique du Temple. Cette expression n'est pas un ajout fortuit : en effet, si la formule καὶ οἱ λοιποὶ apparaît à plusieurs reprises dans d'autres contextes, l'expression spécifique ὁ γραμματεὺς καὶ οἱ λοιποὶ est unique, dans le livre d'Esdras et dans un contexte similaire. Elle s'inscrit ainsi dans une tradition scripturaire précise, que Marc connaît bien, renvoyant aux figures d'opposition à la reconstruction du Temple, en l'occurrence Shimshaï, le scribe. Dans Mc 3,21W, la distinction entre « les scribes et les autres » et les scribes qui « descendent de Jérusalem » (Mc 3,22) – alors que dans la majorité des manuscrits, seule la seconde mention est attestée, aboutissant ainsi à une apparition unique des scribes – confirme le parallèle avec Esd 4, où Shimshaï, le scribe perse, est systématiquement mentionné aux côtés de « ceux qui l'accompagnent » (Esd 4,8.9.17.23). Ce parallèle suggère que Marc, qui maîtrise bien les Écritures, reprend cette opposition pour illustrer deux catégories distinctes d'opposants : d'une part, des scribes anonymes représentant une résistance diffuse contre Jésus ; d'autre part, les scribes de Jérusalem, incarnant une opposition institutionnelle plus structurée. L'expression « les scribes et les autres » – qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans la tradi-

⁵⁹ Le grec de la LXX fusionne les deux en ἐν τῷ οἴκῳ τῷ ἐν Ἱερουσαλῆμ.

⁶⁰ Cf. Esd 5,14 et Esd 5,16 où Sheshbaççar est explicitement appelé gouverneur sous le règne de Cyrus, où il est mentionné comme ayant reçu les objets sacrés et posé les fondations du Temple. Zorobabel est présenté comme gouverneur dans Ag 1,1, 2,2, ainsi que dans Esd 3,8-9, où il dirige la reconstruction du Temple sous Darius. Cf. STEINMANN 2008, p. 514.

⁶¹ Les traductions divergent quant au terme σκεῦος : « biens » dans la TOB, « affaires » dans la BJ (par exemple, en Marc 3,27), ou encore « objets » dans la TOB et « ustensiles » dans la BJ lorsqu'il s'agit des éléments liés au Temple.

⁶² CARREZ 1994, p. 16-17.

tion biblique, sauf précisément dans Esdras, où elle désigne les acteurs impliqués dans l'entra-ve à la reconstruction du Temple, notamment par leurs dénonciations auprès du roi de Perse – constitue un lien textuel relevant d'un procédé d'exégèse juive comparable à la *gezerah shavah*⁶³. Ce lien textuel permet à Marc d'établir une continuité entre ces adversaires du passé et ceux qui s'opposent à Jésus, présenté comme le véritable Temple (Mc 14,58 ; Jn 2,19-21). Le récit d'Esdras met en avant l'entra-ve à la reconstruction du sanctuaire par des opposants extérieurs, tandis que Marc décrit une opposition théologique à Jésus qui se substituera au Temple en incarnant la présence divine.

Cette mention dans Mc 3,21W ne constitue donc ni une simple variation manuscrite ni un rapprochement fortuit, mais traduit l'intention théologique d'inscrire l'opposition à Jésus dans une continuité historique. En reprenant les références à Shimshai et à son rôle dans Esdras, Marc relit (et relie !) l'histoire de la reconstruction du Temple, entravée par ce scribe, et celle des deux autres groupes de scribes (Mc 3,21-22) qui s'opposent au Christ, le nouveau Temple, tout comme les adversaires d'Esdras avaient cherché à empêcher la restauration du sanctuaire.

Les personnages visés : Hérode et le Grand Prêtre

La réflexion sur « l'homme fort » débouche immédiatement sur la question du péché impardonnable, formulée par Jésus de manière proverbiale, qui résume et conclut l'ensemble de la péricope, tandis que le v. 30 en explicite la raison. À travers les différentes variantes textuelles et le champ lexical du passage (maison, objets, scribes qui montent et descendent, etc.), on peut discerner un second niveau de sens, probablement intentionnel de la part de Marc, reliant ces éléments au Temple et à la figure de Jésus. Ce second sens, bien qu'implicite, s'inscrit dans un contexte de tensions entre Jésus et les autorités juives, notamment les Hérodiens et les Pharisiens, qui, dès le v. 6, complotent pour le faire périr.

La figure de « l'homme fort » et la mention du blasphème contre l'Esprit Saint prennent ainsi une nouvelle signification. Dans un contexte plus large lié au Temple, Marc semble associer cette image à Hérode et, au temps de Jésus, aux Hérodiens, ainsi qu'aux scribes, représentant les autorités religieuses corrompues. Ces figures exerçaient, à divers niveaux, un contrôle politique et spirituel étroitement lié à la gestion du Temple.

D'une part, Hérode, qui avait supervisé l'agrandissement du Temple – projet spectaculaire sur le plan architectural mais motivé avant tout par des ambitions politiques –, manipulait la nomination des grands prêtres pour s'assurer de leur loyauté. Cette pratique lui conférait une influence considérable sur le sacerdoce. Il consolidait son pouvoir sur les Sadducéens et transformait le Temple en un instrument de domination politique. Cette instrumentalisation avait progressivement associé le Temple à la domination romaine et entraîné une perte de sa légitimité spirituelle et une corruption de sa vocation sacrée, perçue par une partie des Juifs.

En tant que roi de Judée (37–4 av. J.-C.), Hérode utilisait la fonction de grand prêtre pour maintenir l'ordre parmi les Sadducéens, qui détenaient une part significative du pouvoir religieux et politique en Judée. Cette stratégie, soutenue par les Romains, favorisait une séparation entre le pouvoir politique (représenté par Hérode, puis ses successeurs) et le pouvoir religieux (représenté par le grand prêtre). Elle permettait de maintenir un équilibre en Judée tout en évitant de concentrer trop de pouvoir entre les mains d'une seule autorité. Cependant, l'instrumentalisation du sacerdoce avait vidé la fonction de grand prêtre de sa dimension

⁶³ Voir note 56.

sacrée et dynastique. À la lumière des actes de Jésus, cette réalité apparaît comme un point de rupture, et la mission de Jésus peut être perçue comme une rébellion contre ce système corrompu⁶⁴.

Les travaux pharaoniques d'Hérode font également écho aux événements relatés dans le livre d'Esdras, où la reconstruction du Temple après l'exil babylonien est marquée par des oppositions extérieures et des tensions internes. Si, sous l'édit de Cyrus, le Temple représentait un lieu de restauration spirituelle et d'alliance renouvelée entre Dieu et son peuple, il devient, sous Hérode, le symbole d'un pouvoir pervers. Et l'affirmation que le pardon ne sera pas accordé (*οὐκ ἔχει ἄφεσιν*) à celui qui blasphème contre l'Esprit Saint renvoie à l'usurpation de la fonction de grand prêtre, alors que ce même Esprit portait Cyrus, roi païen, à devenir l'instrument de la volonté de Dieu (Esd 1,1), sous l'impulsion duquel furent décidées la reconstruction de la ville et du Temple, apportant ainsi repos et pardon (1 Esd 4,62-63)⁶⁵. Cet « esprit » de Cyrus, éveillé par Dieu, fonctionne ici comme un mot-crochet pour Mc 3,20-30, déjà annoncé aux vv. 11-12. Marc établit une correspondance inversée entre ces deux contextes, en insistant sur la tension entre la vocation spirituelle originelle du Temple et son détournement par les autorités religieuses et politiques.

Mais les versets 28-29 de Mc 3 ne se limitent pas à une condamnation morale ou théologique isolée. Ils exposent une vision eschatologique où Jésus, en tant que nouveau Temple, défie les pouvoirs terrestres qui détournent le sacré de sa véritable fonction. Cette tension trouve son apogée dans l'avertissement qu'il donne au sujet du blasphème contre l'Esprit Saint, qui constitue une mise en garde sévère contre le rejet délibéré de l'action divine manifestée dans l'œuvre de Jésus, ainsi que contre l'incapacité à discerner la présence véritable de Dieu.

L'« homme fort » évoqué par Jésus peut donc être interprété comme une allusion à Hérode et à sa dynastie, marqués par des divisions internes et des rivalités politiques. Les alliances stratégiques d'Hérode avec les élites juives, bien qu'efficaces pour maintenir son autorité, accentuaient les tensions au sein de son royaume. Après sa mort, son héritage politique s'effondrera progressivement, conséquence des fractures internes de sa dynastie. La « division d'un royaume » mentionnée par Jésus peut ainsi être perçue comme une critique implicite de ces jeux de pouvoir, qu'un règne basé sur la division et la corruption menait inévitablement à l'échec.

Et un parallèle peut à nouveau être établi avec le livre d'Esdras, où la reconstruction du Temple est entravée par des adversaires extérieurs, mais également par des conflits internes. Hérode, en tant qu'autorité politique, peut ainsi être vu comme un « adversaire intérieur » ayant dévoyé la vocation sacrée du Temple. En liant cette figure à celle de l'« homme fort », Marc propose une réactualisation eschatologique dans laquelle Jésus apparaît comme celui

⁶⁴ Depuis Onias III (-180), dernier grand prêtre de Jérusalem reconnu comme légitime en raison de son appartenance héréditaire à la lignée sadducéenne, aucun grand prêtre n'avait bénéficié de cette légitimité. Sous la dynastie hasmonéenne, puis sous la domination romaine, la nomination des grands prêtres est devenue une prérogative des souverains juifs, notamment Hérode et ses successeurs (désignés comme « hérodiens » à l'époque de Jésus), qui cherchaient à consolider leur contrôle sur le pouvoir religieux. Par ailleurs, les gouverneurs et procurateurs romains exerçaient également une autorité sur cette fonction en nommant ou en révoquant les grands prêtres, afin de garantir la loyauté du clergé vis-à-vis de l'Empire romain (cf. Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, Livre XV, 2 ; Livre XX, 10). Cf. NODET, LEDERMAN, BARDET 2022.

⁶⁵ « Autorisation et *permission* » dans la traduction de CARREZ 1994, p. 25.

qui restaure la véritable fonction du Temple, vu non pas en tant que bâtiment, mais comme symbole de la présence divine.

L'image de la maison qui se divise s'applique également au système religieux du Second Temple, profondément marqué par des divisions internes, à l'image des différentes factions, notamment les Pharisiens, les Sadducéens, les Zélotes et d'autres groupes, chacun défendant ses propres intérêts et sa propre vision du judaïsme. Les divisions compromettaient l'intégrité spirituelle du Temple qui, sous l'influence des Hérodiens et des autorités romaines, avait perdu sa vocation sacrée pour devenir un outil de domination politique. En dénonçant la division d'une maison, Jésus critique indirectement le rôle du Temple dans ces luttes de pouvoir, et *in fine* dénonce l'incapacité à subsister d'un système religieux corrompu et divisé.

En opposant ces structures humaines corrompues au ministère même de Jésus, Marc annonce la venue du royaume de Dieu fondé sur l'unité et la justice, en opposition avec les divisions et la corruption qui caractérisent le pouvoir terrestre. L'évangéliste met ainsi en évidence l'opposition fondamentale entre le règne de Dieu, incarné par Jésus, et les systèmes politiques et religieux de son époque, pervertis et détournés de leur vocation première.

7. Conclusions

L'étude de la péricope de Mc 3,20-30 à partir du Codex Washingtoniensis s'inscrit dans une réflexion plus large sur les modifications et l'évolution du texte néotestamentaire au fil des siècles. Cette analyse montre que les variantes textuelles ne sont pas de simples erreurs aléatoires des scribes, mais sont souvent le résultat d'interprétations théologiques ou d'adaptations aux contextes historiques. La péricope en question illustre ces dynamiques. Les scribes du II^e siècle qui ont copié ces textes n'ont pas toujours saisi le deuxième niveau de sens de l'histoire, ce qui a conduit à sa simplification, réduisant le texte à une discussion contingente autour du pouvoir d'exorcisme de Jésus, en lien avec la guérison de la main desséchée d'un homme, le jour du sabbat.

Bien qu'étant un manuscrit du IV^e/V^e siècle, W reflète une tradition textuelle plus ancienne, ce qui en fait un témoin précieux pour comprendre l'évolution du texte. Il propose la révision d'un texte plus ancien, proche de celui que l'on trouve dans le Codex de Bèze. Là où il s'en écarte, il atteste des leçons qui ont influencé la tradition manuscrite postérieure. Ses variantes ont modifié le sens de ce qui semble être une forme intermédiaire ou issue d'un texte proche de celui de D. Les variantes de W permettent d'expliquer des modifications survenues dans d'autres manuscrits aux mêmes endroits. La tradition postérieure, selon les contextes, a pu suivre W ou revenir à une forme antérieure, témoignant de tensions dans la transmission du texte.

W joue ainsi un rôle central dans la transmission de cette péricope, notamment par ses choix de continuité ou de clarification de certains passages. Une fois l'histoire du texte éclairée par l'étude et l'évolution de ses variantes, souvent issues de malentendus ou d'interprétations limitées des scribes face à des éléments qu'ils ne pouvaient plus saisir pleinement, il devient possible de discerner l'intention sous-jacente de Marc. En l'occurrence, l'évangéliste utilise les paroles de Jésus pour formuler une critique acerbe du pouvoir politique et religieux en place. Il vise notamment la dynastie d'Hérode, ainsi que les grands prêtres illégitimes, en place depuis la fin de la lignée sacerdotale des Oniades.

Ce décalage dans la compréhension du texte a été relevé dès le v. 20 : l'état tardif du texte qu'utilise la TOB pour sa traduction a permis de discerner que Marc introduit dans cette péricope un second niveau de lecture, plus subtil et chargé de significations théologiques. La traduction française proposée, *Jésus vient à la maison, et de nouveau la foule se rassemble, à*

tel point qu'ils ne pouvaient même pas prendre leur repas, surprend par son apparente banalité, voire son absence de sens. Ce basculement sémantique peut être retracé à partir du texte du Codex de Bèze, mais ce sont les corrections introduites par W qui permettent de comprendre l'évolution de la tradition manuscrite ultérieure, laquelle a conduit graduellement à une perte du sens, masquant progressivement la dimension théologique majeure qui s'amorce dans cette scène, et réduisant son impact à une simple description narrative. Or ce verset introduit une controverse profonde, qui ne se limite pas, précisément, à une simple description narrative. Il marque le début d'une critique implicite de Marc à l'encontre des autorités religieuses et politiques de son époque, critique qui sera développée dans le reste de la péricope. Ce deuxième niveau de lecture permet d'entrevoir le sens initial, à savoir des tensions entre Jésus et la dynastie d'Hérode, ainsi que les grands prêtres, figures symbolisant la corruption du pouvoir spirituel et son instrumentalisation politique.

Ainsi, ce passage, souvent réduit à une description narrative anodine, trouve une cohérence théologique lorsqu'il est replacé dans son contexte historique et littéraire. La critique de Marc dépasse la simple discussion autour des accusations portées contre Jésus au sujet de Belzéboul ; elle dévoile une attaque subtile contre les systèmes de pouvoir corrompus, incarnés par les Hérodiens et les grands prêtres qui avaient détourné le Temple de sa vocation spirituelle originale.

Les variantes dans cette péricope révèlent à nouveau⁶⁶ un texte en mouvement, influencé par les préoccupations des copistes quant à la transmission de passages parfois ambigus. Les choix lexicaux qu'ils ont faits ont à leur tour modifié le sens des versets. L'examen des variantes met ainsi en avant un second niveau de signification, celui d'une critique des autorités religieuses et politiques de l'époque. Ce deuxième niveau de sens semble être une intention sous-jacente de l'auteur, souvent occultée dans les copies ultérieures.

Le vocabulaire employé dans W et son enchaînement de leçons a souvent rappelé le texte d'Esdras, dans ses versions hébraïque et grecque (Esd et 1 Esd), notamment en ce qui concerne la destruction du Premier Temple et la reconstruction du sanctuaire après le retour des objets sacrés. Ce lien avec Esdras permet d'élargir la portée de la péricope, suggérant que Jésus, à travers cette controverse, dénonce non seulement le pouvoir de Belzéboul, mais critique aussi les autorités religieuses de son temps ; et, en particulier, qu'il s'oppose au sacerdoce tel qu'il s'est perpétué depuis la destitution et l'assassinat d'Onias III, épisode-clé de l'histoire du sacerdoce juif.

Toutefois, ce message plus profond, centré sur la critique du pouvoir religieux et la légitimité du sacerdoce, s'est progressivement estompé au fil des copies du texte. Ce qui était à l'origine une dénonciation théologique et spirituelle s'est transformé en une simple controverse sur l'exorcisme, perdant ainsi une partie de sa portée critique.

⁶⁶ De telles modifications du sens initial, observables dans les manuscrits des premiers siècles, ont déjà été présentées dans des travaux antérieurs ; elles sont souvent traçables à partir de la lecture du texte du Codex de Bèze ; cf. note 24.

ANNEXE

Comparaison des textes de Mc 3,20-30 dans D, W, 700 (Θ) et B (NA²⁸)

Seule, la traduction du texte de D a été réalisée à nouveaux frais dans ce tableau. Pour les traductions en français des autres manuscrits, on se reportera à la référence mentionnée dans la note 10.

Codex de Bèze (D)	Traduction littérale	Codex Washingtoniensis (W)	Min. 700 (var. Codex Koridethi [Θ])	Codex Vaticanus =NA ²⁸
20 <u>καὶ εἰσέρχονται</u> εἰς οἶκον καὶ συνέρχεται πάλιν ὁ ὄχλος· ὥστε μὴ δύνασθαι <u>μήτε ἄρτους</u> <u>φαγεῖν</u> .	20 et ils entrèrent dans une maison, et la foule se rassembla à nouveau, de sorte qu'il n'était même pas possible de manger <u>les pains</u> .	20 καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον, καὶ συνέρχεται πάλιν ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν.	20 Καὶ ἔρχονται εἰς οἶκον, καὶ συνέρχεται πάλιν ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν.	20 Καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον· καὶ συνέρχεται πάλιν [ὁ] ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι <u>αὐτοὺς ἢ μηδὲ ἄρτον</u> <u>φαγεῖν</u> .
21 καὶ ὅτε ἤκουσαν περὶ αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς<ς> καὶ οἱ λοιποὶ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι <u>ἐξέσ<τα>τ<η></u> <u>αὐτούς</u> .	21 et, quand les scribes et les autres eurent entendu [ce qui se disait] à son propos, ils sortirent pour le saisir, car ils disaient : il les a fait sortir hors d'eux- mêmes.	21 Καὶ ἀκούσαντες περὶ αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποὶ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν, ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξήρτηται αὐτοῦ.	21 Καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη (Θ : ἐξισταται)	21 καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἢ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη.
22 καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Βεελζεβούλ ἔχει, καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.	22 Et les scribes qui étaient descendus de Jérusalem disaient : « Il a Belzébul » et « c'est par le chef des démons qu'il chasse les démons. »	22 καὶ οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες γραμματ<ε>ῖς ἔλεγον ὅτι Βεελζεβούλ ἔχει, τὸν ἄρχοντα τῶν δαιμονίων, καὶ δι' αὐτοῦ ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.	22 Καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων <u>καταβεβηκότες</u> ἔλεγον ὅτι Βεελζεβούλ ἔχει καὶ ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.	22 Καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Βεελζεβούλ (B : Βεεζεβούλ) ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.
23 καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν <u>ὁ κς ις</u> Πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν	Et, les ayant appelés à lui, c'est en paraboles que le Seigneur Jésus disait « Comment Satan peut-il expulser Satan ? »	καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς <u>εἶπεν αὐτοῖς</u> ἐν παραβολαῖς πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβαλεῖν	καὶ προσκαλε- σάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν <u>αὐτοῖς</u> (Θ : <u>εἶπεν</u> <u>αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς</u>) πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν	Καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς· πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν;
24 καὶ ἐὰν βασιλεία <u>ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ,</u> <u>οὐ δύναται σταθῆναι</u> <u>ἢ βασιλεία ἐκείνη</u>	et si le royaume est divisé contre lui- même, il n'est pas possible pour ce royaume-là d'être maintenu debout	24 καὶ ἐὰν βασιλεία <u>ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ,</u> <u>οὐ δύναται σταθῆναι</u> <u>ἢ βασιλεία ἐκείνη.</u>	24 καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία ἐκείνη.	24 καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία ἐκείνη.
25 καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ <u>δύναται ἢ οἰκία</u> <u>ἐκείνη</u> εστάναι	et si une maison est divisée en elle- même, il n'est pas possible pour cette maison-là de tenir (pour toujours)	25 καὶ οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ <u>δύναται</u> σταθῆναι	25 καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ <u>δύναται</u> σταθῆναι ἢ οἰκία ἐκείνη (Θ : ἢ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι.)	25 καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δυνήσεται ἢ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι (B : ἢ οἰκία ἐκείνη στηναι).

Codex de Bèze (D)	Traduction littérale	Codex Washingtoniensis (W)	Min. 700 (var. Codex Koridethi [Θ])	Codex Vaticanus =NA ²⁸
26 και ἐὰν ὁ σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλει μεμερίσται ἐφ' ἑαυτὸν « : » οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία αὐτοῦ, ἀλλὰ τὸ τέλος ἔχει.	26 Et si Satan expulse Satan, il est divisé contre lui-même : il n'est pas possible que son royaume soit maintenu mais c'est la fin (<i>litt.</i> il a la fin)	26 και ἐὰν ὁ σατανᾶς ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη, οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία αὐτοῦ, ἀλλὰ τέλος ἔχει.	26 και εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν και μεμερισται, οὐ δύναται σταθῆναι (Θ : <u>στῆναι</u>) ἀλλὰ τέλος ἔχει.	26 και εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν « και ἐμερίσθη », οὐ δύναται « <u>στῆναι</u> » ἀλλὰ τέλος ἔχει.
27 οὐδείς δύναται τὰ σκεύη τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ, και τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει.	Personne ne peut piller les biens de l'homme fort, étant entré dans la maison, s'il n'a pas d'abord lié cet (homme) fort, et alors il pille sa maison.	27 οὐδείς δύναται τὰ σκεύη τοῦ ἰσχυροῦ διαρπάσαι, εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ και τότε τὰ σκεύη αὐτοῦ διαρπάσει.	27 ἀλλ' οὐδείς δύναται τὰ σκεύη τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσαι (Θ : οὐδείς δὲ δύναται εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν τὰ σκεύη αὐτοῦ διαρπάσαι), ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ και τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει.	27 « ἀλλ' οὐ δύναται οὐδείς » « εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν τὰ σκεύη » αὐτοῦ διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ, και τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει.
28 Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἀμαρτήματα και βλασφημίαι ὅσα ἂν βλασφημήσωσιν.	28 En vérité, je vous dis que tout sera remis aux fils des hommes, les fautes et les blasphèmes qu'ils auront blasphémés.	28 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα τὰ ἀμαρτήματα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, και αἰ βλασφημίαι (sic)	28 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τὰ ἀμαρτήματα τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων (Θ : ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἀμαρτήματα) και αἰ βλασφημίαι ὅσας ἂν βλασφημήσωσιν	28 Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἀμαρτήματα και αἰ βλασφημίαι ὅσα ἂν βλασφημήσωσιν.
29 ὅς ἂν δέ τις βλασφημήσῃ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν ἀλλὰ ἔνοχος ἔσται αἰωνίου ἀμαρτίας ἔχειν	Mais, si quelqu'un blasphème (contre) l'Esprit Saint, il n'a pas de rémission mais il sera coupable d'un péché éternel.	29 ὅσω δ' ἐὰν βλασφημήσῃ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν, ἀλλὰ ἔνοχος ἔστιν αἰωνίου ἀμαρτίας, ἀκάθαρτον ἔχειν αὐτόν.	29 ὅς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα ἀλλ' ἔνοχος ἔστιν αἰωνίου κρίσεως (Θ : ἀμαρτήματος)	29 ὅς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν [□] εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλ' ἔνοχος ἔστιν αἰωνίου [□] ἀμαρτήματος.
30 ὅτι ἔλεγον πνεῦμα ἀκάθαρτον	Car ils disaient : « Il a un esprit impur. »	30 ὅτι λέγων πνεῦμα	30 ὅτι ἔλεγον· Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.	30 ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

ALAND B., et alii (éd.), 2012 : *Novum Testamentum Graece*, 28^e éd., Stuttgart.

BAILLY A., 2000 : *Dictionnaire grec-français*, 26^e éd., Paris.

TOB 2004 : *Traduction Œcuménique de la Bible*, 26^e éd., Paris.

NKJV 2005 : *Holy Bible, New King James Version*, Nashville.

ESV 2008 : *English Standard Version*, Wheaton, IL, 2008.

BJ 2016 : École biblique et archéologique française (éd.), *La Bible de Jérusalem*, nouvelle édition revue, Paris.

STRUTWOLF H., WACHTEL K. (éd.), 2021 : *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior: Editio Critica Maior, I, Die Synoptischen Evangelien = The Synoptic Gospels, 2, Das Markusevangelium = The Gospel According to Mark, Teil 2 = Part 2, Begleitende Materialien = Supplementary Material*, Stuttgart.

—, 2022 : *The Gospel of Mark: Editio Critica Maior Part 2.1: Text, which includes the text and apparatus The Gospel of Mark, Editio Critica Maior Part 2.2: Supplementary Material, which contains supplementary materials and overviews The Gospel of Mark, Editio Critica Maior Part 2.3: Studies, which contains a commentary on selected variants and a series of additional essays*, Stuttgart.

Sources secondaires

AMPHOUX C.-B., 1987 : « La révision marcionite du ‘Notre Père’ de Luc (11,2-4) et sa place dans l’histoire du texte », dans R. GRYSON et P.-M. BOGAERT (dir.), *Recherches sur l’histoire de la Bible latine : colloque organisé à Louvain-la-Neuve pour la promotion de H.J. Frede au doctorat, honoris causa, en théologie le 18 avril 1986* (Cahiers de la Revue théologique de Louvain 19), Louvain-la-Neuve, p. 105-121.

—, 1999 : « Le texte évangélique de Césarée et le type de texte ‘césaréen’ des Évangiles », dans *Filologia Neotestamentaria* 12, p. 3-16.

—, 2007 : « Codex Vaticanus B: Les Points Diacritiques Des Marges De Marc », dans *The Journal of Theological Studies* 58/2, p. 440-466.

—, 2012 : « Qu’est-ce que le type de texte césaréen? », dans C.-B. AMPHOUX, J.K. ELLIOTT et B. OUTTIER (dir.), *Textual Research on the Psalms and Gospels/Recherches textuelles sur les psaumes et les évangiles* (Novum Testamentum, Supplements 142), Leiden, Boston p. 71-87.

—, 2014 : *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament : Introduction générale* (Langues et Cultures Anciennes 22), Bruxelles.

—, 2015 : « La division du temps dans l’Église primitive : une structure septennale dans l’évangile selon Marc », dans *BABELAO* 4, p. 135-148.

—, 2022 : « La Vieille latine témoin du Prôto-Marc », dans *BABELAO* 10-11, p. 89-105.

AMPHOUX C.-B., ELLIOTT J.K., OUTTIER B. (éd.), 2012 : *Textual Research on the Psalms and Gospels / Recherches textuelles sur les psaumes et les évangiles: Papers from the Tbilisi Colloquium on the Editing and History of Biblical Manuscripts. Actes du Colloque de Tbilisi, 19-20 septembre 2007* (Supplements to Novum Testamentum 142), Leiden, Boston.

- AMPHOUX C.-B., HAELEWYCK J.-C., ELLIOTT J.K., 2002 : « The Marc multilingue Project », dans *Filologia Neotestamentaria* 15, p. 3-17.
- AMPHOUX C.-B., ASSAËL J., 2018 : *Philologie et Nouveau Testament : Principes de traduction et d'interprétation critique* (Héritages méditerranéens), Aix-en-Provence.
- AUWERS J.-M., 2023 : « 'Faire captive la captivité' (Ps 68,19 // Ep 4,8). Le sens d'un isolexisme, de la Bible hébraïque aux Pères de l'Église », dans L. PINCHARD, J.-C. HAELEWYCK (dir.), *Traditions et Traductions des textes bibliques. Études de critique textuelle et d'exégèse en l'honneur de Prof. Christian-Bernard Amphoux à l'occasion de son 80^e anniversaire*, Bruxelles, p. 411-424.
- BARC B., 1987 : « Le texte hébreu de la Torah a-t-il été réécrit ? », dans M. TARDIEU (dir.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, p. 69-88.
- BURKITT F.C., 1915 : « W and Θ: Studies in the Western Text of St Mark », dans *The Journal of Theological Studies* 17/65, p. 1-21.
- BUSCH A., 2006 : « Questioning and Conviction: Double-Voiced Discourse in Mark 3:22-30 », dans *Journal of Biblical Literature* 125/3, p. 477-505.
- CARREZ M., 1994 : « 1. Esdras Septante », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 74/1, p. 13-42.
- EDWARDS J.R., 1989 : « Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives », dans *Novum Testamentum* 31/3, p. 193-216.
- ELLIOTT J.K., 2004 : « Ἀπὸν φαγεῖν: A Note on Mark 3:20–21 », dans T.C. SKEAT et J.K. ELLIOTT (dir.), *The Collected Biblical Writings of T.C. Skeat* (Supplements to Novum Testamentum 113), Leiden, Boston, p. 247-249.
- , 2011 : « The Marc Multilingue Project », dans J.K. Elliott (éd.), *New Testament Textual Criticism: The Application of Thoroughgoing Principles* (Supplements to Novum Testamentum 137), Leiden, p. 595-610.
- , 2015 : « Book review: Evangelium secundum Marcum, written by Jean-Claude Haelewyck », dans *Novum Testamentum*, 57/2, p. 222-225.
- EPP E.J., 2005 : « The Multivalence of the Term 'Original Text' in New Testament Textual Criticism », dans E.J. EPP (éd.), *Perspectives on New Testament Textual Criticism* (Novum Testamentum, Supplements 116), Leiden, p. 551-593.
- FOCANT C., 2004 : *L'Évangile selon Marc* (Commentaire biblique du Nouveau Testament 2), Paris.
- FRANCE R.T., 2002 : *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (Doubleday Bible Commentary), Grand Rapids.
- HAELEWYCK J.-C., 2019 : « Sub Abiathar principe sacerdotum », dans *Biblica* 100/4, p. 547–567.
- HOLLAND, D., 2017 : « The Meaning of Ἐξέστη in Mark 3:21 », dans *The Journal of Inductive Biblical Studies* 4/1, p. 6-31.
- HOLMES M.W., 1990 : « The Text of the Matthean Divorce Passages: A Comment on the Appeal to Harmonization in Textual Decisions », dans *Journal of Biblical Literature* 109/4, p. 651-664.
- , 2013 : « From 'Original Text' to 'Initial Text': The Traditional Goal of New Testament Textual Criticism in Contemporary Discussion », dans B.D. EHRMAN, E.J. EPP (dir.), *The*

- Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis* (New Testament Tools, Studies and Documents 42), Leiden, Boston, p. 637-688.
- HURTADO L.W., 1981 : *Text-Critical Methodology and the Pre-Caesarean Text: Codex W in the Gospel of Mark* (Studies and Documents 43), Grand Rapids.
- LANE W.L., 1974 : *The Gospel According to Mark* (New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids.
- MARCUS J., 2000 : *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 27), New Haven, London.
- , 2009 : *Mark 8-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 27a), New Haven, London.
- METZGER B.M., 1994 : *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2^e éd., Stuttgart.
- MOLONEY F.J., 2002 : *The Gospel of Mark: A Commentary*, Grand Rapids.
- NODET E., LEDERMAN Y., BARDET S. (éd.), 2022 : *Flavius Josèphe, Les Antiquités juives, Livre XX-Autobiographie*, Paris.
- PAKKALA J., 2011 : « Why 1 Esdras Is Probably Not an Early Version of the Ezra–Nehemiah Tradition manuscript », dans *Ancient Israel and Its Literature* 7, p. 93-107.
- PINCHARD L., 2015 : « Des traces vétérotestamentaires dans quelques variantes du Codex de Bèze traditionnellement jugées harmonisantes », dans *NovT* 57/4, p. 418-430.
- , 2022 : « La question de l'apparat critique du Nestle-Aland dans le témoignage des manuscrits de la Vieille Latine : l'exemple des Pèlerins d'Emmaüs », dans C. OBSOMER (éd.), *Liber Amicorum. Mélanges Offerts à J.-C. Haelewyck pour son 70^e anniversaire*, BABELAO 11-12, Louvain-la-Neuve, p. 189-214.
- READ-HEIMERDINGER J., 2013 : « Where is Emmaus? Clues in the Text of Luke 24 in Codex Bezae », dans D.G.K. TAYLOR (dir.), *Studies in the Early Text of the Gospels and Acts* (Text-Critical Studies 1), Piscataway, 2013, p. 229-244.
- READ-HEIMERDINGER J., RIUS-CAMPS J., 2002 : « Emmaous or Oulammaous? Luke's Use of the Jewish Scriptures in the Text of Luke 24 in Codex Bezae », dans *Revista catalana de teologia* 27/1, p. 23-42.
- SHIVELY E.E., 2012 : *Apocalyptic Imagination in the Gospel of Mark: The Literary and Theological Role of Mark 3:22–30* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 189), Berlin.
- STEINMANN A.E., 2008 : « A Chronological Note: The Return of the Exiles Under Sheshbazzar and Zerubbabel (Ezra 1-2) », dans *Journal of the Evangelical Theological Society* 51/3, p. 513-522.
- STEINMUELLER J.E., 1942 : « Exegetical Notes: Jesus and the οἱ παρ αὐτοῦ (Mk. 3:20-21) », dans *Catholic Biblical Quarterly* 4/1, p. 355-359.
- STREETER B.H., 1924 : *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, & Dates*, New York.
- THE HARVARD LAW REVIEW ASSOCIATION 2002 : « The Harvard Law Review Association, Looking to Statutory Intertext: Toward the Use of the Rabbinic Biblical Interpretive Stance in American Statutory Interpretation », dans *Harvard Law Review* 115/5, p. 1456-1479.

WITHERINGTON B., 2001 : *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids.

RÉSUMÉ

Cet article examine la péricope de la controverse de Belzéboul (Mc 3,20-35) dans le Codex Washingtoniensis, dans le cadre plus large de l'évolution textuelle du Nouveau Testament. L'étude met en lumière la structure narrative complexe et les couches théologiques du texte, qui dépassent un simple débat sur le pouvoir de Jésus à exorciser les démons. En analysant des variantes textuelles-clés, l'article révèle un thème sous-jacent plus profond : la critique de Jésus envers les autorités religieuses et politiques, en particulier les prêtres hérodiens et leur relation avec le Temple. Le vocabulaire utilisé, notamment en référence à la « maison de l'homme fort », évoque des liens avec la destruction du Premier Temple et la restitution des objets sacrés, en écho au langage d'Esdras. L'analyse montre comment les choix des scribes, face à des passages peu clairs, ont influencé la tradition textuelle. À travers une comparaison détaillée du Codex Washingtoniensis avec d'autres manuscrits-clés, tels que le Codex de Bèze et le Codex Vaticanus, cette étude explore les implications théologiques et les processus éditoriaux qui ont façonné la transmission de la péricope.

ABSTRACT

This article examines the pericope of the Beelzebul controversy (Mark 3,20-35) in Codex Washingtonianus, within the broader context of textual evolution in the New Testament. The study highlights the complex narrative structure and theological layers of the text, which go beyond a simple debate over Jesus' power to exorcise demons. By analyzing key textual variants, the article reveals a deeper underlying theme of Jesus' critique of religious and political authorities, particularly the Herodian priests and their relationship with the Temple. The vocabulary used, especially in reference to the 'strong man's house,' evokes connections to the destruction of the First Temple and the restoration of sacred objects, drawing parallels with the language of Esdras. The analysis demonstrates how scribes' choices in transmitting unclear passages influenced the textual tradition. Through a detailed comparison of Codex Washingtonianus with other key manuscripts, including Codex Bezae, Codex Vaticanus, and minuscule 700, this study explores the theological implications and editorial processes that shaped the transmission of the pericope.

MOTS-CLEFS

1. Codex Washingtoniensis
2. controverse de Belzéboul dans Marc
3. critique textuelle
4. texte « occidental »
5. Esdras

KEYWORDS

1. Codex Washingtoniensis
2. Mark's Beelzebul controversy
3. Textual criticism
4. Western text
5. Esdras

How to cite: L. PINCHARD, "Entre Belzéboul et le Grand Prêtre : le Codex Washingtoniensis : un état intermédiaire-clé dans Mc 3,20-30", *BABELAO* 14 (2025), pp. 45-73.