

**De l' *intentio operis* à l' *intentio lectoris***  
**Essai herméneutique à partir de l'épisode du démoniaque de**  
**Gérasa (Mc 5,1-20)**

André Gagné

Volume 12, numéro 1-2, 2004

Le Soi dans tous ses états

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011563ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011563ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gagné, A. (2004). De l' *intentio operis* à l' *intentio lectoris* : essai herméneutique à partir de l'épisode du démoniaque de Gérasa (Mc 5,1-20). *Théologiques*, 12(1-2), 213–232. <https://doi.org/10.7202/011563ar>

# De l'*intentio operis* à l'*intentio lectoris*

## Essai herméneutique à partir de l'épisode du démoniaque de Gérasa (Mc 5,1-20)

André GAGNÉ  
Université de Montréal  
Université catholique de Louvain

### 1. Hypothèse et démarche

L'épisode du démoniaque de Gérasa (Mc 5,1-20 // Mt 8,24-34; Lc 8,26-39<sup>1</sup>) est un des plus captivants de tout le Nouveau Testament. Mais l'idée que des forces maléfiques pourraient avoir une telle emprise sur les hommes se heurte au doute du lecteur moderne, pour qui le monde du récit semble bien loin de la réalité<sup>2</sup>. Alors, comment interpréter ce texte? Faut-il y renoncer? Si oui, pourquoi continuer à le lire? Sinon, quel sens peut-il avoir pour moi, lecteur d'aujourd'hui? Que puis-je espérer y trouver?

Avant d'entamer l'étude du texte en question, il importe d'en faire une lecture suivie afin de voir de quoi il s'agit. Cette histoire est précédée du récit de l'apaisement de la tempête sur la mer (Mc 4,35-41) et suivie de l'histoire de la guérison de la fille de Jairos (Mc 5,21-24a.35-43<sup>3</sup>). Le récit de Mc 5,1-20, quant à lui, s'amorce par l'information que Jésus arrive au pays des Géraséniens et qu'un démoniaque vient à sa rencontre (5,1-2); il se clôt avec le départ des deux protagonistes du lieu de l'événement (5,18-20). Le texte de Mc 5,1-20 de la *Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB) se présente comme suit:

- 
1. Dans cet article, je n'examine que la version de Mc, à l'origine des récits de Mt et de Lc.
  2. Cela n'empêche pas le fait qu'une telle vision du monde soit partagée par certains groupes religieux.
  3. Notons qu'un autre récit, l'histoire de la guérison de la femme à la perte de sang (Mc 5,24b-34), est inséré à l'intérieur même de l'histoire de la guérison de la fille de Jairos.

(1) Ils arrivèrent de l'autre côté de la mer, au pays des *Géraséniens*. (2) Comme il [Jésus] descendait de la barque, un homme possédé d'un esprit impur vint aussitôt à sa rencontre, sortant des tombeaux. (3) Il habitait dans les tombeaux et personne ne pouvait plus le lier, même avec une chaîne. (4) Car il avait été souvent lié avec des entraves et des chaînes, mais il avait rompu les chaînes et brisé les entraves, et personne n'avait la force de le maîtriser. (5) Nuit et jour, il était sans cesse dans les tombeaux et les montagnes poussant des cris et se déchirant avec des pierres. (6) Voyant Jésus de loin, il courut et se prosterna devant lui. (7) D'une voix forte il crie : « Que me veux-tu, Jésus, Fils du Dieu Très-Haut ? Je t'adjure par Dieu, ne me tourmente pas. » (8) Car Jésus lui disait : « Sors de cet homme, esprit impur ! » (9) Il l'interrogeait : « Quel est ton nom ? » Il lui répond : « Mon nom est Légion, car nous sommes nombreux. » (10) Et il le suppliait avec insistance de ne pas les envoyer hors du pays. (11) Or il y avait là, du côté de la montagne, un grand troupeau de porcs en train de paître. (12) Les esprits impurs supplièrent Jésus en disant : « Envoie-nous dans les porcs pour que nous entrions en eux. » (13) Il le leur permit. Et ils sortirent, entrèrent dans les porcs et le troupeau se précipita du haut de l'escarpement dans la mer ; il y en avait environ deux mille et ils se noyaient dans la mer. (14) Ceux qui les gardaient prirent la fuite et rapportèrent la chose dans la ville et dans les hameaux. Et les gens vinrent voir ce qui était arrivé. (15) Ils viennent auprès de Jésus et voient le démoniaque, assis, vêtu et dans son bon sens, lui qui avait eu le démon Légion. Ils furent saisis de crainte. (16) Ceux qui avaient vu leur racontèrent ce qui était arrivé au démoniaque et à propos des porcs. (17) Et ils se mirent à supplier Jésus de s'éloigner de leur territoire. (18) Comme il montait dans la barque, celui qui avait été démoniaque le suppliait, demandant à être avec lui. (19) Jésus ne le lui permit pas, mais il lui dit : « Va dans ta maison auprès des tiens et rapporte-leur tout ce que le Seigneur a fait pour toi dans sa miséricorde ». (20) L'homme s'en alla et se mit à proclamer dans la Décapole tout ce que Jésus avait fait pour lui. Et tous étaient dans l'étonnement.

La plupart des études traitant de l'épisode du démoniaque de Gérasa ont été entreprises dans une perspective historique. Mais cette démarche s'est trop souvent limitée à l'histoire du texte, c'est-à-dire à la critique textuelle et à l'histoire de la tradition, au détriment de l'interprétation (Craghan 1968, 522-526 ; Pesch 1971 ; Légasse 1997, 318). D'autres ont cherché à comprendre ce texte à partir du climat sociopolitique au premier siècle. La confrontation entre Jésus et Légion aurait servi à illustrer la supériorité du Christ face aux ennemis du peuple de Dieu (Myers 1998, 186-210), dénonçant ainsi la politique oppressive de Rome à l'épo-

que du récit (Gagné 2001). Dans une autre visée, certains ont su relever les tensions du texte en soulignant les rapprochements qui existent entre la défaite de Légion et certains récits de l'Ancien Testament (Cave 1964; Derrett 1979). Ils perçoivent ainsi l'intertextualité comme une clé de lecture majeure dans l'interprétation de Mc 5,1-20. Par ailleurs, certains auteurs ont opté pour la voie synchronique (Senior 1984; Wefald 1995). Aborder l'Évangile de Marc en tenant compte de sa cohérence globale permet de mieux saisir sa théologie. Une lecture synchronique cherche à comprendre la façon dont le texte programme la lecture et configure la vision du monde de ses destinataires.

Aborder un récit dans sa facture synchronique, c'est admettre qu'un texte peut être compris à partir de ses propres mécanismes internes. Dans ce cas, le sens est essentiellement du côté de l'*intentio operis* (Eco 1992, 29-32). Toujours sur le plan interprétatif, une approche intertextuelle exige que l'on reconnaisse la présence d'un texte dans un autre texte (Genette 1982, 8; Compagnon 1998, 130-131). L'interprétation dépend alors de la manière dont un auteur a intégré certaines données textuelles à son œuvre, en vue de produire une résonance théologique qui lui est propre. Dans cette perspective, l'intertextualité se reconnaît dans des textes qui portent les traces linguistiques évidentes d'autres textes. À l'instar des recherches synchroniques, ce type d'approche intertextuelle considère aussi l'interprétation comme relevant de l'*intentio operis*, faisant partie des procédés communicationnels de l'auteur ou de l'œuvre<sup>4</sup>.

Mais il existe une autre manière d'aborder l'intertextualité en la plaçant du côté de l'*intentio lectoris*<sup>5</sup> (Compagnon 1998, 130-131). Dans cette perspective, l'intertextualité est essentiellement une entreprise de

- 
4. La stratégie communicationnelle peut être autant celle de l'auteur réel que de l'auteur implicite. Certains s'objecteront du fait que l'on parle ici d'*auteur*, en signalant que nous n'avons aucun accès à l'auteur réel ou historique de l'œuvre. Le débat tourne autour de la question de l'*intentionnalité* de l'auteur. Si certains veulent éviter de parler de l'*intention* de l'auteur, il faudra tout de même admettre qu'il y a, certes, une intentionnalité textuelle évidente, par la présence même de l'intertextualité (voir Compagnon 1998, 107-110). Cela dit, que ce soit l'auteur réel, l'auteur implicite ou le texte, il y a *intentionnalité* et rien ne suppose que l'on ne puisse pas l'attribuer à un auteur réel ou implicite.
  5. On pourrait dire que l'*intentio lectoris* s'apparente à ce que certains appellent aujourd'hui le *reader response criticism* ou la critique à l'heure du lecteur (voir Resseguie 1982, 411-343).

lecture où les renvois intertextuels sont *arbitraires*. L'intertexte se construit à partir du rapport qu'un lecteur établit entre les textes<sup>6</sup>. La vaste expérience de lecture d'un individu devient le catalyseur de l'intertextualité. Elle se manifeste lorsque « la mémoire est alertée par un mot, une impression, un thème [...] comme un souvenir circulaire » (Piégay-Gros 2002, 19). Ce faisant, l'intertextualité est le produit d'une lecture subjective, où tout le monde du lecteur interagit avec le texte biblique (Delorme 1992, 325). Les références intertextuelles proposées ne sont pas exclusives, mais constituent *une* lecture possible.

On pourrait dire que ce type de lecture se rapproche quelque peu de celle que l'on retrouve chez les Pères. En effet, l'*intentio lectoris* se laisse facilement repérer dans les commentaires patristiques et médiévaux. À titre d'exemple, il est intéressant de voir comment Bède le Vénérable, commentateur biblique du VII<sup>e</sup> siècle, interprète certaines données de l'épisode de Gérasa. Selon Bède, le nom de Gérasa doit être compris dans un sens mystique<sup>7</sup>. Pour lui, « Gérasa » signifie « étranger » et décrit la situation des nations païennes et de leurs rapports avec la mort du Christ. Ayant été jadis éloignés de Dieu, les païens se sont approchés de lui, après avoir été purifiés par le sang du Christ et avoir chassé l'ennemi de leur cœur<sup>8</sup>. Or, le sens mystique qu'il accorde au substantif « Gérasa » produit chez Bède une résonance intertextuelle sur laquelle repose son interprétation : « Mais maintenant, en Jésus Christ, vous qui jadis étiez loin, vous avez été rendus proches par le sang du Christ. » (Ep 2,13<sup>9</sup>) Ailleurs, il

---

6. Pour M. Riffaterre, « l'intertexte est la perception, par le lecteur, de rapports entre une œuvre et d'autres qui l'ont précédée ou suivie » (Genette 1982, 9).

7. Cette interprétation vient probablement du fait que l'emplacement géographique de Gérasa cause problème. Soulignons que la difficulté de localiser l'emplacement de l'épisode affecte considérablement la tradition manuscrite concernant le terme « Géraséniens » (voir Pesch 1971, 352-354; Légasse 1997, 318-319). D'ailleurs, ce problème d'ordre géographique avait été reconnu par Jean Chrysostome. Thomas d'Aquin (1854) note ce commentaire de Chrysostome dans sa chaîne d'or de Mc 5,1-20.

8. « Unde bene Gerasa, sive Gergesii (ut quidam legunt) colonum ejiciens, sive, advena propinquans, interpretatur; videlicet insinuans quia gentium populus et eum a quo nequiter incolebatur hostem de suo corde repulerit, et qui erat longe, factus sit prope in sanguine Christi » (*Patrologiae Latina* = PL 92, 176; je souligne).

9. On peut voir que l'exégèse de Bède est fortement marquée par la version latine d'Ep 2,13: « Nunc autem in Christo Iesu vosqui aliquando eratis longe facti estis prope in sanguine Christi. » (je souligne)

estime que la réponse du démon Légion (Mc 5,9<sup>10</sup>) représente la division et le désordre chez les païens idolâtres<sup>11</sup>. Mais la réplique de Légion a aussi une signification allégorique plus élevée (*allegoria summa concordat*). Légion est comparable aux trois fils de Noé. Il en est de la mort de deux milles pourceaux suite à l'expulsion d'un démon comme des trois fils de Noé, lorsque d'une seule famille est sortie une multitude de nations idolâtres. Le mal s'est en quelque sorte multiplié et a rejailli sur tous les hommes<sup>12</sup>. Une fois encore, la construction du sens, et plus précisément de l'intertextualité, procède de la vaste expérience de lecture du commentateur. Chez Bède, l'intertextualité est clairement du côté du lecteur et non pas du texte. Le commentateur construit l'intertexte par la résonance d'un mot (Gérasa) ou d'un thème (Légion comme une multitude confuse de démons). Dans ces deux cas précis, l'intertextualité permet le développement d'un sens indirect : *Gérasa* et *Légion* sont plus qu'une ville ou un démon, ils représentent la situation des nations païennes et leur rapport au Christ. Le texte est lu à un niveau autre ; un niveau qui fait sens au commentateur et à ses destinataires.

Deux raisons m'ont poussé à donner cet exemple tiré de Bède. Premièrement, l'exégèse patristique et médiévale met l'accent sur l'intertextualité dans l'interprétation de la Bible<sup>13</sup>. Les auteurs anciens valorisaient la synchronie de *toute* l'Écriture ; de là l'idée que la Bible s'interprète par la Bible<sup>14</sup>. On constate toutefois que la recherche actuelle a très peu

---

10. Notons le caractère à la fois unique et pluriel du démon. Bède commente Mc 5,17 en disant : « Quod vero dicebat spiritus, Legio nomen mihi est, quia multi sumus, significat populum gentium non uni cuilibet, sed innumeris ac diversis idololatriae cultibus esse mancipatum. Cui contra scriptum est, quod multitudinis credentium erat cor unum, et anima una. » (PL 92, 177)

11. Pour Bède, ce désordre est manifestement contraire à l'unité de l'Église primitive telle que mentionnée en Ac 4,32 (version latine) : « Multitudinis autem credentium erat cor et anima una nec quisquam eorum quae possidebant aliquid suum esse dicebat. »

12. Voir la fin de son commentaire de la péricope (PL 92, 173).

13. On peut constater, depuis quelque temps, un intérêt renouvelé pour l'exégèse patristique et médiévale (Simonetti 1981 ; Bori 1987 ; Pelletier 1989 ; 2004).

14. On pourrait penser à l'interprétation allégorique de la vision d'Ézéchiel du char céleste (Ez 1,15-21) par Grégoire le Grand, où l'Écriture est comparée aux roues du char (In Ez I, IV, 2 ; In I Reg III, 171 ; V, 73). L'image de la roue dans la roue (*rota in medio rotæ*) représente l'Ancien et le Nouveau Testaments, qui ne vont pas un sans l'autre (voir Bori 1987, 23-35).

d'égard pour ce type d'exégèse « non scientifique ». Plusieurs estiment que les commentaires prémodernes n'ont rien à dire aux modernes<sup>15</sup> ! Mais d'autres sont plutôt d'avis contraire :

The principle value of precritical exegesis is that it is not modern exegesis : it is alien, strange, sometimes even, from our perspective, comic and fantastical. Precisely because it is strange, it provides a constant stimulus to modern interpreters, offering exegetical suggestions they would never think of themselves or find in any recent book, forcing them again and again to a rereading and re-evaluation of the text. Interpreters who immerse themselves, however, not only in the text but in these alien approaches to the text may find in time that they have learned to see, with eyes not their own, sights they could scarcely have imagined and to hear, with ears not their own, voices too soft for their own ears to detect. (Steinmetz 1982, 170)

C'est précisément ce que j'ai voulu faire ressortir en donnant un exemple de l'exégèse de Bède. Il faut avouer qu'il est rare de rencontrer une telle interprétation de nos jours. Mais ce n'est pas l'interprétation de Bède qui servira mon propos. Ce qui m'intéresse, c'est plutôt sa démarche interprétative.

La deuxième raison pour laquelle j'ai fait appel à Bède est la suivante : l'approche intertextuelle des exégètes prémodernes n'est pas celle de critiques littéraires tels Gérard Genette. Dans les commentaires anciens, l'intertexte n'est pas une donnée inscrite matériellement dans le texte — à moins que celle-ci ne figure comme une référence explicite de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Chez les anciens, l'intertextualité est construite par le commentateur<sup>16</sup>. En ce sens, l'exégèse prémoderne manifeste un intérêt marqué pour le *lecteur*. Or, on constate que les *nouvelles* approches littéraires qui accordent un rôle prépondérant au lecteur ne sont pas si nouvelles ! Les commentateurs prémodernes opèrent aussi sous le mode de l'*intentio lectoris*. Cependant, contrairement à une théorie de l'intention du lecteur à la manière de la

---

15. R.E. Murphy exprime l'attitude de certains à l'égard de l'exégèse ancienne, sans pour autant lui-même l'endosser : « However, one may wonder why the debris of the past is dredged up [...] and seems to be an implicit paradigm of what not to do. » (Murphy 1981, 505)

16. Genette (1982, 7-9) qualifie de *transtextualité* ce que Riffaterre et Piégay-Gros considèrent comme de l'intertextualité.

déconstruction<sup>17</sup>, le principe herméneutique qui sous-tend l'*intentio lectoris* des exégètes patristiques et médiévaux est la *regula fidei*. D'une certaine façon, l'exégèse prémoderne place une limite à l'intention du lecteur. La construction de l'intertexte se fait en harmonie avec le reste de la tradition biblique<sup>18</sup>. Il demeure néanmoins que pour les commentateurs anciens, le sens d'un texte transcende son contexte immédiat. En faisant intervenir le reste de la tradition, le lecteur contribue à enrichir le texte. Cette entreprise de lecture s'apparente à l'adage de Grégoire le Grand : « L'Écriture grandit avec ceux qui la lisent [*scriptura sacra cum legentibus crescit*]. » (voir *Mor. In Iob XX 1*)

Cela dit, cet article propose de faire valoir une démarche interprétative qui prend en compte ma propre expérience de lecture des Écritures. Mais le fait d'accorder une place à l'intention du lecteur ne suppose pas l'infinité d'interprétations (Eco 1992, 31). La lecture que je propose sera en effet « contrôlée » par une étude préalable du fonctionnement du texte, à travers certaines catégories de l'analyse narrative (schéma quinaire, mode narratif, fonctionnement des personnages, spatialisation, thèmes récurrents). En ceci, je me démarque des lectures patristiques et médiévales — tout en m'inspirant du fait qu'elles accordent une place à l'interprète —, car l'*intentio operis*<sup>19</sup> servira à limiter l'*intentio lectoris*<sup>20</sup>. Cet essai d'herméneutique vise à un enrichissement du sens proposé par le texte. En faisant appel à des analogies intertextuelles qui ne sont pas inscrites matériellement dans le texte à la manière d'une citation directe, je vise un accroissement de sens. Les textes comparés déploient des thèmes et un vocabulaire semblables à Mc 5,1-20. Après l'analyse formelle, ma

---

17. Par exemple, pour Derrida (1967, 71-73), le texte est une machine qui produit un renvoi indéfini. Malgré le fait que certains aient voulu faire un rapprochement entre la déconstruction et la sémiotique illimitée, Eco (1992, 369-384) souligne avec raison qu'ils ne sont pas du même ordre.

18. En fait, on sait que la tradition n'est pas seulement la Bible, mais comprend également toute l'histoire de son interprétation.

19. L'analyse formelle de l'intention du texte aurait pu aussi s'examiner par la critique de la rédaction en prenant en compte à la fois les aspects diachroniques et synchroniques du texte. Mais dans cet essai, j'ai privilégié l'approche narrative en raison de sa dimension strictement synchronique.

20. Eco parlerait ici d'une théorie « de la lecture comme acte de collaboration ». Cette approche considère l'*intentio operis* comme « le critère nécessaire à évaluer les manifestations de l'*intentio lectoris* » (Eco 1992, 32).

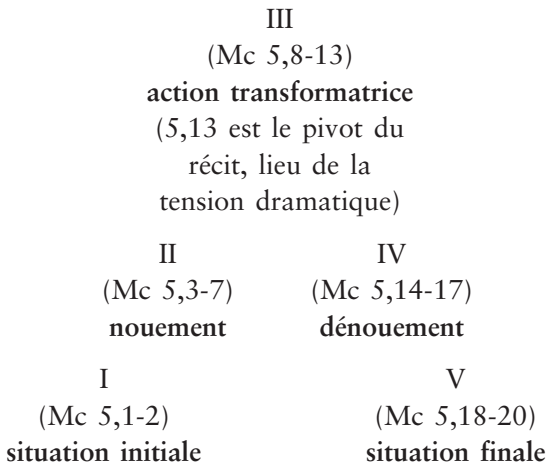


démarche consistera donc à construire l'intertexte à partir de l'effet de résonance produit par la lecture de Mc 5,1-20. Cette façon d'éclairer le texte par l'intertexte s'apparente aussi à ce qu'un lecteur familier avec la tradition biblique pourrait faire aujourd'hui. En somme, après une analyse narrative de ce texte, je verrai comment, en tant que lecteur de l'Écriture, il m'est possible de participer à la construction du sens par l'intertexte.

## 2. *L'intentio operis*: analyse narrative de Mc 5,1-20

### 2.1. *Scénario narratif*

Dans cet épisode, le schéma quinaire structure clairement le scénario narratif. Le schéma quinaire est un « modèle structurel décomposant l'intrigue du récit en cinq moments successifs: situation initiale, nouement, action transformatrice, dénouement, situation finale. » (Marguerat et Bourquin 1998, 56-58) La situation initiale correspond aux circonstances de l'action. Un manque est signalé et le récit pointe vers la liquidation de ce manque. Le nouement est l'élément déclencheur du récit qui introduit la tension narrative. L'action transformatrice conduit à l'aboutissement de la quête, répondant au manque de la situation initiale. Le dénouement représente l'abolition de la tension narrative. La situation finale énonce le nouvel état du sujet suivant les conséquences de l'action transformatrice. Dans le récit de Mc 5,1-20, ces composantes peuvent être représentées de la façon suivante:



Puisque les v. 1-2.18-20 comportent des éléments identiques, ils correspondent à la *situation initiale* (5,1-2) et la *situation finale* (5,18-20). Le *nouement* du récit raconte l'état du démoniaque avant sa libération (5,3-7), tandis que le *dénouement* décrit sa condition après sa libération, ainsi que les conséquences de son affranchissement sur les gens de la ville (5,14-17). L'*action transformatrice* se situe aux v. 8-13, car à l'exception de Jésus, l'expulsion et la défaite de Légion génèrent une transformation chez les autres personnages du récit. Cet épisode est à la fois une intrigue de résolution et de révélation<sup>21</sup>. La dynamique transformatrice du récit consiste en un long processus de changements où la difficulté de l'histoire est résolue. La tension dramatique est à son plus haut point au v. 13 : c'est à cet endroit que se situe le pivot du récit. Un mot maintenant sur le mode narratif et le fonctionnement des personnages.

## 2.2. Mode narratif et personnages

Lorsque le narrateur décrit les événements de l'histoire, il est dans le mode du *telling* (Marguerat et Bourquin 1998, 89-90). Dans la représentation de la condition du démoniaque, il ne donne pas une retranscription directe des paroles du démoniaque ou des gens de la ville qui sont aux prises avec lui (5,3-5). Par ailleurs, l'emploi du discours direct par l'interaction verbale des personnages est de l'ordre du *showing* (Marguerat et Bourquin 1998, 90). Ce mode narratif est manifeste lorsque le narrateur rapporte l'échange entre Jésus et Légion (5,7-12), ainsi que les dernières paroles du prophète au démoniaque (5,19). Le narrateur, étant absent de l'histoire racontée, se trouve dans une position hétérodiégétique / extradiégétique<sup>22</sup>.

Quant au narrataire, il bénéficie d'une seule focalisation interne au v. 15, là où les sentiments des gens de la ville sont dévoilés, après la guérison du démoniaque. Mais la plupart du temps, la situation du

---

21. Une intrigue de résolution se reconnaît au fait que l'action transformatrice est pragmatique (par exemple, un exploit ou une guérison). On dénote l'intrigue de révélation lorsque l'action transformatrice contribue à mieux faire connaître un personnage de l'histoire (Marguerat et Bourquin 1998, 219).

22. La position hétérodiégétique signifie que le narrateur n'intervient pas dans les événements qu'il raconte. La position extradiégétique se rapporte à un narrateur primaire (par exemple Mc) qui serait en dehors de l'histoire racontée (Genette 1983, 77-89).

narrataire correspond à celle des personnages de l'histoire : il n'en sait pas plus qu'eux, sauf à la fin du récit. En Mc 5,18, Jésus ordonne au démoniaque d'annoncer chez les siens tout ce que le *Seigneur* a fait pour lui. Mais en Mc 5,20, le narrateur raconte comment le démoniaque proclama dans la Décapole tout ce que *Jésus* avait fait pour lui. Par ce commentaire, le narrateur associe implicitement l'agir du *Seigneur* à Jésus (5,18). Nous avons donc affaire à une intrigue de révélation où la véritable identité de Jésus est dévoilée. En conservant l'hypothèse du secret messianique en Mc<sup>23</sup>, le lecteur est le seul à savoir ce que les personnages du récit ne savent pas encore : Jésus de Nazareth est Seigneur.

Les personnages de cette histoire sont Jésus (5,1-2), les disciples (5,1-2), le démoniaque (5,2), Légion (5,9), les porcs (5,11), les éleveurs (5,14), les habitants de la ville (5,14-15), le Seigneur / Dieu Très-Haut (5,7.19) et les gens de la Décapole (5,20<sup>24</sup>). Les protagonistes du récit, ceux qui jouent tous un rôle primordial dans l'élaboration de l'intrigue, sont Jésus, Légion et le démoniaque. Les personnages ficelles<sup>25</sup> sont les porcs, les surveillants du troupeau, le Seigneur Dieu et les gens de la ville. Les disciples (5,1) et les gens de la Décapole (5,20) se placent du côté des figurants<sup>26</sup>. On pourrait dire que les protagonistes sont des personnages ronds, et que les ficelles et les figurants de cet épisode sont des personnages plats<sup>27</sup>. Par ailleurs, certains personnages sont antipathiques tels que Légion, les éleveurs et les habitants qui demandent à Jésus de quitter

---

23. Le secret messianique est l'idée principale qui traverse l'Évangile de Mc. Plusieurs raisons laissent croire que Jésus cherche manifestement à voiler son identité aux personnages du récit. Il ordonne aux démons de se taire, aux gens de ne pas divulguer ses miracles et aux disciples de ne pas dire qu'il est le Christ (Mc 1,24-25 ; 7,36 ; 8,29-30 ; voir Mainville 1999, 165-167). Mais cela n'empêche pas, pour le lecteur attentif, de repérer les indices donnés par le narrateur concernant l'identité de Jésus.

24. Pour une description plus approfondie des personnages de l'épisode du démoniaque de Gérasa en Mc 5,1-20, voir Beauchamp 2004, 71-75.

25. Ces personnages jouent un rôle mineur dans l'élaboration de l'intrigue (Marguerat et Bourquin 1998, 77-78).

26. Le figurant est un personnage qui est placé en toile de fond du récit et qui ne contribue pas de manière significative au développement de l'intrigue (Marguerat et Bourquin 1998, 77).

27. Les personnages ronds possèdent plus d'un trait de caractère, tandis que les personnages plats n'ont qu'un seul trait (Forster 1993, 77-87).

leur territoire. Le démoniaque et les gens de la Décapole suscitent certainement chez le lecteur un sentiment de sympathie. Mais Jésus et le démoniaque, après sa libération, éveillent en nous un sentiment d'empathie.

Il importe d'observer le comportement de l'esprit impur. L'humour de l'auteur est manifeste par la réaction du démon à l'égard de Jésus: « Que me veux-tu, Jésus, Fils du Dieu Très-Haut? Je t'adjure par Dieu, ne me tourmente pas! » (5,7b) Le verbe « ὀρκίζω » (Mc 5,7; Ac 19,13; 1Th 5,27) signifie « demander par serment » ou « faire jurer ». Connaissant bien l'identité de celui qui le questionne (5,8), Légion sait ce que Jésus lui réserve. Or, l'esprit impur tente d'avoir mainmise sur la situation en citant une formule d'exorcisme bien attestée à l'époque<sup>28</sup>. On note aussi l'ambiguïté du personnage Légion. Il s'exprime d'abord à la première personne du singulier et par la suite, à la première personne du pluriel: « Et il le suppliait avec insistance de ne pas les envoyer hors du pays. [...] Envoie-nous dans les porcs pour que nous entrions en eux. » (5,7b.10.12) Le démon devient en quelque sorte un personnage collectif, représentant les forces hostiles à Dieu et aux hommes.

En terminant cette section, j'aimerais attirer l'attention sur l'emploi fréquent du verbe « παρακαλέω » (« supplier »; Mc 5,10.12.17-18). L'expression sert à établir la supériorité de Jésus sur les autres personnages du récit. On *supplie* toujours Jésus. Les démons le *supplient* de ne pas les envoyer hors du pays (5,10), mais de les expédier dans le troupeau de porcs (5,12). Par ailleurs, les habitants *supplient* Jésus de quitter leur territoire (5,17). Étonnamment, le libérateur est expulsé du pays par ses habitants, tandis que l'oppresseur y demeure! Ce renversement montre que les hommes préfèrent parfois abdiquer la liberté, plutôt que d'adhérer au message de Jésus (Beauchamp 2004, 77). C'est peut-être une autre façon pour le narrateur de dire que l'oppression des peuples résulte d'un refus de vivre la liberté que le Christ propose. Mais le démoniaque, ayant connu les misères de l'oppression, *supplie* Jésus d'être avec lui (5,18). Jésus lui ordonne de retourner chez les siens et de proclamer les bienfaits du Seigneur à son égard (5,20).

---

28. On retrouve cette formule dans plusieurs textes des papyri magiques (PGM I 305-314; IV 345-347.1708-1714.2912; voir Betz 1992). Pour plus de détails sur les techniques d'exorcismes au temps de Jésus, voir Bonner 1943, 39-48.

### 2.3. *Spatialisation et thèmes récurrents*

En ce qui a trait à la spatialisation, il est significatif que l'épisode du démoniaque de Gérasa soit imbriqué entre deux traversées de la mer (4,35-41 ; 5,21). En déplaçant Jésus d'un lieu à l'autre, le texte articule une certaine théologie. Jésus est aussi Seigneur et Fils de Dieu pour les païens. La géographie marcienne montre que la nouvelle communauté croyante est dorénavant composée de Juifs et de non-Juifs. C'est pourquoi le Nazaréen manifeste aussi son pouvoir sur les forces du mal en dehors des frontières d'Israël. La géographie théologique de Mc a donc pour but de présenter l'activité de Jésus en terre juive et en terre païenne (Delorme 1972, 13-15). Dans une perspective narrative, même si le lecteur ne connaît pas précisément l'emplacement de Gérasa, il discerne rapidement qu'il ne s'agit pas d'un territoire juif, puisqu'on y fait l'élevage des porcs (Malborn 1992, 38), animaux impurs pour Israël (Lv 11,7). De plus, l'absence de toute référence au Temple, aux synagogues et aux chefs religieux, signifie que Jésus se trouve en terre étrangère (Senior 1984, 69 ; Wefald 1995, 8). D'autres indices itératifs tels l'*impureté*<sup>29</sup>, la *mort* et le *mal*<sup>30</sup> informent clairement le lecteur que Jésus est à l'extérieur des contrées juives.

---

29. Le thème de l'*impureté* est récurrent tout au long du récit: le territoire païen (5,1.20), l'esprit impur (5,2.8), les tombeaux (5,2-3.5), les porcs (5,11-13.16). Les Juifs considéraient les païens et leurs territoires comme souillés (Derrett 1979, 7). On croyait aussi que les démons habitaient les tombeaux, ce qui rendait les lieux impurs (Pesch 1971, 356).

30. Le *mal* et la *mort* sont représentés dans un premier temps par le symbole bien connu de la mer (Girard 1991, 258-260). La mer est le lieu où habitent les forces maléfiques (Es 27,1 ; Jb 7,12 ; 9,13 ; 26,12 ; Ps 74,13-14 ; Si 43,23.25 ; Ap 9,1-2 ; 20,1-3). C'est aussi l'endroit où résident les morts (Jb 26,5 ; Rm 10,7 ; Ap 20,13). Or, avant son arrivée au pays des Géraséniens, Jésus apaise les flots meurtriers de la tempête qui menace d'anéantir les disciples (4,35-41 ; 5,1). Le lecteur attentif remarquera que l'apaisement du tourbillon (4,39) s'apparente à l'exorcisme dans la synagogue en Mc 1,25. Ayant donc subjugué les eaux du mal et de la mort, Jésus peut maintenant affronter Légion. Par l'expulsion de Légion et la noyade des pourceaux, le narrateur raconte de façon imagée, le renvoi des forces du mal au lieu d'origine, c'est-à-dire à la mer. Le mal et la mort retournent à leur lieu commun, à leur habitation première. C'est donc une autre façon de dire que Jésus a toute autorité sur le mal et sur la mort (1Co 15,25-26 ; Ep 1,21-22 ; Col 1,15 ; He 2,14 ; 1Pi 3,22).

### 3. *L'intentio lectoris*: construction de l'intertexte en Mc 5,1-20

#### 3.1. *Le récit de Samson (Jg 16)*

En lisant Mc 5,1-20, ma mémoire s'est trouvée alertée par certains mots et thèmes qui me sont familiers dans le reste de la tradition biblique. Dans un premier temps, j'estime qu'il y a une analogie entre l'histoire du démoniaque de Gérasa et une portion du récit de Samson dans l'Ancien Testament (Jg 16). La condition du démoniaque ressemble étrangement à celle du héros déchu. Le juge d'Israël tombe entre les mains de ses ennemis, les Philistins, après avoir révélé le secret de sa force à Dalila (Jg 16,20-21). Connaissant dorénavant sa faiblesse, Dalila réussit finalement à le réduire à l'impuissance et c'est alors qu'il sera subjugué par ses adversaires<sup>31</sup>. Mais en lisant la description du personnage sous l'emprise de Légion, j'ai été frappé par le commentaire du narrateur sur la force incroyable du démoniaque qui « avait rompu les chaînes et brisé les entraves, et personne n'avait la force de le maîtriser » (Mc 5,4). Pour moi, ces mots rappellent l'histoire de Samson, qui avait également la force de rompre les liens qui le tenaient assujetti avant le dévoilement du secret de sa force.

Avec cette intuition en tête, j'ai comparé le récit de Mc avec la tradition B du livre des Juges dans la Septante (LXX). Les deux textes emploient le verbe grec « διασπάω » (« rompre ») pour décrire la force du démoniaque et celle de Samson (Mc 5,4, voir Jg 16,9.12). Il y a aussi d'autres similitudes entre les deux récits. Les deux personnages sont aux prises avec leurs ennemis : Légion et les Philistins (Mc 5,9 ; Jg 16,5). Malgré le fait que personne ne puisse les lier, ils sont eux-mêmes asservis par une force qui les tient captifs. Le démoniaque est sous l'emprise de Légion, tandis que Samson est dominé par ses passions (Jg 14,2 ; 16,1.4<sup>32</sup>). Dans

---

31. Je tiens à préciser que l'analogie entre les deux personnages n'est pas sur la nature de leurs liens — des cordes pour Samson et des chaînes pour le démoniaque —, mais sur leur capacité à se défaire de leurs liens. De plus, Samson est incapable de défaire ses liens après avoir révélé le secret de sa force à Dalila (Jg 16,16-20). Or, l'analogie entre la force de Samson et celle du démoniaque ne s'applique plus après Jg 16,21.

32. Dès l'entrée en scène de Samson, le texte fait part de ses premières paroles : « J'ai remarqué une femme... » (Jg 14,2). Il s'ensuit que son aventure avec la prostituée Dalila sera la cause de sa perte (Jg 16,4-21). Le texte montre aussi que Samson est incapable de gérer sa colère (Jg 15). Ce manque de contrôle générera un conflit avec les Philistins.

les deux cas, ce n'est que par l'intervention divine qu'ils viennent à bout de leurs oppresseurs (Mc 5,19; Jg 16,22.28-30). Le fait que personne ne pouvait les lier est aussi caractéristique des deux récits. La LXX et le texte de Mc emploient les mêmes verbes pour parler de l'incapacité des gens à les lier (« δύναιμι » et « δέω »; Jg 16,5; Mc 5,3). Dans l'histoire de Samson, Dieu accorde à celui-ci la force nécessaire pour se venger de ses ennemis (Jg 16,28-30). Pour ce qui est du récit de Mc, la libération du démoniaque vient au moyen de l'intervention de Jésus. Ayant été déclaré Fils de Dieu à son baptême (Mc 1,9-11), Jésus agit au nom de celui qui l'a choisi, c'est-à-dire, Dieu<sup>33</sup>. La manifestation de son autorité, sur les forces maléfiques et sur la maladie, est le sceau de son mandat divin. En poussant l'analogie un peu plus loin, on pourrait dire que l'action libératrice de Jésus correspond à l'action de Dieu à l'égard de Samson. La délivrance du démoniaque lue par analogie intertextuelle ouvre sur une lecture christologique de Mc 5,1-20. Ici, la lecture que je fais par la construction d'une analogie intertextuelle — que l'on peut qualifier d'*intentio lectoris* — est contrôlée par l'*intentio operis*. Car nous verrons plus loin que le texte est lui-même porteur d'une christologie implicite (Mc 5,7.19-20).

### 3.2. Le récit de la confrontation entre Élie et les prophètes (1R 18,20-40)

La saisissante description de la condition du démoniaque évoque un autre récit de l'Ancien Testament. En Mc 5,5, le narrateur raconte comment le démoniaque habitait les tombeaux, se mutilant avec des pierres et criant nuit et jour dans les montagnes. L'autodestruction du démoniaque fait écho à l'histoire de la confrontation entre Élie et les prophètes de Baal (1R 18,20-40). Dans le récit vététotestamentaire, Élie reproche au peuple d'Israël de s'être détourné du vrai Dieu pour servir les idoles. Une confrontation entre Élie et les prophètes de Baal servira à montrer que YHWH est le seul Dieu (1R 18,21.39). Le défi proposé est le suivant : le dieu qui répondra par le feu en consumant le sacrifice offert sur l'autel

---

33. Dans l'Ancien Testament, le roi d'Israël était appelé « fils de Dieu » (Ps 2,7) et « seigneur » (Ps 109,1 LXX). Or, dire que quelqu'un est fils de Dieu ou seigneur signifie qu'il est un *oint*, c'est-à-dire, un *messie*. Le messie était celui que Dieu avait choisi pour le représenter. Si le narrateur affirme que Jésus est fils de Dieu ou seigneur, c'est qu'il le voit comme étant le messie.

est le vrai Dieu (1R 18,24). L'histoire se termine en présentant YHWH comme vainqueur du défi. Mais ce qui m'intéresse plus particulièrement dans cette histoire, c'est le comportement des prophètes de Baal. Pour satisfaire aux exigences du culte à Baal, ses prophètes se blessent à coups d'épées et de lances jusqu'au sang, tout en criant à haute voix selon leur coutume (1R 18,28).

Je perçois plusieurs points de contact entre Mc 5,5 et 1R 18,27-28. Premièrement, l'automutilation des prophètes de Baal s'apparente à celle que s'inflige le démoniaque de Gérasa. Dans les deux cas on rapporte que les personnages se blessent eux-mêmes (« κατατέμνω » en 1R 18,28 LXX; « κατακόπτω » en Mc 5,5). Deuxièmement, les deux textes parlent du cri des personnages concernés (« φωνῆ μεγάλῃ » en 1R 18,27-28; « κράζων » en Mc 5,5). Ces cris sont l'expression du désespoir devant une cause perdue. Ils illustrent le besoin d'un soulagement et le constat d'une réponse hors de portée. Troisièmement, les maîtres tyranniques (Baal et Légion) poussent les hommes à l'autodestruction. Quatrièmement, pour Élie et Jésus (et à l'instar de Samson), la puissance de Dieu se manifeste par leur intervention. Élie dira : « Seigneur Dieu [...] que l'on sache que c'est toi qui es Dieu en Israël, que je suis ton serviteur et que c'est par ta parole que j'ai fait toutes ces choses. » (1R 18,36) Le lecteur de Mc 5,1-20 arrive aussi à la même conclusion concernant Jésus. Il est manifestement celui par qui Dieu agit.

### 3.3. *Le récit de la défaite de Pharaon (Ex 14,23-28)*

Une dernière analogie intertextuelle se rapporte à l'expulsion de Légion. La noyade des porcs (Mc 5,13) ressemble à la défaite de Pharaon et de son armée (Ex 14,23-28). Dans les deux récits, les ennemis des hommes (Égyptiens et Légion) sont engloutis au fond de la mer. La défaite a pour conséquence la gloire et la révélation de Dieu. C'est d'ailleurs précisément ce que Dieu dit à Moïse : « J'endurcirai le cœur de Pharaon et il les poursuivra. Mais je me glorifierai aux dépens de Pharaon et de toutes ses forces, et les Égyptiens connaîtront que c'est moi le Seigneur. » (Ex 14,4) Mais le dévoilement de l'identité de YHWH se fera par l'agir de Moïse, montrant ainsi qu'il fut choisi par Dieu pour libérer Israël de la main de l'opresseur (Ex 3,12; 7,1-5).

L'histoire du démoniaque de Gérasa se termine de la même façon. Comme je l'ai signalé, le texte dévoile implicitement l'identité de Jésus en



affirmant qu'il est la cause de la défaite de Légion et de la libération du démoniaque : « L'homme s'en alla et se mit à proclamer dans la Décapole tout ce que *Jésus* avait fait pour lui. Et tous étaient dans l'étonnement. » (Mc 5,20 ; je souligne). En tant que lecteur, il m'est possible de voir ce commentaire comme une référence christologique : Jésus est Seigneur. Les textes d'Ex 14 et de Mc 5 sont des intrigues de révélation. Dans l'économie du récit de l'Exode, on assiste au dévoilement de la gloire et de l'identité du vrai Dieu par la main de Moïse. J'estime que l'histoire de Mc 5,1-20 fonctionne de la même façon. La différence est que le texte de Mc concerne plus particulièrement le dévoilement de l'identité de Jésus. Mais qui donc est Jésus ? On se trouve à poser la même question que les disciples en Mc 4,31a : « Qui donc est-il ? » En tant que Seigneur, Jésus est le représentant de Dieu. Il est celui que l'on appelle *messie* ; celui par qui Dieu agit.

### Conclusion

L'analyse formelle du texte au moyen de catégories narratives (scénario et mode narratifs, personnages, spatialisation, thèmes récurrents) montre que l'épisode du démoniaque de Gérasa parle de l'identité de Jésus : il est Seigneur et Fils de Dieu. Le premier indice sort de la bouche de Légion : « Que me veux-tu, Jésus, Fils du Dieu Très-Haut ? » (Mc 5,7) Dans l'économie du récit, le démon connaissait bien l'identité réelle de Jésus.

Ma démarche herméneutique visait aussi à prendre en compte ma propre expérience de lecteur des Écritures. J'ai voulu montrer comment un lecteur informé du contenu de la tradition biblique pouvait participer à l'enrichissement d'un texte, par la construction d'analogies intertextuelles. J'ai cherché à voir comment on peut passer de l'intention du texte à l'intention du lecteur, tout en s'imposant des limites d'interprétation. En conclusion, je peux dire que cet épisode est à la fois une intrigue de résolution et une intrigue de révélation. Par son pouvoir d'exorciste, Jésus libère le démoniaque de l'emprise néfaste des démons (résolution). Il redonne au démoniaque l'identité qu'il avait perdue aux mains de Légion et lui offre un nouveau départ. La condition du démoniaque fait écho à celle d'autres personnages de l'Ancien Testament (Samson, les prophètes de Baal). Mais en redonnant à cet homme sa dignité et son statut, Jésus dévoile sa propre identité (révélation). Les récits de Samson, d'Élie et de la défaite des Égyptiens parlent aussi de la révélation du

pouvoir divin, de l'identité de Dieu à travers ceux qu'il a choisis. En somme, c'est la question de l'identité qui semble être au cœur de cette histoire : une identité restaurée, une identité dévoilée.

## Références

- BEAUCHAMP, P. (2004), « Le possédé de Gerasa Mc 5,1-20. Corps individuel et corps social », dans *Conférences. Une exégèse biblique*. Paris, Éditions des facultés jésuites de Paris, p. 71-79.
- BETZ, H.D. (dir.) (1992<sup>2</sup>) [1986] *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, Chicago, University of Chicago Press.
- BONNER, C. (1943), « The Technique of Exorcism », *Harvard Theological Review*, 36, p. 39-48.
- BORI, P.C. (1987) [italien 1987], *L'interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations* / trad. par F. Vial. Paris, Cerf (Passages).
- CAVE, C.-H. (1964), « The Obedience of the Unclean Spirit », *New Testament Studies*, 11, p. 93-97.
- COMPAGNON, A. (1998), *Le Démon de la théorie. Littérature et sens commun*, Paris, Seuil (Points Essais 352).
- CRAGHAN, J.F. (1968), « The Gerasene Demoniac », *Catholic Biblical Quarterly*, 30, p. 522-536.
- D'AQUIN, T. (1854) [latin 1267] *Exposition suivie des quatre Évangiles. La chaîne d'or (Catena aurea)* / trad. par E. Castan, Paris, Louis Vivès.
- DELORME, J. (1972), *Lecture de l'Évangile selon saint Marc*, Paris, Cerf (Cahiers Évangile 1/2).
- (1992), « Sémiotique », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. XII, Paris, Letouzey & Ané, col. 281-333.
- DERRETT, J.D.M. (1979), « Contributions to the Study of the Gerasene Demoniac », *Journal for the Study of the New Testament*, 3, p. 2-17.
- DERRIDA, J. (1967), *De la grammatologie*, Paris, Minuit.
- ECO, U. (1992) [italien 1990], *Les limites de l'interprétation* / trad. par M. Bouzaher, Paris, Grasset.
- FORSTER, E.M. (1993), *Aspect du roman*, Paris, Bourgois (Les derniers mots).

- GAGNÉ, A. (2001), « Le démonique de Gêrasa (Mc 5,1-20) : propagande missionnaire et dénonciation socio-politique de la communauté de Marc », *Scriptura: Nouvelle Série*, 3/1, p. 104-120.
- GENETTE, G. (1982), *Palimpseste: la littérature au second degré*, Paris, Seuil (Poétique).
- (1983), *Nouveau Discours Narratif*, Paris, Seuil (Collection Poétique).
- GIRARD, M. (1991), *Les Symboles dans la Bible*, Montréal – Paris, Bellarmin – Cerf.
- LÉGASSE, S. (1997), *L'évangile de Marc*, vol. 1, Paris, Cerf (Lectio Divina / Commentaires 5).
- MAINVILLE, O. (1999), « Les synoptiques et les Actes de Apôtres », dans O. MAINVILLE, dir., *Écrits et milieu du Nouveau Testament. Une introduction*, Montréal, Médiaspaul (Sciences bibliques / Instruments 7).
- MALBORN, E.S. (1992), « Narrative Criticism. How Does the Story Mean? », dans J.C. ANDERSON et S.D. MOORE, dir., *Mark and Method. New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis, Fortress Press.
- MARGUERAT, D. et Y. BOURQUIN (1998), *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris – Genève – Montréal, Cerf – Labor & Fides – Novalis (Pour Lire).
- MIGNE, J.P. (1850), *Patrologiae Latina*, vol. 92, Paris.
- MURPHY, R.E. (1981), « Patristic and Medieval Exegesis-Help or Hindrance? », *Catholic Biblical Quarterly*, 43, p. 505-516.
- MYERS, C. (1998), *Binding the Strongman. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Maryknoll, Orbis Books.
- PELLETIER, A.-M. (1989), *Lecture du Cantique des cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Pontificio Instituto Biblico (Analecta Biblica 121).
- (2004), *D'âge en âge les Écritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine*, Bruxelles, Lessius (Le livre et le rouleau 18).
- PESCH, R. (1971), « The Markan Version of the Healing of the Gerasene Demoniac », *Ecumenical Review*, 23, p. 349-376.
- PIÉGAY-GROS, N. (2002), *Introduction à l'intertextualité*, Paris, Nathan.
- RESSEGUIE, J. (1982), « Reader-Response and the Synoptic Gospels », *Journal of the American Academy of Religion*, 52, p. 411-434.

- SENIOR, D. (1984), « The Struggle to be Universal: Mission as Vantage Point for New Testament Investigation », *Catholic Biblical Quarterly*, 46, p. 63-81.
- SIMONETTI, M. (1981), *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Rome, Instituto Patristico Augustinianum, (Sussidi Patristici 1).
- STEINMETZ, D.C. (1982), « John Calvin on Isaiah 6. A Problem in the History of Exegesis », *Interpretation*, 6, p. 156-170.
- WEFALD, E.K. (1995), « The Separate Gentile Mission in Mark: A Narrative Explanation of Markan Geography. The Two Feedings Accounts and Exorcisms », *Journal for the Study of the New Testament*, 60, p. 3-26.

## Résumé

Cet essai propose une interprétation de l'épisode du démoniaque de Gêrasa (Mc 5, 1-20), qui fait appel au rapport entre l'*intentio operis* et l'*intentio lectoris* dans la mise en œuvre du sens d'un texte. L'analyse formelle du récit se fait au moyen de catégories narratives (scénario et mode narratifs, personnages, spatialisation et thèmes récurrents) permettant de dégager l'intention du texte. Mais le lecteur est mis à contribution dans l'élaboration du sens. Il participe à l'enrichissement du texte par le renvoi d'analogies intertextuelles, où son expérience de lecture des récits bibliques est le catalyseur de l'intertexte. Une telle démarche interprétative, qui trouve un certain intérêt en postmodernité, s'apparente aussi partiellement à une herméneutique prémoderne. Tout comme aujourd'hui, les anciens accordaient un rôle prépondérant au lecteur dans l'interprétation de la Bible. Mais à la différence des commentaires patristiques et médiévaux, cet article opte en faveur d'une *intentio lectoris* contrôlée par l'*intentio operis*. Ce faisant, la construction du sens par le lecteur confirme et enrichit le sens déployé par le texte.

## Abstract

*This article proposes an interpretation of the story of the Gerasene demoniac (Mk 5:1-20), by calling upon the relationship between the intentio operis and the intentio lectoris in the elaboration of the meaning of a text. The formal analysis of the account is done by means of narrative categories (scenario and narrative modes, characters, space and recurring themes) making it possible to discern the intention of the text. But the reader can also contribute to the production of meaning. He enriches the text by means of intertextual analogies and his reading experience of the biblical accounts serves as a catalyst of intertextuality. This way of interpreting texts, in which Postmodernity finds a certain interest, is also similar to certain aspects of pre-modern hermeneutics. As it is the case for today, the Ancients endowed the reader with an important role in the interpretation of*

*the Bible. But in contrast with patristic and medieval commentaries, this article settles for an intentio lectoris controlled by the intentio operis. This being said, the production of meaning by the reader confirms and enriches the meaning transpired in the text.*