

2m11. 28 35, 3

**Université de Montréal**

**LA ROYAUTÉ UNIVERSELLE DU FILS DE L'HOMME DANS LE  
RÉCIT JOHANNIQUE DE LA PASSION**

**Approche narrative**

**par**

**Trung Nghia Dinh**

**Faculté de théologie**

**Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès arts (M.A.)**

**en théologie**

**Janvier 2000**

**© Trung Nghia Dinh, 2000**



135 10 2000

Université de Montréal

LA ROYAUTÉ UNIVERSELLE DU FILS DE L'HOMME DANS LE  
RÉCIT JOHANNIQUE DE LA PASSION

BL  
25  
U54  
2001  
n.003

Approche narrative

par

Tong Ngai Dim

Faculté de théologie

Mémoire présenté à l'école des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître en arts (M.A.)

de théologie

1999-2000

à Tong Ngai Dim, 2000



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

LA ROYAUTE UNIVERSELLE DU FILS DE L'HOMME DANS LE  
RÉCIT JOHANNIQUE DE LA PASSION

Approche narrative

présenté par:

Trung Nghia Dinh

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Olivette Genest, présidente  
Alain Gignac, membre  
Pierre Létourneau, directeur

Mémoire accepté le 9 mars 2000

## SOMMAIRE

L'approche narrative s'est grandement développée du côté profane durant les années 70, mais ce n'est qu'avec la décennie suivante qu'elle connaît un certain succès en exégèse biblique. Le document de la Commission Biblique Pontificale intitulé *L'interprétation de la Bible* constitue une déclaration semi-officielle par laquelle l'Église catholique reconnaît d'une certaine manière les apports précieux de l'approche narrative pour la lecture et l'étude des récits bibliques. En appliquant la narratologie à la lecture johannique de la Passion, nous essaierons de montrer que cette approche est capable, au même titre que d'autres, de dégager du texte un message-clé, une vision christologique du mystère pascal, à savoir *la royauté universelle du Fils de l'homme*.

Le chapitre premier du présent mémoire nous situe dans le domaine de la narratologie. Nous suivons le *shéma* de M. A. Powell pour tracer les *points importants* de cette méthode, et pour exposer *les catégories* qui sont reconnus comme des points clefs de l'approche. En adoptant le schéma de M. A. Powell, nous suivons surtout son point de vue sur *la théorie de l'auteur impliqué et du lecteur impliqué*. Quoique cette théorie reste encore un problème discutabile pour certains auteurs, c'est précisément *elle*, à notre point de vue, qui constitue un *point fort* de la narratologie, car elle se manifeste *non seulement* comme le point de référence qui souligne l'*unité* du texte grâce au *point de vue d'évaluation* de l'auteur impliqué, *mais encore* comme le point de référence sur lequel est établie la *norme*, à l'intention du lecteur, pour l'aider à dégager le message du texte, autrement dit, le point de vue à partir duquel l'auteur veut *communiquer le message* à son lecteur. Pour bien *délimiter* notre point de vue sur la narratologie et *déterminer* quelles sont les catégories qui seront appliquées à la lecture du récit johannique de la Passion, nous *fournissons* au lecteur du présent mémoire des informations de différents points de vue sur la narratologie, et *justifions* notre choix par les notes en bas de page. Ce faisant, nous donnons *notre point de vue à nous* sur cette méthode elle-même, tout en suivant le schéma de M. A. Powell.

Le chapitre deuxième est une analyse proprement dite du texte de la Passion de Jean selon les catégories de la narratologie, qui auront été présentées dans le chapitre premier. Cette analyse est ratifiée par les citations des auteurs de la narratologie pour appuyer *notre point de vue* sur le *texte* en question. Nous tâchons d'identifier autant que possible les *techniques narratives* utilisées dans le texte du quatrième évangile. Mais, puisque le but de ce mémoire consiste à s'attarder sur la christologie, nous faisons en même temps l'herméneutique narrative, *en dévoilant les éléments qui sont en lien direct avec le sujet de la recherche*, et tâchons d'être objectif en relevant seulement les éléments qui appartiennent vraiment à la narratologie.

Le chapitre troisième offrira une *démonstration* en ce qui concerne le sujet de notre mémoire, même si l'étude d'un grand nombre des éléments christologiques invoqués aura déjà été entamée dans le chapitre deuxième. Il s'agit concrètement d'étayer l'affirmation suivante: même si la notion du Fils de l'homme n'est mentionnée nulle part dans le récit johannique de la Passion, ce récit a bien voulu montrer un aspect important de la christologie johannique, c'est à dire *la royauté universelle du Fils de l'homme*. Notre démonstration ne peut sûrement éviter certaines lacunes, mais nous espérons parvenir à présenter, grâce à cette méthode, un nouveau regard sur le texte johannique.

Quel est finalement le résultat de ce mémoire? La narratologie contribue-t-elle à nous fournir un *nouveau regard* sur les textes bibliques? Ou à tout le moins, une telle manière de lire un texte biblique est-elle capable de mettre au clair le *message du texte*, autrement dit, l'*idéologie* ou la *christologie* qui se cache sous la forme littéraire de l'évangéliste? Quoique le présent mémoire n'arrivera pas à étudier exhaustivement le récit johannique de la Passion du Christ, il servirait, espérons-nous, d'un exemple de l'application de l'approche narrative à la lecture d'un texte biblique particulier.

## TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	iv
TABLE DES MATIÈRES	vi
DÉDICACE	vii
INTRODUCTION	1
I. LA NARRATOLOGIE	5
1. La place de la narratologie dans les courants de la critique littéraire et son objectif	7
2. Les catégories de la narratologie	9
3. Les apports de la narratologie	29
4. Les limites de la narratologie	31
II. LA NARRATION DE L'HISTOIRE: LA ROYAUTE UNIVERSELLE DE JÉSUS DANS LE RÉCIT JOHANNIQUE DE LA PASSION	35
1. Les événements	36
2. L'intrigue	66
3. Les personnages	77
III. LES EFFETS DE LA NARRATION: LE FILS DE L'HOMME ÉLEVÉ ET GLORIFIÉ	89
1. Le narrateur et sa voix	91
2. Le paradoxe, l'ironie et le symbolisme johanniques	103
3. L'auteur impliqué et son point de vue d'évaluation	123
4. Le lecteur impliqué et la lecture	139
CONCLUSION	147
TABLEAUX	151
BIBLIOGRAPHIE	155

À Marie  
de La Vang

...

## INTRODUCTION

### 1. Présentation du sujet de la recherche

Le sujet de la recherche est intitulé : “La royauté universelle du Fils de l’homme dans le récit johannique de la Passion. Approche narrative”. Pour traiter ce sujet, nous entendons faire un survol du récit johannique de la Passion dans une perspective narrative. Au cours de cette lecture, nous serons particulièrement attentifs à l’aspect christologique, de manière à voir dans quelle mesure celui-ci inclut la royauté universelle du Fils de l’homme.

### 2. Problématique et hypothèse

Il y a diverses raisons pour dire que le récit de la Passion de Jean représente le sommet de son évangile. R. E. Brown divise l’évangile de Jean en deux parties : le livre des signes (1, 19- 12, 50) et le livre de la gloire (13, 1-20, 31)<sup>1</sup>. Or le livre de la gloire, où se trouve le récit de la Passion, commence avec ces paroles : “Jésus sachant que son *heure* était venue, l’*heure* de passer de ce monde au Père...” (Jn 13, 1), exactement comme la parole solennelle de Jésus en Jn 12, 23: “Elle est venue, l’*heure* où le Fils de l’homme doit être glorifié”, lors de son entrée triomphale dans Jérusalem. D’où l’importance du récit de la Passion, qui marque la *réalisation* de tout ce qui est annoncé par Jésus dans le reste de l’évangile. Ce qui est annoncé dès le premier signe qui manifeste sa gloire, en Jn 2, 11, comme aussi ailleurs, se répète maintes fois à partir de Jn 12, 23: l’*heure* de glorification et d’exaltation (Jn 12, 23.28.32.41; 13, 31.32; 14, 13; 15, 8; 16, 14; 17, 1.4.5.10.24) est aussi l’*heure* du retour au Père (13, 1.3; 14, 8.28; 16, 28; 17, 11.13). Est-ce aussi ce que Jean désignait implicitement dans la conclusion de l’évangile: “Jésus a opéré sous les yeux de ses disciples bien d’autres signes qui ne sont

---

<sup>1</sup> Voir R. E. Brown, *The Gospel According to John* I, II, (The Anchor Bible 29-29A), London, Geoffrey Chapman, 1988 (reprinted).



pas rapportés dans ce livre. Ceux-ci l'ont été pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu" (Jn 20, 30-31a)?

Notre question part du constat que, jusqu'ici, on a surtout travaillé le texte de la Passion avec la méthode historico-critique (cf. R. Schnackenburg, R. Bultmann, M. E. Boismard), pour répondre d'abord à des questions d'ordre historique sur les faits. On a aussi analysé ce récit au niveau structurel et littéraire (cf. I. de la Potterie, R. Brown, X. Léon-Dufour, P. F. Ellis, G. Mlakuzhyl) pour répondre à des questions théologiques ou christologiques, mais on a très peu analysé ce texte à l'aide d'une approche narrative. Mark Stibbe paraît être le seul à appliquer cette méthode à l'étude du récit johannique de la Passion, ainsi qu'il l'écrit dans l'introduction de la deuxième partie de son livre:

"In choosing chapters 18-19 of John's story, I have been particularly conscious of the lack of literary and narrative criticism of this carefully constructed and well-rounded narrative text (...). *John as Storyteller* is a first on two accounts: it is the first scholarly, book-length study of John 18-19 in English, and the first comprehensive narrative critical study of these chapters"<sup>2</sup>.

Mais Mark Stibbe ne s'est pas attardé sur la christologie. Notre hypothèse est que l'analyse narrative peut mettre en lumière des aspects *christologiques* significatifs du texte de la Passion que les autres approches n'illustrent pas aussi bien. À ce propos, notre tâche sera d'examiner par quels procédés, au sein du genre littéraire que nous appelons "évangile", la visée théologique, et plus précisément la proclamation christologique, est incorporée à la stratégie narrative<sup>3</sup>.

Étant donné que l'un des buts académiques d'un mémoire de maîtrise est de fournir la preuve que l'on sait appliquer une méthode à l'étude d'un texte biblique, notre priorité sera d'identifier les catégories narratives utilisées par l'auteur dans les chapitres

<sup>2</sup> Voir Mark Stibbe, *John as Storyteller*, New York, Cambridge University Press, 1992, p. 95.

<sup>3</sup> Voir P. Ricoeur, "Le récit interprétatif: exégèse et théologie dans les récits de la Passion", dans *Recherches de Science Religieuse* 73 (1985) 17-38.

18-19, lesquels constituent vraiment une narration. Par la suite, nous tenterons de montrer que, même si le titre Fils de l'homme n'apparaît pas dans la Passion, ce récit vise à montrer l'accomplissement des annonces sur le Fils de l'homme faites par Jésus dans le reste de l'évangile, surtout de celle concernant l'intronisation royale du Fils de l'homme qui règne sur l'univers.

### 3. Objectifs et méthode

Depuis toujours, l'examen des méthodes pour la lecture biblique a occupé les lecteurs de la Bible. Dès l'époque la plus ancienne du Nouveau Testament, ces derniers ont cherché à interpréter les écritures hébraïques à la lumière de l'événement du Christ. Prenons, par exemple, le texte vétéro-testamentaire suivant:

“Car un enfant nous est né, un fils nous a été donné. La souveraineté est sur ses épaules. On proclame son nom: Merveilleux- Conseiller, Dieu-Fort, Père à jamais, Prince de la paix”. Isaïe 9, 5<sup>4</sup>

Dans le contexte de l'Ancien Testament, il s'agit de l'avènement d'un nouveau roi, l'adoption par Dieu étant un élément essentiel du rituel d'intronisation. L'imposition d'un nom de couronnement devait faire également partie du rituel<sup>5</sup>. Mais ce passage a été interprété de façon tellement consistante comme se référant à Jésus qu'il est presque impossible aux chrétiens d'envisager d'autres possibilités.

Pour l'évangile de Jean, depuis des décennies, des chercheurs bibliques ont pensé que l'auteur du quatrième évangile présentait “l'histoire de Jésus” à la manière d'un exposé spirituel plutôt qu'historique. Comment pouvons-nous nous libérer de ce biais de l'interprétation? Pour en dégager le message, nous voulons, à l'aide de la narratologie, lire le récit johannique de la Passion comme s'il était une oeuvre littéraire séculière.

---

<sup>4</sup> Pour la traduction française, nous suivons la TOB, c'est-à-dire la *Traduction Oecuménique de La Bible*, Édition intégrale, Paris, Cerf, Ve éd., 1994. Nos notes et références renvoient à cette édition.

<sup>5</sup> Voir TOB, notes a), b), c), p.787-788.

Cependant, le choix d'une méthode pour la lecture biblique devrait se justifier par ses principes opératoires: jusqu'à quel point cette méthode produit-elle des fruits, et jusqu'à quel point, touche-t-elle à sa limite? C'est pourquoi, il nous est nécessaire de présenter d'abord ce que nous comprenons de la narratologie avec toutes ses catégories (Chapitre I) (ce qu'elle est, ses apports et ses limites), et aussi de mentionner la relation qu'entretient cette nouvelle approche avec la méthode, dite traditionnelle, de l'historico-critique<sup>6</sup>.

Notre but, comme nous l'avons formulé, c'est de faire une approche narrative du récit johannique de la Passion, en nous attardant à la christologie, dans la mesure où cette lecture nous dévoile précisément la royauté universelle du Fils de l'homme. Nous devons poursuivre notre recherche en deux étapes: ce que la narratologie peut nous apporter, c'est-à-dire la narration de "l'histoire" (Chapitre II); et ce que nous pouvons recevoir de cette approche, c'est-à-dire les effets de la narration (Chapitre III).

Une telle lecture ne saurait prétendre constituer un *commentaire exhaustif* du texte de la Passion de Jean, compte tenu du but limité du mémoire. Pour cette raison, nous nous contentons d'une *herméneutique narrative* au coeur même de notre analyse, pour *en tirer* ce que cette lecture nous dévoile du point de vue *christologique*. Nous devons mettre en lumière en même temps le *contenu du message* et la *forme de son expression*. De cette façon, nous espérons en arriver à une vision renouvelée du texte.

---

<sup>6</sup> Les différents points de vue à propos de cette méthode sont une raison de plus pour justifier ce chapitre de présentation.

## CHAPITRE I: LA NARRATOLOGIE

La recherche biblique catholique a franchi des étapes importantes dans l'histoire de l'interprétation biblique avant d'en arriver à l'état actuel, ouvert sur une pluralité de méthodes, et "oecuménique" dans l'acceptation de contributions différentes pour une meilleure compréhension de la Bible<sup>7</sup>. Le document de la Commission Biblique Pontificale sur l'interprétation de la Bible dans l'Église, récemment publié, en est une preuve. L'affirmation est assez claire : loin de condamner la diversité des méthodes et approches nouvelles, qui apparemment pourrait causer de la confusion, ce document souligne leur nécessité et leur contribution à l'intelligence de la Bible, car tout peut participer au "sens de la foi" (*sensus fidei*) qui caractérise le peuple de Dieu<sup>8</sup>.

Globalement, on peut distinguer deux grandes orientations de lecture:

a) **La lecture orientée vers la source** (*source-oriented methods*). Cette lecture tente de regarder "derrière" le texte pour déterminer les sources hypothétiques "originales" qui ont éventuellement constitué le texte final que nous avons. Pour l'Ancien Testament, le résultat le plus fameux de cette procédure est la désignation des supposées sources pentateucales: J, E, D, P. Pour les évangiles, cette lecture a conduit à un accord au sujet de la supposée source "Q", qui comprend le matériau que Matthieu et Luc ont en commun. Marc est considéré comme une source à part. Pour l'évangile de Jean, on identifie, sans qu'il y ait consensus chez les exégètes, la source des signes, la source des discours révélateurs, la source de la Passion (*signs source, revelatory discourse source, and passion narrative source*)<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Voir S. Aulard, et al., *Parole de Dieu et exégèse*, (Cahier Évangile 74), Paris, Cerf, 1990, p. 6-37.

<sup>8</sup> Voir Commission Biblique Pontificale, *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, Montréal, Fides, 1994, p. vii-xi et p. 25-26.

<sup>9</sup> Voir R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*, Philadelphia, Westminster Press, 1971, p. 6-7.

b) **La lecture orientée vers le discours** (*discourse-oriented methods*)<sup>10</sup>. Le point de départ de cette lecture est tout à l’opposé de celui de la lecture orientée vers la source. La stratégie de la lecture y vise à se situer “devant” ou “dans” le monde du texte. On ne laisse pas le texte de côté ni ne le découpe, mais on discerne plutôt le fil des connexions qui en font un ensemble. Le but est de lire le texte comme un tout. Cette approche accorde le primat au texte final et fixe l’attention sur ce que le texte veut dire à son auditoire<sup>11</sup>.

Si la lecture orientée vers la source s’engage plutôt vers la dimension historique, la lecture narrative s’attarde davantage à l’aspect littéraire du texte. On cherche à comprendre la structure narrative d’un récit et la façon dont elle crée des effets sur les lecteurs. Après Paul Ricoeur et Gérard Genette qui sont les théoriciens français de la narratologie, Seymour Chatman devient un auteur très considéré pour cette approche grâce à son *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*<sup>12</sup>. M. A. Powell parle, quant à lui, de “critique narrative”<sup>13</sup>. R. Alan Culpepper est le premier à appliquer cette méthode spécifique à l’Évangile de Jean dans son *Anatomy of the Fourth Gospel*<sup>14</sup>. Depuis deux décennies, de nombreux auteurs ont exploré un aspect ou l’autre de cette méthode pour la lecture du quatrième évangile<sup>15</sup>. Le travail de notre mémoire se base principalement sur la théorie narrative de ces auteurs.

---

<sup>10</sup> Sternberg introduit ces termes dans son oeuvre intitulée: *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.

<sup>11</sup> R. Alter (1981) et Sternberg (1985) présentent la façon de lire les passages de l’Écriture hébraïque dans cette orientation. Pour le Nouveau Testament, David Rhoads et Donald Michie commencent avec *Mark As Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1982; Jack Dean Kingsbury avec *Matthew As Story*, Philadelphia, Fortress Press, 1986; et Robert Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 2 vols., Philadelphia and Minneapolis, Fortress Press, 1986 et 1990. Voir aussi Myers (1988) et E. Schüssler Fiorenza (1991) dans la bibliographie.

<sup>12</sup> Voir Seymour Chatman, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1978.

<sup>13</sup> Voir M. A. Powell, *What Is Narrative Criticism ?*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.

<sup>14</sup> Voir R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia, Fortress Press, 1983. R. A. Culpepper suit de près Seymour Chatman. Notre mémoire se base principalement sur “la théorie narrative” présentée par M. A. Powell dans son *What Is Narrative Criticism ?*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, aussi bien que sur celle présentée par Seymour Chatman. Nous suivons aussi R. A. Culpepper en ce qui concerne l’Évangile de Jean.

<sup>15</sup> Voir Stibbe (1992); Maloney (1993); Reinhartz (1992); O’Day (1988); Staley (1988); et Duke (1985). Voir la bibliographie.

Après ces brèves remarques, nous traiterons successivement, dans ce chapitre I: 1. de la place de la narratologie dans les courants de la critique littéraire en exégèse et de son objectif; 2. de ses catégories; 3. de ses apports; et 4. de ses limites et des réponses aux objections qui sont levées contre elle.

### **1. La place de la narratologie dans les courants de la critique littéraire et son objectif**

La narratologie devient donc, depuis 1970, d'un grand intérêt dans l'étude des évangiles comme littérature. L'attention portée aux catégories narratives confirme la valeur théologique des évangiles: ils ne sont pas d'abord un exposé d'événements ou de miracles, mais se présentent comme des christologies narrées dans une histoire, celle de Jésus.

Pour mieux comprendre l'apport de cette méthode, essayons d'abord d'en clarifier certaines caractéristiques<sup>16</sup> :

- a) La narratologie vise la forme finale du texte qui nous est parvenu.
- b) La narratologie souligne l'unité du texte comme un tout. Les récits de l'évangile sont considérés comme un tout cohérent. Il est supposé qu'il y a toujours quelqu'un qui a produit la forme finale du texte.
- c) La narratologie est basée sur une théorie de l'acte-discours selon laquelle le texte est une forme de communication qui transmet un message de l'auteur au lecteur.
- d) Tout récit vise à produire un effet chez le lecteur; cet effet relève de l'intention de l'auteur.

---

<sup>16</sup> À noter que ces caractéristiques sont applicables également à d'autres méthodes synchroniques, car la narratologie ne constitue qu'une des méthodes narratives qui font partie de la critique littéraire. Ainsi, la *narratologie* et/ou la *critique narrative* sont souvent considérées comme des termes interchangeables. Dans ce mémoire, nous utilisons, donc, ces deux termes alternativement selon les contextes.

Dans la comparaison qu'il fait entre la critique narrative et la critique historique, M. A. Powell voit la critique narrative s'occuper de la dimension horizontale du texte; on part de l'auteur pour rejoindre le lecteur à travers le texte, alors que la critique historique s'intéresse à une dimension verticale, celle où s'entrecoupent les diverses étapes ayant conduit au texte final: du texte on remonte aux sources écrites, puis à la tradition orale, et finalement à l'événement historique<sup>17</sup>. M. H. Abrams pour sa part, tente une classification à quatre voies:

- a) **Type expressif**: approches centrées sur l'auteur. On cherche à évaluer l'oeuvre littéraire en termes de fidélité dans l'expression des vues ou de la pensée de l'auteur.
- b) **Type pragmatique**: approches centrées sur le lecteur. On considère l'oeuvre comme quelque chose qui est construit dans le but de produire un effet particulier sur l'auditoire; l'oeuvre est évaluée en fonction de son succès dans la réalisation de cet effet.
- c) **Type objectif**: approches centrées sur le texte. On considère le produit littéraire comme un monde auto-suffisant en lui-même. L'oeuvre est analysée selon des critères intrinsèques (p. ex. interrelation des éléments, cohérence, style, etc...)
- d) **Type mimétique**. On considère l'oeuvre littéraire comme une réflexion (ou un miroir) du monde extérieur ou de la vie humaine et on l'évalue en termes de vérité ou d'exactitude dans la représentation<sup>18</sup>.

Dans cette perspective, on peut considérer la narratologie comme un mélange des types b) et c). Elle sera en effet centrée sur le texte, considérant le produit littéraire comme un monde auto-suffisant en lui-même, et centrée sur le lecteur, particulièrement sur l'effet particulier, produit ou prévu, sur l'auditoire. L'oeuvre est analysée selon des critères intrinsèques et évaluée en fonction de son succès dans la réalisation des effets<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup>Voir M. A. Powell, *op. cit.*, p. 9.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 11. Voir aussi M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, New York, W.W. Norton, 1958, p. 8-29.

<sup>19</sup> Voir M. A. Powell, *op. cit.*, p. 16-18. Selon M. A. Powell, il faut bien réfléchir sur la terminologie à propos de la distinction entre "la critique historique" et "la critique littéraire" chez les chercheurs bibliques. Ce que ceux-ci appellent la méthode historico-critique, Abrams l'identifie avec les types expressif (*author centered*) et mimétique (*referential*). Cela veut dire que la méthode historico-critique fait partie aussi de la

Ainsi, l'approche narrative des textes bibliques, telle qu'elle se pratique actuellement en narratologie, constitue un amalgame de concepts opératoires appartenant à deux courants connexes de la critique littéraire tout court: "*Narrative Criticism*" et le "*Reader-Response Criticism*". De cet amalgame proviennent les deux aspects principaux de cette approche narrative, à savoir l'étude du mode narratif et la pragmatique textuelle. L'étude du mode narratif consiste à décrire les différentes caractéristiques narratives de l'oeuvre littéraire. La pragmatique textuelle, de son côté, cherche à décrire l'effet du texte sur le lecteur. Selon Powell, il s'agit de lire le texte comme lecteur impliqué.

## 2. Les catégories de la narratologie

Cette théorie narrative suit la distinction traditionnelle à propos du texte narratif. Chaque narration se compose de deux parties: l'*histoire*, c'est-à-dire le contenu ou les chaînes d'événements (actions, incidents) d'une part, et, de l'autre, ce qu'on peut appeler les "existants" (les personnages, le cadre narratif); et le *discours*, c'est-à-dire l'expression, le moyen par lequel le contenu est communiqué. L'histoire est le "quoi" de la narration, tandis que le discours en est le "comment". Mais selon Seymour Chatman, cette distinction ne suffit pas pour saisir tous les aspects de la communication. Il nous faut encore distinguer entre la substance et la forme<sup>20</sup>. Les composantes de la narration ne sont pas simplement le discours, l'histoire, les événements, les personnages, le cadre narratif, mais, étant donné que la narration est aussi une structure qui a son unité, sa transformation et son autonomie (*wholeness, transformation, and self-regulation*), elle comporte aussi des principes opératoires propres, ainsi qu'une structure sémiotique: on

---

critique littéraire. Les autres approches littéraires comme le structuralisme, la sémiotique, la critique rhétorique, *Reader-Response Criticism*, et la critique narrative sont appelées la nouvelle critique littéraire (*text-centered and reader-centered*). Dans ce mémoire, nous parlons de "la narratologie" dans le sens du "*Narrative Criticism*" selon M. A. Powell dans son oeuvre *What is Narrative Criticism*, p. 19-21.

<sup>20</sup> Voir Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 22-26. En ceci, Chatman suit plutôt Ferdinand de Saussure et Louis Hjelmslev. Les catégories narratives se basent en effet sur cette distinction.

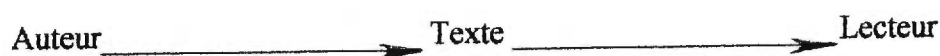


peut traiter des relations entre récit et histoire, entre récit et narration, et entre histoire et narration<sup>21</sup>.

R. A. Culpepper nous présente les éléments du récit, aussi bien que leurs interactions à l'intérieur de la structure narrative, suivant le modèle de Seymour Chatman, pour exprimer toutes les transformations dynamiques possibles d'une narration. Nous tentons maintenant de décrire quelques aspects essentiels de ces catégories<sup>22</sup>.

### Le texte, l'auteur et le lecteur

Selon Roman Jakobson, tout récit est un acte de communication<sup>23</sup>. Cet acte se compose de trois éléments: l'expéditeur, le message, le destinataire. L'expéditeur est identifié avec l'auteur, le message avec le texte, et le destinataire avec le lecteur.



Ainsi, l'auteur communique avec le lecteur par l'intermédiaire du texte. Dans ce modèle de communication traditionnel, il s'agit de l'auteur réel, c'est-à-dire la personne de chair et de sang qui a écrit l'oeuvre, et du lecteur réel, c'est-à-dire la personne qui tient effectivement le livre entre ses mains et procède à la lecture. Mais selon la narratologie, le texte constitue un monde en soi, il a son univers narratif. Or à l'intérieur de cet univers narratif se trouvent programmées une instance autoriale et une instance lectrice qui ne s'identifient pas directement avec l'auteur et le lecteur réels. La narratologie parle alors des catégories de l'auteur impliqué, du lecteur impliqué, du

<sup>21</sup> G. Genette suivait Tzvetan Todorov dans cette classification: "Cette division classait les problèmes du récit en trois catégories: celle du **temps**, 'où s'exprime le rapport entre le temps de l'histoire et celui du discours'; celle de l'**aspect** 'ou la manière dont l'histoire est perçue par le narrateur'; celle du **mode**, c'est-à-dire 'le type de discours utilisé par le narrateur'. Voir G. Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, 1983, p. 74-76.

<sup>22</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 6. Voir aussi Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 267. Voir tableaux I et II du présent mémoire p. 152-153.

<sup>23</sup> Voir Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 161-166.

narrateur et du narrataire. Pour l'instance autoriale, il faut distinguer entre celui qui écrit le livre (auteur), celui dont les attitudes donnent forme au livre (auteur impliqué), et celui qui communique directement avec le lecteur (narrateur). Nous commençons donc avec la théorie de l'auteur impliqué.

L'auteur impliqué est "la manifestation textuelle de l'auteur réel"<sup>24</sup>. Il peut être défini comme la somme des choix faits par l'auteur réel et qui se concrétisent dans tel récit. Il doit donc être inféré à partir du récit lui-même. La vision du monde, les croyances et les valeurs, les normes qu'on peut discerner dans un texte sont autant d'indications de l'auteur impliqué. Quand une personne lit une histoire, elle se forme inévitablement une image à propos de l'auteur de cette histoire. Il est "impliqué", c'est-à-dire reconstruit par le lecteur à partir du récit. Tout récit a un auteur impliqué, même si l'on ne saurait rien de l'auteur réel<sup>25</sup>.

"All narratives have an implied author, even stories that have no real author, can be studied according to the standards of narrative criticism"<sup>26</sup>.

"The 'implied author' chooses, consciously or unconsciously, what we read (...); he is the sum of his own choices (...). This implied author is always distinct from the 'real man' (...) who creates a superior version of himself, a "second self" as he creates his work"<sup>27</sup>.

Mark Stibbe a aussi la même vision du texte et des relations entre le texte, l'auteur et son lecteur:

---

<sup>24</sup> Voir M. Dumais, "La critique narrative", dans J. Duhaime et O. Mainville (dir.), *Entendre la voix du Dieu vivant*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 190.

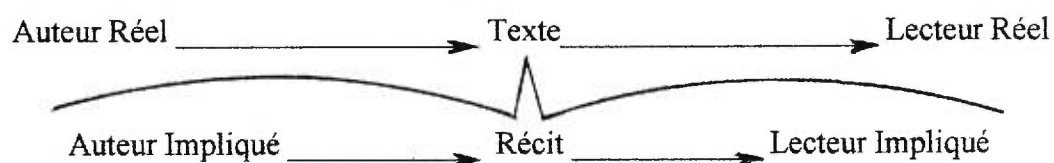
<sup>25</sup> Voir Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 147-149.

<sup>26</sup> Voir M. A. Powell, *op. cit.*, p. 6. Selon Seymour Chatman, chaque récit a un seul auteur impliqué, même s'il est composé par un groupe de personnes (Hollywood films) ou par différents groupes durant une longue période de temps. C'est pour cette raison que l'approche narrative peut être appliquée à l'étude biblique sans qu'il soit nécessaire de se préoccuper de l'auteur réel. Voir Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 149.

<sup>27</sup> Voir W. C. Booth, *Rhetoric of Fiction*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1983 (1961), p. 74.75.151.

“A narrative presupposes a storyteller, a story and an audience. Between the author and the reader stands the text of this story”<sup>28</sup>.

Correspondant à la théorie de l’auteur impliqué, il y a ensuite la théorie du lecteur impliqué: le texte inclut aussi le lecteur impliqué. Il est celui qui est supposé par le récit lui-même. Comme l’auteur impliqué, le lecteur impliqué est toujours présent. Il est distinct du lecteur historique ou réel, de la même façon que l’auteur impliqué est distinct de l’auteur historique ou réel. Par une série de signaux, l’auteur indique à ses lecteurs potentiels comment opérer pour entrer dans la visée du récit<sup>29</sup>. Selon Kingsbury, le lecteur impliqué est la personne imaginaire chez qui l’intention du texte apparaît comme atteignant toujours son accomplissement<sup>30</sup>. Le diagramme suivant illustre bien ces relations:



Par ce diagramme, nous voyons que le texte n’est pas un simple message envoyé par l’auteur réel au lecteur réel, comme dans les modes de communication ordinaires, mais le texte joue un rôle plus large de communication qui englobe trois éléments: auteur impliqué, récit, lecteur impliqué. Autrement dit, l’expéditeur, le message, et le destinataire sont inclus *dans le texte même*. La théorie de l’auteur impliqué, ainsi que celle du lecteur impliqué, relie les deux types de la critique littéraire que nous avons mentionnés ci-dessus (type objectif et type pragmatique), et deviennent les points clefs de la narratologie<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Voir Mark Stibbe, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge, University Press, 1992, p. 10.

<sup>29</sup> Voir Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 149-151.

<sup>30</sup> Voir J. D. Kingsbury, *Matthew As Story*, Philadelphia, Fortress Press, 1986, p. 38.

<sup>31</sup> Si le texte est prioritaire dans l’analyse narrative, le lecteur impliqué et l’acte de lecture est la réponse au texte. Les diverses théories de “*Reader-Response*” s’opposent au courant de la Nouvelle Critique qui exige la priorité du texte comme lieu exclusif du sens. C’est pour cette raison que M. A. Powell a voulu délimiter les domaines de ces deux positions pour garder la cohérence de la narratologie qui tient en fait à la complémentarité de ces deux aspects: la priorité du texte et l’acte de lecture (cf. W. Iser, dans *L’acte de*

La nouveauté de la narratologie réside peut-être dans cette relation “auteur impliqué-lecteur impliqué”<sup>32</sup>. Si, fondamentalement, cette analyse narrative interprète le texte à partir de la perspective d’un lecteur impliqué ou virtuel, qui est présupposé et construit à partir du texte lui-même, il est donc moins impératif de connaître la situation historique des lecteurs réels à qui le texte était originellement destiné. Aussi, la distinction entre les différentes catégories de lecteurs aide-t-elle à préciser la situation de la narratologie sur le fond des diverses théories de la critique littéraire:

“Rhetorical criticism is interested in the original readers to whom a work was first addressed (*the intended readers*), structuralism wants to define the responses of a *competent reader* who understands a work’s code, Fish and Iser describe the responses of a *first-time reader* and suggest we think of *reading communities*”<sup>33</sup>.

L’idée du lecteur impliqué se réfère à une structure textuelle d’immanence du récepteur. Il s’agit d’une forme qui doit être matérialisée, même si le texte ne semble pas se soucier de son destinataire. La théorie du lecteur impliqué est une conception qui situe le lecteur face au texte en termes d’effets textuels par rapport auxquels la compréhension devient un acte.

### **La lecture, le narrateur et le narrataire**

La relation entre l’auteur impliqué et le lecteur impliqué devrait donc nous servir de guide pour faire la lecture du récit selon “les normes” de cette méthode narrative. Pour

---

*lecture*, Bruxelles, Philosophie et Langage, 1985 ; M. Rifatterre, G. Poulet, S. Fish dans Jane P. Tompkins (dir.), *Reader-Response Criticism*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1980).

<sup>32</sup> Seymour Chatman soutient la théorie d’“auteur impliqué-lecteur impliqué”. Voir S. Chatman, *op. cit.*, p. 150-151. Par contre, G. Genette la réfute. Voir G. Genette, *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil, 1983, p. 94-107. En réalité, l’auteur impliqué peut se confondre avec l’auteur réel ou le narrateur (G. Genette). Pourtant, la distinction entre l’auteur réel, l’auteur impliqué, et le narrateur (Seymour Chatman, puis M. A. Powell) n’est qu’une question méthodologique. À notre avis, cette distinction est nécessaire comme une stratégie pour faire une approche narrative du récit, ainsi que dans d’autres types de texte.

<sup>33</sup> Voir M. A. Powell, *op. cit.*, p. 19. Voir aussi J. D. Kingsbury “Reflections on ‘the Reader’ of Matthew’s Gospel”, dans *New Testament Studies* 34 (1988) 442-460; Robert M. Fowler, “Who is ‘the Reader’ in Reader-Response Criticism ?” dans *Semeia* 31 (1985) 5-23.

pouvoir lire le texte comme le lecteur impliqué, il est nécessaire de connaître tout ce que le texte assume que le lecteur connaît et d'«oublier» tout ce que le texte n'assume pas, mais que le lecteur réel pourrait connaître. La critique narrative doit poser les questions que le texte suscite chez ses lecteurs, mais elle ne doit pas être distraite par les questions que le lecteur impliqué ne poserait pas<sup>34</sup>. La cohérence de cette méthode narrative tient en fait à la complémentarité du mode narratif et de la pragmatique textuelle. Il serait en effet bien peu utile d'analyser la configuration narrative du texte sans poser la question de l'effet recherché par cette configuration, ni s'interroger sur son apport à la signification. D'autre part, il ne serait guère possible d'analyser les effets du texte sans d'abord connaître et comprendre les divers procédés qu'il met en oeuvre. Pour que l'analyse narrative ait une quelconque pertinence pour l'herméneutique biblique, il semble ainsi nécessaire de maintenir ensemble ces deux aspects. C'est ce que R. A. Culpepper dit dans son introduction:

“Our aim is to contribute to understanding the gospel as a narrative text, *what it is*, and *how it works*. By this (*what it is*, and *how it works*), we may be ultimately in a better position to understand what the gospel requires of its readers, how it directs the production of its meaning, and what happens when someone reads it”<sup>35</sup>.

La lecture est donc un double travail de compréhension du texte: *ce qu'il est*, et *comment il est raconté*. Le lecteur est guidé à travers les techniques intrinsèques du processus de la narration.

Premièrement, l'auteur impliqué a son point de vue d'évaluation personnel (*the*

---

<sup>34</sup> Voir M. A. Powell, *op. cit.*, p. 20.

<sup>35</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 5-6.

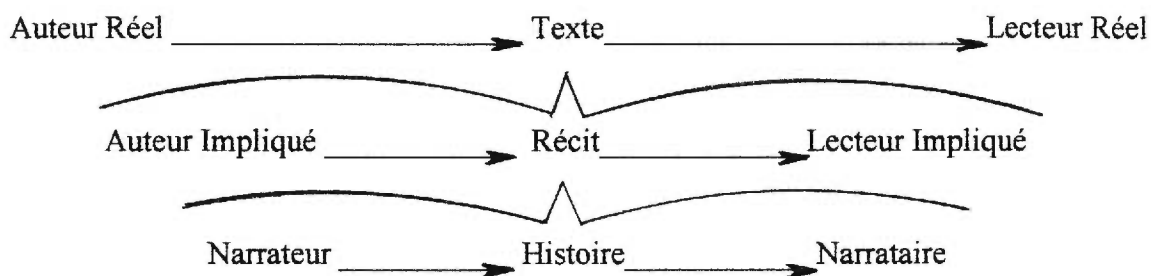
*evaluative point of view*)<sup>36</sup>. Le lecteur impliqué est invité à adopter ce point de vue du récit. Ce point de vue domine l'histoire comme une norme de valeur. Elle est nécessaire pour évaluer les événements, les personnages, et le cadre narratif, nécessaire aussi pour comprendre le message d'une histoire. L'effet du récit cherche souvent à nous faire "adopter" ce point de vue. Dans les évangiles, la voie correcte de penser consiste à se conformer au point de vue de Dieu. Selon Kingsbury, les auteurs des textes évangéliques ont choisi le point de vue de Dieu comme normatif pour leurs oeuvres. Ce que Dieu pense est vrai et juste par définition. Ce qui est opposé au point de vue de Dieu, c'est le point de vue de Satan: ce n'est pas vrai mais injuste. Cette perspective est normative dans un sens négatif<sup>37</sup>.

Deuxièmement, l'auteur impliqué instruit le lecteur impliqué au moyen d'un narrateur ou d'une voix narrative. Le rôle du narrateur varie selon sa connaissance et sa fiabilité. Dans les évangiles, les narrateurs semblent omniscients et fiables. Ils peuvent rapporter non seulement les événements connus, mais aussi les faits privés (cf. Mt 2, 3; Mc 14, 32-42; Jn 18, 12-27) et même la voix de Dieu (Mt 3, 17; Mc 1, 11; Luc 3, 22; Jn 1, 1-5). Ainsi la voix narrative devient presque le récit lui-même. Elle porte l'idéologie du récit: sa théologie, sa christologie. Elle englobe toute la structure du récit. L'effet du récit, ou la stratégie narrative, est "analysé" selon cette voix. Le diagramme présenté plus haut peut maintenant être développé comme suit :

---

<sup>36</sup> R. A. Culpepper parle de différents points de vue chez Jean: 1. Psychological point of view. 2. Spatial point of view. 3. Ideological point of view: reliable stereoscopic. Selon R. A. Culpepper, "No narrator can be absolutely impartial; inevitably a narrator, especially an omniscient, omnipresent, omniconnunicative, and intrusive one, will prejudice the reader toward or away from certain characters, claims, or events and their implications". Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 20-34. G. Genette préfère plutôt le terme "focalisation" dans son *Figures III*, p. 206-210, aussi dans son *Nouveau discours du récit*, p. 43-50. M. A. Powell ne discute que le point de vue idéologique qui est, selon lui, le message même du récit. Il l'identifie avec celui de l'auteur impliqué. Le narrateur est la voix de l'auteur impliqué pour exprimer son *point de vue d'évaluation*. Voir M. A. Powell, *op. cit.*, p. 23-25. Voir aussi Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 151-158. Chatman présente trois sens possibles du point de vue: a) littéral, à travers la vue de quelqu'un (la perception); b) figuré, à travers la vision du monde de quelqu'un (idéologie, système conceptuel, *Weltanschauung*, etc...); c) transféré, à partir de l'intérêt avantageux de quelqu'un (caractérisant son intérêt général, profit, bien-être etc...). "Point of view does not mean expression, it only means the perspective in terms of which the expression is made. The perspective and the expression need not be lodged in the same person. Many combinations are possible" (p.153). Chatman discute implicitement avec G. Genette à propos des termes "perception" et "conception", "homodiégétique" et "hétérodiégétique", p. 155.

<sup>37</sup> Voir J. D. Kingsbury, *op. cit.*, p. 34.



Par ce diagramme, on ne veut pas identifier le narrateur ou le narrataire avec l'auteur impliqué ou le lecteur impliqué, car selon la théorie narrative, ils ne sont que des artifices de rhétorique dont l'auteur se sert pour raconter son histoire. Ils font partie de l'histoire et aussi partie du discours à travers lequel l'histoire est racontée. On peut illustrer ce diagramme par l'histoire du bon Samaritain dans Luc 10, 25-37: Jésus lui-même est le narrateur et les scribes sont le narrataire de l'histoire racontée. La voix du narrateur de cette histoire nous présente le point de vue de l'auteur impliqué qui est assimilé avec le point de vue de Dieu à travers le narrateur Jésus. Cette voix est précisément le message du récit. Une chose intéressante à remarquer, ici, c'est qu'au niveau du contexte global de l'évangile de Luc, Jésus et les scribes sont les personnages d'une histoire qui est racontée à un narrataire (Théophile) par un narrateur inconnu (que nous identifions à Luc, l'auteur réel)<sup>38</sup>.

### **Le symbole et l'ironie**

Le symbole et l'ironie sont, eux aussi, courants dans les récits des évangiles. En Lc 13, 34, Jésus lui-même compare son amour pour les siens à "une poule qui rassemble sa couvée sous ses ailes". De la même façon, en Mc 8, 14. 21, Jésus parle du levain des Pharisiens et d'Hérode, mais ses disciples pensent qu'il s'agit des pains qu'ils ont oublié de prendre avec eux dans la barque. Selon Culpepper, de tels malentendus sont une stratégie de l'auteur pour guider le lecteur vers la compréhension correcte du texte. Ainsi,

<sup>38</sup> Voir M. A. Powell, *op. cit.*, p. 23-27.

dans le texte, Jésus, ou le narrateur, corrige ces malentendus pour mener les lecteurs à comprendre le récit comme il faut.

Dans l'évangile de Jean, il y a beaucoup d'expressions de ce genre: pain de vie, eau vive, lumière, ténèbres. On peut considérer ces images comme des techniques de la narration pour créer la communication privilégiée entre l'auteur impliqué et son lecteur impliqué. Cette communion s'effectue aussi par le biais des symboles. Ainsi les chiffres ont souvent un sens symbolique. Même les actions ou les événements pourraient être des symboles, comme l'onction à Béthanie qui est expliquée par Jésus lui-même comme l'acte de l'ensevelissement de son corps.

Les cadres narratifs peuvent, eux aussi, avoir une résonance symbolique: les montagnes, le désert, la noce, les fêtes. Culpepper considère ces symboles comme des commentaires implicites ou des signes directionnels pour orienter la lecture: une communication silencieuse de l'auteur au lecteur<sup>39</sup>. Philip Wheelwright propose que le sens des symboles soit classifié selon les quatre catégories suivantes:

1. Les *symboles archétypes (archetypal symbols)* tirent leur sens de contextes qui sont virtuellement universels, comme l'opposition fondamentale entre la lumière et les ténèbres.
2. Les *symboles de la vitalité ancestrale (symbols of ancestral vitality)* puisent leur sens dans des sources antérieures. Dans nos évangiles, ils incluent des images tirées de l'Ancien Testament: le désert comme un lieu d'épreuve, le nombre 12 pour suggérer Israël, etc...
3. Des symboles créés par l'auteur impliqué peuvent être compris seulement dans le contexte d'un récit particulier. Le lecteur de l'Évangile de Marc, par exemple, peut être amené à identifier le figuier desséché (11, 12-24) comme un symbole du culte suranné d'Israël pour le temple.
4. Les *symboles de type culturel (symbols of cultural range)* tirent leur sens du contexte social et historique de l'auteur réel et de sa communauté<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 165.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 184.



Ainsi, le sens de ces symboles n'est pas au niveau du texte, mais au niveau de la critique historique. Les lecteurs modernes s'efforçant de lire le texte comme le lecteur impliqué doivent recourir aux données fournies par la critique historique, car l'auteur impliqué a supposé que son lecteur impliqué connaissait ces données. Que veut dire Jésus quand il appelle Hérode "un renard" dans Lc 13, 32? Dans le monde moderne, une personne appelée "renard" pourrait être considérée comme rusée ou trompeuse. La littérature ancienne révèle toutefois qu'à l'époque où Luc fut rédigé, les renards passaient plutôt pour rapaces et destructeurs. De plus, la littérature de l'époque représente souvent les renards comme une menace pour les poulets, une image particulièrement évocatrice du fait que dans ce passage, en 13, 34, Jésus en vient à se comparer lui-même à une mère poule comme on l'a vu plus haut.

Quant à l'ironie, Boris Uspensky la considère comme non-occurrence du point de vue exprimé à travers les paroles, les actes, les motifs, ou les opinions. Par ailleurs, des actions peuvent être reconnues comme ironiques si elles ne s'accordent pas avec les motifs. Dans un sens très fondamental, l'ironie résulte toujours d'une divergence de compréhension<sup>41</sup>.

Des auteurs distinguent "*ironie verbale*" et "*ironie situationnelle*". L'ironie verbale se réfère aux cas où celui qui parle dit une chose, mais en signifie une autre. L'ironie situationnelle, par ailleurs, comporte un élément d'ignorance. Dans l'ironie situationnelle les gens sont des victimes "innocentes" qui ne se rendent pas compte qu'ils sont objets d'ironie. Jn 11, 49-52 comporte un exemple classique d'une telle ironie, c'est celui où Caïphe déclare que Jésus va mourir "pour le peuple". Le lecteur impliqué reconnaît ici un témoignage de l'effet salvifique de la mort de Jésus, même si Caïphe,

---

<sup>41</sup> Voir Boris Uspensky, *A Poetics of Composition. The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1973.

dans Jean, n'envisage pas que ses paroles puissent être ainsi interprétées. Nos évangiles sont pleins de semblables traits ironiques<sup>42</sup>.

En fait, les traits fondamentaux de l'histoire, dans nos évangiles, sont construits sur des ironies étendues: les Israélites rejettent leur Messie; le propre Fils de Dieu est accusé de blasphème par ceux qui sont eux-mêmes blasphémateurs; des gens qui s'opposent à Dieu servent à leur insu d'instruments pour que s'accomplisse la volonté de Dieu. De telles ironies s'enracinent dans un thème que l'on trouve dans les récits de chaque évangile, à savoir que l'autorité de Dieu s'affirme en des voies inattendues. L'ironie et le symbole sont des artifices de rhétorique par lesquels l'auteur impliqué conduit le lecteur dans l'interprétation de l'histoire.

### **Les modèles narratifs**

L'auteur impliqué peut aussi diriger le lecteur dans sa compréhension du texte par l'emploi de modèles narratifs. Il est souvent difficile de définir ces modèles, mais ils incluent des *artifices structurels* qui reviennent et des *traits particuliers* qui servent à organiser et à présenter l'histoire. Les critiques narratives s'intéressent ordinairement à discerner les principes littéraires que l'auteur suit dans l'organisation de l'oeuvre.

Dans les études bibliques l'identification des motifs organisationnels a fait partie de l'analyse de composition et de la critique rhétorique. David Bauer a modifié les systèmes développés par Robert Traina et Howards Kuist pour proposer quinze catégories de "*rappports compositionnels*" présents dans le récit biblique<sup>43</sup>:

1. *Répétition*: implique la récurrence d'éléments similaires ou identiques.

---

<sup>42</sup> Dans Luc, un pharisien remercie Dieu pour n'être pas comme un certain publicain, sans se rendre compte que c'est ce dernier que Dieu considère comme justifié (18, 9-14). Dans Marc, Jacques et Jean demandent de siéger à la droite et à la gauche de Jésus (10, 35-40), sans savoir que ces places seront occupées par des personnes crucifiées (15, 27).

<sup>43</sup> Voir David Bauer, *The Structure of Matthew's Gospel. A Study in Literary Design*, Sheffield, Almond Press, 1988, p. 13-20.

2. *Contraste*: associe ou juxtapose des données dissimilaires ou opposées.
3. *Comparaison*: associe ou juxtapose des données qui se ressemblent.
4. *Causation et substantiation*: organisent le récit selon des rapports de cause et effet.
5. *Climax*: représente un mouvement allant d'une intensité moindre à une plus grande.
6. *Pivot*: implique un changement dans la direction du matériau; il peut s'agir de développements du positif au négatif ou *vice versa*.
7. *Particularisation et généralisation*: implique un mouvement du texte dans le sens de l'explication, qui devient plus spécifique ou plus compréhensive.
8. *Déclaration de dessein*: structurer le récit selon un mouvement des moyens vers la fin.
9. *Préparation*: se réfère à l'inclusion d'un matériau dans une partie du récit qui sert surtout à préparer le lecteur pour ce qui doit suivre.
10. *Résumé*: offre un abrégé d'un matériau traité plus abondamment ailleurs.
11. *Interrogation*: c'est l'affirmation d'une question ou d'un problème suivie d'une solution.
12. *Inclusion*: se réfère à la répétition de traits au début et à la fin d'une section.
13. *Échange*: implique une alternance d'éléments selon le modèle "a,b,a,b".
14. *Chiasme*: se réfère à la répétition d'éléments selon une ordre inverse "a,b,b,a".
15. *Intercalation*: se réfère à l'insertion d'une unité littéraire au milieu d'une autre.

Les critiques narratifs s'intéressent aux modèles compositionnels pour ce qu'ils révèlent sur l'auteur impliqué. Rhoads et Michie voient dans la particularisation "le trait

stylistique le plus représenté dans l'évangile de Marc". Marc aime aussi à disposer des épisodes entiers selon un modèle chiasique et son évangile contient quelques-uns des meilleurs exemples d'intercalation de toute la littérature (cf. 5, 21-43; 11, 11-25)<sup>44</sup>.

Le livre des Actes semble être organisé selon le principe de la génération (1, 8). Dans le livre des Actes, les discours de Pierre prennent souvent la forme de la substantiation. La conversion de Saul dans Actes 9 est un exemple classique d'un pivot positif. Tous ces modèles peuvent convenir à des unités narratives de grandeurs variées, depuis les phrases individuelles jusqu'aux paragraphes ou aux livres entiers. Ils s'inscrivent dans la pratique de l'art de raconter. Chacun des nos évangiles choisit de rapporter l'histoire de Jésus d'une façon plutôt que d'une autre. Des décisions sont prises sur la façon de disposer le matériau et ces décisions ne peuvent manquer d'influencer la conception qu'a le lecteur du récit<sup>45</sup>.

### **Les événements et l'intrigue**

Nous avons parlé du texte narratif comme un acte de communication rapportant que quelqu'un fait quelque chose, à un temps donné dans un lieu donné. Ce "quelque chose", ce sont les événements; ce "quelqu'un", ce sont les personnages; le temps et le lieu sont les cadres narratifs<sup>46</sup>.

Les événements ne se limitent pas aux actions physiques. Ils incluent aussi les pensées, les émotions et même les discours. Les paroles ou les discours de Jésus rapportés dans les évangiles devraient être considérés comme une partie du récit, selon la narratologie. Comme nous avons parlé du mode narratif, on doit considérer le récit comme une histoire racontée, c'est-à-dire la façon par laquelle les événements sont

---

<sup>44</sup> Voir D. Rhoads et D. Michie, *Mark As Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1985, p. 47-49.

<sup>45</sup> Voir M. A. Powell, *op. cit.*, p. 34.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 35.

présentés. Les théoriciens distinguent le *temps de l'histoire* et le *temps du récit* et discutent ces questions d'*ordre*, de *durée* et de *fréquence*.

Selon Roland Barthes, les événements sont de différents niveaux d'importance. On peut distinguer le “noyau” des “catalyses” (les *kernels* des *satellites*)<sup>47</sup>. Dans les évangiles, cette distinction est évidente, car on peut y repérer facilement ces éléments. L'histoire qui fait l'objet du récit est donc composée d'une série d'événements et d'actions qui se sont déroulés dans un ordre précis qui peut varier selon la disposition de l'auteur.

Généralement, la séquence fera intervenir des *prolepses* et des *analepses*. Les *prolepses* sont des évocations par anticipation d'un événement ultérieur. Les *analepses* sont les évocations après coup d'événements antérieurs au point de l'histoire où l'on se trouve. Les *prolepses* et les *analepses* sont très fréquentes dans les évangiles. Elles relèvent de la stratégie du narrateur ou de l'auteur impliqué pour mener le lecteur à son point de vue ou aux effets voulus.

La durée est le temps que l'auteur donne à l'histoire de son récit. G. Genette en distingue différentes modalités: la *sommaire*, la *scène*, la *pause*, l'*ellipse*. Ces techniques sont fréquentes dans les évangiles.

Pour la fréquence, on peut raconter une fois ce qui s'est passé une fois (*récit singulatif*), ou raconter plusieurs fois ce qui s'est passé une fois (*récit répétitif*), ou raconter une seule fois ce qui s'est passé plusieurs fois (*récit itératif*). Cette fréquence de la narration dépend aussi de la stratégie narrative<sup>48</sup>.

Mais l'histoire n'est pas une collection d'événements bruts. Ceux-ci sont “arrangés” selon un certain ordre pour devenir “l'histoire” grâce à une *intrigue*. Selon la

---

<sup>47</sup> Voir Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 53-56.

<sup>48</sup> Voir G. Genette, *Figures III*, p. 146-148.

théorie narrative, les événements sont liés les uns aux autres par le principe de causalité. L'exemple très connu de E. M. Forster peut illustrer ce fait: "Le roi meurt, et puis la reine meurt" n'est pas une histoire. Ce ne sont que des faits. Mais "le roi meurt, et puis la reine meurt de chagrin" est une intrigue. Pourtant selon Seymour Chatman, le principe de causalité est tellement essentiel dans un récit que même dans l'énoncé "le roi meurt, et puis la reine meurt", le lecteur a tendance à supposer que la mort du roi est la cause de la mort de la reine. Dans les oeuvres littéraires le *principe de causalité* est tellement supposé, que le lecteur l'attend déjà, même si l'auteur ne l'affirme pas<sup>49</sup>.

Outre le principe de causalité, la narratologie analyse encore les événements en termes de *conflit*. On ne peut pas concevoir une histoire sans conflit. La narratologie identifie ces conflits et cherche à comprendre comment ceux-ci sont résolus.

Dans les évangiles, Jésus doit se confronter non seulement aux conflits causés par les chefs religieux d'Israël, mais aussi aux conflits causés par ses propres disciples. De plus, il y a les démons, la maladie, et les forces naturelles. Enfin, Jésus entre en conflit avec lui-même, à l'agonie.

Normalement, les thèmes de conflit dans les évangiles sont la vérité et la non-vérité, la chose de Dieu et la chose de l'homme<sup>50</sup>. Pourtant, dans les évangiles, les conflits sont résolus ou non, selon le point de vue de l'auteur. Cela dépend des effets que l'auteur pense créer chez le lecteur. C'est ce qu'on appelle le *suspense* dans l'art de la narration. Les lecteurs de Luc 15, 11-32 sont invités implicitement à avoir une attitude devant une situation qui pourrait être la leur: dans ce cas, est-ce qu'ils acceptent d'entrer au banquet avec leurs confrères "pêcheurs"? De même, la fin de l'évangile de Marc laisse les disciples de Jésus libres de venir ou non à la rencontre de Jésus, lorsqu'ils y

---

<sup>49</sup> Voir Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 45-46.

<sup>50</sup> Voir J. D. Kingsbury, *op. cit.*, p. 34.

sont invités par l'annonce des femmes. C'est peut-être pour cette raison que Marc n'a pas rapporté cette rencontre, contrairement à ce que font Mathieu, Luc et Jean<sup>51</sup>.

### **Les personnages, leur caractérisation, l'empathie, la sympathie et l'antipathie**

Si les personnages sont les acteurs de l'histoire, leurs activités sont comprises dans l'intrigue. Henry James définit la relation entre les personnages et les événements comme suit:

“What is character but the determination of incident ? what is incident but the illustration of character”<sup>52</sup>.

Les acteurs peuvent être un individu ou un groupe de personnes comme les Douze ou les chefs religieux dans les évangiles, ou encore des animaux, ou des choses diverses. Dans Genèse 3, le serpent est aussi un acteur de l'histoire. Ces acteurs sont “créés” par l'auteur pour accomplir un certain rôle dans l'histoire. La critique narrative s'intéresse à la *caractérisation* des acteurs.

L'auteur impliqué peut révéler les personnages soit en *parlant* d'eux au lecteur, soit en *montrant* au lecteur comment ils sont à l'intérieur du récit. La technique du “*telling*” emploie la voix d'un narrateur fiable pour parler directement au lecteur. La technique du “*showing*”, par contre, est une présentation scénique des personnages.

Un auteur peut montrer au lecteur à quoi ressemblent les personnages au moyen d'énoncés qui présentent soit leur propre point de vue, soit le point de vue d'autres personnages à leur sujet. Boris Uspensky tente de classer cette technique sur quatre

---

<sup>51</sup> Voir M. A. Powell, *op. cit.*, p. 44.

<sup>52</sup> Voir Henry James, “The Art of Fiction”, dans *Henry James. Selected Fiction*, L. Edel (ed.), New York, E. P. Dutton, 1953, p. 585-609.

plans: le *plan spatio-temporel* se réfère aux actions, le *plan phraséologique* au discours, le *plan psychologique* aux pensées, et le *plan idéologique* aux croyances et valeurs.

Plus fréquente est la technique du “*showing*” dans la caractérisation des personnages: on les montre en action. Elle est moins précise que celle du “*telling*” mais est normalement plus intéressante. Le lecteur doit travailler plus intensément, ramassant les données de sources variées et les évaluant, afin de discerner la vision de l’auteur impliqué concernant les personnages. Par exemple, Hérode est caractérisé au plan phraséologique comme quelqu’un qui veut adorer Jésus (cf. Mt 2, 8), mais au plan spatio-temporel il est caractérisé comme quelqu’un qui veut tuer Jésus (cf. Mt 2, 16)<sup>53</sup>.

Normalement il y a deux aspects importants dans la technique de caractérisation: le *point de vue* et les *traits* qu’on attribue à un personnage. Marc 12, 18 nous parle du point de vue des Sadducéens à propos de la résurrection. Luc 16, 14 caractérise des chefs religieux comme les “amants de l’argent”. Mais les lecteurs qui, au verset précédent, ont lu la parole de Jésus, à savoir que celui qui cherche à servir Dieu et l’Argent en même temps “haïra l’un et aimera l’autre”, comprendront immédiatement que le trait “amants de l’argent” veut dire “haïssant Dieu”.

Les critiques narratifs distinguent quelquefois diverses sortes de caractères en s’appuyant sur leurs traits. La distinction la plus connue à ce propos est celle que fait Forster entre les “caractères pléniers” (*round characters*), qui possèdent une variété de traits pouvant entrer en conflit, et les “caractères plats” (*flat characters*) dont les traits sont tous consistants et prévisibles<sup>54</sup>. Par la caractérisation, l’auteur peut chercher à créer un lien entre le personnage et le lecteur: l’*empathie*, la *sympathie* ou l’*antipathie*<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Voir M. A. Powell, *op. cit.*, p. 52-53.

<sup>54</sup> Voir E. M. Forster, *Aspects of the Novel*, New York, Harcourt, 1927, p. 103-118. Dans les évangiles, normalement Jésus et les disciples sont des “round characters” (des traits différents), tandis que les chefs religieux n’ont que quelques traits seulement (égoïstes, hypocrites, autosuffisants).

<sup>55</sup> Voir M. A. Powell, *op. cit.*, p. 53-55.



L'*empathie* littéraire est l'expérience qu'a parfois le lecteur impliqué de se lire soi-même dans un récit, d'imaginer au cours de la lecture qu'il est là quelque part parmi les personnages du monde du récit. C'est un genre de "projection involontaire", de participation du lecteur à la sensation de ce qui est perçu. Le lecteur est porté à "empathiser" avec les personnages qui lui sont semblables (*realistic empathy*) ou avec des personnages qui représentent ce que le lecteur lui-même voudrait être (*idealistic empathy*). En termes littéraires, l'empathie entre le lecteur impliqué et le personnage du récit s'est établi sur une base commune d'un point de vue de l'évaluation aussi bien que de celui des traits du personnage.

Dans l'évangile de Matthieu, le lecteur ne peut avoir qu'une empathie idéaliste avec Jésus, car il y a beaucoup de traits dans la personne de Jésus avec lesquels le lecteur ne peut jamais arriver à "empathiser", car il est "sauveur" (1,21) et, de par sa divinité, "tout puissant" (23, 8.10) et "éternellement présent" (18, 20; 28, 20). Par contre le lecteur peut bien avoir de l'empathie réaliste avec les disciples, car ils sont "de peu de foi" (6, 30; 8, 26; 14, 31; 16, 8), des gens "de chair et faibles" (26, 41).

Le concept littéraire de *sympathie* est relié à celui d'empathie, mais présuppose une identification moins intense. La sympathie consiste à "se sentir avec" ou "en faveur de" quelqu'un (*feeling-alongside-of*), au lieu de "ressentir en dedans" (*feeling-into*) ce qu'il ressent (empathiser). Le lecteur impliqué peut ressentir de la sympathie pour un personnage même s'il ne partage pas son point de vue d'évaluation. Comme l'empathie, la sympathie est aussi un effet recherché par l'auteur du récit.

L'*antipathie* est un sentiment d'aliénation ou de dédain pour certains personnages. Si le lecteur impliqué éprouve de l'empathie pour un personnage qui ressent de l'aversion envers un autre personnage, le lecteur impliqué ressentira lui aussi cette aversion. Dans certain cas, l'effet peut se transposer dans le monde réel même; par ex. le lecteur de l'évangile de Jean pourrait ressentir de l'hostilité pour le peuple juif

dans le monde réel. La critique narrative considère un tel effet comme extrinsèque au texte, et ne traite pas cet effet comme “littéraire”<sup>56</sup>.

### Les cadres narratifs

Les cadres narratifs sont l’aspect du récit qui procure le contexte pour les actions des personnages et les événements. Ils font aussi partie intégrale de l’histoire, au même titre que les personnages et les événements. On ne peut imaginer une histoire sans qu’elle ne soit “située” dans un cadre, dans un décor, ou une mise en scène. On peut comparer ces éléments de l’histoire avec la structure du langage: les événements sont les verbes dans lesquels les actions sont exprimées; les personnages sont les noms, car ils sont sujets de ces actions; et les cadres narratifs sont les adverbes de *temps*, de *lieu*, et de *circonstance* où ces actions sont “réalisées” (*when, where, how*).

Il faut être attentif au rôle que les cadres peuvent assumer à l’intérieur du récit. Ils peuvent être symboliques, ils peuvent aider à révéler des personnes, à déterminer un conflit, à fournir une structure à l’histoire. Ils contribuent au “sens” de la narration<sup>57</sup>. Selon Abrams, il y a trois types de cadre: *cadre spatial*, *cadre temporel* et *cadre social*.

Le *cadre spatial* semble limité dans tous les récits des évangiles. Il y a très peu de détails concernant le cadre spatial, car les mentions spatiales ne sont données que pour un but précis: le lac de Galilée, la montagne, les tables des changeurs dans le temple. Mais une fois qu’un détail est mentionné, il a une importance que le lecteur impliqué est censé reconnaître, comme dans le cas du rideau déchiré au moment de la mort de Jésus en Mc 15, 38, qui rappelle la scène du baptême de Jésus dans laquelle le ciel se déchire (Mc 1, 10). Ainsi en est-il de la mention de la pourpre du riche en Lc 16, 19, de la piscine probatique de Bethzatha en Jn 5, 2, ou encore du son du vent en Act 2, 2. Le lecteur est invité à comprendre que ces détails sont très significatifs.

<sup>56</sup> Cette hostilité se trouve aussi dans Matthieu. Voir M. A. Powell *op. cit.*, p. 56-58.

<sup>57</sup> Voir D. Rhoads et D. Michie, *op. cit.*, p. 63. Aussi Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 141.

Le *cadre temporel* a au moins deux types de références: *chronologique* et *typologique*. La référence chronologique peut être *locative* ou *durative*. La référence locative spécifie le point particulier du temps de l'action (année, siècle, ou simplement jour et heure). La référence durative dénote un intervalle de temps (cf. Jn 2, 20: pendant 46 ans). La référence typologique indique le genre de temps pendant lequel se déroule l'action (cf. Jn 3, 2: de nuit). La description du temps est brève aussi bien que celle du cadre spatial. Aussi est-elle à considérer soigneusement une fois qu'elle est mentionnée. "De nuit" en Jn 3,2 suggère le secret, mais en même temps veut dire aussi qu'il y a le besoin "d'être éclairé".

Paul Ricoeur distingue encore "*temps mortel*" et "*temps monumental*"<sup>58</sup>. Le temps mortel est celui que vivent les personnages de l'histoire. Le temps monumental de son côté transcende l'histoire. Dans les évangiles, quand Jésus commença son ministère, il a déclaré que "l'heure est venue", ce qui veut dire un commencement nouveau, et non pas l'heure qu'on peut mesurer par l'horloge. La présentation narrative du temps dans l'évangile est normalement en fonction de la catégorie théologique de l'histoire du salut, et donc, de l'ordre du temps monumental.

Le *cadre social* est, lui aussi, important dans les récits de l'évangile. Abrams l'appelle la situation sociale du récit. Dans les études des oeuvres littéraires séculières, on ne peut pas comprendre l'histoire sans avoir connaissance de la situation sociale dans laquelle l'histoire est racontée. Aussi, on ne peut comprendre le cadre narratif de Lc 7, 36-50, si l'on ne connaît pas la situation sociale du monde juif du premier siècle et les coutumes de ce temps. Selon Rhoads, la connaissance de l'histoire et de la culture du premier siècle pour la compréhension de certains passages de l'évangile est tout à fait

---

<sup>58</sup> Voir P. Ricoeur, *Temps et récit* II, Paris, Seuil, 1984, p. 192-212, spécialement p. 201: "Temps des horloges, temps de l'histoire monumentale (...) C'est sous la conduite de ce temps monumental, plus complexe que le simple temps chronologique, qu'il faut entendre sonner - ou mieux, frapper - les heures tout au long du récit".

différente de celle qu'on utilise pour re-construire un événement historique. Une telle information est nécessaire pour l'analyse littéraire elle-même<sup>59</sup>.

### 3. Les apports de la narratologie

Comme on peut le voir à partir de la description précédente, l'exégèse selon cette méthode narrative nous aide à comprendre et à communiquer le message biblique qui correspond à la forme de récit et au témoignage personnel. Or ces derniers constituent des caractéristiques de l'Écriture et aussi de la modalité fondamentale de communication humaine<sup>60</sup>. Ainsi l'enjeu de cette méthode est-il bien précisé. Nous voudrions le développer en quatre points qui représentent, selon nous, les apports majeurs de cette méthode.

Premièrement, il s'agit par principe d'interpréter et d'organiser les informations *fournies par* le texte, et non d'accumuler des connaissances à *propos du* texte. Cette méthode s'intéresse donc aux textes écrits, indépendamment de leur rattachement à telle ou telle culture, à telle ou telle période de l'histoire, à telle ou telle aire géographique. Cela permet d'éviter des problèmes insolubles concernant l'auteur réel, les sources, les traditions, la datation, etc..., qui restent en tous cas au niveau d'hypothèse. Puisqu'il est question d'analyse immanente et d'organisation propre du texte, l'exégèse selon la narratologie dépasse les problèmes que posent des éléments à caractère mythique ou surnaturel du récit<sup>61</sup>. Elle considère ces éléments comme "expressions narratives" plutôt que comme réalités. Cela ne veut pas dire que l'on nie l'histoire, ou la véracité des faits qui la constituent; on ne pose tout simplement pas la question.

<sup>59</sup> Voir M. A. Powell, *op. cit.*, p. 70-75.

<sup>60</sup> À ce propos, voir Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, (M. Dumais (ed.), Montréal, Paulines, 1994, p. 38. En guise d'illustration le document fait référence à quelques récits fondamentaux, ainsi Ps 78, 3-4; Ex 12, 24-27; Dt 6, 20-25; 26, 5-11; 1 Cor 11, 23-25.

<sup>61</sup> Bulmann tenta d'abstraire des textes la vérité morale ou philosophique en remplaçant le cadre mythologique par des catégories de la philosophie existentialiste. La critique narrative voit le sens des textes comme inséparable de la forme qui les exprime, et embrasse "*l'histoire*" (le mythe et son tout) comme un monde où il faut entrer pour l'expérimenter. Voir Lynn Poland, *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics*, California, Scholars Press, 1985, p. 22-53.

Deuxièmement, comme une des tâches majeures de cette exégèse est de faciliter chez le lecteur réel, par exemple nous-mêmes en fin du XXe siècle, l'identification au lecteur impliqué que le récit suppose, elle permet aux lecteurs non professionnels d'approcher l'Écriture comme les chercheurs bibliques. Mais pour arriver à une connaissance de ce que Hans Frei<sup>62</sup> appelle "sens plénier" de l'Écriture, il faut une lecture guidée et menée avec la rigueur d'une méthode qui a ses principes propres comme toutes les autres. Or, en se laissant influencer par le récit, le lecteur réel du récit, que nous sommes, n'est jamais neutre, dans la mesure où il est toujours situé dans un contexte déterminé et surtout travaillé par des questions et des problèmes de son temps; cette manière de lire la Bible s'ouvre effectivement à une autre lecture dite "contextuelle", comme les approches libérationniste ou féministe.

Troisièmement, la lecture narrative nous invite à changer notre perception de nous-mêmes et du monde. Il y a une qualité intrinsèque dans les récits bibliques qui décrit toute l'expérience humaine. La forme narrative est susceptible, dans une certaine mesure, de dévoiler la réalité en profondeur. Elle permet de traduire l'expérience du monde des histoires bibliques en notre propre monde personnel<sup>63</sup>. Ainsi le message qu'une lecture narrative dégage du récit pourrait-il mettre en question des interprétations traditionnelles, en particulier des élaborations doctrinales qui font perdre la particularité, la beauté, et l'authenticité des histoires bibliques<sup>64</sup>. Une telle lecture pourrait aussi engendrer de nouvelles théologies ou tout au moins inviter à ré-interpréter nos idées théologiques, pour que la source de la vie, aussi bien que la vitalité de la foi, qui font elles-mêmes partie des histoires bibliques, soient bien interprétées, et précieusement sauvegardées, comme elles l'étaient sous la forme de la narration<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Voir N. R. Petersen, "Point of View in Mark's Narrative", *Semeia* 12 (1978) 97-121.

<sup>63</sup> Voir M. A. Powell, *op. cit.*, p. 90.

<sup>64</sup> Selon R. A. Culpepper, les chercheurs modernes ont tendance à "objectiver les évangiles, à nous forcer à les envisager au niveau rationnel seulement, et de ce fait, à nous dérober l'expérience de l'interaction avec le texte et ses forces natives. Voir R. A. Culpepper, "Story and History in the Gospel", dans *Review and Expositor* 81 (1984) p. 470.

<sup>65</sup> Voir R. A. Culpepper, *Ibidem*, p. 474.

Et quatrièmement, une telle approche de l'Écriture permet aux chercheurs de différentes confessions de s'engager dans la recherche du message du récit biblique sans avoir besoin d'un accord préalable sur des problèmes historiques ou doctrinaux. Car étant toujours ouvert à des interprétations différentes, voire à des décisions, le récit fait place à des discussions, des échanges. En ce sens, le récit ainsi abordé nous donne l'accès à la communion entre les communautés de foi.

#### **4. Les limites de la narratologie et la réponse aux objections qui sont levées contre son application aux évangiles**

Cette méthode narrative contient certainement des limites comme toutes les méthodes. Ces limites sont bien mises en évidence par un certain nombre d'objections qui s'adressent à elle et qui touchent même ses principes opératoires. Il y en a au moins quatre. (1) Peut-on vraiment traiter le récit biblique comme une narration cohérente? Car, au niveau de sa formation, il est un recueil de matériaux disparates. (2) Cette méthode s'approprie les concepts et des théories narratologiques de la littérature moderne, en particulier des romans, n'est-il pas illégitime de les appliquer aux textes anciens et de mettre ainsi sur le même plan les évangiles et les romans? (3) En faisant place au sujet qui lit, ne manque-t-elle pas de critères objectifs dans l'analyse du texte? (4) Ne rejette-t-elle pas les recherches et les résultats historico-critiques des évangiles? Tout en acceptant ses limites, propres à elle, la lecture narrative du récit biblique devrait se justifier devant ces objections plus ou moins radicales.

(1) Certes, la méthode historico-critique nous montre la complexité des évangiles quant à leur formation. Ils sont en effet issus d'une longue formation progressive, dans laquelle les événements historiques ont été mis par écrit sous différentes formes. Ces formes ont été à leur tour collectionnées, puis transmises et adaptées selon les besoins de la tradition, puis composées en sources, et finalement utilisées pour la composition des évangiles. Mais, pour répondre à l'objection, il faut ajouter que la critique de la rédaction et la critique textuelle nous montrent, aussi, que la forme finale des textes bibliques

suppose un “auteur” ou un “éditeur”, qui travaille sur ces sources, ces traditions ou ces formes littéraires. Le texte “accepté” (*textus receptus*) devient le canon de l’œuvre littéraire, et peut donc être “légitimement” considéré comme une *unité* littéraire. L’unité narrative n’est pas “prouvée” par l’analyse des matériaux. C’est la forme narrative qui assure la cohérence des matériaux<sup>66</sup>. Par exemple, si l’on lit de bout en bout l’évangile selon Marc, on doit reconnaître qu’il s’agit d’un travail unifié, entrepris par un narrateur<sup>67</sup>. Prenons un autre exemple venant du début de la Bible. L’exégèse contemporaine a depuis longtemps reconnu la dualité des sources du récit des “Sept jours” (Gn 1): l’une insiste sur la création par l’action et l’autre sur la création par la parole. Mais une analyse rigoureusement menée peut nous aider à apprécier l’effort admirable d’unification de ces sources, effort certainement attribuable à un auteur<sup>68</sup>.

(2) Quant à la deuxième objection, nous devons en reconnaître la justesse, tout en faisant une double distinction, l’une, exprimant la différence entre la littérature moderne et la littérature ancienne, et l’autre, celle entre les évangiles et les romans. Il y a certes beaucoup d’éléments de la théorie littéraire moderne non applicables aux évangiles. Pourtant, que ce soient des récits anciens ou modernes, ils se composent toujours d’éléments communs, comme des événements, des personnages et des cadres narratifs... Ainsi, les concepts fondamentaux de la narration mis en lumière par la narratologie manifestent des différences seulement dans la littérature moderne expérimentale, et non dans les archétypes de la narration que nous trouvons dans nos évangiles<sup>69</sup>. Les auteurs bibliques n’avaient peut-être pas la connaissance des concepts littéraires, mais, inconsciemment ou instinctivement, ils ont mis en œuvre des techniques littéraires qui restent les mêmes aujourd’hui<sup>70</sup>. Par exemple, l’auteur du quatrième évangile ne

---

<sup>66</sup> R. Tannehill nous offre une explication très raisonnable dans laquelle il nous montre comment le lecteur impliqué pourrait interpréter les inconsistances apparentes de Lc 1-2 avec le reste de son évangile. Voir Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, vol I., Philadelphia-Minneapolis, Fortress Press, 1986.

<sup>67</sup> Voir Terence J. Keegan, *Interpreting the Bible. A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics*, New York, Paulist Press, 1985, p. 106-108.

<sup>68</sup> Voir Paul Beauchamp, *Étude sur la Genèse. L’Éden, les Sept jours et les Patriarches*, Paris, Médiasèvres, 1988, p. 45-72.

<sup>69</sup> Voir M. A. Powell, *op. cit.*, p. 93.

<sup>70</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 9.

connaissait peut-être pas le *concept* d'ironie, mais son récit est bien marqué par ce que l'on nomme aujourd'hui "ironie".

S'il est légitime finalement d'analyser un récit biblique par une théorie narrative moderne, une autre question non moins radicale nous attend: comment une théorie narrative dérivée de l'étude des romans peut-elle être appliquée directement à l'analyse des évangiles? Sont-ils à caractère aussi fictif que les romans<sup>71</sup>? Cette objection pourrait être surmontée. Au lieu de situer le récit biblique dans les catégories "fiction" ou "histoire" (ainsi on resterait toujours sur le même plan, celui de l'objectivité), il vaut mieux recourir à ces concepts: fonctions référentielles et de fonctions poétiques d'une unité *littéraire*. Or les évangiles sont plutôt du côté de la fonction poétique, qui offre à une multitude de sens.

(3) Mais si le texte biblique lu selon la narratologie s'ouvre à plusieurs sens en fonction du sujet qui lit, cette méthode n'en reste-t-elle pas finalement au niveau subjectif? Par cette objection, on pense que l'approche narrative engendre en fait une réponse subjective au texte, et par conséquent produit des conclusions purement arbitraires. Ainsi, l'intention de l'auteur est-elle mise en cause. L'approche narrative prend le texte pour normatif, ce qui constitue son critère absolu<sup>72</sup>. Et si elle accepte une multitude de sens, c'est que ces sens viennent de la nature poétique du texte même et qu'ils doivent se justifier devant le texte. L'intention de l'auteur se trouve ainsi incorporée dans ce que l'approche appelle l'"auteur impliqué".

(4) Si l'on considère le texte comme étant normatif, ne rejette-t-on pas, selon la dernière objection, les approches et les résultats historiques? Et effet, la narratologie est une méthode non-référentielle, et elle se limite ainsi à ses principes propres. Mais cela ne veut pas dire qu'elle met en question les recherches et les informations historiques. Elle

---

<sup>71</sup> À ce propos, il est significatif de remarquer le titre des livres qui traitent ce problème, ainsi *The Rhetoric of fiction* de W. Booth, *Aspects of the Novel* de E. M. Forster, *Story and Discourse* avec un sous-titre *Narrative Structure in fiction and film* de Seymour Chatman.

<sup>72</sup> Voir M. A. Powel, *op. cit.*, p. 96.



suppose que les lecteurs soient au courant des informations historiques, comme le texte le demande à son lecteur impliqué. Par exemple, que vaut un *denarius*, quelle est la fonction d'un centurion, etc... ainsi que tout ce qui concerne la situation politique, les coutumes, le culte, les symboles... d'une société déterminée. Or ces informations nous parviennent des recherches historiques. Il y a un rapport symbiotique qui existe entre l'approche narrative et l'approche historique aux textes. Ainsi les deux méthodes ne s'excluent pas, mais se *complètent*, pour une intelligence du texte biblique, qui, en tant qu'inspiré, reste inépuisable<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 96. Voir aussi W. Iser, *The Implied Reader*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1974.

## CHAPITRE II:

### **La narration de l'histoire: La royauté universelle de Jésus dans le récit johannique de la Passion (Les techniques narratives appliquées à la lecture du récit)**

La narration est une communication. Ce qui est communiqué est l'histoire, à savoir les éléments de la narration. Mais ce qui est communiqué est fait par le discours ou l'expression formelle de ses éléments. On pourrait dire que le discours "prononce" l'histoire<sup>74</sup>, et que grâce à cette "prononciation", nous avons un récit. La *structure narrative* nous est apparue en même temps comme "ce qui est", et aussi comme le "comment de ce qui est".

Le présent chapitre, dont le thème est la narration de l'histoire, voudrait étudier les éléments de l'histoire tels qu'ils sont présentés dans le récit johannique de la Passion, en procédant à une étude des techniques narratives que l'auteur du quatrième évangile a utilisées pour raconter la Passion du Seigneur. L'étude des éléments narratifs pris séparément les uns des autres est une chose difficile. Mais si nous nous situons dans l'horizon de la critique narrative avec ses *catégories* telles que nous les avons présentées dans le premier chapitre, et si nous pouvons provisoirement "oublier" les autres aspects du récit et "concentrer" notre attention sur chaque élément de la *structure narrative* (auteur, narrateur, événements, intrigue, personnages, cadre narratif...), cette critique pourrait nous donner une vision nouvelle du texte. Nous commençons donc notre étude par les principales *catégories* de la *structure narrative*: en premier lieu, **les événements**, en deuxième lieu, **l'intrigue** et, en troisième lieu, **les personnages**.

---

<sup>74</sup> Selon Seymour Chatman, les propositions "prononcent" l'histoire. Il distingue les propositions en deux catégories: *process* (processus) et *stasis* (état). Les propositions de la catégorie de PROCESSUS sont des actions ou des événements (DO and HAPPEN). Celles de la catégorie d'ÉTAT sont des existences simples dans l'histoire. Voir Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 31-32.

## 1. Les événements

Les événements ne sont jamais des faits bruts, mais des faits racontés. Ils sont arrangés dans un certain ordre selon la stratégie narrative de chaque auteur. Dans la masse des événements, le narrateur opère une sélection et un découpage: il compose l'*histoire*, il en organise la matière pour lui donner ordre et cohérence. On appelle cette stratégie "l'intrigue" (*plot*). Il semble difficile d'étudier les événements séparément de l'intrigue, car les événements deviennent l'*histoire* dans le récit, grâce à cet arrangement. Dans cette partie, nous ne voulons qu'identifier ces éléments narratifs du récit johannique de la Passion dans la mesure où ceux-ci apparaissent çà et là dans le texte. La question de l'intrigue sera traitée dans la partie suivante.

Selon Roland Barthes, dans l'analyse narrative, on peut distinguer les événements appelés "noyaux" (*kernels*) des catalyses" (*satellites*). En outre, selon G. Genette, dans les question d'*ordre* de la catégorie du *temps*, on peut considérer les différentes sortes de *prolepses* et d'*analepses* intervenues dans la présentation de l'histoire racontée. (Ce dernier point sera particulièrement important pour notre thèse). Les questions de *durée* sont aussi à considérer: ce sont le *sommaire*, la *scène*, la *pause*, l'*ellipse*. Pour les questions de *fréquence*, il s'agit d'un récit *singulatif*, *répétitif* ou *itératif*. Finalement il nous semble nécessaire de nous attarder sur la question de la *distance* narrative, car elle pourrait nous aider à comprendre les événements selon la façon dont ils sont racontés: ce sont le *récit pur* ou *mimésis* de la catégorie du *mode*.

Pour la raison de commodité, nous suivons la division d'Ignace de la Potterie selon laquelle le récit de Jn 18-19 se compose de cinq sections<sup>75</sup>:

---

<sup>75</sup> Voir I. de la Potterie, *La Passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1986, p. 44 et 90. La structure littéraire de ces deux chapitres chez Peter F. Ellis, dans "*The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*", Liturgical Press, Collegeville, Minn, 1984, p. 247 s'accorde plus ou moins avec celle d'I. de la Potterie. Selon Ellis, "Chapters 18 and 19 can be viewed *chiastically* as follows:

- Section I: A. 18, 1-12: Introduction: confrontation dans le *jardin*  
 Section II: B. 18, 13-27: Au Palais du Grand Prêtre Hanne: le *témoin*  
 Section III: C. 18, 28-19, 16a: Jésus devant Pilate: le *procès*  
 Section IV: B'. 19, 16b-37: Golgotha: la *mort*  
 Section V: A'. 19, 38-42: Épilogue: mise au tombeau dans un *jardin*

Procédons maintenant à l'analyse de chacune de ces cinq sections.

## I

Dans la **section I**, le récit de la Passion commence par ces mots: *Tauta eipôn* (mot à mot: Cela ayant dit)<sup>76</sup>. Nous pouvons voir ici un renvoi à "*Tauta elalêsen*" (Cela il dit) aux versets 17, 1-5 où Jésus priait son Père: "Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie (...)"; ou à "*Tauta eipôn*" (Cela ayant dit) au verset 13, 21<sup>77</sup>. Si c'est le cas, "*Tauta eipôn*" sont vraiment les paroles d'introduction de cette première section aussi bien que de toutes les sections du récit johannique de la Passion. La séquence comporte des propositions de différentes catégories reliées ensemble comme suit:

- 
- a: 18:1-12: *arrest*: a garden; Jesus is bound; Simon Peter treats Jesus as 'worldly' king.  
 b: 18:13-27: *first (judean) trial*: Jesus as 'high priest'; Beloved Disciple witnesses (with Simon Peter, who denies his discipleship).  
 c: 18:28-19:16: *second (Roman) trial*: Jesus the king judged.  
 b': 19:17-30: *crucifixion*: Jesus as 'high priest'; Beloved Disciple witnesses (with Jesus' mother, who begins her discipleship).  
 a': 19: 31-42: *burial*: a garden; Jesus is bound; Nicodemus and Joseph treat Jesus as 'worldly king'".

Yves Simoens suit cette schématisation dans *Selon Jean, tome 3, une interprétation*, Bruxelles, Institut d'Études Théologiques, 1997, p.758. R. E. Brown, *DM I*, p. 758 et S. Légasse, *Le Procès de Jésus II*, p. 492-493, entérinent cette proposition.

<sup>76</sup> Pour le texte grec, nous suivons NA27, c'est-à-dire Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 27<sup>e</sup> édition, Stuttgart, Deutsch Bibelgesellschaft, 1993.

<sup>77</sup> Voir encore Jn 20, 20: "*Kai touto eipôn*" (Et cela ayant dit). Il s'agit sans doute du style johannique. Mais du point de vue séquentiel et contextuel, il peut avoir une portée théologique. Voir R. Brown, *op. cit.*, p. 805-806.

1. A. Jésus s'en alla avec ses disciples, au-delà du torrent du Cédron (18, 1a); il y avait là un jardin où il entra avec ses disciples (18, 1b).
2. Or Judas (qui le livrait: 18, 2a) connaissait l'endroit (18,2b), (car Jésus s'y était maintes fois réuni avec ses disciples: 18, 2c).
3. Il prit la tête de la cohorte et des gardes fournis par les grands prêtres et les Pharisiens (18,3a), il gagna le jardin avec torches, lampes et armes (18, 3b).
4. B. Jésus (sachant tout ce qui allait lui arriver: 18, 4a), s'avança et leur dit: "Qui cherchez-vous?" (18, 4b)
5. Ils lui répondirent: "Jésus le Nazôréen." Il leur dit: "C'est moi." (18,5a). (Or, parmi eux, se tenait Judas qui le livrait: 18, 5b).
6. C. Dès que Jésus leur eut dit "c'est moi", ils eurent un mouvement de recul et tombèrent (18, 6).
7. B'. À nouveau, Jésus leur demanda: "Qui cherchez-vous?" Ils répondirent: "Jésus le Nazôréen." (18, 7)
8. Jésus leur répondit: "Je vous l'ai dit, c'est moi. Si donc c'est moi que vous cherchez, laissez aller ceux-ci." (18, 8)
9. A'. (C'est ainsi que devait s'accomplir la parole que Jésus avait dite: "Je n'ai perdu aucun de ceux que tu m'as donnés.": 18, 9: cf. Jn 6, 39)
10. Alors Simon-Pierre, (qui portait un glaive, dégaina et: 18, 10a) frappa le serviteur du grand prêtre, auquel il trancha l'oreille droite; le nom de ce serviteur était Malchus: 18, 10b).
11. Mais Jésus dit à Pierre: "Remets ton glaive au fourreau ! La coupe que le Père m'a donnée, ne la boirai-je pas?" (18, 11)
12. La cohorte avec son commandant et les gardes des Juifs saisirent donc Jésus et ils le ligotèrent. (18, 12)<sup>78</sup>

Ces actions sont présentées selon un ordre linéaire. Elles sont principalement des *kernels*, à savoir des noyaux de la narration. Elles sont donc dans la ligne des faits clefs de l'événement raconté. Si nous considérons les actions présentées dans cette section à la lumière de la construction concentrique (*parallélisme chiasique*)<sup>79</sup>, nous pouvons voir que les éléments ont été bien disposés parallèlement, paire par paire, comme suit:

<sup>78</sup> Les versets 18, 2a.c.4a.5b.9.10a sont des *parenthèses narratives*. Ils sont donc mis "entre parenthèses".

<sup>79</sup> Voir Marc Girard, *Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation*, tom I: 1-50, Montréal, Bellarmin, 1984, p. 41-46. Comme le *parallélisme chiasique*, spécialement la *construction concentrique* est une *technique narrative* répandue chez les auteurs (et c'est pourquoi nous en faisons état dans ce mémoire *narratologique*), nous nous servons de cette terminologie pour désigner les structures littéraires similaires identifiées dans le récit johannique de la Passion. Nous suivons Marc Girard dans l'utilisation des *lettres majuscules* pour la détermination des formules structurelles, si c'est le cas des ensembles littéraires développés. Les formules structurelles basées sur les termes sont désignées par les *lettres minuscules*.

- A: 18, 1-3: Le cadre narratif de la section: La bande de soldats et gardes sont venus pour arrêter Jésus.  
 B: 18, 4-5: Qui cherchez-vous?: *ego eimi*  
 C: 18, 6: *ego eimi*: Les soldats et gardes tombèrent  
 B': 18, 7-9: Qui cherchez-vous?: *ego eimi*:  
 La *parenthèse explicative*<sup>80</sup> de l'événement  
 A': 18, 10-12: La conclusion de la section: La bande de soldats et gardes arrêterent Jésus<sup>81</sup>.

Pourtant, parmi ces actions, il y a des actions qui sont moins importantes que les autres. Il s'agit de la distinction entre la logique de connexion et celle de hiérarchie<sup>82</sup>. Le cadre narratif<sup>83</sup> présenté aux versets 1-3 (élément A) indique le temps (*cadre temporel*) et le lieu (*cadre spatial*) où a eu lieu l'arrestation (les éléments *kernel*s). Les détails dans ce cadre sont bien précis: c'était la nuit, dans un jardin, au-delà du torrent du Cédron, le lieu a été fréquenté par Jésus et ses disciples, c'était Judas, un des apôtres qui prit la tête de la cohorte et des gardes, avec leurs torches, lampes et armes (les éléments *satellites*)<sup>84</sup>. Le fait rapporté aux versets 10-12 (élément A') est la conclusion de la section. La parenthèse au verset 9 est une addition du narrateur qui explique le point de vue de celui-ci: Jésus se livre lui-même, plutôt qu'il n'est arrêté. Le verset 11 de la section à propos "de la coupe du Père" certifie ce point de vue. L'arrestation porte le sens d'une livraison *volontaire* du protagoniste du fait relaté. (Jésus est présenté comme "maître" de la situation, ce qui amène de l'eau à notre moulin). Les éléments A et A' sont donc les deux éléments descriptifs de la scène. Ils sont parallèles en ce sens qu'ils présentent la bande de soldats qui sont venus au jardin (élément A) et arrêterent Jésus (élément A'). L'événement principal se trouve au centre de la section (les éléments BCB') et forme un noyau (*kernel*) de la section qui indique le centre du message: Jésus se manifeste à ceux qui

<sup>80</sup> La parenthèse sur "l'accomplissement de la parole de Jésus" s'accorde avec l'intention des grands prêtres et des Pharisiens maintes fois exprimée de faire "périr" Jésus. Voir Jn, 5, 18; 7, 1.10.19.25.30.32.44-52; 8, 59; 10, 31-33.39; 11, 53-54.57; 12, 7.10.19.32-33.

<sup>81</sup> Cette construction chiasmatique est inspirée de W. Howard-Brook, dans *Becoming Children of God. John's Gospel and Radical Discipleship*, New York, Orbis Books, 1994, p. 370.

<sup>82</sup> Voir Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 53: "Narrative events have not only a logic of connection, but a logic of hierarchy".

<sup>83</sup> "The Setting of the scene in the garden" selon R. E. Brown, *op. cit.*, p. 785. Les "cadres" sont l'aspect du récit qui procure le contexte pour les actions des personnages. Voir M. A. Powell, *op. cit.*, p. 70.

<sup>84</sup> Voir R. E. Brown, *The Gospel according to John* (xiii-xxi), New York, Garden City, 1970, p. 805-813.

sont venus pour l'arrêter comme le *ego eimi* divin, trois fois répétés dans trois versets consécutifs. Les éléments B et B' sont des *récits purs* dans la catégorie du mode, et/ou une *isochronie* dans la catégorie du temps<sup>85</sup>, tandis que l'élément C (au centre de la section) est une *représentation scénique (showing)* du fait (la manifestation divine du *ego eimi*). C'est précisément à ce point concentrique que le message principal de la section est délivré au lecteur.

Différentes techniques narratives sont utilisées dans cette section: la *fréquence* se trouve aux versets 18, 2a.5b (*récit répétitif*) qui renvoient aussi à plusieurs reprises au reste de l'évangile (cf. 13, 21.31; 14, 22; 17, 12: les *prolepses* à propos de la trahison de Judas). Il y a aussi quatre *parenthèses*: au verset 18, 2c pour la description du lieu; au verset 18, 4a pour la préscience de Jésus; au verset 18, 9 pour expliquer l'accomplissement de la parole de Jésus<sup>86</sup>; et au verset 18, 10a pour la description du personnage de Pierre<sup>87</sup>. Le "*Palin ou*n" qui commence le verset 18, 7 et re-introduit au thème "chercher Jésus" (*zeteuo*) aux versets 7-9, est une caractéristique stylistique de Jean<sup>88</sup>. S'il en est ainsi, nous pouvons considérer cette partie du récit (vv. 7-9) comme un *récit répétitif* du thème "chercher Jésus" déjà évoqué aux versets 4-6. Dans ce cas, nous avons deux éléments principaux à considérer: celui de l'*ego eimi* et celui de l'*accomplissement* de la parole de Jésus. À remarquer aussi que l'auteur consacre 3 versets pour raconter le même fait: (1) Jésus leur dit: "Qui cherchez-vous?" Ils lui répondirent: "Jésus le Nazôréen." Il leur dit: "C'est moi". (2) Dès que Jésus leur eut dit "c'est moi", ils eurent un mouvement de recul et tombèrent. (3) Jésus leur demanda: "Qui cherchez-vous?" Ils répondirent: "Jésus le Nazôréen." Jésus leur répondit: "Je vous l'ai dit, c'est moi".

<sup>85</sup> Voir G. Genette, *Figures III*, p. 184 sur le récit pur, et p. 122-123 sur l'isochronie.

<sup>86</sup> À remarquer que l'accomplissement de la parole de Jésus est équivalent à l'accomplissement de l'Écriture ou/et à la volonté du Père: voir 17, 12; 6, 39; 10, 28; 16, 32.

<sup>87</sup> Voir G. Van Belle, *Les parenthèses dans l'Évangile de Jean*, Leuven, Leuven University Press, 1985, p. 107-112. Voir aussi G. Genette, *Figures III*, p. 128-129.

<sup>88</sup> Voir G. Van Belle, *op. cit.*, p. 149.137.124.

## II

La **section II** est un scénario à deux volets: l'un, qui se dédouble à son tour, à l'*extérieur* du palais du Grand Prêtre: Pierre; et l'autre, à l'*intérieur*: Jésus. Voici le déroulement des éléments selon l'ordre du récit:

### I. À l'extérieur:

A: 13-18: Hanne, Caïphe, le reniement de Pierre:

- Ils le conduisirent tout d'abord chez Hanne (18, 13a). Celui-ci était le beau-père de Caïphe, qui était le Grand Prêtre cette année-là (18, 13b);
- c'est ce même Caïphe qui avait suggéré aux Juifs: il est avantageux qu'un seul homme meure pour le peuple (18, 14).
- Simon-Pierre et un autre disciple avaient suivi Jésus (18, 15a). Comme ce disciple était connu du Grand Prêtre, il entra dans le palais du Grand Prêtre (18, 15b).
- Pierre se tenait à l'extérieur, près de la porte; l'autre disciple, (celui qui était connu du Grand Prêtre: 18, 16a), sortit, s'adressa à la femme qui gardait la porte et fit entrer Pierre (18, 16b).
- La servante qui gardait la porte lui dit: "N'es-tu pas, toi aussi, un des disciples de cet homme? Pierre répondit: "Je n'en suis pas" (18, 17).
- Les serviteurs et les gardes avaient fait un feu de braise (car il faisait froid et ils se chauffaient: 18, 18a); Pierre se tenait avec eux et se chauffait aussi (18, 18b).

### II. À l'intérieur:

B: 19: Le Grand Prêtre interrogea Jésus

- Le Grand Prêtre se mit à interroger Jésus sur ses disciples et sur son enseignement (18, 19).

C: 20: La réponse de Jésus au Grand Prêtre



- Jésus lui répondit: “J’ai parlé ouvertement au monde, j’ai toujours enseigné dans les synagogues et dans le temple où tous les Juifs se rassemblent et je n’ai rien dit en secret (18, 20).

**B’:** 21-23: Jésus interrogea le Grand Prêtre

- Pourquoi est-ce moi que tu interrogues? Ce que j’ai dit, demande-le à ceux qui m’ont écouté: ils savent bien ce que j’ai dit.” (18, 21)

- À ces mots, un des gardes qui se trouvait là gifla Jésus en disant: “C’est ainsi que tu réponds au Grand Prêtre? (18, 22)

- Jésus lui répondit: “Si j’ai mal parlé, montre (*marturêson*) en quoi; si j’ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu?” (18, 23)

**I’. À l’extérieur:**

**A’:** 24-27: Hanne, Caïphe, le reniement de Pierre

- Là-dessus, Hanne envoya Jésus ligoté à Caïphe, le Grand Prêtre (Jn 18, 24).

- Cependant Simon-Pierre était là qui se chauffait (18, 25a). On lui dit: “N’es-tu pas, toi aussi, l’un de ses disciples? Pierre nia en disant: “Je n’en suis pas!” (18, 25b)

- Un des serviteurs du Grand Prêtre, (parent de celui auquel Pierre avait tranché l’oreille: 18, 26a) lui dit: “Ne t’ai-je pas vu dans le jardin avec lui? (18, 26b)

- À nouveau Pierre le nia (18, 27a), et (au même moment: 18, 27b) un coq chanta (18, 27c).

La construction chiasique est donc comme suit:

- I** A: 13-18: Hanne, Caïphe, le reniement de Pierre
- II** B: 19: Le Grand Prêtre interrogea Jésus
  - C: 20: Jésus: “J’ai parlé ouvertement au monde”
- B’: 21-23: Jésus interrogea le Grand Prêtre
- I’** A’: 24-27: Hanne, Caïphe, le reniement de Pierre

Les *kernels* ne sont pas linéaires mais parallèles. Par cette façon de présenter les faits, le lecteur est invité à lire le texte en faisant la *comparaison*. D’un côté, à

l'extérieur, Pierre dit le *mensonge*. De l'autre, à l'intérieur, Jésus montre au Grand Prêtre la *véracité* de sa parole par son enseignement public<sup>89</sup>.

Les éléments *satellites* sont aussi éclairants: Pierre *se chauffait* avec les serviteurs et les gardes à l'extérieur tandis que Jésus est *giflé* par un garde du Grand Prêtre à l'intérieur. Par la technique de *comparaison*, on peut voir que Jésus et Pierre, l'un et l'autre, doivent se confronter au *pouvoir des ténèbres* (supposés ainsi par l'auteur), mais Pierre se sépare de Jésus. Il ne veut pas être avec Jésus, il renia même son maître. Par contre, Jésus, qui se dit la lumière du monde (Jn 8, 12; 9, 4-5)<sup>90</sup>, *parrêsia lelalêka* devant le Grand Prêtre, *de son enseignement et de ses disciples*.

À ce moment tragique dans la vie du disciple Pierre, un *coq chanta*. Ce fait est un élément *satellite* important. Il s'agit sûrement ici d'une *analepse* qui renvoie à Jn 13, 38 où Jésus prédisait le reniement de Pierre. Mais dans le seul contexte de la Passion, on ne sait pas si *ce fait du coq* qui "chante" annonce l'*heure* de Jésus dans sa Passion, ou s'il se contente de réveiller chez Pierre la conscience de son reniement? À remarquer qu'en Jn 13, 38, Jésus avait prédit à Pierre son reniement quand celui-ci avait dit qu'il se dessaisirait de sa vie pour Jésus. Ici, dans le récit de la Passion, c'est Jésus qui se dessaisit de sa vie pour ses disciples, et Pierre renie son maître! Dans ce contexte, on peut dire que la mention du coq qui chante ne serait pas simplement un rappel de la *prolepse* en Jn 13, 38, mais principalement une annonce de l'*heure de Jésus*.

La technique des *parenthèses* est utilisée aux versets 18, 13b. 16a. 14. 18a. 27a pour la description des personnages ou l'explication de leurs actes. Il y a aussi deux

<sup>89</sup> Voir R. E. Brown, *op. cit.*, p. 842: "John makes unique theological use of the scene of Peter's denials. By making Peter's denials simultaneous with Jesus' defense before Annas, John has constructed a dramatic contrast wherein Jesus stands up to his questioners and denies nothing, while Peter cowers before his questioners and denies everything".

<sup>90</sup> À notre avis, l'auteur nous invite à lire cette section à la lumière de ces paroles qui, déjà ont constitué une *prolepse* de la situation réelle où se trouvent Jésus et Pierre dans le récit de la Passion. Dans ce contexte, ce que Jésus disait au Grand Prêtre montre au lecteur qu'il travaille vraiment pour l'oeuvre de son Père, parce qu'il reste toujours la lumière du monde, dans cette situation réelle de la nuit où commence l'oeuvre du pouvoir des ténèbres. La lumière, la vérité sont des termes synonymiques chez Jean. Voir *TOB*, note w), p. 2566.

*analepses* au verset 18, 14. 26a qui renvoient à un passage antérieur (cf. 11, 49-51; 18, 10)<sup>91</sup>. Pour la *fréquence*, les éléments *répétitifs* se trouvent aux versets 15b. 16a. 17. 18b. 25b.

Le verset 24 pose un problème majeur de cette section. On ne sait pas s'il est bien à sa place dans cet épisode, car il y cause de la discordance entre l'ordre de l'histoire et celui du récit (les *anachronies narratives*)<sup>92</sup>. Le lecteur ne sait pas où se trouve Jésus exactement dans le récit. Si c'est déjà chez Caïphe comme le texte nous en donne l'impression par son *cadre narratif* (le palais du Grand Prêtre, les serviteurs et les gardes, le feu à la cour où se chauffait Pierre avec les gardes, le reniement de Pierre...), pourquoi Hanne envoie-t-il encore Jésus ligoté à Caïphe? Si ce n'est pas le cas, pourquoi le texte insiste-t-il à plusieurs reprises sur le Grand Prêtre puisqu'on a déjà mentionné à propos de Caïphe au verset 13 qu'il était le Grand Prêtre cette année-là? Si ce n'est pas une *anachronie*, l'hypothèse d'une *inclusion* semble raisonnable<sup>93</sup>. La critique prend ces discordances en charge en essayant de comprendre leur effet chez le lecteur<sup>94</sup>. L'importance serait le contenu du message.

Ainsi, la technique de l'*inclusion* peut jouer un rôle important dans l'*expression narrative*<sup>95</sup>. Si dans l'introduction, Caïphe est mentionné comme une figure importante

<sup>91</sup> Voir G. Van Belle, *op. cit.*, p. 107.109.111.

<sup>92</sup> Voir G. Genette, *Figure III*, p. 79.

<sup>93</sup> Il s'agit ici de l'*inclusion par reprise d'un même mot*: formule (A...A) selon M. Girard. Voir M. Girard, *op. cit.*, p. 42. Les bornes de l'*inclusion* indiquent presque toujours l'idée dominante de toute la péripécie. Ici, la mention du Grand Prêtre Caïphe au début et à la fin de la section indique l'idée maîtresse de la comparution de Jésus devant le Grand Prêtre, que ce soit Hanne ou Caïphe, mais le contenu de l'histoire, chez les synoptiques, rapporte la comparution de Jésus devant le Grand Prêtre Caïphe avec le Sanhédrin (cf. Mt 26, 57-75; Mc 14, 53-72; Lc, 54-71). Le récit johannique de la Passion situe la comparution de Jésus dans le cadre de la comparution devant le Grand Prêtre Hanne, mais le contenu est celui de la comparution devant le Sanhédrin. Ainsi le contenu de l'histoire a été rapporté. La mention de Caïphe à la fin de la section "inclut" le message central. À notre avis, l'*ellipse explicite* du verset 24 n'est qu'une apparence.

<sup>94</sup> Voir G. Genette, *Figure III*, p. 78.79.89.90, spécialement p. 89: "Une *anachronie* peut se porter, dans le passé ou dans l'avenir, plus ou moins loin du moment 'présent', c'est-à-dire du moment de l'histoire où le récit s'est interrompu pour lui faire place: nous appelons *portée* de l'*anachronie* cette distance temporelle. Elle peut aussi couvrir elle-même une durée d'histoire plus ou moins longue: c'est ce que nous appellerons son *amplitude*."

<sup>95</sup> Voir Marc Girard, *op. cit.*, p. 42: "Le but de l'*inclusion* est double: délimiter l'*étendue* de la péripécie, et en indiquer le *sens*."

dans l'affaire de Jésus (celui qui avait suggéré aux Juifs: il est avantageux qu'un seul meure pour le peuple: v. 14), la mention de son *nom* (v. 24) dans la conclusion aurait pour but d'insister sur l'importance de sa prophétie. Cela veut dire que nous devons lire le récit à la lumière d'une *inclusion*, plutôt qu'une *ellipse explicite*. L'*anachronie narrative*, loin de nous mettre en confusion, nous invite à lire le texte dans un autre sens que celui de sa "chronologie"<sup>96</sup>.

La structure concentrique présentée ci-dessus dévoile le message central de la section: le témoignage de Jésus devant le Grand Prêtre (élément C). Les termes techniques employés intentionnellement ici sont "enseigner" (*didaskein*) et "parler" (*lalein*). Ces deux verbes ne sont pratiquement employés que pour Jésus<sup>97</sup>. Les trois *schémas* d'Ignace de la Potterie mettent l'accent sur les versets 19-24 et les considèrent comme le message principal de cette section. Nous pensons qu'il est utile de les reproduire ici:

### *Schéma 1*

vv. 13-16, introduction : Jésus est conduit devant Hanne  
 vv. 17-27, interrogatoire (encadré):  
     17-18 (dehors), Pierre renie son Maître;  
     19-24 (à l'intérieur), Jésus s'explique devant Hanne;  
     25-27 (dehors), Pierre renie son Maître

<sup>96</sup> Surtout dans cette section, la parenthèse au verset 14 est une *analepse* qui renvoie à Jn 11, 49-51 où l'auteur du quatrième évangile nous donne trois affirmations importantes: 1. Caïphe fit la prophétie 2. Jésus meurt pour la nation 3. Et pour réunir dans l'unité les enfants de Dieu qui sont dispersés. Ces affirmations sont faites dans le contexte d'un conseil (*sunedrion*) en Jn 11, 47. S'agit-il d'une *anachronie narrative* ici de la réunion des grands prêtres et des Pharisiens, car on pourrait traduire aussi *sunedrion* par *sanhédrin*? Si c'est le cas, ce renvoi nous donne une information importante qui remplace la réunion du sanhédrin chez les synoptiques (cf. Mt 26, 3-5. 57-68; Lc 22, 54-55; Mc 14, 53-65) où Jésus est déclaré blasphémateur et condamné par ce conseil. En insistant sur le fait que Caïphe était *grand prêtre cette année-là*, Jean a peut-être voulu suggérer au lecteur de lire le texte dans ce contexte de la réunion du shandédrin. Voir *TOB*, notes *d)* et *f)*, p. 2577.

<sup>97</sup> Voir I. de la Potterie, *op. cit.*, p. 73.

## Schéma 2

- v. 18, Pierre aussi (debout avec eux), se chauffant;  
 vv. 19-24, TÉMOIGNAGE DE JÉSUS DEVANT HANNE;  
 v. 25, Simon-Pierre était donc debout, en train de se chauffer.

## Schéma 3

- a. HANNE interroge Jésus (v. 19);  
     b. Réponse de JÉSUS à Hanne (vv. 20-21);  
         c. Réaction du serviteur: la gifle (v.22);  
     b'. Réponse de JÉSUS au serviteur (v. 23);  
 a'. HANNE envoie Jésus chez Caïphe (v. 24)<sup>98</sup>.

Le schéma 1 est une vue générale de la section et indique son point central par une structure thématique. Le schéma 2 présente le point concentrique du passage (encadré par l'acte de réchauffement de Pierre), et le schéma 3 considère la gifle que subit Jésus comme l'acte de son témoignage. C'est une structure de type d'inclusion par la reprise des termes (Hanne, Jésus). Le point émergent (point c) veut dire sans doute que la révélation de Jésus (point b et b') est une *marturia* (cf. Jn 18, 37) par la gifle qu'il souffre pour ses paroles. Si le message central de la section porte sur la *révélation* de Jésus, cette révélation a un aspect bien souligné: son *universalisme*. Jésus n'a pas parlé en secret, mais a toujours parlé *au monde ouvertement*<sup>99</sup>.

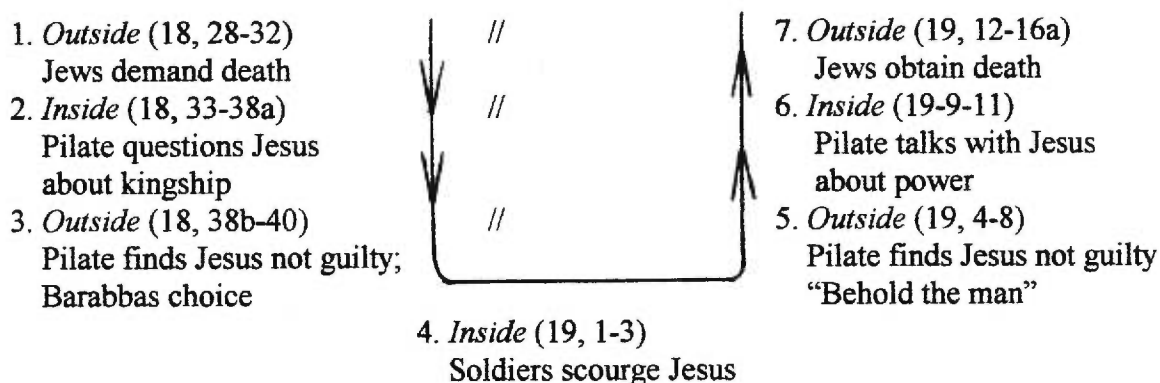
## III

La section III de notre texte est un *procès* au sens propre du terme, et elle constitue la section principale du récit johannique de la Passion. Les événements sont présentés par des *scènes* parallèles, alternativement à l'extérieur et à l'intérieur, et vice versa. Pilate est celui qui va et vient du dehors au dedans. Il est l'intermédiaire entre

<sup>98</sup> Cette structure est basée sur le niveau des *unités syntaxiques* selon Marc Girard, les éléments sont énumérés donc en *lettres minuscules*. La structure est identifiée par deux ou trois unités syntaxiques successives (ou phrases) en rapport de synonymie, d'antithèse ou de synthèse, ou par les termes utilisés dans le texte. Voir M. Girard, *op. cit.*, p. 32 et 36.

<sup>99</sup> Voir I. de la Potterie, *op. cit.*, p. 70. 72. 74.

Jésus et la foule<sup>100</sup> et, en ce sens, est présenté implicitement comme inférieur à Jésus, (ce qui est susceptible de suggérer le caractère royal du Fils de l'homme). La présentation des *scènes* de cette section est identique chez I. de la Potterie et chez R. E. Brown. Au niveau des *ensembles littéraires développés*<sup>101</sup>, la construction de *type parallélisme concentrique* est tellement claire que nous ne pouvons faire d'autre choix que celui de ces auteurs. Nous reproduisons ici le texte de R. E. Brown<sup>102</sup>:



Les éléments disposés en épisodes dans la structure sont bien parallèles et concentriques: 1 // 7; 2 // 6; 3 // 5. L'épisode central est réservé au couronnement de Jésus aux versets 1-3<sup>103</sup>, ce qui appuie notre thèse. On peut remarquer qu'il y a aussi un balancement entre les épisodes au niveau du *cadre narratif*, du *contenu* et même de la *longueur des versets*<sup>104</sup>. Du point de vue narratif, cette construction pourrait nous aider à discerner plus facilement les éléments *kernels* ainsi que les *satellites* autour d'eux.

<sup>100</sup> Voir F. Genuyt, "La comparution de Jésus devant Pilate", dans *Recherches de Science Religieuse* 73 (1985) 133-134: "Toute cette séquence pourrait être décrite comme le récit du double travail de persuasion sur la personne de Pilate (...) Jésus d'une part, les Juifs d'autre part. (...) Pilate se laisse manipuler par les Juifs, qui finissent par obtenir satisfaction. Les va-et-vient répétés de Pilate sont donc la manifestation de son hésitation (...). Au lieu de juger, il cède à leurs provocations".

<sup>101</sup> Nous suivons la terminologie de Marc Girard en ce qui concerne la structure littéraire du récit. Voir M. Girard, *op. cit.*, p. 1-50.

<sup>102</sup> Voir R. E. Brown, *op. cit.*, p. 859. Voir aussi I. de la Potterie, *op. cit.*, p. 87.

<sup>103</sup> Voir I. de la Potterie, *op. cit.*, p. 108: "Chez Jean, à part les soufflets, tout, dans cette scène centrale renvoie à la *royauté* de Jésus: la couronne - qu'elle soit d'épines n'est qu'un fait accessoire au niveau symbolique -, le manteau de pourpre, attributs de dignité *royale* dans la Passion" (souligné par nous).

<sup>104</sup> Voir R. E. Brown, *op. cit.*, p. 858.

Le premier épisode montre que la *scène* a eu lieu au “point du jour” (18, 28a). C’est une *parenthèse* importante dans la ligne du *cadre narratif du temps*, un signal de l’*heure* de Jésus. On le verra encore au verset 19, 14 où l’auteur mentionne que: “c’était le jour de la Préparation de la Pâque, vers la *sixième heure*”, l’heure de l’immolation des agneaux dans le Temple en vue du repas pascal<sup>105</sup>. La troisième *parenthèse* de temps se trouve au verset 19, 27b: “Depuis *cette heure-là*, le disciple la prit chez lui”, au moment où Jésus accomplit l’œuvre du salut par sa mort, une nouvelle communauté de foi est née<sup>106</sup>. Ainsi le procès de Jésus inaugure déjà l’*heure* de Jésus, maintes fois annoncée dans le reste de l’Évangile<sup>107</sup>. La *parenthèse* 18, 28b est une explication des usages juifs. La parenthèse 18, 32 est une *prolepse répétitive* certifiant de *quelle mort* Jésus devait mourir. Ceci confirme le thème donné par R. E. Brown à propos de cet épisode: Les Juifs demandent la mort de Jésus<sup>108</sup>.

Le deuxième épisode est un dialogue entre Jésus et Pilate à propos de la *royauté* de Jésus. L’épisode commence par une question de Pilate: “Es-tu le *roi des Juifs*?” Il parle aussi de la “nation de Jésus” (18, 35). À ce propos, Jésus répond affirmativement mais avec une correction: “*Ma royauté n’est pas de ce monde*”(18, 36). De nouveau, Pilate demande à Jésus: “Tu es donc roi?”, et de nouveau, *Jésus affirme sa royauté*: “C’est toi qui dis que je suis roi. Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre *témoignage* à la *vérité*. Quiconque est de la vérité écoute ma voix” (18, 37). Le récit prend l’allure d’une enquête. Mais c’est un récit par excellence de type *mimésis* ou en

<sup>105</sup> Cf. Jn 19, 36; 1, 29. Voir *TOB*, note r), p. 2599.

<sup>106</sup> Voir R. E. Brown, *La communauté du disciple bien-aimé*, Cerf, Paris, 1990, p. 129: “Quand Jésus est sur la croix, un groupe de disciples, prémices de l’Église, commence déjà à l’entourer”. Voir aussi la note en bas de page, *ibidem*: “De bien des façons pour Jean la crucifixion est à la fois une ascension et une pentecôte. Jean ne nie pas la tradition plus ancienne selon laquelle le don de l’Esprit suivit la glorification de Jésus. Mais puisqu’il voit la mort ou élévation de Jésus comme faisant partie de sa glorification, il admet une communication anticipée de l’Esprit sur la croix. La transmission de l’Esprit par Jésus mourant (19, 30) et l’effusion de sang et d’eau du côté percé du corps crucifié (19, 34) doivent se lire à la lumière de 7, 38-39 selon la promesse de Jésus d’accomplir l’Écriture”. Ces derniers versets constituent donc une *prolepse* de 19, 30-34.

<sup>107</sup> À propos de l’*heure* de Jésus, voir p. 1 du présent mémoire.

<sup>108</sup> On peut voir ici que les accusateurs qui ont livré (*paredokamen*) Jésus à Pilate sont sur le même plan que Judas, celui qui livrait Jésus, mentionné chez Jn 18, 2.5 (*paradidou*). Selon Paul Duke, “The truth is that, since chapter 5, ‘the Jews’ have been trying furiously to judge Jesus by their own law, with embarrassing

*diégésis*. Il s'agit en effet de paroles prononcées. Le contenu du récit réside dans le dialogue<sup>109</sup>. Ici encore, le thème de la *royauté* s'accorde avec la technique narrative utilisée.

Le troisième épisode commence par un détail intéressant: "*Kai touto eipôn*" (Et ayant dit ceci). Selon le texte, Pilate est dans la confusion et ne sait plus: "Qu'est-ce que la vérité?" (38a). Il va de nouveau trouver les Juifs au-dehors, leur présente d'abord son point de vue: "Pour ma part, je ne trouve contre lui aucun chef d'accusation" (18, 38b), puis leur demande leur avis: "Voulez-vous donc que je vous relâche *le roi des Juifs*?" (18, 39b). Pour la première fois dans le procès, Pilate déclare en public aux Juifs que *Jésus est roi*. "*Kai touto eipôn*" devient le trait d'union avec l'épisode précédent, car ce que les Juifs "se mirent à crier" (18, 40a) est un *refus* ("Pas celui-là, mais Barabbas!": 18, 40b) à ce que Jésus a affirmé clairement à Pilate de sa *royauté* dans l'épisode précédent. Aussi, la *parenthèse* au verset 18, 40c qui certifie au lecteur que Barabbas est un brigand (*lêstês*)<sup>110</sup> correspond parfaitement à "*Kai touto eipôn*" du point de vue des *artifices structurels*, car à la fois l'*expression* et la *parenthèse* sont la voix du narrateur au début et à la fin de l'épisode, et forment un *contraste* qui associe les points de vue dissimilaires ou opposés dans une unité littéraire, à savoir l'affirmation de Jésus et celle de la foule<sup>111</sup>. *Basileus tôn Iudaiôn* au verset 18, 33 est répété au verset 18, 39. La même question posée à Jésus est adressée aux Juifs. La réponse de Jésus est affirmative, tandis que celle des Juifs est une négation: "Pas celui-là, mais Barabbas".

Si l'épisode précédent est une *mimésis* (par des paroles prononcées), celui-ci est un *récit pur* du *mode narratif* de la "*représentation*": le récit fournit au lecteur plus ou moins de détails, de façon plus ou moins directe, et semble ainsi se tenir à une *distance*

---

results". Pilate savait bien que les Juifs avaient besoin de lui pour l'affaire de Jésus. Voir P. D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta, John Knox, 1985, p. 128.

<sup>109</sup> Voir G. Genette, *op. cit.*, p. 184.

<sup>110</sup> Voir G. Van Belle, *op. cit.* p. 125.128. Le mot choisi *lestes* (brigand) fut souvent appliqué aux zélotes qui pratiquaient l'action politique et religieuse violente. Voir TOB, note f), p. 2598. En ce sens, Il est clair que la *royauté* de Jésus est vraiment différente de celle de ce monde. Du point de vue narratif, le *contraste* entre les deux épisodes se trouve ainsi clair.

<sup>111</sup> Voir "Les modèles narratifs" du présent mémoire p. 19-20.



plus ou moins grande de ce qu'il raconte. Le récit a choisi de *régler* les informations qu'il livre (18, 39a: "Il est d'usage chez vous que je vous relâche quelqu'un au moment de la Pâque"), selon la capacité cognitive de telle ou telle partie prenante de l'histoire (personnage ou groupe de personnages: les Juifs), qu'il adopte ou feint d'adopter pour nous présenter une "*vision*" ou un "*point de vue*" (18, 39b: "Voulez-vous donc que je vous relâche...")<sup>112</sup>. Nous avons dans les deux épisodes successifs un bon exemple de deux *modes narratifs* différents de la *distance*.

Le quatrième épisode se compose de quatre actions présentées symétriquement selon une construction de type *parallélisme concentrique* qu'on peut identifier comme suit:

- a. Pilate fait flageller Jésus;
- b. Couronnement d'épines;  
manteau de pourpre;
- b'. Salut, le Roi des Juifs
- a'. Ils lui donnaient des soufflets<sup>113</sup>.

À remarquer que cet épisode se trouve à la fin du procès selon Matthieu et Marc. Si l'évangile de Jean le situe au centre de la section, il doit avoir une raison importante. S'agit-il simplement d'une dérision, ou bien de l'*hommage royal* rendu à Jésus? Pour bien comprendre cette *scène*, nous pouvons nous attarder sur les points suivants:

- Les synoptiques mentionnent un grand nombre d'outrages subis par Jésus (les soldats crachèrent au visage de Jésus, ils le frappèrent à la tête), tandis que Jean met en relief des éléments qui désignent plutôt la *royauté* de Jésus, tels que la couronne, le manteau de pourpre et la parole aux lèvres des soldats romains: "Salut, le Roi des Juifs!"

- Dans les synoptiques, après la dérision, les soldats dépouillèrent Jésus du manteau de pourpre et lui remirent son vêtement ordinaire, tandis que Jean ne mentionne pas ce détail. Cela donne l'impression que Jésus

<sup>112</sup> Voir G. Genette, *Figures III*, p. 183-184. Voir aussi R. E. Brown, *op. cit.*, à propos de *ekraugasan palin* p. 856: "The word *palin* means 'back' or 'again'. The latter meaning in the present instance would imply that they had shouted before, and some think that John is condensing and selecting from a longer account that pictured a crowd shouting earlier in the trial". Ceci correspond à ce que nous disions du *récit pur*.

<sup>113</sup> Voir I. de la Potterie, *op. cit.*, p. 108-109.

montait au Golgotha, où aurait lieu son intronisation sur la croix, tout en s’habillant en roi, c’est-à-dire avec la couronne sur la tête et vêtu de pourpre.

- Dans les synoptiques, la formulation du “salut” des soldats est un vocatif: “*Khaïre, Basileu tòn Ioudaiôn*”, tandis que chez Jean c’est un nominatif avec l’article: “*Khaïre ho Basileus tòn Ioudaiôn*”. La formule utilisée ici est identique à l’inscription fixée sur la croix (19, 19), aussi bien que dans toute la section (18, 33.37.39; 19, 14).

Les actions racontées dans cette *scène* sont énumérées successivement les unes après les autres. Du point de vue de la catégorie du *mode*, la *scène* se présente comme un *récit pur* sans aucune intervention de l’auteur. Mais du point de vue de la catégorie du *temps* (la *durée*), elle peut apparaître comme un *récit sommaire* dans lequel il est proposé au lecteur de “mettre en scène” tous les énoncés narratifs: la flagellation doit prendre un temps qui ne correspond pas à une proposition narrée, ainsi que les autres actions dans la *scène*. Pourtant, selon G. Genette, en matière de la *durée*, il peut y avoir une coïncidence entre *succession diégétique* et *succession narrative*. Dans ce cas, il peut y avoir une sorte d’*égalité conventionnelle* entre temps du récit et temps de l’histoire, et dans ce sens, nous pouvons considérer cette *scène* comme un *récit isochrone* (le degré zéro selon G. Genette) qui serait ici un récit à vitesse égale, sans accélération ni ralentissement, où le rapport durée d’histoire/longueur de récit resterait toujours constant<sup>114</sup>. Le quatrième épisode, ainsi considéré, réalise un balancement parfait de l’art de la narration. Il trouve encore son équilibre au centre de la section.

Le cinquième épisode commence par le fait que Pilate retourne à l’extérieur, et tente de nouveau de relâcher Jésus. Ceci correspond à la première tentative de Pilate dans le troisième épisode, aussi à l’extérieur, pour relâcher Jésus. Mettons les deux textes l’un à côté de l’autre, nous verrons que les mouvements sont vraiment parallèles:

1. Sur ce mot, il (Pilate) alla trouver les Juifs au-dehors et leur dit:

1. Pilate retourna à l’extérieur et dit aux Juifs:

<sup>114</sup> Voir G. Genette, *Figures III*, p. 122-123. Voir aussi Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 63-84.

2. "Pour ma part, je ne trouve contre lui aucun chef d'accusation (18, 38).
3. Mais comme il est d'usage chez vous que je vous relâche quelqu'un au moment de la Pâque, voulez-vous donc que je vous relâche *le roi des juifs*? (18, 39)
4. Alors ils se mirent à *crier*: "Pas celui-là, mais Barabbas!" (18, 40a)
5. Or ce Barabbas était un *brigand*. (18, 40b)
2. "Voyez, je vais vous l'amener dehors: vous devez savoir que je ne trouve aucun chef d'accusation contre lui." (19, 4)
3. Jésus *vint*<sup>115</sup> alors à l'extérieur; il portait la *couronne* d'épines et le *manteau de pourpre*. Pilate leur dit: "*Voici l'homme* (19, 5)
4. Mais dès que les grands prêtres et leurs gens le virent, ils se mirent à *crier*: "Crucifie-le! Crucifie-le!" (19, 6a).
5. Pilate leur dit: "Prenez-le vous-même et crucifiez-le; quant à moi, je ne trouve pas de chef d'accusation contre lui." (19, 6b) Les Juifs lui répliquèrent: "Nous avons une loi, et selon cette loi il doit mourir parce qu'il s'est fait *fiis de Dieu* !" Lorsque Pilate entendit ce propos, il fut de plus en plus effrayé. (19, 7-8)

Non seulement les mouvements sont parallèles, mais le contenu l'est aussi. Le troisième élément nous dit de grandes choses sur la *royauté de Jésus*: 18, 39 est un acte de "*telling*" (un compte rendu) à propos de Jésus *roi*; et 19, 5 est un acte de "*showing*" (une présentation scénique) de Jésus comme *roi*<sup>116</sup>. L'*ecce homo* va de pair avec la *couronne* et le *manteau de pourpre* pour certifier ce que Pilate dit de Jésus aux Juifs au verset 18, 39: le *roi des Juifs*. On peut voir ainsi de quelle manière *cette royauté* va se réaliser: à travers une figure humaine: *ecce homo*. Serait-ce la *royauté du Fils de l'homme*, selon l'hypothèse de notre présent mémoire? Le cinquième élément, le verset 18, 40b est une *parenthèse* faite par l'auteur à propos de la personne de Barabbas: celui-ci est un *brigand*, tandis que le verset 19, 7 est une *dénonciation*, dans la bouche des Juifs, à propos de la prétention (selon eux) qu'a Jésus d'être *Fils de Dieu*. Par ce fait, le

<sup>115</sup> À remarquer que le verbe *exêlthen* est à la voix active.

<sup>116</sup> Nous reverrons ces techniques ci-dessous, quand nous parlerons des personnages.

lecteur comprendra sans doute que les Juifs voulaient accuser Jésus d'être *blasphémateur*. *Barabbas le brigand* est ainsi mis en parallèle avec *Jésus le blasphémateur*. Les Juifs vont préférer le brigand. Ceci correspond parfaitement à la manière d'agir des Juifs dans tout le procès de Jésus. La technique de la *comparaison* aide à voir plus clairement le *rapport compositionnel* entre ces deux épisodes<sup>117</sup>.

Si le deuxième épisode est une enquête sur la *royauté* de Jésus, le sixième qui lui correspond est une enquête sur son *origine*. Par une question (19, 9): "D'où es-tu, toi?", Pilate veut savoir l'origine terrestre de Jésus, mais le lecteur pourrait penser, quant à lui, à son origine divine. Pilate joue le rôle d'un enquêteur, mais, par cette question, il devient l'auditeur de sa propre question. L'expression du récit est vraiment *homodiégétique*: l'auteur, le personnage et le lecteur sont sur le même plan. Tous sont à l'écoute de la réponse de Jésus. Mais pour répondre à une question si importante, Jésus garde un silence *énigmatique*. Alors, Pilate, déçu, revendique son *pouvoir*: "Ne sais-tu pas que j'ai le pouvoir de te relâcher comme j'ai le pouvoir de te faire crucifier?" C'est l'occasion pour Jésus de parler de l'*origine du pouvoir* de Pilate, et *par là aussi* de révéler à Pilate sa *vraie origine*, à lui, Jésus: "Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'*en haut*". Pour Jésus, cet "*en haut*" (*tôn anô*) qui avait sa *prolepse* notamment en Jn 8, 23, est tout un problème polémique entre lui et les Juifs. Ici, devant Pilate, cet "*en haut*" est une affirmation de son "*identité*". L'épisode 6 ainsi présenté est en parallélisme parfait avec l'épisode 2, aussi bien quant à l'*expression* que quant au *contenu*: on pourrait le considérer comme un *récit pur* qui a pour thème la *royauté de Jésus et son origine*, à travers la conversation de ces deux personnages: Jésus et Pilate.

Finalement le septième épisode nous présente comment les Juifs sont menés à une apostasie pour obtenir la mort de Jésus de la main du pouvoir romain, comme celle-ci était prévue en 18, 32 par une *parenthèse*. Les Juifs voulaient la mort de Jésus dès le premier moment où ils présentent l'affaire de Jésus à Pilate. Tout le déroulement de la comparution de Jésus devant Pilate n'est qu'une excuse pour leur intention. Mais c'est

<sup>117</sup> Voir "les modèles narratifs" du présent mémoire, p. 18-19. Voir aussi *TOB*, note f), p. 2598.

précisément à travers cette excuse que nous voyons d'autant plus clairement *qui est ce Jésus le Nazôréen, pour quelle raison il sera condamné à mort, et comment il entre dans la mort*. Le premier verset de cet épisode manifeste déjà l'intention des Juifs:

- Pilate cherchait à relâcher Jésus (19, 12a)

- Mais les Juifs se mirent à crier et ils disaient: "Si tu le relâchais, tu ne te conduirais pas comme l'ami de César! Car quiconque *se fait roi*, se déclare contre César." (19, 12b)

Pour Pilate, il semble difficile de se retirer de l'affaire, car la confrontation, *selon la parole des Juifs*, n'est plus entre Jésus et les Juifs, mais bien entre Pilate et César. À ce moment difficile, Pilate fait sortir Jésus et le fait asseoir sur l'estrade, à la place qu'on appelle *Lithostrôtos*, en hébreu Gabbatha. C'était le lieu où Pilate allait prononcer solennellement face aux Juifs: "Voici votre roi!". Avec un cadre narratif assez bien préparé: *cadre spatial* (un lieu élevé); *cadre temporel* (c'était le jour de la Préparation de la Pâque, vers la sixième heure), cette proclamation devrait avoir le sens d'une proclamation christologique, pour faire de Jésus le juge de "*son peuple*". On peut voir par cette scène que ce n'est plus Pilate qui juge l'affaire Jésus, mais c'est Jésus présenté comme "*roi-juge*" qui va entendre l'apostasie des Juifs.

En effet, lorsque les Juifs entendent de la bouche de Pilate la déclaration "*Voici votre roi*" (19, 14b), ils se mettent à crier: "A mort! A mort! Crucifie-le!". Pilate pousse les Juifs à exprimer nettement leur intention: "Me faut-il crucifier *votre roi*?" Devant une question aussi claire et nette, les Juifs expriment solennellement leur apostasie: "Nous n'avons pas d'autre *roi* que César." Le rejet de *la royauté de Jésus* va de pair avec la reconnaissance du pouvoir suprême et exclusif de l'empereur romain. En ce moment décisif, les autorités juives méconnaissent officiellement, à leur insu, *la souveraineté absolue de Dieu sur Israël* (cf. Jg 8, 23; 1 S 8, 7)<sup>118</sup>. La *parenthèse* au verset 19, 14b renforce cette idée de l'apostasie des Juifs. La concordance entre l'apostasie des Juifs et le moment où les agneaux sont immolés dans le Temple devrait avoir une valeur

<sup>118</sup> Voir *TOB.*, note *s*), p. 2599.

*symbolique* pour dire qui est l'*agneau véritable*, selon l'intention de l'auteur du quatrième évangile (cf. 19, 36; 1, 29).

#### IV

La section IV poursuit le récit de la scène précédente devant le prétoire par ces mots: "Ils se saisirent (*parelabon*) donc de Jésus" (19, 16b). Or la scène précédente se terminait par: "C'est alors qu'il (Pilate) le leur livra (*paredôken*) pour être crucifié". Pilate n'a pas prononcé le jugement de condamnation, mais il *livre*<sup>119</sup> Jésus aux mains des Juifs, qui le prennent. Le *parallélisme* de cette introduction avec la fin de la section précédente est frappant. Cela vaut la peine de s'y arrêter pour voir dans chaque phrase, chaque mot, la signification de l'événement rapporté. Nous suivons I. de la Potterie pour mettre les deux textes l'un à côté de l'autre en vue de voir cette technique de *comparaison*:

GABBATHA (19, 13-16a)

Pilate *fait sortir* Jésus  
vers le lieu dit Le Dallage  
en hébreu Gabbatha

Il le *fit asseoir*  
*au tribunal*

Pilate dit:

"Voici votre *roi*"

Les grands prêtre répondirent:

"Nous n'avons pas..."

GOLGOTHA (19, 16b- 22)

Jésus *sortit* de la ville  
vers le lieu dit Calvaire  
en hébreu Golgotha

Ils le *crucifient*  
*au milieu*

Pilate écrit:

"Le *Roi des Juifs*"

Les grands prêtres dirent:

"N'écris pas..."

Il y a à deux reprises le mouvement de Jésus, de l'intérieur vers l'extérieur: du prétoire au tribunal, et de la ville au Calvaire. Le mot Gabbatha correspond parfaitement à celui Golgotha: trois syllables, même voyelle finale, même consonne initiale:

Vers le lieu dit  
Le Dallage  
en hébreu *Gabbatha*

Vers le lieu dit  
Calvaire  
en hébreu *Golgotha*

<sup>119</sup> À propos du verbe *paradidonai*, voir Jn 12,4; 13, 2.27. Jean fait voir, à l'arrière-plan de l'histoire, la présence agissante de la puissance diabolique (cf. 6, 71; 8, 44; 12, 31; 13, 27; 16, 11). Voir *TOB*, note *m*) p. 2581.

Au prétoire, Pilate fait asseoir Jésus sur l'estrade où le préteur *siège* entre les deux assesseurs judiciaires, selon l'usage romain. Au Golgotha, Jésus est crucifié avec les deux autres, lui se trouve *au milieu*. Le titre de la croix: "Jésus le Nazôreen, le roi des Juifs" correspond parfaitement à la déclaration de Pilate au prétoire:

Il le fit asseoir  
*au tribunal*  
Pilate dit:  
"Voici votre roi!"

Ils le crucifient  
*au milieu*  
Pilate écrit:  
"Le *roi* des Juifs"<sup>120</sup>

Au Golgotha, les grands prêtres refusent l'écriteau de Pilate décernant à Jésus le titre de roi des Juifs: "N'écris pas 'le Roi des Juifs' mais bien 'cet individu a prétendu qu'il était le roi des Juifs'" (19, 21). Au prétoire, c'est aussi un refus total de la part des grands prêtres par leur apostasie, acceptant César comme leur roi: "Nous n'avons pas d'autre roi que César" (19, 15b):

Les grands prêtres répondirent:  
"Nous n'avons pas..."

Les grands prêtres dirent:  
"N'écris pas..."

Deux refus de deux catégories différentes, mais de même portée. Le refus du titre *roi des Juifs* fixé sur la croix est en parallélisme avec l'*apostasie des Juifs*. Le refus concernant Jésus équivaut au refus du Royaume de Dieu inauguré par Jésus sur la croix. On peut voir par cet écriteau la déclaration de la raison du jugement éditée sur la croix, qui réalise ce que Pilate a prononcé au prétoire: "Voici votre roi!". Ainsi, à la croix, Jésus apparaît comme *juge* sur son *trône* qui a été symboliquement dessiné par Pilate dans la scène au prétoire (Voici votre roi !: 19, 14). C'est ce que Jésus a dit à deux reprises de son *l'heure*: "Lorsque vous aurez élevé le *Fils de l'homme*, vous connaîtrez que '*je suis*'" (8, 28; 12, 32)<sup>121</sup>, importantes *prolepses* du passage qui nous occupe. Ce parallélisme

<sup>120</sup> Voir I. de la Potterie, *op. cit.*, p. 127-128.

<sup>121</sup> cf. Jn 3, 14-15.17; 5, 22.26-27; 8, 58; 9, 39-40; 10, 18.30.36; 12, 23.31-32; 14, 30-31; 16, 8-11.32-33; 17, 1-2.13.18.21.24.

prétoire-calvaire est trop frappant pour ne pas avoir été conçu et voulu par l'auteur du quatrième évangile. Ce qui est déjà dessiné d'une façon implicite dans la scène au prétoire va trouver sa complète réalisation dans la scène de la crucifixion.

La suite de la section continue avec l'affaire de l'écrêteau. Il y a quatre actions et un énoncé organisé en structure concentrique:

- |   |           |
|---|-----------|
| a. Pilate " <i>écrivit</i> " une inscription                      | (19, 19)  |
| b. Beaucoup des Juifs lurent ce qui était écrit                   | (19, 20a) |
| c. C'était écrit en hébreu, en latin et en grec                   | (19, 20b) |
| b'. Les grands prêtres des Juifs protestèrent contre cet écrêteau | (19, 21)  |
| a'. Pilate répondit: "Ce que j'ai écrit, je l' <i>ai écrit</i> "  | (19, 22)  |

Le passage sur l'inscription se trouve inséré entre deux formes du verbe "écrire": au début, à l'aoriste *egrapsen*; à la fin, au parfait *gegrapha*. À remarquer que le verbe "écrire" se trouve aussi au centre du texte. La deuxième partie de la *parenthèse* au verset 19, 20 insiste sur la *portée universelle de cette inscription* (le texte était écrit en hébreu, en latin et en grec). L'affaire de l'écrêteau se présente donc comme un des éléments importants (*kernels*) de la crucifixion et de la mort de Jésus. En dépit du refus des Juifs, la *souveraineté royale de Jésus est définitivement instituée et proclamée* sur la croix.

Le récit continue avec les deux scènes au pied de la croix: l'affaire de la tunique sans couture et la scène de la mère de Jésus:

1) À propos de la tunique sans couture (19, 23- 24), les synoptiques mentionnent le fait mais ne lui consacrent qu'un bref verset. Jean s'y étend plus largement. L'attention semble se focaliser sur la distinction entre *ta himatia* (les vêtements) et *ho khitôn* (la tunique), et se centre sur la tunique (la description de la tunique, le fait que les soldats ne la déchirent pas, mais la tirent au sort pour garder son intégrité). La citation du psaume 22, 19 rappelle une insistance qu'on retrouve tout au long du récit de la passion: cela se passe pour accomplir l'Écriture. L'épisode de la tunique constitue une *paranthèse*



importante dans le quatrième Évangile. M. C. Tenney (1960) considère celle-ci parmi ces passages qui méritent une considération particulière du fait de l'importance du sujet traité et de sa longueur<sup>122</sup>. Selon Schulze, une *parenthèse* de la catégorie d'une *observation* est insérée au verset 19, 23 (*hekastô stratiôtê meros*: pour chaque soldat une part) pour ajouter de l'intérêt au récit<sup>123</sup>. S'il en est ainsi, l'affaire de la tunique sans couture nous invite à une compréhension plus profonde que ne le laisserait entendre le fait à lui seul.

2) La scène de la mère de Jésus auprès de la croix (19, 25- 27) attire l'attention sur la parole que Jésus adresse à sa mère et au disciple qu'il aimait. Le premier verset de la scène (v. 25) est une *parenthèse* d'introduction<sup>124</sup>: Jean signale la présence des femmes auprès de la croix, dont la mère de Jésus, mentionnée la première. Le lecteur se sent *analeptiquement* renvoyé à la scène avec Marie aux noces de Cana, où la mère de Jésus est mentionnée aussi dès le premier verset de la scène. Le verset suivant (v. 26) renforce cette idée, car ici comme à Cana, Jésus s'adresse à sa mère par le vocatif "Femme". Finalement, aux noces de Cana, Jésus parle de son *heure*. Ici on retrouve "et depuis cette *heure-là*" (v. 27). Dans les trois versets, il y a trois éléments comparables avec la scène de Cana. Alors, si ce que Jésus disait à Cana: "Femme, mon heure n'est pas encore venue" prend l'allure d'une allusion, ici: "depuis cette *heure-là*", semble réaliser cette *heure de Jésus*. Ainsi, le fait que Jésus confie sa mère au disciple qu'il aimait ne serait donc pas simplement une "histoire", mais il revêtirait une signification importante. La *parenthèse* qui renvoie *après-coup*, au verset 28 de l'épisode suivant sur "l'accomplissement de l'Écriture", indique au lecteur sensible à la pensée de Jean qu'il faut faire attention à l'importance du fait relaté<sup>125</sup>.

<sup>122</sup> Voir G. Van Belle, *op. cit.*, p. 46.

<sup>123</sup> Voir G. Van Belle, *op. cit.*, p. 21. T. B. C. Kaiser (1842) énumère cette parenthèse parmi les particularités de syntaxe caractéristiques du quatrième évangile (*Ibidem*, p. 25). M. J. Lagrange (1925) la considère comme une notation où "nous n'apprenons qu'après coup ce qu'un narrateur plus soigneux aurait mis en tête" (*Ibidem*, p. 30-31). J. Konings (1967) la classe parmi le groupe d' "Eigenlijke interpretamenten" et la considère parmi les traits stylistiques qui surviennent dans le "commentaar- en reflectiestof" (*Ibidem*, p. 54).

<sup>124</sup> Selon J. A. L. Wegscheider dans G. Van Belle, *op. cit.*, p. 23.

<sup>125</sup> Voir *TOB*, note e), p. 2600: " Jésus confie l'un à l'autre Marie et le disciple bien-aimé. On a donné à ce verset diverses interprétations: 1. Jésus fait de Marie la mère des croyants; les traditions catholique et

Ainsi, ces deux épisodes, (tunique et mère de Jésus), sont-ils insérés entre la crucifixion et la mort de Jésus. L'épisode de la mort de Jésus (19, 28-30) commence par une déclaration solennelle: "Après quoi, *sachant* que dès lors *tout était achevé*, pour que l'Écriture soit accomplie jusqu'au bout, Jésus dit: 'J'ai *soif*'" (v. 28). La construction de cette première phrase commande une attention particulière. Il s'agit d'une *parenthèse*. L'accomplissement de l'Écriture ne consiste pas dans l'expression de la *soif*, mais dans la *scène qui vient de se terminer* comme nous l'avons dit. Après *quoi*, c'est-à-dire après ce qui précède (la scène de Marie et du disciple au pied de la croix), Jésus "sachant que dès lors tout était achevé", disait: "J'ai soif"<sup>126</sup>. Si nous résumons au minimum le récit de la scène (de la mort de Jésus), la phrase se réduit à ces quelques mots: "Après quoi (...) Jésus dit: 'J'ai soif'".

Le verset 29 se présente comme une réponse à la soif de Jésus. Le verset 30 constitue l'accomplissement de la soif: "Dès qu'il eut pris le vinaigre, Jésus dit: 'Tout est achevé'; et, inclinant la tête, il remit l'esprit". Selon la théorie narrative de G. Genette, on peut voir ici que le *temps conventionnel* du récit est plus long que celui de l'histoire, ce que G. Genette appelle une *gradation continue* entre l'*ellipse*, où un segment nul de récit correspond à une durée quelconque d'histoire, jusqu'à cette *lenteur absolue* qui est celle de la *pause descriptive*, où un segment quelconque du *discours narratif* correspond à une *durée diégétique* nulle. Le récit que nous avons ici se trouve entre ces deux extrêmes que G. Genette appelle l'*ellipse* et la *pause descriptive*<sup>127</sup>.

Les faits de la soif de Jésus et de ce qui arrive après, sont insérés entre le *téléstai* du narrateur et le *téléstai* de Jésus (technique d'*inclusion* selon la narratologie). Ainsi, la mort de Jésus rapportée après cette déclaration de la soif devrait

---

orthodoxe parlent de la maternité spirituelle de Marie à l'égard des croyants représentés ici par le disciple bien-aimé. 2. Si, comme certains le pensent, le disciple est un païen converti, Jésus réconcilie les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens. 3. La foi véritable, qui est vécue sous la croix, inaugure des relations nouvelles".

<sup>126</sup> Voir I. de la Potterie, *op. cit.*, p. 167.

<sup>127</sup> Voir G. Genette, *Figures III*, p. 128-129.

avoir une signification toute particulière. Jean raconte cette mort en ces paroles: “*kai klinas tèn kephalèn paredôken to pneuma*”. S’agit-il en réalité d’une mort ou bien plutôt d’une transmission de la vie? L’expression “*paredôken to pneuma*” devrait être comprise dans toute la solennité des paroles préparatoires dans cet épisode. La structure fondamentale de cette scène est concentrique: A (Jésus) - B (eux) - A’ (Jésus), mais à l’intérieur (ab//a’b’), sont intégrés des éléments disposés parallèlement.

- A. Jésus    a. Sachant que tout était achevé, (*tétélestai*)  
                   b. Jésus dit: “*J’ai soif.*”  
       B. (eux)    Il y avait là un vase rempli de vinaigre,  
                   ils y plongèrent une éponge  
                   qu’ils fixèrent à une tige d’hysope,  
                   ils l’approchèrent de sa bouche.  
 A’. Jésus    a’. Jésus dit: “*Tout est achevé.*” (*tétélestai*)  
                   b’. Il baissa la tête  
                   et *rendit l’esprit*<sup>128</sup>.

La dernière scène (19, 31-37) de la section IV nous offre un texte de style johannique par excellence. À la première vue, on croirait y voir des indications *anachroniques* accumulées à travers beaucoup de détails de différents ordres. Mais lorsqu’on étudie le texte de près, on trouve les éléments bien disposés, selon une structure littéraire parallèle et concentrique. Les deux parties de la structure narrative, inséparables, apparaissent clairement: celle de l’*histoire* et celle du *discours*<sup>129</sup>.

<sup>128</sup> Voir I. de la Potterie, *op. cit.*, p. 169. Voir aussi TOB, note k), p. 2600. On peut voir la correspondance entre ces deux éléments b - b’: *j’ai soif - rendit esprit* dans cette scène, en se référant à Jn 4, 6-10 où Jésus *a soif*... mais il peut donner l’eau vive. Ici, Jésus *a soif*... mais il donne l’Esprit. Ces deux faits sont en lien avec ce que Jésus *a crié* (*ekraxen*) en Jn 7, 37-38: “Si quelqu’un *a soif*, qu’il vienne à moi, et que *boive* celui qui *croit* en moi. Comme l’a dit l’Écriture: ‘De son sein couleront des fleuves d’eau vive’”. La parenthèse au verset 7, 39 explique cette *proclamation christologique* de Jésus en ce moment *solemnel* (ce mot est utilisé par le narrateur lui-même) de la fête: “Il *désignait* ainsi l’Esprit que devaient *recevoir* ceux qui *croiraient* en lui: en effet, il n’y avait pas encore d’Esprit parce que *Jésus* n’avait pas encore été *glorifié*”. S’agit-il ici du moment où *Jésus* sera *glorifié*, sur la *croix*? À remarquer aussi que dans l’évangile de Jean, aux grands moments où il y a une *désignation christologique*, l’auteur utilise le verbe crier (*ekraxen* ici). On peut le voir en Jn 11, 43, où Jésus *cria* (*ekraugasan*) pour *donner la vie* à Lazare; en Jn 12, 13, où les Juifs *ekraugazon*: “Hosanna”, une *acclamation christologique* pour accueillir *Jésus* comme leur *roi-messie*; en Jn 18, 40 (*ekraugasan*); 19, 6 (*ekraugasan*); 19, 12 (*ekraugasan*) pour *demander* à Pilate la *mort* de Jésus, et, *spécialement* en Jn 19, 15 (*ekraugasan*) en lien avec *airon, airon, staurôson*, indiquant à Pilate qu’il s’agit de la *suppression* de Jésus par la *crucifixion*. Dans ce contexte, la scène de la *soif* de Jésus sur la croix semble réaliser vraiment le *tétélestai* du narrateur (v. 28), ainsi que *celui* de Jésus (v. 30).

<sup>129</sup> Voir J. D. Kingsbury, *Matthew as Story*, Philadelphia, Fortress, 1988, p. 2. Voir Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 23: “Story is the content of the narrative expression, while discourse is the forme of that expression”.

## A. Événements

(vv. 31-34)négatif: Ils ne lui brisèrent paspositif: Un des soldats le frappa au côté  
d'un coup de lance

## B. Triple témoignage (v. 35)

## A'. Signification

(vv. 36-37)négativement: "aucun de ses os ne sera brisé";positivement: "ils regarderont vers celui qu'ils  
ont transpercé"

La relation entre A et A' constitue une relation entre les signifiés et les signifiants<sup>130</sup>. Les événements en A trouvent leur explication en A' par les citations scripturaires. En A, à part la parole d'introduction solennelle au verset 31, il y a *récit pur*, car il n'y a pas de commentaire sur le fait que les soldats brisèrent les jambes des autres condamnés et non pas celles de Jésus, pas plus qu'il n'y a commentaire sur le fait qu'un soldat frappe d'un coup de lance le côté de Jésus. Ce qui réclame quelque éclaircissement, par contre, ce sont les suites de ce coup de lance: "Aussitôt il en sortit du sang et de l'eau". La signification en est éclairée par les citations scripturaires en A', ce qui suppose une compréhension préalable du lecteur de l'Écriture et de son accomplissement. Ainsi, A' est un *discours transposé*: le narrateur ne se contente pas de transposer les paroles en propositions subordonnées, il les condense, les intègre à son discours, et donc les *interprète* en son propre style<sup>131</sup>. Ceci est typiquement johannique. Ceci demande aussi une compréhension du contexte dans lequel ces paroles sont citées.

Ici, deux faits sont à étudier: d'abord les jambes non brisées, et ensuite le coup de lance et sa conséquence. À propos des jambes non brisées de Jésus, l'interprétation comprend ordinairement qu'il s'agit de l'agneau pascal (cf. Ex, 12, 46; Nb 9, 12; et Jn 1, 29), surtout dans le contexte de la fête de la Pâque comme il est signalé par la parole d'introduction au verset 31. Quant au coup de lance, on se réfère à Za 12, 10, mais la

<sup>130</sup> Voir Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 25: "The signifiés or signifieds are exactly three-event, character, and detail of setting; the signifiants or signifiers are those elements in the narrative statement (whatever the medium) that can stand for one of these three".

<sup>131</sup> Voir G. Genette, *Figures III*, p. 195.

compréhension de cette référence réclame beaucoup d'autres éléments scripturaires en lien avec cette citation<sup>132</sup>. Notre tâche ne nous permet pas de nous attarder sur ce point. Ce qui nous intéresse ici, c'est que le texte (l'élément A' surtout) présente au lecteur des éléments difficiles à comprendre. Ainsi en est-il de l'insistance sur le triple témoignage du verset 35 qui semble être le message central du récit.

Selon G. Genette, "cette forme (de discours) ne donne jamais au lecteur aucune garantie, et surtout aucun sentiment de fidélité littérale aux paroles réellement prononcées": la présence du narrateur y est encore trop sensible dans la syntaxe même de la phrase pour que le discours s'impose avec l'autonomie documentaire d'une citation<sup>133</sup>. Nous croyons utile de reproduire ici le *schéma* d'Ignace de la Potterie qui éclaire la compréhension de ces versets, précisément parce qu'il s'agit d'une technique de la *comparaison* selon la théorie narrative. Selon I. de la Potterie, il y a des corrélations des thèmes dans la structure littéraire de cet épisode et celle de l'épisode précédent:

#### THÈME CHRISTOLOGIQUE

v. 28 (texte narratif) <u>symbolisé</u>	v. 30 (texte narratif) <u>symbolisé</u>	v.34 (langage symbolique) <u>symbolisant</u>
Après quoi, sachant que désormais <u>tout était achevé</u> pour que l'Écriture fût <u>parfaitement</u> <u>accomplie</u>	Jésus dit: " <u>c'est achevé</u> ".	... lui perça le côté et il sortit aussitôt <u>du sang</u>

<sup>132</sup> Voir *TOB*, note r), p. 2601: "C'est dans un serviteur pauvre et transpercé que l'on découvre celui qui fonde les temps messianiques (cf. 3, 14-15; 8, 28; 12, 32); cette vision sera la béatitude des croyants et le jugement des pécheurs (cf. Ap. 1, 7).

<sup>133</sup> Voir G. Genette, *Figures III*, p. 191.

THÈME  
PNEUMATOLOGIQUE

Jésus dit:  
“J’ai soif”

et, inclinant la tête,  
il remit l’esprit

et  
de l’eau.

Il y a une connexion étroite entre les versets 28, 30 et 34. Au verset 28, les mots “j’ai soif”, ainsi qu’il a été dit, sont à prendre au sens spirituel: la soif exprime ici le désir de Jésus de donner l’Esprit à l’Église (représentée par Marie, le disciple bien-aimé et les femmes au pied de la croix). Cela va se réaliser à sa mort: “*paredôken to pneuma*”. Et “l’eau vive” qui coule du sein de Jésus (voir la *prolepse* de Jn 7, 37-39) après sa mort est précisément un symbole de l’Esprit. On voit donc se dessiner ici une *continuité thématique* entre les trois versets: la *soif* de Jésus encore vivant (v. 28), le don de *l’Esprit* par sa mort (v. 30), *l’eau vive* qui devient le symbole de ce don, après sa mort (v. 34). Il s’agit du thème pneumatologique. Le thème christologique de l’accomplissement (vv. 28, 30) de l’œuvre de Jésus et de sa mort aboutit au *symbole du sang* (v. 34). Le symbole du sang est relié étroitement au *tétélestai* de Jésus, anticipé au versé 28 et réalisé au verset 30. Le sang est le siège de la vie (Lv 17, 11. 14). Le sang qui sort du côté de Jésus est le symbole de sa vie. Le *tétélestai* exprimé par la sortie du sang du côté de Jésus montre que ce dernier acte de Jésus mourant conclut l’œuvre messianique de toute sa vie terrestre. Le *schéma* d’Ignace de la Potterie donne quelques indices pour la compréhension du texte, surtout pour expliquer l’insistance sur le triple témoignage du verset 35, lequel constitue, selon nous, le message central de l’épisode du sang et de l’eau<sup>134</sup>.

V

La section V est l’épilogue du récit johannique de la Passion, et correspond à la section I qui en est l’introduction. Le récit de la Passion commence et se termine ainsi dans un jardin. Introduction et épilogue constituent donc une *inclusion* à l’intérieur de laquelle se joue le drame.

<sup>134</sup> Voir I. de la Potterie, *op. cit.*, p. 187-189.

En effet, la section V commence par ces mots: “‘après cela’ (*meta de tauta*: v. 38)” correspondant à “‘cela ayant dit’ (*tauta eipôn*: v. 18, 1)” de la section I. Il y a beaucoup d’éléments parallèles dans ces deux sections:

1. Le cadre narratif: dans un jardin (18, 1 et 19, 41).

2. L’introduction des personnages:

- Les disciples:

. Judas qui livrait Jésus  
(18,2)

. Joseph d’Arimathie, un disciple  
de Jésus en secret (19, 38a).  
. Nicodème qui était allé trouver  
Jésus au cours de la nuit (19,39a).

- Les autorités:

Les grands prêtres et les Pharisiens  
envoyaient la cohorte et des gardes  
pour arrêter Jésus (18, 3a)

Pilate donna l’autorisation pour  
enlever le corps de Jésus  
(19, 38b)

3. Les actions:

- La cohorte et des gardes gagnèrent  
le jardin avec torches, lampes, et  
armes (18, 3b).

- Venir (*erketai*) chercher Jésus (18, 4-9)

- Saisir Jésus (*sunelabon*)  
(18, 12a)

- Ligoter (*edêsan auton*) Jésus  
(18, 12b)

- Nicodème apportait un mélange  
de myrrhe et d’aloès d’environ  
cent livres:32 kg 700 (19, 39b)

- Venir (*êlthen*) enlever (19, 38c)

- Prendre le corps de Jésus  
(*elabon*) (19, 40a)

- Entourer (*edêsan auto*) le corps  
de Jésus de bandelettes, avec des  
aromates (19, 40b)

- Déposer le corps de Jésus  
dans un tombeau neuf  
(19, 42b)

4. Le motif religieux:

- “La coupe de mon Père”  
(18, 10-11)

- “En raison de la Préparation des  
Juifs” (19, 42a)

Ainsi, l’épilogue comporte le même schéma de présentation (*forme de l’expression*) que l’introduction. S’il s’agit d’un parallélisme, la signification de son

histoire (*la substance de son contenu*) devrait avoir elle aussi un lien correspondant. La structure littéraire du texte pourrait nous aider à bien saisir le sens de cette dernière scène:

1. A Après ces événements, Joseph d'Arimatee (qui était un disciple de Jésus mais s'en cachait par crainte des Juifs: 38a)
2. demanda à Pilate l'autorisation d'enlever le corps de Jésus (38b)
3. B Pilate acquiesça et Joseph vint enlever le corps de Jésus. Nicodème vint aussi, (38c-39a)
4. (lui qui était allé trouver Jésus au cours de la nuit: 39b)
5. C Il apportait un mélange de myrrhe et d'aloès d'environ cent livres (39c)
6. C'. Ils prirent donc le corps de Jésus et l'entourèrent de bandelettes, avec des aromates (40a)
7. (suivant la manière d'ensevelir des Juifs: 40b)
8. B'. À l'endroit où Jésus avait été crucifié il y avait un jardin, et dans ce jardin un tombeau tout neuf où jamais personne n'avait été déposé (41)
9. (En raison de la Préparation des Juifs: 42a)
- 10.A'. et comme ce tombeau était proche, c'est là qu'ils déposèrent Jésus (42b)

A. B. Spitzer considère le verset 38a comme une *parenthèse* de catégorie "*Intra membra periodi*", mais il doute de cette affirmation<sup>135</sup>. Le verset 39b est une *analepse* qui renvoie à un passage qui précède (cf. 3, 1-2; 7, 50)<sup>136</sup>. Les versets 40b et 42a sont des *parenthèses* qui expliquent l'usage et le rite des Juifs<sup>137</sup>. Cette structure littéraire nous propose de lire cette scène à la lumière des éléments *kernel*s dans les deux versets 39c et 40a (les éléments C-C'): ce serait un *rite spécial* d'ensevelissement. Les *parenthèses* ne sont pas considérées dans la présentation de cette structure. De cette façon, nous voyons plus clairement le parallélisme des faits du récit (les éléments B-B'; A-A': les verbes soulignés sont correspondants). Le tombeau neuf au verset 41 est un élément *satellite* qui aide à voir qu'il s'agit ici des obsèques spéciales, celles des rois<sup>138</sup>.

<sup>135</sup> Voir G. Van Belle, *op. cit.*, p. 10.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 107 et p. 21 et 50. À propos de 19, 40b *kathós ethos estin tois Ioudaiois entaphiazein*, Schnackenburg motive l'attribution de la phrase à l'évangéliste. De même, l'expression *tôn Ioudaiôn*, notamment dans les mentions des fêtes (19, 42a) est ajoutée par l'évangéliste pour signifier la distance prise par rapport au judaïsme (cf. Schnackenburg, *St John*, t. I, p. 275).

<sup>138</sup> Voir I. de la Potterie, *op. cit.*, p. 197-198: "L'incroyable quantité d'onguents et d'aromates apportés pour l'embaumement du corps de Jésus doit notamment éveiller l'impression d'obsèques royales, un climat de splendeur". Voir aussi R. E. Brown, *op. cit.*, p. 960: "Obviously the evidence is far from probative, and we



## 2. L'intrigue

Le principe de causalité et le conflit sont deux éléments répandus dans tous les récits du quatrième évangile. Jean apparaît comme un génie organisateur des éléments dans son art de la narration. Si l'histoire porte sur une suite d'événements liés entre eux, et/ou se ramène au récit à l'état brut, alors l'intrigue relève du *schéma du récit composé*<sup>139</sup>. Selon R. A. Culpepper, "Conscious plotting of the narrative is more obvious in John than in the synoptics, even if its structure is no tighter than theirs. Several literary features point to the shaping of John's plot" (p. 86). Il y a deux choses à remarquer dans l'étude de l'intrigue johannique: *la structuration des événements et les thèmes répétés* dans les dialogues. Chez Jean, le principe de causalité et de conflit tournent autour de la croyance et de la non-croyance:

"The centrality of this conflict is confirmed by the fact that almost half of the occurrences of the verb 'believe' in the New Testament are found in John (98 out of 239). The repetitiveness of the gospel has also been noted by various critics. Its plot is episodic, and perhaps therefore defective. But the author uses the various episodes skillfully to enrich the texture of the whole" (...) The author deprives most of these episodes of actional or propulsive value precisely in order to direct the reader to integrate them with the rest of the work not in terms of plot but of theme. While the dialogues slow down the action, they intensify conflict and characterization and provide space for thematic development. John's pervasive thematic integration allows, furthermore, for readers who know the story to see its end and its meaning in each of the familiar episodes"<sup>140</sup>.

Le récit de l'arrestation de Jésus dans le jardin se présente avec, pour thème, une confrontation entre la lumière (Jésus) et la force des ténèbres. Il y a vraiment une force

---

confess uncertainty about its value; but the theme that Jesus was buried as a king would fittingly conclude a Passion Narrative wherein Jesus is crowned and hailed as king during his trial and enthroned and publicly proclaimed as king on the cross".

<sup>139</sup> Selon E. Muir, *The Structure of Novel*, London, 1949, p. 16, l'intrigue se définit: "The chain of events in a story and the principle which knits it together". Selon R. Scholes - R. Kellog, *The Nature of Narrative*, London-New York, 1966, p. 208, la notion d'intrigue concerne moins les personnages que l'enchaînement des épisodes, l'organisation d'une structure narrative. (Cf. cours de Rémy Lack, S. M. M., *L'analyse du récit biblique*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1er Semestre 1973-1974, p.3-4).

<sup>140</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 97.

qui vient pour chercher Jésus. La tournure littéraire crée ce sentiment chez le lecteur: “Judas prit la tête de la cohorte et des gardes fournis par les grands prêtres et les Pharisiens, il gagna le jardin avec torches, lampes et armes” (v.3). À l’arrière-plan de la cohorte il y a le pouvoir romain, et derrière les gardes, les chefs religieux juifs. Les deux pouvoirs ont collaboré pour arrêter Jésus<sup>141</sup>. Mais de fait, c’est Jésus qui prend l’initiative: “Jésus, sachant tout ce qui allait lui arriver, s’avança et leur dit: ‘Qui cherchez-vous?’” (v.4).

Le mouvement de Jésus (il s’avança) est un acte de présentation à travers lequel il se manifeste lui-même comme le “Je Suis” du verset 6: “Dès que Jésus leur eut dit ‘c’est moi’, ils eurent un mouvement de recul et tombèrent” (v.6). L’intrigue de la scène met sans doute l’accent sur le contraste entre la force enfoncée dans la nuit, avec torches, lampes et armes, et Jésus, qui se révèle comme “celui qui suis divin”, à savoir Jésus dans sa “théophanie”. De cette façon, le lecteur est invité à considérer le mouvement de recul et de la chute des soldats comme l’écroulement de cette force devant la lumière qui est Jésus. Ainsi, la structure du récit de l’arrestation prend l’allure d’un récit de mythe, caractérisé par des oppositions binaires<sup>142</sup>.

Pourtant, la deuxième partie de la scène (v. 7-12) nous donne une autre catégorie de tournure littéraire. Ce n’est plus une confrontation, c’est Jésus qui se livre lui-même. Jésus reste maître de la situation, car c’est lui qui pose de nouveau la question: “Qui cherchez-vous?”. Le passage fait *analeptiquement* écho à l’image du pasteur qui protège

<sup>141</sup> Voir *TOB*, note *b*), p. 2595: “Le mot *speira* désignait habituellement la cohorte romaine, et on a pu penser que Jn envisageait la participation des troupes romaines à l’arrestation (...). De toute façon, Jn insiste ironiquement sur la puissance mise en jeu pour arrêter Jésus qui se livre en fait lui-même; en même temps, il prépare l’étonnante manifestation du pouvoir divin de Jésus du v. 6”.

<sup>142</sup> Voir M. W. G. Stibbe, *John As Storyteller*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 35: “Lévi-Strauss believed that the rules which govern myths and the rules which govern language emerge from identical unconscious structures. For Lévi-Strauss, the unconscious structure behind myth is the tendency to think in oppositions and the tendency to resolve such oppositions in which the mind grasps meaning through the recognition of difference (...) These combinations obey the rules of a kind of transcendental grammar, a universal ‘mythologic’ which is manifested in the resolution of things existing in binary opposition. When reading Lévi-Strauss, one therefore finds a concentrated preoccupation with the degree of mediation between certain universal contrasts, such as Immortal/Mortal, Male/Female, Parent/Child, and so on”. Dans notre cas, ce serait le contraste entre Lumière/Ténèbres.

ses brebis, quand Jésus demande à ceux qui sont venus l'arrêter de laisser aller ses disciples<sup>143</sup>. L'intrigue de cette section suggère donc deux tableaux parallèles: celui de Jésus dans une *théophanie divine*, et celui de Jésus *pasteur* qui livre sa vie pour ses brebis. Jésus a parlé maintes fois de *ce moment* dans l'évangile<sup>144</sup>. Le *ego eimi* qui revient trois fois dans cet épisode a une relation spéciale avec Jn 8, 28-29: "Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, vous connaîtrez que "Je Suis" et que je ne fais rien de moi-même: je dis ce que le Père m'a enseigné (...), je fais toujours ce qui lui plaît". Passage clair, s'il en est, établissant *proleptiquement* l'essentiel de notre thèse, à savoir que c'est bien du Fils de l'homme qu'il s'agit dans le récit de la Passion.

La scène de Jésus au palais du Grand Prêtre Hanne constitue un *diptyque à volets antithétiquement parallèles* comme nous l'avons relevé plus haut à propos de l'événement. Pierre se tient à l'extérieur du palais, et Jésus, à l'intérieur. Pierre renie son maître, tandis qu'à l'intérieur, le Grand Prêtre se met à interroger Jésus sur ses disciples et sur son enseignement. Pierre se tient avec les gardes, c'est-à-dire avec ceux qui sont liés au pouvoir des ténèbres, et se chauffe avec eux, tandis qu'à l'intérieur, Jésus est giflé à cause de son témoignage à la vérité. Deux fois Pierre renie Jésus par ces mots: "Je n'en suis pas" (vv. 17.25); deux fois Jésus montre la justice de son enseignement (au Grand Prêtre (v. 20-21)), et de sa parole (au garde du Grand Prêtre (v. 23)). Ce serait par la *comparaison* que le lecteur comprend l'intention maîtresse de l'auteur. La position de Pierre éclaire, par contraste, celle de Jésus.

Selon la théorie d'A. J. Greimas, l'élément opposant devient parfois l'élément adjuvant dans le récit. Le reniement de Pierre devient "adjuvant" pour aider le lecteur à comprendre l'intention de l'auteur: Jésus-Témoin de Vérité. Du point de vue structurel, il s'agit ici, pensons-nous, d'une structure permanente de type binaire (*binary approach*) selon la théorie narrative de Lévi-Strauss qui insiste sur le *contraste* de deux scènes<sup>145</sup>. Le

<sup>143</sup> Voir Mark Stibbe, *op. cit.*, p. 96-105.

<sup>144</sup> Cf. Jn 10, 18; 8, 28; 5,26; 12, 24-25.32; 13, 1-3.18-19; 14, 1-2. 30-31; 17, 32-33.

<sup>145</sup> Selon A. J. Greimas, il y a une structure permanente sous-jacente dans tout récit. Cette structure comporte 6 éléments: sujet, objet, destinataire, destinataire, adjuvant et opposant. Parmi ces 6 éléments se

troisième reniement de Pierre à la fin de l'épisode est une *inclusion* qui encadre la scène et introduit la section suivante par le petit détail du coq qui chante.

Passons maintenant à la scène suivante.

Dans tout l'Évangile de Jean, la comparution de Jésus devant Pilate présente sans doute une intrigue hors-pair dans l'art de la narration. Jésus est maintenant livré par Caïphe à Pilate. La remarque temporelle (c'était le point du jour: v. 28b) annonce l'heure de Jésus et en même temps relie cette section avec la précédente, qui annonce aussi cette heure par la proposition: "un coq chanta" au verset 27b. La mention de l'usage juif au verset 28c est un autre *appel temporel* très subtil pour insister sur l'importance de l'heure de l'événement qui sera rapporté.

L'épisode commence par une question de Pilate s'adressant aux accusateurs (v. 29). Ce qui met le lecteur dans l'ambiance du procès. Pourtant, dès le premier moment où a lieu le procès, le dialogue entre Pilate et les accusateurs dévoile déjà l'intention cachée de ceux-ci: "Il ne nous est pas permis de mettre quelqu'un à mort" (v. 31b). Cela veut dire que les Juifs sont venus à Pilate non pas pour accuser, mais pour demander une sentence de mort. La condamnation à mort de Jésus a déjà eu lieu ailleurs (dans la comparution de Jésus devant le Grand Prêtre) et l'intention de tuer se trouve déjà sur les lèvres de Caïphe après la résurrection de Lazare (11, 49-53). La parenthèse au verset 32 certifie ce fait: "c'est ainsi que devait s'accomplir la parole par laquelle Jésus avait signifié de quelle mort il devait mourir"<sup>146</sup>.

---

trouvent 3 axes principaux: celui de la *communication*, celui de la *volition* et celui du *pouvoir*. Le diagramme présenté par A. J. Greimas (p. 36) est une combinaison entre l'approche *fonctionnelle* (de Vladimir Propp) et *actantielle* (de Greimas) du récit. C'est ce que Mark Stibbe appelle "la structure profonde de l'intrigue". Voir Mark Stibbe, *op. cit.*, p. 35-39. Voir aussi "The structural aspect and analysis of John's plot" dans Mark Stibbe, *John's Gospel*, London, Routledge, 1994, p. 38-44.

<sup>146</sup> Voir *TOB*, note y), p. 2597: "À plusieurs reprises, dans le récit de la Passion, Jn affirme la conformité de la destinée de Jésus avec les affirmations de l'Écriture: la Loi dont se prévalent les Juifs pour rejeter Jésus témoigne en fait pour lui". Cf. Jn 12, 32-33; 3, 14; 8, 28.

Cette scène se présente comme un préambule au “procès” de Jésus devant Pilate. François Genuyt la considère comme un transfert de juridiction<sup>147</sup>. C’est là, à notre avis, au niveau de la technique narrative, la meilleure façon de déterminer la “nature” du procès de Jésus devant Pilate. Dès le premier moment du procès, se dévoile déjà ce qui en sera le terme, car ce qui sera décidé, ne dépend pas du jugement de Pilate, mais de la décision de l’autorité juive, déjà rapportée implicitement dans la scène de la comparution de Jésus devant le Grand Prêtre Hanne. Par cette façon de présenter le fait, l’auteur nous invite à lire la comparution de Jésus devant Pilate avec une autre vision que celle d’un simple procès. Le *paradoxe johannique* ne nous laisse pas seulement au niveau des “faits”, mais nous conduit à un *niveau de signification supérieure*.

En effet, le procès de Jésus devant Pilate tourne autour *du titre de roi* attribué à Jésus. Les mots roi-royauté (*ho basileus, hê basileia*) reviennent 12 fois dans la bouche de tous les personnages du récit : Jésus, Pilate, les grands prêtres, les Juifs, les soldats. De plus, l’inscription “Jésus le Nazôréen, le roi des Juifs” est répétée 3 fois dans la scène de la crucifixion. Ne serait-ce pas le “débat” à propos du titre de roi attribué à Jésus, plutôt qu’un procès, qui a déterminé la sentence pour l’accusé? L’intrigue de la section fait valoir ce titre, qui devient le sujet de toute la section.

D’abord Pilate interroge Jésus à propos de ce titre: “Es-tu le roi des Juifs?” (v. 33). La discussion entre Jésus et Pilate n’arrive pas à une conclusion qui s’accorde avec l’accusation des Juifs. Pilate garde sa position. Il insiste sur ce titre à plusieurs reprises, même après la mort de Jésus, avec sa ferme détermination à ne point changer le contenu de l’inscription: “Ce que j’ai écrit, je l’ai écrit” (v. 19, 22)<sup>148</sup>. À ce propos, Hayden White parle de l’intrigue comme suit:

<sup>147</sup> Voir F. Genuyt, *art. cit.*, p. 134.

<sup>148</sup> Voir *TOB*, note x), p. 2600: “ Une inscription indiquait le motif de la condamnation. Par son insistance, Jn souligne le caractère symbolique de l’inscription: c’est par la croix que Jésus devient le roi messianique et cet événement doit être annoncé dans toutes les langues du monde (cf. 11, 50-52; 12, 32; 10, 14-16). À nouveau Pilate est prophète à son insu”.

“In the process of studying a given complex of events, he (the historian) begins to perceive the possible story form that such events may figure. In his narrative account of how this set of events took on the shape he perceives to inhere within it, he emplots his account as a story of a particular kind”<sup>149</sup>.

Cela veut dire que l'hagiographe ne doit pas rapporter les événements selon l'ordre des occurrences originales (ce serait une chronologie), mais les organiser en séquence avec un commencement, un milieu, et une fin. Mark Stibbe suit Hitchcock qui cite Horace à propos du principe de causalité:

“In a ideal tragedy we look for a true beginning (...), a true central point, and a true consummation or end. Towards the central point the whole action must ascend in orderly sequence, and from it descend in an equally ordered sequence to the end”<sup>150</sup>.

Nous essayons d'appliquer le schéma d'Horace au récit de cette section. D'abord, nous retournons au schéma présenté par R. E. Brown ci-dessus (p. 47), en considérant l'épisode 1 comme l'introduction, et l'épisode 7 comme la conclusion; il nous reste exactement 5 épisodes qui peuvent correspondre à la structure d'une tragédie selon Horace. Entrons à l'intérieur de la section.

Le thème *roi-royauté* apparaît immédiatement comme thème pour tout le reste de la section. Alors, le commencement (*a true beginning*) (18, 33-38a) de “l'histoire” débute par la question de Pilate à propos de *la royauté de Jésus*: “Es-tu le roi des Juifs?” (v. 33b). Le dialogue entre Jésus et Pilate après cette question fait voir tout de suite le conflit entre ces deux personnages. Et après la réponse de Jésus à propos de sa royauté, Pilate se montre ignorant de ce que dit Jésus (v. 38: “Qu'est-ce que la vérité?”). Cette ignorance vient du fait que les deux personnages parlent deux langages différents. Jésus

---

<sup>149</sup> Voir H. White, “The Historical Text as Literary Artifact” dans R. Canary, (ed.), *The Writing of History*, Madison, Wisconsin University Press, 1978, p. 49, cité par Mark Stibbe dans *John's Gospel*, London, Routledge, 1994, p. 34.

<sup>150</sup> Voir Mark Stibbe, “The causal aspect of John's plot” dans *John's Gospel*, London, Routledge, 1994, p. 35.

parle de la royauté d'en-haut, ce que Pilate ne peut pas comprendre, parce qu'il ne comprend que les choses d'en-bas, opposition que Jésus avait déjà proclamée en 8, 23. Étant le juge du procès, son ignorance devient ironie quand il ne comprend même pas: "Qu'est-ce que la vérité?"

Après ce "commencement", l'intrigue développe le thème *roi-royauté* avec son point central dans l'épisode suivant (l'épisode 3 selon R. E. Brown). Ici, l'épisode se présente comme un conflit de points de vue entre Pilate et les Juifs. Pilate trouve que Jésus est innocent. Il le dit ouvertement aux Juifs: " Pour ma part, je ne trouve contre lui aucun chef d'accusation" (v. 38c). Ceci est la réponse de Pilate à ce que les Juifs lui ont dit au verset 30 (dans l'introduction, selon notre analyse pour cette section): "Si cet individu n'avait pas fait le mal, te l'aurions-nous livré?". Alors Pilate tente de résoudre le conflit par une négociation ou un compromis: "Mais comme il est d'usage chez vous que je vous relâche quelqu'un au moment de la Pâque, voulez-vous donc que je vous relâche le *roi des Juifs*?" (v. 39). Il s'agit d'un acte très important du gouverneur romain envers les Juifs. Mais les Juifs, en choisissant Barabbas, manifestent leur opposition contre les Romains. Le récit porte ainsi à son climax le conflit entre les deux "pouvoirs" par le fait de Barabbas. C'est un choix à double effet pour les Juifs: du point de vue politique, ils se montrent opposés aux Romains; du point de vue religieux, ils refusent que Jésus soit leur *roi-messie*. De ce point culminant du conflit, nous arrivons au point central de l'histoire (l'épisode 4 selon R. E. Brown): la scène du couronnement (19, 1-3).

Cette scène se présente comme une description simple (*récit pur*) comme nous l'avons mentionné ci-dessus au sujet de cet événement. Mais tous les éléments qui désignent Jésus comme *roi* s'y trouvent: la couronne, la mise de la couronne sur la tête de Jésus, l'habillement du manteau de pourpre, et le "salut" des soldats. À part la dernière phrase du verset 3b ("ils se mirent à lui donner des coups), toute la scène semble figurer un *hommage royal* plutôt qu'une dérision comme chez les synoptiques.

La cérémonie de l'intronisation aura lieu quand Pilate amènera Jésus au dehors avec tous ces ornements royaux (l'épisode 5 selon R. E. Brown: 19, 4-8: Ici, selon le schéma d'Horace, l'intensité du conflit doit correspondre avec la scène du choix de Barabbas). Mais à ce moment solennel, au lieu de proclamer: "Voici votre roi" comme la tournure littéraire le suggère, Pilate s'en tient à une expression énigmatique: *Ecce homo* (*Idou ho anthrôpos*)<sup>151</sup>. Le lecteur se trouve devant un "mystère", ou peut-être sent-il que l'auteur détourne son attention vers autre chose. Par la démonstration (le *showing*), Pilate semble présenter Jésus comme *roi* (avec tous les ornements du roi), mais par ses paroles (le *telling*), il le présente comme une "*figure humaine*". S'agit-il d'une *anachronie narrative*?

Dans l'introduction (l'épisode 1 selon R. E. Brown), les Juifs présentent Jésus comme celui qui fait le mal. Pilate ne sait pas encore exactement quelle accusation les Juifs portent contre Jésus. Dans trois scènes successives, Pilate comprend qu'il s'agit de la question de la royauté de Jésus. Mais de la part des Juifs, Jésus est accusé, non pas parce qu'il se fait roi, mais parce qu'il se dit Fils de Dieu. Dans cette scène, Pilate présente Jésus comme un homme; et quand il dit aux Juifs: "*Voici l'homme*" (v. 5c), les Juifs crient: "Crucifie-le! Crucifie le!" (v. 6a). Comme Pilate insiste toujours sur le fait qu'il ne trouve pas de chef d'accusation contre Jésus, les Juifs explicitent la raison pour laquelle ils livrent Jésus à Pilate: "Nous avons une loi, et selon cette loi, il doit mourir, parce qu'il s'est fait Fils de Dieu" (v. 7). Ceci correspond à l'intention des Juifs, manifestée au début du procès: "Il ne nous est pas permis de mettre quelqu'un à mort" (18, 31). Ainsi, ce n'est pas une *anachronie narrative*, c'est un développement de l'intrigue dans le sens du *crescendo* comme nous l'avons mentionné.

---

<sup>151</sup> Voir R. E. Brown, *op. cit.*, p. 890: "The dramatic scenario of the presentation of Jesus to the 'Jews' is typically Johannine, but we may wonder whether the evangelist's creative sense has not been controlled by some details that he found in his tradition. If he were inventing with complete freedom, this would have been the perfect moment to have had Pilate say, 'Behold the king' (as in vs. 14). Instead we find the enigmatic 'Behold the man'. While this designation is capable of being understood as a messianic title, it is too ambiguous to be the obvious choice of an inventive evangelist. It is more likely that he has taken an expression of contempt that came in the tradition and has reinterpreted it as an exalted title".



Selon T. Todorov, “un récit idéal commence par une situation stable qu’une force quelconque vient perturber. Il en résulte un état de déséquilibre; par l’action d’une force dirigée en sens inverse, l’équilibre est rétabli; le second équilibre est semblable au premier, mais les deux ne seront jamais identiques”<sup>152</sup>. Ici, après l’*Ecce homo*, l’élément qui coupe la cohérence du récit, les Juifs manifestent à Pilate de façon claire la raison pour laquelle ils livrent Jésus, à savoir, parce qu’il s’est fait Fils de Dieu. Pilate semble conscient que l’affaire de Jésus porte une dimension qui dépasse son pouvoir, et, quoique effrayé, il détourne les Juifs dans sa direction. D’abord, il interroge Jésus sur son origine, il insiste ensuite sur son intention de le relâcher. Finalement, devant cette attitude ferme de Pilate, les Juifs se trouvent devant une situation qui les pousse à accepter à contre-cœur César comme leur roi, et ainsi récusant “le roi des Juifs”<sup>153</sup>.

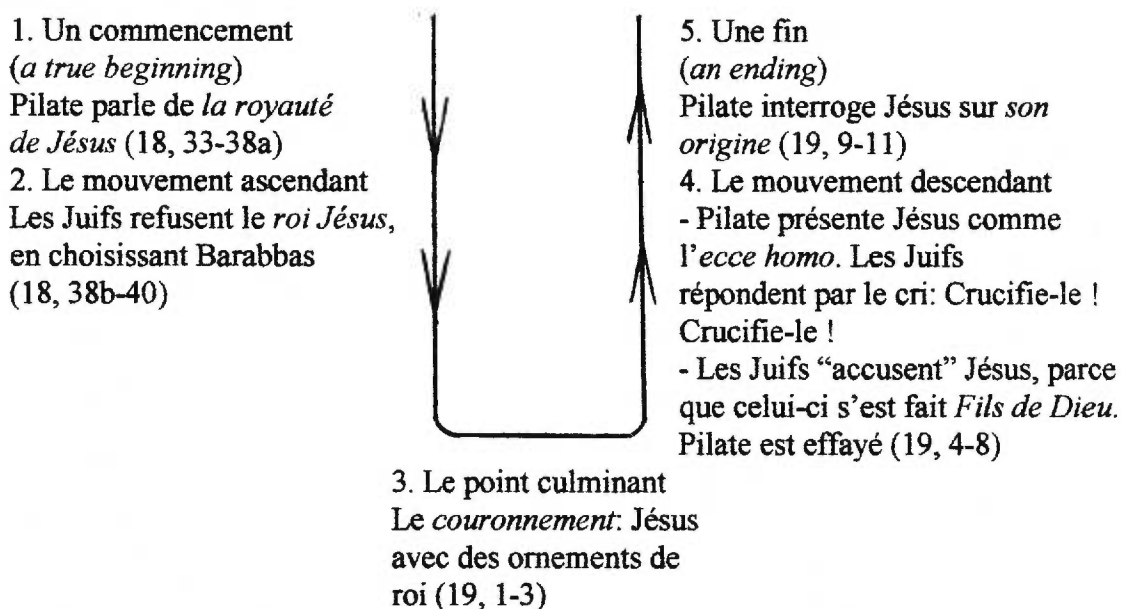
Le conflit arrive à son terme (le processus descendant selon le schéma d’Horace) quand Pilate interroge Jésus sur son origine (l’épisode 6 selon R. E. Brown: v.9). Jésus garde le silence à ce propos, mais parle à Pilate de son pouvoir (v. 11). Le lecteur sensible au style johannique sait sans doute que de cette façon, Jésus répond indirectement à Pilate au sujet sur son origine céleste. En certifiant à Pilate que son pouvoir vient d’en-haut, Jésus, par le narrateur, renvoie à son origine divine, énoncée à plusieurs reprises dans le reste de l’évangile (cf. 3, 7.31; 5, 19-30; 8, 23; 17, 14).

La parole d’introduction à la dernière scène commence par une *ellipse explicite*: “Dès lors, Pilate cherchait à relâcher Jésus” (v. 12a). Cela veut dire que, avec tout ce qui s’est passé, la remarque faite par Pilate aux Juifs après sa première rencontre avec Jésus, à

<sup>152</sup> Voir T. Todorov, *Poétique de la prose*, Paris, Seuil, 1971, p. 121.

<sup>153</sup> Le récit s’arrête ici, pensons-nous, aux deux schèmes christologiques: Jésus Fils de Dieu et Jésus Fils de l’homme. Les deux christologies sont liées avec le titre *roi* de Jésus dans toutes les scènes de la section. Cette idée est inspirée par l’oeuvre de P. Létourneau, *Jésus Fils de l’homme et Fils de Dieu*, Cerf-Bellarmin, Paris-Montréal, 1993. Nous sommes d’accord avec l’auteur sur ces deux schèmes de christologie répandus tout au long de l’évangile de Jean. L’expression Fils de l’homme est mentionnée 13 fois dans les 13 premiers chapitres de Jean (1, 51; 3, 13-14; 5, 27; 6, 27.53.62; 8, 28; 9, 35; 12, 23. 34; 13, 31). L’étude de Fr. J. Moloney, *The Johannine Son of Man*, LAS, Roma, 1975 nous donne un inventaire de cette expression. Il consacre une partie de son oeuvre à Jn, 19, 5 (p. 202-207) pour démontrer que l’*ecce homo* est précisément une autre façon de rendre compte de l’expression Fils de l’homme. En principe, si la narratologie considère les 13 Fils de l’homme dans 13 premiers chapitres de Jean comme des *prolepses*, il y a suffisamment de raison pour dire que cette expression n’a plus besoin d’être énoncée, mais réalisée dans son “contenu”.

savoir qu'il ne trouve contre lui aucun chef d'accusation (cf. 18, 38b), reste encore valide. Le récit ne rapporte pas ce que Pilate a fait pour éviter à Jésus la sentence de mort (ce qui fait de l'*ellipse explicite*). Mais une fois que les Juifs (ayant constaté l'intention de Pilate, ce qui est supposé par le texte) se mettent à crier: "Si tu le relâchais, tu ne te conduirais pas comme l'ami de César! Car quiconque se fait roi, se déclare contre César" (12b), le conflit arrive à son terme: il n'y a plus de conflit entre les Juifs, Jésus et Pilate, mais entre Jésus et César, entre la lumière et le pouvoir des ténèbres. L'apostasie des Juifs dans la section de conclusion (section 7 selon R. Brown) accentue cette idée et s'accorde parfaitement avec l'intention des Juifs manifestée dans la section de l'introduction (section 1 selon R. Brown). Nous présentons le schéma d'Horace comme suit, selon notre compréhension:



Le schéma montre bien que le couronnement (point 3) est une intronisation de Jésus comme roi, rejeté par les Juifs (point 2), proclamé par Pilate comme Fils de l'homme (par l'*Ecce homo*, selon notre hypothèse), et accusé par les Juifs de prétendre être Fils de Dieu (point 4). L'origine de Jésus mentionnée par Pilate (point 5) correspond parfaitement à ce que Jésus disait de sa royauté qui n'est pas de ce monde (point 1). À remarquer aussi que la proclamation "*ecce homo*" provoque la condamnation à mort dans la bouche des Juifs. Cela veut dire que le "centre" du procès (la sentence de mort) se

trouve au moment où Jésus est proclamé Fils de l'homme (le Fils de l'homme élevé, selon notre hypothèse). L'accusation des Juifs à propos de la prétention d'être Fils de Dieu est l'élément *satellite* pour renforcer ce point culminant de l'histoire, et introduire en même temps au caractère céleste de ce Fils de l'homme. L'effroi de Pilate constitue aussi un élément *satellite*, exprimant l'attitude vraie de tout être humain devant ce Fils. La crainte de Dieu se conforme parfaitement au sentiment religieux juif.

La scène de conclusion réalise ce qui se passe dans le *schéma* d'Horace. Dans cette section (section 7 selon R. Brown), Pilate conduit Jésus dehors devant les Juifs (ceci est supposé) et dans une scène spéciale, introduit solennellement Jésus comme roi des Juifs. Du point de vue de la "*substance de l'histoire*", nous ne pouvons savoir exactement ce que voulait Pilate en faisant asseoir Jésus devant les Juifs. Mais du point de vue de la "*forme de l'histoire*", le discours de cette scène prend l'allure d'une *proclamation christologique*. En effet, quand les Juifs disent "Quiconque se fait roi, se déclare contre César", c'est Pilate lui-même qui fait sortir Jésus et le fait asseoir sur l'estrade. Les auteurs discutent sur le verbe *ekathisen*, mais du point de vue de la critique narrative, peu importe que ce soit Pilate qui s'assoit sur l'estrade ou Jésus, ce qui compte c'est ce que cela se passe dans ce lieu spécial. L'ambiguïté de l'expression pourrait être une technique du récit<sup>154</sup>. La mention de la place où se trouve Jésus, le Lithostrôtos, celle de la Préparation de la Pâque et celle de la sixième l'heure, constituent autant d'éléments préparatoires à la proclamation de Pilate: "*Voici votre roi!*". C'est la seule fois dans tout le récit que Pilate tombe d'accord avec les Juifs, à savoir "quiconque se fait roi, se déclare contre César".

Lorsque Pilate déclare aux Juifs: "Voici votre roi!", ironiquement, à ce moment-ci, la sentence de mort se trouve dans la bouche des Juifs: "À mort! À mort! Crucifie-le!". À son tour, Pilate pousse les Juifs à prendre leur position: "Me faut-il *crucifier* votre

---

<sup>154</sup> Voir *TOB*, note *p*), p. 2599: "Peut-être l'évangéliste joue-t-il de nouveau sur l'ambiguïté de l'expression. Aux yeux du monde, c'est Pilate qui juge; la foi saisit cependant une signification plus profonde: à son insu, Pilate intronise Jésus qui est vraiment le juge: le monde est confondu (16, 8-11) et c'est maintenant le jugement du monde (12, 31)".

roi?" Et les grands prêtres (ici, *ce ne seraient plus les Juifs*) sont poussés à prononcer l'apostasie: "Nous n'avons pas d'autre roi que César". Pilate a terminé son travail. Ce n'était pas à lui de condamner *Jésus-roi*, c'était aux Juifs et aux grands prêtres de dénoncer leur "roi". Les Juifs et les grands prêtres, à ce moment tragique, se mettent ainsi totalement du côté de Pilate: le compromis s'est bien fait. Alors, Pilate "*livra*" Jésus aux Juifs pour être crucifié. Le terme "livrer" qui termine la section satisfait toutes les parties de l'histoire: Jésus se livre lui-même, les Juifs livrent Jésus aux Romains, Pilate livre Jésus aux Juifs pour qu'il soit crucifié. Il n'y a finalement pas de sentence de condamnation. L'Écriture s'accomplit. L'intrigue apparaît parfaite dans la présentation de tous les événements concernant la comparution de Jésus devant Pilate.

Pour les sections IV et V du récit, nous croyons que notre analyse des événements (pp. 55-65) de la section 1 du présent chapitre) dévoile déjà la stratégie narrative qui y est mise en oeuvre.

Nous passons maintenant à la troisième partie du chapitre: la caractérisation des personnages.

### 3. Les personnages

Les personnages sont caractérisés par ce que le narrateur dit à leur sujet, particulièrement en les introduisant: ce qu'ils disent, ce qu'ils font, et comment les autres acteurs réagissent à leur sujet<sup>155</sup>. Dans les évangiles, les personnages ne sont pas présentés par des traits comme dans les romans séculiers. Leur caractérisation dépend de leur "fonction" plutôt que des traits d'un être humain autonome<sup>156</sup>. Il y a une relation étroite entre l'intrigue et les personnages dans un récit: l'histoire est déterminée par les

<sup>155</sup>Voir Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, p. 116-117. "Acteurs" traduit "characters" selon F. Genuyt, "La comparution de Jésus devant Pilate", dans *Recherches Science Religieuse* 73 (1985), p. 135.

<sup>156</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 102. Voir aussi Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 119. À ce propos, les évangiles suivent plutôt l'école des formalistes et structuralistes "as plot functionaries with certain commissions or tasks to be fulfilled".

personnages, par contre, les personnages sont illustrés par l'histoire racontée.

Évidemment Jésus est un personnage dont la caractérisation domine tout le récit. À travers ses actions, ses paroles et ses pensées, la focalisation de l'auteur sera réalisée. C'est le but du récit. Pilate joue un rôle important dans le procès, mais celui-ci sera caractérisé en fonction du personnage central qui est Jésus. Les autres personnages appartiennent à un nombre limité de groupes: les chefs religieux et ceux qui leur sont associés, les juifs, les soldats. Les acteurs mineurs possèdent une valeur représentative inégale. Pourtant, leur rôle apparaît vital pour l'accomplissement des buts de l'évangile: Pierre, le disciple bien-aimé, Marie et les femmes<sup>157</sup>.

### Jésus

Dans la première section, par la technique du "telling", le personnage de Jésus se présente d'abord comme "sachant tout ce qui allait lui arriver"(18, 4). Avec cette conscience de soi, il s'avance et prononce les premiers mots: "Qui cherchez-vous?". Il se montre le maître de la situation. Par la technique du "showing" (18, 5-6), lorsque Jésus répond aux Juifs: "C'est moi" (littéralement "Je suis": *ego eimi*), les Juifs ont un mouvement de recul et tombent. La scène nous renvoie à la manifestation divine en Ex 3, 14-15 où Dieu se manifeste à Moïse comme "*Je suis qui je serai*". Ici, Jésus se révèle en répondant. Il en était de même sur la montagne sainte où Dieu se révélait à Israël (Ex 19, 22) ou pour l'arche où il résidait (2 S 6, 7). Comme nous verrons dans tout le récit de la Passion, Jean fait éclater la *puissance, la seigneurie et la divinité* de Jésus. Dans l'un ou dans l'autre cas, la sainteté exclut le profane, l'impureté. La première partie de cette section caractérise Jésus comme Dieu lui-même (vv. 1-6)<sup>158</sup>.

<sup>157</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 106.

<sup>158</sup> Voir *TOB*, note *d*, p. 2595. Cf. Jn 1, 1.18 et l'*ego eimi* dans le reste de l'évangile: Jn 4, 26; 6, 20; 8, 28.58; 13, 19.

La deuxième partie de la section présente Jésus comme celui qui se livre lui-même et ainsi réalise la volonté de son Père (vv. 8, 11). La “*parenthèse*” au verset 9 renforce cette caractérisation, car le narrateur nous dit que “c’est ainsi que devait s’accomplir la parole que Jésus avait dite: je n’ai perdu aucun de ceux que tu m’as donnés” (v. 9; cf. 17, 12; 6, 39; 10, 28; 16, 32). Le narrateur se fait lui-même le commentateur de l’événement, voulant dire que Jésus se laisse saisir et ligoter par ceux qui sont venus pour le chercher et protège les siens. L’accomplissement de la parole de Jésus a la même valeur que celle de l’Écriture<sup>159</sup>.

Les éléments *satellites* contribuent aussi à la caractérisation du personnage Jésus. Le torrent du Cédron (le *cadre narratif spatial*) rappelle sans doute le passage du livre des Rois (2 S 15, 23; 1 R 15, 13; 2 R 23, 4-12)<sup>160</sup>. Les torches et lampes rappellent au lecteur que c’est la nuit (v.4: le *cadre narratif temporel*). Cela pourrait renvoyer à Jn 13, 30 mentionnant qu’il faisait nuit au moment où Judas sortit de la salle. Cette notation chronologique a une portée symbolique: c’est l’heure de la puissance des ténèbres (cf. Jn 12, 35; 3, 2; 9, 4; 11, 10;).

La section II caractérise immédiatement Jésus par le “*telling*” comme celui au sujet de qui “il est avantageux qu’un seul homme meure pour le peuple” (18, 14). Mais par le “*showing*” devant le Grand Prêtre qui est le représentant de l’autorité religieuse juive, Jésus se montre comme le *témoin de la vérité*: “J’ai toujours enseigné dans les synagogues et dans le temple où tous les Juifs se rassemblent et je n’ai rien dit (*elalêsa*) en secret” (18, 20). Aussi le contexte littéraire (*mensonge et vérité*) entre Pierre qui *nie* son identité devant les serviteurs du Grand Prêtre et Jésus qui *affirme* son enseignement devant celui-ci, nous dévoile-t-il clairement les traits du *révélateur* et du *témoin de la*

<sup>159</sup> Selon R. E. Brown “Elsewhere the verb *pleroun* is used to describe the NT fulfillment of OT passages: to fulfill ‘what was said by the Lord’; ‘what was said through the prophet’; or simply ‘the Scripture’. Only here and in 18, 32 do we have the verb used for fulfilling the words of Jesus. Such usage implicitly puts Jesus’ words on a level with the words of Jewish Scriptures and is the beginning of an attitude that would lead toward the recognition of canonical Christian writings alongside the Jewish ones. The basis in John for this usage is that Jesus’ words have been given to him by God (17, 8)”. Voir R. Brown, *The Gospel according to John XIII-XXI*, note 9, p. 811.

<sup>160</sup> Voir R. E. Brown, *op. cit.*, p. 806. Voir aussi *TOB*, note z), p. 2595.

*vérité*: “Si j’ai mal parlé (*elalêsa*) montre (*marturêson*) en quoi; si j’ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu?” (v.23).

Les deux premières sections des chapitres 18-19 ne sont-elles pas l’introduction du personnage Jésus pour anticiper ce qui va tout révéler de son identité dans la section centrale du procès?

En effet, la parole de Pilate nous met dans le contexte du procès: “Quelle accusation portez-vous contre cet homme?”. Jésus est caractérisé comme un *accusé*, il a fait le mal, et il est *livré*: “ Si cet individu n’avait pas fait le mal, te l’aurions-nous livré?” (18, 30)<sup>161</sup>. Avant de “raconter” ce qui va se passer au procès, par la technique du “*telling*”, le narrateur nous prédit déjà de quelle mort Jésus va souffrir (18, 32)<sup>162</sup>.

L’enquête de Pilate commence par l’*identification du personnage* nommé Jésus: “Es-tu le *roi des Juifs*?” (18, 33)<sup>163</sup>. Le titre “roi des Juifs” est annoncé ainsi dès le début du procès. La réponse de Jésus est affirmative: *Jésus est roi*, mais sa *royauté* n’est pas de ce monde (18, 36). La royauté que Jésus revendique *indirectement* se distingue profondément de celle dont les visées et les moyens sont du ressort de ce monde; sa royauté à lui n’a nul besoin de la force et des procédés habituels de l’action politique, il la tient de Dieu (18, 11). Selon la volonté du Père qui lui a confié sa mission, celle-ci se

<sup>161</sup> Selon R. E. Brown, *op. cit.*, p. 848: “The verb *paradidonai* (handed him over, or to ‘betray’) has been used eight times previously in the Gospel to identify Judas; now the onus of handing Jesus over has passed to the Jewish authorities”. Selon F. Genryt, “La comparution de Jésus devant Pilate”, dans *Recherches Science Religieuse* 73 (1985).134-135, cette “livraison” est un transfert de juridiction: de la juive à la romaine. On sait par ailleurs que durant le conseil tenu par les grands prêtres et les Pharisiens, les Juifs avaient décidé la perte de Jésus (11, 46-53). La question pour le narrateur n’est pas de nous dire si Jésus devait mourir, mais *comment* il devait mourir. Le débat n’est pas entre la vie et la mort, mais, la mort étant inéluctable, entre la lapidation (comme supplice juif) et la crucifixion (comme supplice romain). Voir aussi R. E. Brown, *op. cit.*, p. 867.

<sup>162</sup> A plusieurs reprises, dans le récit de la Passion, Jean affirme la conformité de la destinée de Jésus avec les affirmations de l’Écriture. Voir *TOB*, note y), p. 2597.

<sup>163</sup> Ce titre n’avait pas été utilisé par Jésus lui-même, mais on le lui attribue en Jn 6, 15 et Jn 1, 49. Conformément aux indications des synoptiques (Mc 15, 2; Mt 27, 11; Lc 23, 3), ce titre semble résumer l’accusation proférée par les autorités juives (Jn 18, 30.35). Pilate doit normalement l’interpréter dans un sens politique: Jésus provoquerait de l’agitation et rassemblerait des partisans en vue de renverser les dirigeants juifs qui soutiennent les Romains. Paradoxalement, pour Jean, c’est dans la Passion et sur la croix que s’affirme la royauté de Jésus qui perd alors toute ambiguïté. Voir *TOB*, note z) p. 2597.

réalisera par l'accueil de la vérité de Dieu qui se manifeste en lui: "Je suis *né* et je suis *venu* dans le monde pour rendre *témoignage à la vérité*. Quiconque est de la vérité écoute ma voix" (18, 37). Jésus est caractérisé comme *roi-révélateur* de la *vérité*, venu dans le monde. Le reste du procès tourne autour de ce titre *Jésus-Roi*. Pilate le rappelle aux Juifs, chaque fois qu'il demande leur avis (18, 39; 19, 14.15.19.22).

Normalement la technique du "*telling*" est assez "*précise*" dans sa formulation, mais dans le contexte actuel du procès, les Juifs semblent refuser ce titre de roi à Jésus. Leur accusation contre Jésus porte sur autre chose, qui n'est pas encore manifestée. Ainsi, lorsque Pilate veut relâcher Jésus à l'occasion de la Pâque, ils lui demandent de relâcher plutôt Barabbas, qu'ils attendent comme celui qui vient les délivrer du pouvoir romain. Le titre roi de Jésus devient ambigu selon la compréhension de chaque partie dans l'histoire:

- Pilate comprend ce titre roi selon le langage ordinaire: roi de ce monde.
- Pour Jésus, sa royauté n'est pas de ce monde.
- Les Juifs ne considèrent pas Jésus comme leur roi-messie<sup>164</sup>.

Pilate garde quand même son idée de présenter Jésus comme roi. La technique du "*showing*" semble manifester cette idée. La scène de la dérision des soldats renvoie assez clairement à la *royauté de Jésus*: la couronne et le manteau de pourpre, sont des attributs de dignité royale dans la Passion (19, 1-3). Alors la comparution de Jésus à l'extérieur (19, 4-8), portant encore la couronne d'épines et le manteau de pourpre (technique de *showing*), avec *l'ecce hommo* (technique de *telling*), semble caractériser la figure humaine de Jésus, à qui la royauté est donnée en tant que *Fils de l'homme* maintes fois mentionné par Jésus dans les chapitres précédents de l'évangile<sup>165</sup>.

<sup>164</sup> Voir R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, Vol 3, New York, Crossroad, 1982, p. 259: "When Pilate rules out an earthly political kingship of Jesus, demonstrates that to be ridiculous, makes it into an absurdity and, nevertheless, condemns Jesus as the 'King of the Jews' on the grounds of the Jewish accusation, then Jesus' kingship can only be of that sort which finds expression in the words of the chief priests, but which is indeed most decisively rejected by them. It is the confirmation of the interpretation of his kingship given by Jesus himself (18, 37)".

<sup>165</sup> Selon Fr. J. Moloney, plusieurs auteurs pensent, avec raison, qu'il s'agit ici d'une allusion au thème du 'Fils de l'homme', si important dans la théologie johannique. "There is a direct link between the lifting up



Comme les Juifs insistent sur une loi et que selon cette loi, Jésus doit mourir parce qu'il s'est fait Fils de Dieu, Pilate interroge Jésus sur son *origine*. Ceci s'accorde avec la déclaration de Jésus sur *sa venue dans le monde*. D'une certaine manière, le narrateur semble vouloir rappeler aux lecteurs le *caractère divin de Jésus*, déjà démontré dans le jardin de l'arrestation, lorsque les soldats tombèrent à terre devant son *ego eimi*. Pilate semble ne pas faire attention à cet aspect des choses et garde son idée de relâcher Jésus (v. 12).

À ce moment précis, les Juifs insistent sur la royauté de Jésus pour opposer celle-ci à la royauté de César (v.12b). Mais du point de vue de l'art de la narration, par ce fait, *Jésus est quasi proclamé roi* par son peuple lorsqu'ils disent: "quiconque se fait roi s'oppose à César". C'est la seule fois, dans le récit de la Passion, où les Juifs sont d'accord avec Pilate pour dire que *Jésus est roi*, et ainsi Jésus est caractérisé par le "telling" dans la bouche des Juifs.

Tous les *éléments kernels* aussi bien que les *éléments satellites* de la scène suivante semblent caractériser les traits de l'*ecce homo* énigmatique de Pilate: Celui-ci fait asseoir Jésus sur une place qu'on appelle Lithostrôtos. Cet acte pourrait suggérer au lecteur que Jésus est là comme *juge du monde*, étant lui-même jugé par Pilate (v. 13). La mention du *jour de la préparation* de la Pâque (14a), répétée plusieurs fois dans le récit de la Passion, ainsi que la précision de la *sixième heure* (14b) situe le lecteur dans un *cadre temporel* important (14a). C'est avec tous ces éléments préparatoires que Pilate dit aux Juifs: "*Voici votre roi*" (14c). N'est-ce pas une *proclamation solennelle de la royauté de Jésus* avant qu'il ne soit *livré* pour être crucifié? Cette proclamation correspond à

---

and the cross, between *hupso* (12: 32-33)) and *staurô* (19, 6). In 19: 5, Jesus is presented as *ho anthrôpos* and the Jews reject him with their cry: *staurôson staurôson*. It appears that the promise of 1, 51; 3, 14; 6, 27.53 and 8, 28 becomes fact when Pilate presents 'the Man' and the Jews demand that he be crucified. The Jews are about to lift Jesus up from the earth, to be seen as the revelation of God by all who look upon him. In this way, the use of 'the Man' in 19, 5 seems to be linked with the use of 'the Son of Man' in the rest of the Gospel". Voir Fr. J. Moloney, *The Johannine Son of Man*, Roma, LAS, 1975, p. 206.

l'*ecce homo* de l'épisode précédent. Il y a parallélisme entre le v. 5 et le v. 14: "*ecce homo*" est "*ho Basileus humôn*".

Les trois éléments qui caractérisent le personnage Jésus en tant que *Fils de l'homme*, *juge eschatologique*, et *roi* dans la Passion, sont présentés dans un ordre cohérent: Jésus Fils de l'homme (l'*Ecce homo* selon le *telling*), Jésus-juge (Jésus sur une place élevée devant le monde juif selon le *showing*), et Jésus-roi (la proclamation de Pilate selon le *telling*). Le procès se termine par la parole du narrateur, certifiant que "C'est alors qu'il le leur livra pour être crucifié" (19, 16), une assertion neutre qui veut atténuer la responsabilité des Juifs et de Pilate dans ce procès. Cela ne voudrait-il pas dire que c'est *Jésus lui-même qui se livre* pour le bien du monde?

La section de la crucifixion et de la mort de Jésus aussi bien que celle de la mise au tombeau sont des démonstrations par excellence de la royauté de Jésus par la technique de "*showing*".

L'idée selon laquelle Jésus lui-même se livre dans la Passion, est répétée dans l'acte de Jésus qui, "*portant lui-même sa croix*, sortit et gagna le Golgotha" (19, 17). L'inscription est une démonstration claire (selon la technique du *telling*) de la royauté de Jésus (19, 19). Ceci est souligné par l'assertion ferme de Pilate au verset 22: "Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit". L'objection des Juifs à propos de cet écriteau renforce la royauté de Jésus, et l'écriteau mentionné écrit en trois langues veut dire sans doute *l'universalité de sa royauté* grâce à cette mort<sup>166</sup>.

Le motif de la mort de Jésus, mentionné en Jn 18, 14 par une *parenthèse*, *analepse* de 11, 49s, apparaît dans la scène de la tunique sans couture et dans la scène de la communauté des disciples auprès de la croix, comme une sorte de *showing* annoncé par cette *analepse*, et exprimée par un *telling commentaire* du narrateur en Jn 11, 52: "pour réunir dans l'unité les enfants de Dieu qui sont dispersés".

<sup>166</sup> Voir I. de la Potterie, *op. cit.*, p. 126-128.

La scène de la mort de Jésus avec du sang et de l'eau jaillissant de son côté ouvert, ainsi que les jambes non brisées, suggèrent bien des *éléments symboliques* pour caractériser le personnage Jésus, plutôt qu'une simple description des faits.

La section de la mise au tombeau reprend clairement ce que l'on a largement dit dans le procès: ce Jésus est roi et son ensevelissement se révèle davantage des obsèques royales que des obsèques ordinaires<sup>167</sup>.

### **Pilate**

La figure de Pilate caractérise non seulement un personnage "historique", mais aussi un moyen de souligner davantage le personnage central de Jésus. Ceci se retrouve sur quatre plans: le *plan spatio-temporel* se réfère aux activités de Pilate dans le procès, le *plan phraséologique*, à ses interrogations, le *plan psychologique*, à ses pensées, et le *plan idéologique*, à sa croyance et ses valeurs. On peut dire que Pilate est un "caractère plénier", car il peut créer l'empathie, la sympathie et même l'antipathie chez le lecteur.

Au plan *idéologique et psychologique*, Pilate *sait* que Jésus est innocent. Il demande aux Juifs quelle accusation ils portent contre Jésus (18, 29). C'est une question formelle pour entrer dans le procès. Il sait aussi qu'on attribue à Jésus le titre "roi". C'est pourquoi c'est lui qui prend l'initiative de demander à Jésus s'il est le roi des Juifs (18, 33). Il montre qu'il *ne connaît pas* ce que signifie la vérité (18, 38a). Il est *sincère*: "Pour ma part, je ne trouve contre lui aucun chef d'accusation" (18, 38b). À plusieurs reprises, il a l'*intention* de relâcher Jésus (18, 39; 19, 4.6.10.12).

Au plan *phraséologique*, le narrateur montre que Pilate est *actif* dans son rôle de gouverneur. Il va et vient de l'intérieur vers l'extérieur et vice-versa (18, 29. 38b; 19,

---

<sup>167</sup> Voir I. de la Potterie, *op.cit.*, p. 197-198: "Introduction et épilogue constituent une inclusion à l'intérieur de laquelle se joue tout le drame (...) Jean prolonge *jusqu'au moment de la mise au tombeau*, le thème de la *royauté* du Christ qui domine tout le récit de la Passion".

4.9.12.13). Il appelle Jésus, l'interroge, l'interpelle (18, 33.34.35.39; 19, 9.10). Il essaie de diverses façons de relâcher Jésus (18, 31; 19, 4.6.12.15). Il connaît même la coutume des Juifs et veut s'en servir au profit de Jésus (18, 39). Mais il a *peur* des Juifs, et s'effraie même sous leur pression (19, 8). Il devient alors *arrogant* devant Jésus, en revendiquant son pouvoir (19, 10). Finalement, quand les Juifs l'interpellent sur l'autorité du roi César, il perd toute conscience, et livre Jésus aux Juifs pour la crucifixion (19, 16).

Au plan *spatio-temporel*, la caractérisation de Pilate devient très compliquée, car elle exige une connaissance de la situation politique et du contexte social du temps. Par cette complexité même, la caractérisation du personnage Pilate sur ce plan devient intéressante et controversée.

En effet, en tant que *gouverneur romain*, Pilate a bien fait son travail pour éviter les conflits entre les Juifs et l'empire romain: il s'adresse aux Juifs à l'extérieur pour s'enquérir de ce qu'ils reprochent à Jésus (18, 29); il est *poli* avec Jésus dans ses conversations avec lui; il tâche d'être *juste* avec lui dans l'affaire (18, 38-39; 19,4.6). Mais en tant que juge, il est *confus*, même s'il a bien fait son enquête sur Jésus (18, 33.35. 37). Lorsqu'il trouve Jésus innocent, il cherche un *compromis* avec les juifs (18, 39). La situation se complique lorsqu'il fait fouetter Jésus et le conduit dehors pour obtenir des Juifs leur satisfaction (19, 1-4). Il s'*effraie* lorsque les Juifs lui parlent du *motif religieux de l'affaire* de Jésus (19, 7-8). Pourtant il revendique son *pouvoir suprême* sur le sort de Jésus (19, 10), il se veut *responsable*, tout en gardant l'intention de relâcher Jésus (19, 12). En conduisant Jésus dehors, en le faisant asseoir sur l'estrade et en le déclarant roi des Juifs, Pilate apparaît *rusé*: d'une façon très subtile, il fait de Jésus le juge des Juifs et de leur apostasie (19, 12), en le leur présentant comme leur roi! (19, 14). Ce faisant, il réalise un acte à double effet: Il ne condamne pas Jésus, mais il *intrônise* Jésus comme roi s'asseyant sur l'estrade pour condamner l'apostasie des Juifs, alors que ce sont les Juifs qui condamnent Jésus, en reconnaissant la royauté de César (19, 15). Par cet acte de Pilate, les lecteurs peuvent reconnaître Jésus comme *roi* et *juge*. La

conclusion du procès nous montre l'ironie par excellence de la situation: "C'est alors qu'il (Pilate) le (Jésus) leur (les Juifs) livra pour être crucifié" (19, 16). Avec tous ces traits, Pilate est vraiment un "round character"<sup>168</sup>. Il joue un rôle important dans l'intrigue du procès.

## Les Juifs

Les Juifs sont "un facteur" important dans le récit johannique de la Passion. S'ils sont étudiés ici comme "un personnage" en tant qu'un des acteurs (ou "existants" selon la narratologie), c'est que nous considérons formellement le récit en tant que "production" littéraire plutôt qu'historique<sup>169</sup>. Leur présentation diffère de celles des deux personnages précédents (Jésus et Pilate).

En effet, les Juifs, dans le récit johannique de la Passion, sont associés étroitement aux Pharisiens, aux chefs religieux ou aux grands prêtres et à leurs gens: les gardes, et ceux qui sont hostiles à Jésus (Jn 18, 3. 12-13.19-20. 31. 36. 38-39; 19, 7. 12. 14. 20-21. 31.)<sup>170</sup>. Leur caractérisation serait étudiée donc comme un groupe homogène représentant le pouvoir hostile à Jésus sans distinction en quoi que ce soit<sup>171</sup>. En tant que produit littéraire, nous limiterons l'étude de leur caractérisation, au seul procès devant Pilate, c'est-à-dire à la péripécie de Jn 18, 28- 19, 42.

<sup>168</sup> Voir J. D. Kingsbury dans *Matthew as Story*, p. 10: " 'Round' characters are those who possess a variety of traits, some of which may even conflict, so that their behavior is not necessarily predictable. Round characters are like 'real people'".

<sup>169</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 125. Voir aussi M. A. Powell, *op. cit.*, p. 51: "Characters are the actors in a story, the ones who carry out the various activities that comprise the plot (...) They are constructs of the implied author, created to fulfill a particular role in the story".

<sup>170</sup> Les Juifs sont nommés 12 fois dans le récit johannique de la Passion sans compter le titre "le roi des Juifs". C'étaient les Juifs et leurs prêtres qui demandaient la mort de Jésus, et non la foule. Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 131.

<sup>171</sup> Dans tout l'évangile de Jean, Severino Pancaro identifie 5 groupes de Juifs: 1) Les opposants de Jésus, 2) la foule (*ho oklos*) ou les gens ordinaires, 3) le peuple Juif en tant qu'opposé aux gentils, 4) les contemporains de Jésus avec leurs coutumes et leurs pratiques, 5) les Judéens. Selon Urban C. von Wahlde, *Ioudaios* dans l'évangile de Jean se réduit à deux catégories: Les Juifs comme un groupe distinct du point de vue religieux, politique et culturel, et les Juifs comme gens de Judée ou de Jérusalem. Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 125 et les notes n. 53, 54.

Les Juifs apparaissent dès le premier moment du procès comme l'*accusateur* de Jésus devant Pilate (18, 30). Ils ne veulent pas entrer dans la résidence de Pilate pour ne pas se souiller et ainsi pouvoir manger la Pâque (18, 28b). Ce qui veut dire qu'ils sont des *gens de la Loi*. Ce sont aussi les gens de Caïphe, car c'est de chez lui qu'ils amènent Jésus à la résidence du gouverneur (18, 28a). Ils sont donc les représentants des *autorités juives*, car Pilate peut leur dire: "Prenez-le et jugez-le vous-mêmes suivant votre loi" (18, 31a)<sup>172</sup>. La réponse des Juifs à Pilate dévoile leur intention: ils veulent la mort de Jésus, déjà décidée par ailleurs (18, 31b; cf. 11, 53). Cette intention persiste tout au long du procès, et elle s'exprime de différentes manières (18, 30. 31b. 40; 19, 6a. 7. 12b. 15a.). Ils portent ainsi la marque du *pouvoir hostile à Jésus* (les chefs religieux juifs, les judéens, les non-croyants, les gens de ce monde)<sup>173</sup>.

Dans la discussion avec Pilate, les Juifs se montrent comme un *parti* contre celui-ci. Ils se mettent du côté de Barabbas (18, 40). Le mot choisi *léstês* (brigand) était souvent appliqué aux zélotes qui pratiquaient l'action politique et religieuse violente<sup>174</sup>. En préférant Barabbas à Jésus, les Juifs se mettent du côté *des gens du monde*. Lorsque Jésus est présenté par Pilate comme l'*Ecce homo*, ce sont les grands prêtres et leurs gens qui crient: "Crucifie-le ! Crucifie-le !" (19, 6). Et quand Pilate certifie qu'il ne trouve pas de chef d'accusation contre Jésus, ce sont encore les "Juifs" qui répliquent à Pilate: "Nous avons une loi, et selon cette loi il doit mourir parce qu'il s'est fait Fils de Dieu" (19, 7). Par ces paroles, ils sont du côté de l'*autorité juive*.

Par cette accusation des Juifs, le problème se posait désormais en terme religieux, et c'est pour cette raison que Pilate est "de plus en plus effrayé" (19, 8). Les Juifs

<sup>172</sup> Voir *TOB*, note x), p. 2597: "Plusieurs indications donnent à penser que, à l'époque de Jésus, les autorités juives avaient conservé le droit d'appliquer la peine capitale (la lapidation) dans certains cas (8, 1-11); mais la crucifixion était réservée aux magistrats romains comme le suggère 18, 32."

<sup>173</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 125-132 à propos de l'expression "les Juifs".

<sup>174</sup> Voir Jn 10, 8 dans *TOB*, note g), p. 2572: des voleurs et des brigands, "il ne s'agit pas des prophètes de l'A. T. mais des hommes qui, tant dans le monde juif que dans le monde païen, prétendaient par leurs propres moyens apporter aux hommes la connaissance des choses divines et le salut".

appartiennent *au monde juif avec leur religion*. Ils veulent à tout prix la mort de Jésus. À partir de ce moment, pourrait-on dire, Pilate ne veut plus de compromis avec les Juifs et veut régler le cas de Jésus selon son autorité. Il pousse son point de vue selon lequel Jésus est innocent, et par ce fait même, pousse les Juifs à déclarer *leur dépendance à César*, le roi romain. D'une façon ironique, les Juifs se mettent ainsi totalement dépendants de Pilate, se soumettant à lui, et devenant ses sujets, et à travers lui, *sujets de César*: "Si tu le relâches, tu n'es pas l'ami de César! Car quiconque se fait roi, se déclare contre César" (19, 12b). Les Juifs se déclarent par ces mots *amis de César* en même temps qu'*amis de Pilate*. Ils se mettent à leur insu aux mains du *pouvoir de ce monde*, un terme johannique qui signifie le *pouvoir de Satan*.

La scène suivante (19, 13-16) est un *showing* et montre les Juifs comme *jugés* par Jésus dans sa Passion: Assis, il les écoute condamner leur roi! Encore une fois, Jésus est déclaré roi par Pilate (19, 14b). Et lorsque les Juifs crient: "À mort! A mort! Crucifie-le!", Pilate se décharge de sa responsabilité en disant aux Juifs: "Me faut-il crucifier votre roi?" Finalement les Juifs se soumettent *au pouvoir de l'empire romain*: "Nous n'avons pas d'autre roi que César". *Causa finita*, Pilate peut livrer Jésus aux Juifs pour être crucifié.

Avec tous ces traits, les Juifs se caractérisent comme un "*flat character*", car tous ces traits sont prévisibles à partir de leur manière d'agir<sup>175</sup>. Les *traits* des Juifs dans le récit de la Passion sont aussi "prévisibles" chez les Juifs dans le reste de l'évangile (cf. 1, 10. 11; 3, 10.19; 5, 18. 44; 6, 24;7, 1. 32. 49; 10, 31-33.39; 11, 47-50). Ceux-ci sont parmi les non-croyants en Jésus. Le procès de Jésus devant Pilate devient pour ainsi dire *le procès des Juifs devant Jésus*.

---

<sup>175</sup> Voir J. D. Kingsbury, *op. cit.*, p. 10: "'Flat' characters are those who tend to possess only a few traits, but who in any case are highly predictable in their behavior".

### CHAPITRE III:

#### **Les effets de la narration: Le Fils de l'homme élevé et glorifié (La lecture du récit johannique de la Passion du point de vue du narrateur et/ou de l'auteur impliqué)**

Après avoir appliqué les techniques de la narratologie au récit johannique de la Passion, et démontré, à l'aide de ces techniques, notre hypothèse christologique sur la royauté de Jésus dans la Passion, nous abordons maintenant les effets de ce récit. Ceci correspond à ce que nous disions de la narratologie: ayant étudié le texte comme un monde auto-suffisant en lui-même (premier aspect de cette méthode ou étude du *mode narratif*), nous devons considérer encore le texte selon l'effet particulier qu'il produit sur l'auditoire (deuxième aspect de cette méthode ou étude de la *pragmatique textuelle*)<sup>176</sup>.

De nombreux auteurs ont discuté de la "Reader Response Criticism" dont Jane P. Tompkins qui en a indiqué les traits principaux<sup>177</sup>. Dans ce chapitre, nous limitons notre étude aux trois éléments qui peuvent aider le mieux, selon la narratologie présentée ci-dessus, à dévoiler les effets du récit: à savoir le narrateur et sa voix; l'auteur impliqué et son point de vue d'évaluation; le lecteur impliqué et la lecture<sup>178</sup>. Nous touchons ainsi à la substance de l'*expression* d'un récit selon Seymour Chatman<sup>179</sup>.

Pour répondre à l'hypothèse de notre mémoire sur le Fils de l'homme élevé et glorifié dans la Passion, l'étude sur la *voix* du narrateur se fera sous les deux aspects: le rapport entre *narration* et *récit*, ou la *distance du narrateur* par rapport aux *faits racontés*, et le rapport entre *narration* et *histoire*, ou la *manière dont l'histoire est perçue*

<sup>176</sup> Voir le présent mémoire p. 8-9.

<sup>177</sup> Voir J. P. Tompkins, *Reader-Response Criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 1980, p. ix-xxvi.

<sup>178</sup> À ce propos, voir note 36 du présent mémoire p. 14. Voir aussi le texte du mémoire p. 13-16.

<sup>179</sup> Voir Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 146: "Every narrative is a structure with a content plane (called 'story') and an expression plane (called 'discourse'). The expression plane is the set of narrative statements,



par le narrateur<sup>180</sup>. On verra dans les analyses suivantes que le récit johannique de la Passion présente des *analepses* qui renvoient le lecteur aux chapitres antérieurs, considérant les événements rapportés comme réalisation de tout ce qui a été dit antérieurement sur le Fils de l'homme.

Par contre, l'étude sur l'auteur impliqué et son point de vue d'évaluation ira dans le sens inverse: sous forme de la *narration* des faits historiques, l'*idéologie christologique* se cache sous les faits rapportés; donc, l'étude de ce *projet* christologique implique la nécessité d'évaluer tous les énoncés relatifs au schème christologique du Fils de l'homme dans les chapitres antérieurs, les considérant comme des *prolepses* qui prédisent au lecteur ce qui adviendra à Jésus dans sa Passion.

Mais, pour que notre analyse narrative soit plus complète, dans le traitement de ces deux points importants, nous croyons utile d'insérer, entre ces deux parties, une étude sur certaines techniques typiques du texte johannique, à savoir: le paradoxe, l'ironie et le symbolisme. Ce faisant, nous considérons ces techniques comme des commentaires implicites, dans la catégorie de la voix du narrateur, lesquels sont en même temps, moyens d'une communication silencieuse de l'auteur impliqué à son lecteur, pour exprimer son point de vue d'évaluation, en ce qui concerne les événements de la Passion de Jésus.

Finalement, l'étude sur le lecteur impliqué et son acte de lecture sera la conclusion, relative à l'idéologie du texte. Cela se réfère à l'art de la narration du quatrième évangile.

---

where 'statement' is the basic component of the form of the expression, independent of and more abstract than any particular manifestation - that is, the expression's substance".

<sup>180</sup> Voir G. Genette, *Figure III*, p. 74.76 et 183-184: "Le temps et le mode jouent tous les deux au niveau des rapports entre *histoire* et *récit*, tandis que la *voix* désigne à la fois les rapports entre *narration* et *récit*, et entre *narration* et *histoire*. La catégorie de l'*aspect* recouvrait essentiellement les questions du 'point de vue' narratif (...) Le récit peut fournir au lecteur plus ou moins de détails, et de façon plus ou moins directe, et sembler ainsi...se tenir à plus ou moins grande *distance* de ce qu'il raconte (...) *Distance et perspective* sont les deux modalités essentielles de cette régulation de l'information narrative".

Ainsi, le plan du troisième chapitre est le suivant: 1) Le narrateur et sa voix; 2) Le paradoxe, l'ironie et le symbolisme johanniques; 3) L'auteur impliqué et son point de vue d'évaluation; 4) Le lecteur impliqué et la lecture.

### 1. Le narrateur et sa voix

La distinction entre l'auteur réel, l'auteur impliqué, et le narrateur est commune aux théoriciens narratifs américains. L'auteur réel est la personne en chair et en os qui a écrit l'Évangile. Dans son acte d'écriture, l'auteur réel crée une version littéraire de lui-même, son deuxième moi qu'on appelle l'auteur impliqué. L'acte de lecture donne l'image de celui-ci. À son tour, le narrateur est la voix de l'auteur impliqué. Le lecteur suit l'histoire par la voix du narrateur<sup>181</sup>. Pour l'évangile de Jean, heureusement, nous ne devons pas faire cette distinction, car les auteurs s'accordent pour dire que, dans l'évangile de Jean, l'auteur réel, l'auteur impliqué et le narrateur sont textuellement du même point de vue<sup>182</sup>. Pour cette raison, nous pouvons étudier la *voix* du narrateur du quatrième évangile, sans avoir besoin de tenir compte de cette distinction.

Nous faisons l'analyse de la voix du narrateur en cinq sections, suivant la division d'Ignace de la Potterie, comme nous l'avons fait, antérieurement, sur les événements:

---

<sup>181</sup> Voir J. D. Kingsbury, *op.cit.*, p. 31. Comme nous l'avons dit dans le chapitre I, p. 15, note 36, G. Genette réfute la théorie de l'auteur impliqué, il ne fait de distinction qu'entre l'auteur réel et le narrateur: "Il y a dans le récit, ou plutôt derrière ou devant lui, quelqu'un qui raconte, c'est le narrateur. Au-delà du narrateur, il y a quelqu'un qui écrit, et qui est responsable de tout son en deçà. Celui-là, c'est l'auteur (tout court), et il me semble, disait déjà Platon, que cela suffit". Voir G. Genette, *Nouveau discours du récit*, Seuil, 1983, p. 102. Il étudie plutôt ce problème dans la catégorie du *mode narratif* (la distance et la perspective). Un discours narré, transposé ou mimétique est un art de la narratologie qui dépend beaucoup du point de vue de l'auteur. Le problème réside dans le concept de la perspective ou point de vue selon laquelle l'histoire est racontée (qui voit? ou qui perçoit?: quel est le personnage dont le point de vue oriente la perspective narrative). Voir G. Genette, *Figures III*, p. 183 et p. 203.

<sup>182</sup> C'est le problème de la fiabilité du récit. Le narrateur est fiable, et ainsi exprime bien la perspective de l'auteur réel.

## I

Le narrateur du récit johannique de la Passion est omniprésent et omniscient. Par ces traits, il peut aider le lecteur à suivre l'histoire comme un personnage dans le plan même de l'histoire. Il n'a qu'à suivre la voix du narrateur, pour devenir omniprésent et omniscient comme lui.

Dans le récit de l'arrestation de Jésus (18, 1-12), le narrateur suit Jésus avec ses disciples dans leur trajet au jardin au-delà du torrent du Cédron (18,1). Pourtant il est en même temps au côté de Judas et des gens des grands prêtres et des Pharisiens venus chercher Jésus (18,2). C'est seulement au moment où le groupe de soldats arrive au jardin que le narrateur se localise sur la place même de l'histoire racontée.

Le verset 1 qui commence la péricope est une *analepse*, par la particule *tauta*, renvoyant le lecteur à Jn 13, 21 qui lance le lecteur dans l'ambiance de la Passion: "En vérité, l'un de vous va me livrer". Précisément à ce moment, Judas vient livrer Jésus avec les gens des grands prêtres et les soldats romains. Mais dans le même verset, par le verbe *erchomai* (*exêlthen*), le narrateur rappelle aussi au lecteur le mouvement de Jésus à Jérusalem, en Jn 12, 12, où Jésus est accueilli généreusement par la grande foule avec la dignité du roi messie. Par ces deux vocables *analeptiques*, la voix implicite du narrateur voulait sans doute certifier au lecteur, dès la première scène du récit de la Passion, la signification du mouvement de Jésus avec ses disciples dans ce jardin<sup>183</sup>.

Par la suite, nous constatons que la scène tout entière joue le rôle des *analepses* qui renvoient à ce que les chapitres antérieurs ont déjà dit de Jésus, de son identité, de sa mission, et de la signification de cette dernière réunion de Jésus avec ses disciples: le jardin mentionné au verset 1 renvoie au cadre narratif de Jn 10, 1-21 (selon M. Stibbe); le

<sup>183</sup> M. Stibbe a remarqué que le jardin mentionné ici rappelle le discours du Bon Pasteur en Jn 10, 1-21. Ici, nous considérons cette mention comme une *analepse*, car le vocabulaire utilisé ici fait l'écho du discours du Bon Pasteur, surtout dans le fait qu'en Jn 12, 6, le narrateur présente déjà Judas comme *kleptes*, une

*ego eimi* qui cause le recul des soldats est une *analepse* renvoyant clairement à Jn 6, 66 par le groupe des termes *apelithon eis ta opisô*; la mention de *hyperetas* au verset 3 renvoie à *hyperetas* en Jn 7, 32. 45, où les grands prêtres et les Pharisiens envoyèrent des gardes pour arrêter Jésus; la mention des Pharisiens, uniquement en Jn, en ce qui concerne les récits de la Passion<sup>184</sup>, renvoie à Jn 11, 47. 57; le *panta* au verset 4, à Jn 13, 1.3 (Jésus sachant tout); le “Qui cherchez-vous” du verset 4b, à Jn 1, 38, que Jésus adresse aux premiers disciples qui viennent chercher Jésus, et ils reconnaissent que ce Jésus le Nazôréen est le messie (1, 45); la protection des disciples, au verset 9, renvoie à Jn 17, 12 (et 10, 10-15 selon M. Stibbe). Finalement Jésus ligoté (v. 12), par le vocable *edësan* renvoie à Jn 11, 44 (verbe *periededeto*, même racine) où Lazare est “enveloppé” d’un linge, et par ce fait, implicitement, le narrateur fait déjà allusion à la résurrection de Jésus. Avec tant d’éléments *analeptiques*<sup>185</sup>, la scène d’introduction du récit johannique

---

indication de celui qui ne se présente que pour voler et tuer dans le discours du Bon Pasteur, tandis que Jésus se déssaisit de sa vie pour ses brebis. Voir M. Stibbe, *op. cit.*, p. 101-104.

<sup>184</sup> Voir R. E. Brown, *op. cit.*, p. 809.

<sup>185</sup> Voir W. Howard-Brook, *Becoming Children of God. John's Gospel and Radical Discipleship*, Maryknoll-New York, Orbis Books, 1994, p. 372-380. Toutes ces évocations ne sont pas des *analepses* proprement dites selon la narratologie. Pourtant ces évocations renvoient vraiment le lecteur aux passages antérieurs qui ont une relation directe avec le fait rapporté. Ainsi, on peut les classer parmi les *analepses* selon l’analyse de G. Genette. Voir G. Genette, *Figures III*, p. 91-105. De fait, des *éléments analeptiques* se trouvent partout dans les récits bibliques, même pour les renvois qui ne sont pas à “l’intérieur” de l’histoire racontée. Le but de ces renvois, implicitement ou explicitement dans l’*expression* selon la stratégie de l’auteur, situe le lecteur dans le *contexte de son idéologie*, et l’aide ainsi à saisir le *sens du fait rapporté* dont, par l’acte narratif seul du fait, l’auteur ne peut exprimer toute la portée de l’événement. En guise d’exemple, les auteurs ont tendance à considérer le passage de Jésus avec ses disciples au torrent de Cédron mentionné dans ce *cadre spatial* comme un *renvoi* au passage des rois en 2 S 15, 23 et en 1 R 15, 13. À proprement parler, il n’y a pas ici d’*analepse*, car cette dernière notion est *intratextuelle*, c’est-à-dire qu’elle concerne le seul texte sous étude, même si l’événement auquel elle fait référence est antérieur à l’*histoire* se déroulant dans ce texte. Dans le cas de citations scripturaires de l’A.T. dans le N.T., il vaut mieux parler d’*intertextualité*: celle-ci fait partie, elle aussi, de la stratégie narrative globale. Si donc 2 S 15, 23 et 1 R 15, 13 sont bel et bien “intertextuellement” visés par le Kedrôn de Jn 18, 1 et son franchissement, on peut alors supposer que Jésus dès son premier “mouvement” dans le récit de la Passion, est figuré comme *roi*. Ce mouvement fait l’*objet* d’une insistance de la part du narrateur, comme l’atteste la *fréquence* (16 fois) d’emploi du verbe *erchomai* dans le seul récit de la Passion: 18, 1: *exêlthen/eisêlthen*; 18, 4: *exêlthen*; 18, 6: *apêlthan*; 18, 15: *syneisêlthen*; 18, 16: *exêlthen*; 18, 28: *eisêlthon*; 18, 29: *exêlthen*; 18, 33: *eisêlthen*; 18, 38: *exêlthen*; 19, 4: *exêlthen*; 19, 5: *exêlthen*; 19, 9: *esêlthen*; 19, 17: *exêlthen*; 19, 34: *exêlthen*; 19, 38: *êlthen*; 19, 39: *êlthen*. De plus, le passage par Jésus du torrent de Cédron évoque, d’une façon discrète, tous les mouvements de Jésus dans le récit de la Passion comme une *intronisation royale*, puisque ce verbe s’est trouvé en Jn 12, 12 (*prolepse*), lors de l’entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, en tant que *roi messie* prédit en Za 9, 9 (*intertextualité*). En réalité, le verset suivant certifie ce fait explicitement: “Au premier moment, ses disciples ne comprirent pas ce qui arrivait, mais lorsque Jésus eut été glorifié, ils se souvinrent que cela avait été écrit à son sujet et que c’était cela même qu’on avait fait pour lui” (12, 16). Pour cette raison, on pourrait dire que les *citations scripturaires* auront une fonction semblable à celle des *analepses*. La

de la Passion invite le lecteur à suivre la *voix* du narrateur, en tenant compte de *tout ce qu'il a rapporté dans la vie publique* de Jésus.

## II

Dans la section suivante, l'épisode de Jésus devant le Grand Prêtre, le narrateur se trouve en même temps à l'intérieur du Palais avec Jésus et le Grand Prêtre (18, 19-23), et à l'extérieur dans la cour avec Pierre, avec les serviteurs du Grand Prêtre et se chauffant avec eux (18, 15-18. 25-27). Il se montre ainsi comme un narrateur omniprésent.

À part une *analepse explicite* au verset 14 sur Caïphe et une *analepse implicite* au verset 27 sur le reniement de Pierre annoncé par la *prolepse* en Jn 13, 38, le verset 20 constitue le message central de la péripécopie. Ici, le narrateur donne une information très résumée de l'interrogatoire du Grand Prêtre Hanne. Mais la réponse de Jésus fait appel aux références antérieures par les vocables qui évoquent, pour le lecteur, des événements qui ont eu lieu dans la vie publique de Jésus. Le "parler *ouvertement*" (*parrêsia*) rappelle sans doute Jn 7, 26, où les gens de Jérusalem parlaient entre eux: "N'est-ce pas là celui qu'ils (les grands prêtres et les Pharisiens) cherchent à faire mourir? Le voici qui parle *ouvertement* et on ne lui dit rien! Nos autorités auraient-elles vraiment reconnu qu'il est bien le Christ?" D'une certaine manière, le narrateur fait allusion à cette *identité christologique* de Jésus. Celui-ci affirme encore qu'il n'a rien dit en secret (*en kryptô*), et qu'il enseigne toujours dans les synagogues (*synagôgê*) et dans le Temple où tous les Juifs se rassemblent (*synerchontai*). Par ces vocables (*kryptô*, *synagôgê*, *synerchontai*), le narrateur voulait renvoyer sans doute le lecteur à Jn 6, 59, rappelant au lecteur le fait des enseignements de Jésus dans la synagogue à Capharnaüm, comme il renvoie aussi à Jn 8, 59 et 12, 36 (*kryptô*), où Jésus se retire pour éviter les Juifs, car ceux-ci cherchent à le faire périr. Ainsi, l'enquête du Grand Prêtre à propos de l'enseignement de Jésus et de ses

---

différence est que les premières fonctionnent entre deux textes (*intertextualité*), alors que les secondes le font à l'intérieur d'un même texte (*intratextualité*).

disciples devrait porter une signification christologique importante, et non pas un interrogatoire quelconque.

Aussi, le “mal parler et *bien* parler” dans la réponse de Jésus (v. 23) au garde qui le frappe par une gifle, évoque, par le vocable *kalôs*, Jn 10, 32, où Jésus demande aux Juifs pour quelle raison ils veulent le lapider, lui qui a fait voir tant d’œuvres *belles* (*kala*). La réponse des Juifs en Jn 10, 33 est vraiment une *prolepse* prédisant ce moment de Jésus devant le Grand Prêtre: “Ce n’est pas pour une *belle* œuvre (*kalou*) que nous voulons te lapider, mais pour un blasphème, parce que toi qui es un homme, tu te fais Dieu”. De cette façon, le narrateur renvoie le lecteur à l’événement où Jésus est accusé de *blasphème*, et donc la gifle du garde à ce moment de l’histoire renvoie au contentieux christologique qui oppose Jésus aux Pharisiens.

### III

La section de Jésus devant Pilate se déroule de la même façon. Il y a les scènes à l’intérieur du prétoire entre Jésus et Pilate, et les scènes à l’extérieur entre Pilate et les Juifs. Le narrateur nous rapporte tous les détails de l’un et l’autre côté, et même la scène de la “dérision” des soldats, qui se passe ailleurs qu’à l’endroit où Pilate converse avec Jésus. Le narrateur est toujours à côté des personnages, que ce soit Jésus, Pilate, les Juifs, ou les soldats.

Nous avons parlé, dans notre chapitre sur les événements, de l’*ellipse explicite* au verset 18, 24. Cette *ellipse* se répète au verset 28, où le narrateur raconte qu’on avait amené Jésus de chez Caïphe à la résidence du gouverneur. En passant sous silence la rencontre de Jésus avec Caïphe, le narrateur voulait renvoyer le lecteur aux passages précédents à propos du *conflit entre Jésus avec les autorités juives*, comme nous l’avons mentionné tout à l’heure (7, 32. 51; 8, 12-20. 48. 59; 10, 22-39; 11, 47-53). La mention temporelle “le point du jour” au verset 28 devrait avoir un lien avec la mention temporelle en Jn 13, 30 à propos de la sortie de Judas où le narrateur dit que c’était la

nuit, et Jésus lui-même certifie dans le verset suivant (v. 31) que c'est l'heure de la glorification du Fils de l'homme. Si la sortie de Judas dans la nuit inaugure l'heure du pouvoir des ténèbres, le "point du jour" où Jésus est amené en procès, signale aussi l'heure de la lumière. Deux mentions temporelles différentes constituent deux directions en sens inverse: l'heure de la passion, qui est celle du pouvoir des ténèbres, annoncée par une *prolepse* (13, 31), vient rejoindre l'heure de Jésus à ce moment de l'histoire (18, 28). Cette mention temporelle renvoie aussi au verset précédent, pour faire liaison entre les deux épisodes par le détail du coq qui chante au moment du reniement de Pierre. Le début du procès signale donc l'heure du Fils de l'homme selon notre hypothèse.

Au verset 29, le procès débute par une question de Pilate aux Juifs. L'utilisation du terme *katégorian* dans la bouche de Pilate renvoie sans doute le lecteur à Jn 5, 45 où Jésus disait aux Juifs que ce n'est pas lui qui jugera (*katégorêsô*) les Juifs auprès du Père, mais que c'est Moïse qui sera leur juge (*katégorôn*), celui en qui les Juifs mettent leur espoir. Le narrateur invite immédiatement le lecteur, au début du procès, à réfléchir sur l'accusateur et l'accusé. Aussi, le *apokteinai*, dans la réponse des Juifs au verset 31, à savoir qu'il ne leur est pas permis de mettre quelqu'un à mort, rappelle sans doute au lecteur Jn 12, 33 où le narrateur avertit déjà le lecteur de quelle mort Jésus allait mourir (*apothnêskēin*). Il s'agit ici du *sommet du conflit entre les Juifs et Jésus*, car les Juifs réalisent leur projet à propos de Jésus en l'amenant à Pilate pour une *katégorian*, laquelle conduira Jésus à la *mort*, longtemps *prévue* par les Juifs, et aussi à l'heure, souvent *mentionnée* par Jésus.

La question de Pilate à Jésus au verset 33 pourrait être une *paralepse*, parce qu'il s'agit là d'une *lacune antérieure* ou une *omission* d'un des éléments constitutifs de la situation dans une période en principe couverte par le récit, ou tout simplement une *ellipse pure*, quand Pilate demande à Jésus s'il est "le roi des Juifs"<sup>186</sup>. C'est dans la réponse de Jésus que le narrateur montre au lecteur cette lacune: "Dis-tu cela de toi-même ou d'autres te l'ont-ils dit de moi?" (v. 34). Ici, le narrateur s'identifie avec Jésus

<sup>186</sup> Voir G. Genette, *Figure III*, p. 92-93.

dans l'histoire racontée, parce que lui-même, le narrateur, ne raconte pas d'où vient cette information de Pilate à propos de la royauté de Jésus. S'agit-il là d'une technique du narrateur pour introduire le *thème de la royauté* dans son récit du procès de Jésus devant Pilate? Ou s'agit-il d'une *reprise de ce titre "roi"*, déjà solennellement prononcé en Jn 1, 49 dans la bouche de Nathanaël, et dans celle des Juifs (*ekraugazon*) en Jn 12, 13 (*Basileus tou Israël*)? Le *thème de la royauté du Fils de l'homme* est ainsi annoncé dans le récit de la Passion, selon notre hypothèse.

La parole de Pilate au verset 35 à propos de la nation de Jésus (*ethnos*) renvoie, elle, le lecteur à Jn 11, 50, où Caïphe disait à propos de la mort de Jésus: "Vous ne comprenez rien, et vous ne réfléchissez même pas que votre avantage, c'est qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation (*ethnos*) ne périsse pas tout entière"? Le lecteur ne peut pas laisser de côté le *commentaire explicite* du narrateur, qui suit immédiatement, aux versets 51-52, disant que Caïphe prononce ces paroles en tant que Grand Prêtre, et que, ainsi, il fait une prophétie: "il fallait que *Jésus meure pour la nation* et non seulement pour elle, mais *pour réunir dans l'unité* les enfants de Dieu qui sont dispersés". De cette façon, 18, 35 annonce déjà au lecteur *la portée de la mort de Jésus* qui réalisera son désir: "Il faut que le Fils de l'homme soit élevé afin que quiconque croit, ait en lui la *vie éternelle*" (3, 14b-15).

Le message central de la scène à l'intérieur du prétoire entre Pilate et Jésus est accentué par la *parole solennelle* de ce dernier au verset 36: "Ma royauté (*basileia hé emê*) n'est pas de ce monde (*ouk estin ek tou kosmou toutou*). Si ma royauté était de ce monde, mes gardes auraient combattu (*égônizonto*) pour que je ne sois pas livré (*paradothô*) aux Juifs. Mais ma royauté, maintenant (*nun*), n'est pas d'ici (*enteuthen*)". Par ces termes le narrateur invite le lecteur à se rappeler la parole de Jésus à Nicodème en Jn 3, 3: "à moins de naître d'en haut (*anôthen*), nul ne peut voir le Royaume de Dieu (*tên basileian tou Theou*)". C'est pour cette raison qu'en Jn 6, 15, lorsque la foule voulait enlever (*harpazein*, en lien avec Jn 19, 15: *aron, staurôson*) Jésus pour le faire *roi*, celui-ci se retira dans la montagne. En fait, au coeur même du récit de la Passion, dans le



contexte de Judas qui est appelé *ho paradidous* en Jn 18, 2, et des Juifs qui livrent (*paredôkamen*) Jésus à Pilate en Jn 18, 30, la parole de Jésus au verset 36, par le terme *paradothô* est une *allusion claire* à son affaire. Or tous ces rappels sont dans le contexte du Fils de l'homme qui vient d'*en haut*, qui mentionne qu'il sera *élevé*. La *royauté* que revendique Jésus pour lui et qui, vraiment, *ouk estin ek tou kosmou toutou*, est la *royauté du Fils de l'homme*. Le message central de l'enquête au sujet de Jésus ne situe-t-il pas le lecteur dans l'ambiance de ce *schéma christologique*?

Après la déclaration solennelle de Jésus à Pilate sur la *nature* de sa royauté, le narrateur continue son récit par une question de Pilate: "Tu es donc roi?" (18, 37a). La parole de Pilate prend l'allure d'une *affirmation* plutôt qu'une question. C'est sous cette forme de l'*expression* que le narrateur voulait sans doute introduire une autre déclaration de Jésus: "C'est toi qui dis que je suis roi. Je suis né (*genennêmai*) et je suis venu (*elêlutha*) dans le monde pour rendre témoignage (*marturêsô*) à la vérité (*alêtheia*). Quiconque est de la vérité écoute ma voix" (18, 37b). Par cette parole, le narrateur revoie-t-il le lecteur à *egennêthesan ek Theou* en Jn 1, 13, à la venue (*êlthen*) de la Lumière en Jn 1, 11, au témoignage (*marturian*) de Jean Baptiste en Jn 1, 6, et finalement à *alêtheias* en Jn 1, 14? Or, dans le contexte du Fils de l'homme en Jn 3, 31-33, Jésus lui-même utilise ces mêmes termes (*anôthen*, *erkomenos*, *maturian*, et *alêthês*). Le lecteur semble invité, par cette parole (de Jésus à Pilate) à penser à l'origine de ce Jésus *qui est descendu d'en haut*. Ainsi, l'origine d'en haut de Jésus mentionnée ici (supposée par le texte), constitue déjà une *prolepse* à la question que Pilate lui posera en Jn 19, 9, et Jésus parlera de nouveau de cet "en haut" (*anôthen*) en Jn 19, 11. Encore ici, le narrateur a bien choisi les *termes* dans la réponse de Jésus, pour situer ainsi le lecteur dans le *schème christologique du Fils de l'homme*.

*Kai touto eipôn*, qui suit la question de Pilate (*Ti estin alêtheia*) est-il un renvoi subtil du narrateur à la parole de Pilate, disant aux Juifs: "Pour ma part, je ne trouve contre lui aucun chef d'accusation"? Pilate devient-t-il l'un de ceux dont Jésus dit: "*ho ôn ek tês alêtheias akouei mou tês phonês*"? Personne ne le pense. Mais la méthode

narrative permet qu'on puisse faire cette liaison des idées. En réalité, le lecteur avisé de l'intention de l'auteur impliqué peut reconnaître dans la parole de Pilate s'adressant aux Juifs que Pilate a vraiment *dit la vérité*, parce qu'il ne trouve aucun chef d'accusation contre Jésus, lui Pilate, qui ne savait pas ce qu'est la vérité, mais son agir montre au lecteur qu'il *vient d'écouter la vérité* de Jésus à propos de la royauté de celui-ci, et *maintenant* il proclame aux Juifs: "Comme il est d'usage (*synêtheia*) chez vous que je vous relâche quelqu'un au moment de la Pâque, voulez-vous que je vous relâche le *roi des Juifs*?" (18, 39). Le *ekraugasan* des Juifs au verset 40 constitue-t-il une *analepse*, renvoyant le lecteur au *ekraugazon* des Juifs en Jn 12, 13, lorsque ceux-ci criaient: Hosanna! Béni soit au nom du Seigneur celui qui vient, le *roi d'Israël*?" Seulement cette fois-ci, les Juifs rejettent Jésus pour accepter Barabbas comme leur roi. Or la voix du narrateur corrige pour le lecteur cette erreur des Juifs, en disant: "Or ce Barabbas était un *lêstês*". Le lecteur est ainsi introduit à penser à la *royauté de Jésus dans la Passion*.

Selon notre analyse du récit, l'épisode central est l'*hommage royal* en Jn 19, 1-3 (page 50-51). Considérons les vocables utilisés dans cet épisode. Le *Khairè, ho basileus tôn Iudaiôn* est vraiment un hommage selon l'expression. L'écho de cette parole se fait entendre par Jésus lui-même dans son discours après le dernier repas: *ekharête* (14, 28); *kharan-kharêsetai* (16, 20); *kharêsetai* (16, 22). À part *rhapismata* qui renvoie le lecteur au *rhapisma* en Jn 18, 22, la scène n'a aucun signe d'une dérision. Si, selon notre analyse *supra*, la *gifle* du garde a la portée d'un acte contre un blasphème de Jésus, le *Khairè* ici apparaît plus clairement comme un *salut royal*, car les Juifs viennent de rejeter Jésus, ne voulant pas l'accepter comme leur roi. Le *rhapismata* a ainsi fonction d'une *analepse* qui renvoie le lecteur à la scène de Jésus devant le Grand Prêtre Hanne. Dans le contexte où Jésus est *arrêté*, et *jugé* par les autorités juives, aussi bien que l'autorité romaine, la *gifle* mentionnée ici est un *parallélisme* nécessaire, du point de vue de la narration, pour mettre en relief les *deux pouvoirs* déjà "en compromis" dans la section de l'arrestation, où les gardes du Temple viennent ensemble avec les soldats fournis par Pilate. Ainsi, l'*hommage royal selon notre hypothèse*, se réalise par les *deux pouvoirs*, juif et romain.

La royauté de Jésus dans la Passion est bien accentuée. Le fait raconté apparaît comme une argumentation *ad hominem*.

À propos de la scène d'*Ecce homo*, nous avons parlé de *ekraugasan* dans l'épisode de Barabbas qui en est un épisode parallèle selon notre analyse *supra*, page 51-53. Nous voulons insister ici, qu'il s'agit de la *crucifixion du Fils de l'homme*, car, immédiatement après la déclaration de Pilate: "Ecce Homo", "les grands prêtres et leur gens *ekraugasan: Staurôson, staurôson*", et c'est la *première fois* dans le récit johannique de la Passion que le narrateur utilise ce terme (*staurôson*) pour désigner la mort de Jésus *par crucifixion*<sup>187</sup>. Ne veut-il pas renvoyer à tous les énoncés implicites de Jésus, à propos de sa mort, dans les douze premiers chapitres, laquelle mort est proclamée maintenant *ouvertement* dans la bouche des Juifs à ce moment de l'*ecce homo*? Et par là, ne veut-il pas faire éclater, ici, au maximum le *conflit* déjà existant entre les Juifs et Jésus durant sa vie publique? Si l'*ecce homo* désigne vraiment le Fils de l'homme, selon notre hypothèse, il est très raisonnable que le terme *staurôson* soit utilisé ici pour la première fois, en lien avec *ekraugasan*, une évocation sans doute de Jn 12, 13, lors de l'*entrée triomphale de Jésus* à Jérusalem, en tant que *roi-messie*, proclamé par les Juifs. À ce propos, nous avons mentionné l'utilisation de ce terme dans une note en bas de page (note 128, p. 60). S'il en est ainsi, les deux scènes, l'*entrée triomphale de Jésus* à Jérusalem et celle d'*Ecce homo*, sont mises en parallèle par les *cris* des Juifs (*ekraugasan*). Seulement, dans l'une, c'est pour la *proclamation christologique* de Jésus comme Roi (*Basileus*) (12, 13); et dans l'autre c'est pour la demande de la *mort de Jésus par crucifixion* (18, 6). C'est tout l'art de la narration (la *fréquence narrative*). De ce fait, la *mort* de Jésus en *croix* va vraiment de pair avec son *exaltation* et sa *glorification* comme *roi*, selon notre hypothèse. La mort de Jésus réalise ainsi le thème du *Fils de l'homme, élevé, exalté, et glorifié en tant que roi sur la croix*.

Le récit johannique de la Passion manquerait son point d'argumentation s'il n'abordait pas l'*origine du Fils de l'homme*. C'est précisément à l'épisode suivant que

<sup>187</sup> Voir W. Howard-Brook, *op. cit.*, p. 406.

Pilate propose à Jésus d'en parler: "D'où es tu, toi?" (19, 8). S'agit-il d'un renvoi direct à Jn 7, 27-28?<sup>188</sup> À plusieurs reprises, Jésus a parlé de ce *anôthen* (v. 11) du Fils de l'homme (explicite en 3, 31; 8, 23; cf. 1, 51; 3, 3.7.12-13; 6, 38. 41-42.51.62; 7, 42; 8, 42). Son origine "d'en haut" ou "du ciel" est caractéristique de ce *titre*. Mais dans le récit de la Passion, le narrateur relie ce caractère avec celui du roi, par l'intermédiaire de la parole des Juifs, répondant à Pilate, lorsque celui-ci, après avoir fait une "enquête" sur l'origine de Jésus, voulait le relâcher: "Si tu le relâchais, tu ne te conduirais pas comme l'ami de César! Quiconque se fait roi, se déclare contre César" (v. 12b). En réalité, on ne peut imaginer aucune relation entre l'*origine d'en haut* du Fils de l'homme avec sa *royauté* dans cet épisode. Mais, le narrateur a "créé" un pont entre ces deux thèmes par la parole de Jésus: "Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, s'il ne t'avait été donné d'en haut (*anôthen*); et c'est bien pourquoi celui qui m'a livré à toi (*paradous me soi*) porte un plus grand péché" (v. 11). C'est à cause de cette parole que Pilate "cherchait à relâcher Jésus" (v. 12a), ce qui conduit les Juifs à proconcer une *accusation* contre Pilate, mais en même temps, à leur insu sans aucun doute, *présenter Jésus* à celui-ci comme *roi*: "Si tu le relâcheais, tu ne te conduirais pas comme l'ami de César! Car quiconque se fait roi, se déclare contre César" (12b). Ainsi, dans ce contexte fourni par le narrateur, le lecteur peut faire la liaison entre l'*origine d'en haut* de Jésus (v. 9-11), en tant que *Fils de l'homme* qui vient d'être proclamé, au verset 5, et sa *royauté* attribuée à Jésus par les Juifs au verset 12b. À remarquer ici que c'est l'*effet de narration* qui compte, et non pas la logique des faits à eux seuls<sup>189</sup>. Le lecteur a tout droit de faire sa réflexion, mais les matières sont préparées par le narrateur.

<sup>188</sup> Nous croyons utile de citer ici la note z) dans *TOB*, p. 2564: "On retrouve ici l'écho de polémiques qui ont dû se poursuivre entre Juifs et chrétiens, au cours du premier siècle; on notera aussi l'exercice d'une certaine ironie johannique: le Christ est à la fois homme - son origine est connue de tous (cf. 6, 42) - et fils de Dieu - son origine céleste échappe au savoir humain".

<sup>189</sup> Les faits narrés auront toujours une connexion logique, selon la narratologie. Mais des faits apparemment sans liens logiques auront leur propre logique spécifique. C'est au lecteur d'en découvrir. Voir Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 129-130: "Events travel as vectors "horizontally" from earlier to later. Traits, on the other hand, extend over the time spans staked out by the events (...) Saying that a trait or other existent is not local in domain does not mean that its *moments of expression* in the discourse is of no significance (...) Discourse statements often communicate in both *event and existent dimensions* at once".

Finalement, nous abordons l'*intronisation royale du Fils de l'homme*. Nous l'avons traitée suffisamment lors de notre analyse des événements. Nous insistons maintenant sur les *expressions* utilisées par le narrateur dans cette scène.

La scène commence par ces mots: "*Ho oun Pilatos akousas tón logón toutón*". Cela veut dire que l'acte que Pilate va faire, a un lien avec ce que les Juifs viennent de prononcer: "Quiconque se fait roi, se déclare contre César". Pilate comprend cette parole à la lettre, et ainsi, "*égagen exô ton Iêsoun, kai ekathisen epi bêmatos eis topon legomenon Lithostrôton, Hebraisti de Gabbatha*". Parce que les Juifs disent que Jésus se fait *roi*, maintenant, Pilate fait mener Jésus à l'*extérieur* et l'*installe* (*ekathisen*) sur une tribune<sup>190</sup>. Ne serait-ce pas une *intronisation royale de Jésus* devant son peuple? Le premier mouvement de Jésus (*exêlthen*) à l'*extérieur* se trouve au verset 19, 5 où Jésus est présenté devant les Juifs avec les *ornements royaux*. Cette fois-ci, Jésus *ekathisen* sur la "*siège*" qu'on appelle *Lithostrôtos*. Serait-ce son *trône royal* dans la Passion? En effet, c'est précisément du haut de ce lieu spécial que Pilate proclame aux Juifs: "Voici votre roi!"

Après cette déclaration de Pilate, les Juifs, encore, et pour la dernière fois, *ekraugasan*: "*Aron aron, staurôson auton*". Mais cette fois-ci, le narrateur utilise deux fois *aron*, et une seule fois *staurôson* (comparer avec le verset 6, deux fois *staurôson*). *Aron* devrait avoir une signification spéciale. Il s'agit d'un renvoi à Jn 10, 18 où Jésus disait aux Juifs: "Personne ne me l'*enlève*, mais je m'en dessais de moi-même"<sup>191</sup>. Les Juifs voulaient "*enlever*" (*aron*) Jésus en "*l'élevant*" sur la croix (*staurôson*), mais c'est précisément à cette heure de l'*élévation* que Jésus inaugure sa royauté: "Lorsque vous aurez élevé (*hupsôsête*) le Fils de l'homme, vous connaîtrez que «Je Suis»" (8, 28a). La royauté de Jésus se réalise dans son mouvement actif vers la croix. Ainsi on pourrait dire qu'*aron* dans la bouche des Juifs a un lien avec *hupsô* dans les annonces de Jésus de sa

<sup>190</sup> Voir TOB, note p), p. 2599.

<sup>191</sup> Voir W. Howard-Brook, *op. cit.*, p. 411. Pour le terme *airô*, cf. 1, 29; 2, 16; 5, 8-12; 11, 39.41; 15, 2; 16, 22; 17, 15.

mort. Le Fils de l'homme est ainsi *intronisé* dans son royaume sur son *trône de la croix*.

## IV & V

Les sections qui suivent celui du procès, depuis le moment où Jésus portant sa croix jusqu'au moment de sa mise au tombeau, sont la réalisation de tout ce que nous venons d'analyser sur la royauté universelle du Fils de l'homme dans la Passion. L'analyse de ces deux sections à propos des événements a relevé la clarté des expressions narrées. Nous passons maintenant à notre analyse sur le paradoxe, l'ironie et le symbolisme johanniques.

### 2. Le paradoxe, l'ironie et le symbolisme johanniques

#### Le paradoxe johannique

Le paradoxe se trouve partout dans l'évangile de Jean, et c'est un des traits spécifiques de style johannique. Il s'exprime de différentes manières selon le contexte de chaque récit. Considérons le passage de Jn 17, 5 où Jésus prie son Père: "Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi de cette gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût". Comment peut-on comprendre cette parole de Jésus, si ce n'est que cela veut signifier la pré-existence de Jésus, avant qu'il y ait le monde? Encore, en Jn 17, 24: "Père, je veux que là où je suis, ceux que tu m'as donnés soient eux aussi avec moi, et qu'ils contemplent la gloire que tu m'as donnée, car tu m'a aimé dès avant la fondation du monde". La dernière phrase de cette parole aura la même implication disant que Jésus existe avant que le monde fût. Ainsi, ce serait dans le même sens que Jésus dit qu'il est Fils de l'homme, venu d'en haut en Jn 3, 13. 31, qu'il est l'Envoyé de Dieu (Jn 5, 36; 6, 29; 8, 42), qu'il enseigne ce qu'il a entendu auprès de Dieu (8, 23.26.28.38.40).

Nous pouvons considérer aussi le passage de Jn 8, 56-58: "Abraham, votre père, a exulté dans l'espoir de voir mon jour: il l'a vu et il a été transporté de joie". Sur quoi, les

Juifs lui dirent: “Tu n’as même pas cinquante ans et tu as vu Abraham!” Jésus leur répondit: “En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu’Abraham fût, Je Suis”. Cela veut dire que Jésus, quoiqu’il n’a pas cinquante ans, existe en même temps et avant le temps d’Abraham. Toutes ces paroles semblent absurdes, contradictoires, ou ne sont pas intelligibles<sup>192</sup>.

Dans le contexte même de l’évangile de Jean, Jésus disait en Jn 10, 30: “Moi et le Père, nous sommes un”. Mais si Jésus et le Père sont “un”, comment en Jn 14, 28, Jésus pourrait-il certifier aux disciples que “Le Père est plus grand que moi”. Dans ces paroles à première vue contradictoires, le paradoxe est le suivant: Si Jésus est un homme, comment peut-il proclamer: “Mon Père et moi nous sommes un”? Par contre, s’il est Dieu, comment peut-il dire: “Le Père est plus grand que moi”? De même, si Jésus est un homme, comment peut-il dire: Avant qu’Abraham fût, je suis? Et s’il est Dieu, comment peut-il se nommer lui-même Fils de l’homme?<sup>193</sup> La personne de Jésus constitue déjà un paradoxe, ainsi que le mystère de sa vie.

Ainsi, le paradoxe en Jean ne réside pas seulement dans les expressions paradoxales comme celles en Jn 12, 25: “Celui qui aime sa vie la perd, et celui qui cesse de s’y attacher en ce monde la gardera pour la vie éternelle”; ou en Jn 12, 40: “Il a aveuglé leurs yeux et il a endurci leur coeur, pour qu’ils ne voient pas de leur yeux, que leur coeur ne comprenne pas, qu’ils ne se convertissent pas, et je les aurais guéris”. Chez Jean, le paradoxe se trouve non seulement dans des énoncés paradoxaux proprement dits, mais encore dans les paroles de Jésus dans les contextes différents de sa vie, dans le discours du narrateur, et dans le plan même de l’histoire narrée<sup>194</sup>.

<sup>192</sup> Voir R. T. Herbert, *Paradox And Identity In Theology*, London, Cornell University Press, 1979, p. 84-85.

<sup>193</sup> Voir R. H. Benson, *Paradoxes du catholicisme*, Paris, Georges Crés, 1919, p. 10.

<sup>194</sup> Beaucoup d’auteurs ont étudié le malentendu dans l’évangile de Jean (R. Bultmann, *The Gospel of John*, p. 135; Herbert Leroy, *Räsel und Missverständnis*, p. 1-6; F. Vouga, *Le cadre historique et l’intention théologique de Jean*, p. 32-33.36; C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, p. 200; J. Painter, *John*, p. 82 etc...). R. A. Culpepper donne un inventaire des malentendus dans tout l’évangile de Jean (R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 161-162). Selon notre opinion, le malentendu se trouve à la surface du récit, c’est-à-dire au niveau des vocables. Jésus, en tant que Fils de Dieu ou Fils de l’homme descendu du ciel, révèle des vérités qui ne sont pas *dans* ce monde-ci, mais pourtant il devait utiliser le langage *de* ce monde dans sa

Considerons encore Jn 12, 24: : “En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de blé qui tombe en terre ne meurt pas, il reste seul; si au contraire il meurt, il porte du fruit en abondance”. Il s’agit d’abord dans cette parole d’une allégorie. Jésus compare sa mort au grain de blé qui meurt et qui donne du fruit en abondance. Ainsi, sa mort donne la vie au genre humain par sa résurrection. La mort qui donne (ou fait surgir) la vie est un paradoxe de la révélation qui n’est pas dans l’ordre commun de la compréhension humaine, mais qui est supposé, ici, chez le lecteur. Jn 12, 40 est un commentaire du narrateur touchant un point clef de l’idéologie johannique: la “non-croyance” de ceux qui ont vu les “signes” de Jésus, eux qui exigent de Jésus qu’il leur donne des signes (cf. 2, 18), et pourtant ils ne croient pas en Jésus, en voyant les signes. C’est la situation

---

révélation. De ce fait, le malentendu est une chose normale dans le *processus de communication*: le temple de son corps en Jn 2, 19-21; la *naissance* d’en haut en Jn 3, 3-5; l’*eau vive* en Jn 4, 10-15, etc... Ces termes sont ambigus, métaphoriques ou à double sens pour ses interlocuteurs, et, c’est normal que l’interlocuteur de Jésus ne puisse comprendre toute sa révélation. Ainsi le malentendu se situe dans l’*ordre du langage*. Quant au paradoxe, ce n’est plus directement le problème du *langage* de la *révélation* de Jésus, mais ce serait d’abord le mystère de sa vie et puis la *technique* des *expressions* que l’auteur utilise pour exprimer les vérités révélatrices qu’il veut communiquer à son auditoire, selon son *idéologie* ou sa *christologie* (cf. David W. Wead, *The Literary Devices in John’s Gospel*, p. 69-70). La parole de Jésus pourrait être paradoxale, elle aussi, mais *sous le même titre* que le narrateur qui se trouve devant des vérités révélatrices inexprimables avec les vocables de ce monde-ci. Alors Jésus utilise aussi la “technique du paradoxe” pour exprimer sa pensée, de manière à attirer l’attention de son auditoire sur les vérités révélées: ainsi, le temple de son corps, la renaissance, ou l’eau vive etc... ne se trouvent pas dans le langage ordinaire, et son auditoire ne peut les comprendre sans avoir besoin d’une explication. L’explication de ces énoncés paradoxaux, on la trouve ou bien sur le plan de l’histoire, ou bien dans le contexte de la narration elle-même. Ainsi, le paradoxe peut être considéré comme un *commentaire implicite* du narrateur couvert selon Seymour Chatman: “It is less important to categorize types of narrators than to identify the features that mark their degrees of audibility (...) In covert narration we hear a voice speaking of events, characters, and setting, but its owner remains hidden in the discursive shadows” (voir Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 196 et 197). Le paradoxe dans Jean peut être classifié dans cette catégorie, car il *pré-suppose* la compréhension du lecteur des faits ou des expressions selon l’idéologie de l’auteur impliqué. C’est ce que Seymour Chatman appelle la *manipulation des phrases* pour les buts de la narration (voir Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 209). À notre avis, la sagesse orientale s’exprime de différentes manières par le paradoxe. L’idéologie de l’auteur, ou son point de vue ne se dit pas explicitement. L’auteur communique le message à son auditoire d’une façon discrète par l’*énigme paradoxale*, par des *propositions de type binaire opposées*, par les *différents niveaux de la compréhension* (dont le malentendu), par l’*antinomie*, etc...là où il y a la contradiction (vrai ou faux): Le paradoxe du menteur: “s’il dit ‘je mens’, il ne ment pas” (Voir *Petit Robert*, art. “Paradoxe”, Montréal-Paris, Le Robert, 1988, p. 1353). Le message évangélique ne “se dévoile” souvent au lecteur que dans “l’audition de son histoire”. C’est ce qu’on appelle la *communication silencieuse* entre l’auteur et le lecteur. Les mots et les scènes ont un ‘surplus of meaning’ qui n’est pas tout à fait épuisé (cf. E. K. Brown, *Rhythm in the Novel*, Toronto, University of Toronto Press, 1950, mentionné par R. A. Culperpper, *op. cit.*, p. 199). Finalement, selon Henri de Lubac: “Le mot même de paradoxe est paradoxal. Laissons-lui donc son paradoxe (...) Songeons, au surplus, que l’Évangile est plein de paradoxes, que l’homme est, lui-même, un paradoxe



dramatique des Juifs dans tout l'évangile de Jean. Ce drame se fait voir plus clairement dans le récit de la Passion.

Relevons maintenant les principaux paradoxes qui se trouvent dans le récit johannique de la Passion.

Paradoxe I: Judas, les soldats, les gardes: "Dès que Jésus leur dit '*c'est moi*', ils eurent un mouvement de recul et tombèrent" (Jn 18, 6).

Le récit johannique de la Passion commence par la scène de l'arrestation de Jésus dans un jardin. Mais est-ce vraiment une arrestation ou en même temps une *épiphany de la lumière* qui est Jésus?

Le paradoxe de la scène consiste en ceci: Judas, les soldats et les gardes sont venus dans un jardin où se trouve Jésus avec ses disciples, pour l'arrêter, mais paradoxalement c'étaient eux qui ont été arrêtés (le mouvement de recul et de la chute: 18, 6) par cette *lumière de la théophanie* de Jésus, lorsque celui-ci prononce son *ego eimi* (18, 5). Par ce fait, on peut dire qu'ils sont venus à la recherche de *la lumière*, et qu'ils la voient, au point même de tomber à terre à cause de la *gloire* de cette lumière. L'idéologie du narrateur ne s'exprime-t-elle pas par ce paradoxe, qui manifeste l'*identité* de Jésus comme *lumière du monde* annoncée en Jn 1, 4. 9, ainsi qu'en Jn 8, 12 (cf. aussi Jn 9, 5 et 12, 46)? Ceci est vrai, car le terme *zêteite*, utilisé ici à trois reprises, s'accorde avec *zêteite* en Jn 1, 38 où les premiers disciples sont venus pour *chercher* Jésus, et où ils ont reconnu que Jésus est le Christ (Jn 1, 41). Le paradoxe de cette partie consiste encore dans le fait que Jésus défend à Pierre d'utiliser la violence (18, 11), tandis que Judas, les soldats et les gardes sont venus *chercher* Jésus avec torches, lampes et armes. Par ce fait, on peut voir que, selon Jésus, ce n'est pas par la *force* qu'on peut l'arrêter, mais c'est la *volonté* du Père qui est le motif pour qu'il se laisse saisir par la force des romains et des

---

vivant, et que, au dire des Pères de l'Église, l'Incarnation est le Paradoxe suprême: *Paradoxos paradoxôn*". H. De Lubac, *Paradoxes*, Paris, Seuil, 1959, p. 8.

gardes des Juifs. Ne sont-ils pas les représentants du *pouvoir des ténèbres* qui sont venus pour être éclairés par cette lumière à leur insu, comme le *paradoxe proleptique* en Jn 1, 5 a dit: “la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l’ont point comprise”? Le lecteur du récit reconnaît immédiatement l’idéologie du narrateur par cette façon de présenter la scène de l’arrestation de Jésus. Le paradoxe (*force-volonté*) se trouve sur le plan même de l’histoire, selon la disposition des éléments des faits racontés. Ainsi, dès la première scène du récit johannique de la Passion, le narrateur présente déjà l’arrestation de Jésus comme *l’heure d’épiphanie de la lumière devant le pouvoir des ténèbres*. C’est sans doute le paradoxe de l’arrestation. À remarquer aussi que le verbe *sunelabon*, au verset 12, est en lien avec *katelaben*, en Jn 1, 5. Dans ce cas, les ténèbres ne pouvaient vraiment pas saisir la lumière, Jésus<sup>195</sup>. Il s’agit simplement de la *reddition* de Jésus aux mains de ceux qui sont venus le *chercher*, comme il l’a annoncé en Jn 10, 18:” Personne ne me l’enlève, mais je m’en dessaisis de moi-même; j’ai le pouvoir de m’en dessaisir et j’ai le pouvoir de la reprendre: tel est le commandement que j’ai reçu de mon Père”.

Paradoxe II: Pierre: “Je n’en suis pas” (18, 17.25.27).

La section de Jésus devant le Grand Prêtre Hanne présente le *caractère paradoxal du récit de la Passion* par le fait du reniement de Pierre.

En effet, le lecteur de Jean se rappelle sans doute la parole du narrateur en Jn 1, 11: “Il est venu dans son propre bien (*ta idia*), et les siens (*hoi idioi*) ne l’ont pas reçu”, paradoxe exprimant un des thèmes principaux de l’évangile de Jean: le *rejet* du Verbe de Dieu dans le monde (ou la non-croyance). Le paradoxe de cette section consiste dans le fait que Pierre, un des disciples de Jésus, renie son maître, tandis que le Grand Prêtre interroge Jésus sur son enseignement et ses disciples (18, 19). Le reniement de Pierre accentue ce caractère paradoxal de la Passion de Jésus, si le lecteur se rappelle encore que c’est Pierre qui a dit à Jésus en Jn 6, 68-69: “Seigneur, à qui irions-nous? Tu as des

<sup>195</sup> Voir BJ (*La Bible de Jérusalem*), Nouvelle édition, Paris, Cerf, 1973, p. 1529, note d): “La lumière (le Bien, le Verbe) échappe aux prises des Ténèbres (le Mal, les puissances de mal), cf. 7, 33s; 8, 12.21; 12,

paroles de vie éternelle. Et nous, nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu”. De plus, en Jn 13, 37, il affirme à Jésus: “Je me dessaisirai de ma vie pour toi!” Et à ce moment-ci, à trois reprises, il renie son maître: “Je n’en suis pas!” (18, 17.25.27). Le *paradoxe proleptique* en Jn 1, 11 se réalise dans cette section, laquelle invite sans doute le lecteur du récit johannique de la Passion à être conscient de ce caractère paradoxal dans le reste du récit. Le cadre narratif du reniement de Pierre (Jésus devant le Grand Prêtre) constitue une dimension religieuse en contraste aigü avec l’affirmation de Jésus devant ce Grand Prêtre: “J’ai parlé ouvertement(...), demande-le à ceux qui m’ont écouté: ils savent bien ce que j’ai dit” (18, 20-22). Pierre n’était-il pas parmi les auditeurs de Jésus? Et pourtant à ce moment même, il renie son maître. Le paradoxe est fort accentué entre Jésus et Pierre, *son propre bien* parmi ses disciples. L’idéologie de l’auteur est bien claire: La Passion de Jésus débute par le reniement de celui qui est le premier de ses disciples. C’est vraiment paradoxal.

Paradoxe III: Les Juifs: “Nous n’avons pas d’autre roi que César” (19, 15).

Les Juifs constituent vraiment un paradoxe dans leur manière d’agir, dans tout le récit de la comparution de Jésus devant Pilate. Ils sont les représentants de ceux qui ne sont pas de la vérité. Au début du procès, ils disaient déjà le mensonge: “Si cet individu (Jésus) n’avait pas fait le mal, te (Pilate) l’aurions-nous livré?” (18, 30) Le verset suivant dénonce leur mensonge: “Il ne nous est pas permis de mettre quelqu’un à mort” (18, 31). Ici, il est clair que les Juifs veulent la mort de Jésus, mais ils n’ont pas de preuve suffisante pour décréter sa mort. Si vraiment Jésus a commis un blasphème, comme ils le disaient en Jn 10, 33, (et même un conseil a été réuni par les grands prêtres et les Pharisiens, pour décréter cette mort en Jn 11, 47-53 qui se termine par ce verset: “Ce jour-là donc qu’ils décidèrent de le faire périr”), pour quelle raison, les Juifs ne pouvaient-ils pas réaliser leur dessein, selon le dire de Pilate: “Prenez-le et jugez-le vous-mêmes suivant votre loi” (18, 31)? Ne serait-ce pas un paradoxe qui dévoile leur *malignité* envers Jésus (selon l’intention du narrateur), comme ils ont le droit de mettre

---

31.32; 14, 30; 1 Jn 2, 8.14; 4, 4; 5, 18”. Voir aussi Jn 11, 10; 10, 18.

Jésus à mort, selon leur loi, ainsi qu'ils tentent de le faire en Jn 10, 33? Une seule raison, peut-être, pour expliquer ce fait, c'est qu'ils n'ont pas suffisamment de preuve, et la motivation, c'est qu'ils sont, implicitement ou explicitement, hostiles à Jésus. Leur peur des Romains, mentionnée en Jn 11, 48, n'a pas de fondement, car au coeur même du procès de Jésus devant Pilate, ils ont choisi de relâcher Barabbas, un brigand selon le narrateur, ou plutôt un partisan des zélotes, selon l'information de la critique historique<sup>196</sup>.

Par ce paradoxe, les Juifs sont caractérisés comme un pouvoir hostile à Jésus, mais c'est un pouvoir hostile en action, à la différence du caractère paradoxal de Pierre de la section précédente.

La suite du procès dévoile plus clairement encore cette attitude des Juifs. L'enquête a été faite par Pilate au sujet de Jésus, selon la demande des Juifs (18, 33-38a). Il dit aux Juifs qu'il ne trouvait contre Jésus aucun chef d'accusation (18, 38b). Il a même fait fouetter Jésus sans raison, et, en amenant Jésus dehors, de nouveau, il dit qu'il ne trouvait aucun motif d'accusation contre Jésus. C'est seulement à ce moment que les Juifs disent à Pilate leur vraie intention: "Nous avons une loi, et selon cette loi il doit mourir parce qu'il s'est fait Fils de Dieu" (19, 7). La raison en demeure toujours inexplicée: pourquoi les Juifs ne pouvaient-ils pas "exécuter" Jésus selon leur loi? Une seule raison pour expliquer ce paradoxe des Juifs, c'est qu'ils veulent la mort de Jésus par crucifixion. C'est pourquoi ils disaient à Pilate: "Si tu le relâchais, (...) Car quiconque se fait roi, se déclare contre César" (Jn 19, 12b). À ce moment, Pilate les prend aux mots et leur proclame: "Voici votre roi!" (19, 14b). Le paradoxe exprime au maximum la manière d'agir des Juifs dans le récit du procès: pour obtenir la mort Jésus, exprimant ainsi leur hostilité au maximum envers lui, les Juifs, à la suite de la proclamation de Pilate, ont déclaré ouvertement: "Nous n'avons pas d'autre roi que César". Par cette déclaration, les Juifs professent une fausse croyance et deviennent ainsi aliénés de leur propre religion. Le fait de Jésus est un scandale pour les Juifs, et il en

---

<sup>196</sup> Voir *TOB*, note f), p. 2598.

reste un jusqu'à aujourd'hui. Ainsi l'intention du narrateur est claire: Jésus est conduit à la mort par son peuple, le peuple choisi de Dieu, une vérité de foi du mystère paradoxal de l'Incarnation. Le *paradoxe proleptique* de Jn 1, 10-11 trouve son accomplissement, encore une fois, dans le procès de Jésus devant Pilate.

Paradoxe IV: Pilate: "C'est alors qu'il (Pilate) le (Jésus) leur (les Juifs) livra pour être crucifié" (19, 16).

Le caractère paradoxal de Pilate consiste en ce point: il a le pouvoir de relâcher comme le pouvoir de faire crucifier Jésus (19, 10), mais, même en ne trouvant aucun chef d'accusation contre lui, il le livre pourtant aux Juifs, pour être crucifié (19, 16). Il est clair que la manière d'agir de Pilate est paradoxale comme celle des Juifs. Mais ce qui attire l'attention du lecteur du récit johannique de la Passion, ce n'est pas ce caractère paradoxal de Pilate, mais son point de vue envers le cas de Jésus. C'est le point central de l'idéologie du récit.

En effet, Pilate persiste dans son idée que Jésus est roi ; il affirme à quatre reprises la royauté de Jésus (18, 33. 37.39; 19, 15), en plus des deux autres, en lien avec l'affaire de l'écriteau (19, 19.22). La proclamation christologique de la royauté de Jésus se trouve à la fin du procès, dans une ambiance solennelle (19, 14). Et c'est à ce moment que les Juifs crièrent la sentence de mort à Jésus: "Crucifie-le!" (19, 15a). La dernière parole de Pilate dans le procès semble faire écho à l'idéologie de l'auteur du quatrième évangile: "Me faut-il crucifier votre roi?"(19, 15b) Et c'est là l'idéologie, pensons-nous, de tout ce que veut dire le récit johannique de la Passion, ainsi que de tout l'évangile de Jean. Le caractère paradoxal de Pilate n'est qu'une excuse, pour cette déclaration de Pilate, un drame pour les Juifs, un honneur pour Jésus, et une victoire de Pilate envers les Juifs. Pour répondre à cette proclamation, une autre proclamation, non moins importante, dans tout le récit johannique de la Passion, celle des Juifs: "Nous n'avons pas d'autre roi que César" (19, 15c). Il s'agit là d'une apostasie comme nous l'avons mentionnée plusieurs fois. À remarquer que ces trois paroles importantes se trouvent en un seul

verset, l'avant-dernier de celui du procès. Or, le dernier verset du procès est une conclusion: "C'est alors qu'il (Pilate) le (Jésus) leur (les Juifs) livra pour être crucifié". L'art de la narration johannique atteint son sommet dans ce dernier moment du procès: un paradoxe sous forme d'une affirmation: Jésus est *roi*, il est *crucifié* à cause de la demande de son peuple, et c'est Pilate, le *pouvoir étranger* qui livre Jésus aux Juifs, pour qu'ils surveillent cette exécution. Il est utile de relater ici la parole proleptique du narrateur en Jn 18, 32: "C'est ainsi que devait s'accomplir la parole par laquelle Jésus avait signifié de quelle mort il devait mourir"<sup>197</sup>.

Paradoxe V: Jésus: "Ma royauté n'est pas de ce monde" (18, 36).

Jésus est *roi*. Mais il veut que *sa royauté soit réalisée sur la croix*. C'est le paradoxe du récit johannique de la Passion.

En effet, le paradoxe par excellence c'est Jésus lui-même en tant qu'il est bien roi d'une part, mais en tant que son royaume n'est pas de ce monde (18, 36), d'autre part. Sa royauté universelle ne peut se réaliser par sa puissance divine. Jésus "doit" laisser lui advenir tout ce qu'il faut selon la volonté du Père: il doit boire la coupe de son Père (18, 11). Même si aucune personne n'a sur lui de pouvoir, si ce n'est celui donné par son Père (19, 11), il n'en est pas moins vrai que c'est *dans sa Passion* qu'il inaugure son règne. C'est là qu'il est *élevé, exalté et glorifié* par le Père: *salué* comme roi dans son supplice (19, 1-3), *intrônisé* par l'*ecce homo* (19, 5), *proclamé* juge sur le siège de l'estrade (19, 13-14) et effectivement *élevé* sur son trône par la crucifixion de la croix (19, 18-19). Le paradoxe de Jésus s'accroît fortement par le fait qu'il sait très clairement tout ce qui va lui arriver (18, 4), ce qui ne le pousse pas à éviter la situation qui le conduit à la mort. Dans sa propre conscience, il laisse "l'histoire" se faire selon la réalité événementielle de son incarnation. On peut dire que Jésus vit réellement une *vie paradoxale* comme il

---

<sup>197</sup> Voir *TOB*, note y), p. 2597: "Cf. 12, 32-33; 3, 14 note, 8, 28. A plusieurs reprises, dans le récit de la Passion, Jean affirme la conformité de la destinée de Jésus avec les affirmations de l'Écriture: la Loi dont se prévalent les Juifs pour rejeter Jésus témoigne en fait pour lui". Voir aussi note w), p. 2551: "Jésus sera

l'exprime lui-même en Jn 12, 27: "Maintenant mon âme est troublée, et que dirai-je? Père, sauve-moi de cette heure? Mais c'est précisément pour cette heure que je suis venu". Ainsi, c'est Jésus qui fait de sa Passion un paradoxe, non seulement pour les personnages dans le récit, mais un paradoxe de l'histoire du salut, qui sera un paradoxe de toute la réalité humaine même. C'est vraiment pour *cette heure* que Jésus est venu au monde, et aussi, à partir de cette heure que la vie humaine se vit en paradoxe: "Celui qui aime sa vie la perd, et celui qui cesse de s'y attacher en ce monde la gardera pour la vie éternelle" (12, 25).

Le paradoxe se dévoile ainsi dans le récit de la Passion comme une technique narrative. Les auteurs parlent plutôt du *malentendu* comme un moyen par lequel l'évangéliste cherche à s'associer le lecteur. R. A Culpepper nous donne un inventaire des passages concernant le malentendu johannique<sup>198</sup>. Le *paradoxe*, quant à lui, a son propre principe opératoire: il crée un effet chez les lecteurs, au même titre que la technique du malentendu. Ainsi ce que Nicholson dit du malentendu vaut, pensons-nous, du paradoxe johannique:

"L'auteur utilisait cette technique littéraire pour amener ses lecteurs à *évaluer* ce qui se passait sur la scène johannique, à *juger* les actions des personnages au moyen de l'information à laquelle, comme lecteurs, ils ont eu accès. Cette *connaissance supérieure du lecteur* (...) est subtilement employée par l'Évangéliste pour cimenter l'union *entre lui-même et l'auditoire* qui lira l'Évangile. Cette unité est un *moyen subtil* pour les amener à *la foi* que Jean connaît"<sup>199</sup>.

Nous passons maintenant à l'ironie johannique.

---

*élevé* sur la croix qui deviendra le lieu et le signe de son exaltation dans la gloire: cf. 8, 28-30; 12, 32-34; 18, 32. Jn semble se plaire à l'emploi d'expressions qui peuvent être entendues en plusieurs sens".

<sup>198</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 161.

<sup>199</sup> Voir le passage cité par P. Létourneau, dans *op. cit.*, p. 386.

## L'ironie

L'ironie est une autre technique spécifique à laquelle Jean recourt en forme de commentaire implicite de son évangile. L'ironie consiste en trois éléments selon le résumé de Muecke<sup>200</sup>: (i) a contrast of appearance and reality, (ii) a confident unawareness that the appearance is only an appearance (pretended in the ironist, real in the victim of the irony), et enfin (iii) the comic effect of this unawareness of a contrasting appearance and reality.

L'ironie apparaît comme un phénomène de “deux-histoires” qui se superposent dans une réalité. Au niveau inférieur, il y a l'apparence ou la signification superficielle. Au niveau supérieur, il y a une signification, une perspective, une croyance contradictoire, sans rapport ou incompatible avec le niveau inférieur. La victime n'est pas consciente du niveau supérieur de la réalité ou s'y montre aveuglement hostile. Le lecteur est invité par l'ironie à “sauter” (to leap) au niveau supérieur de la réalité et à partager la perspective de l'auteur impliqué à propos de cette réalité, au point de rejeter la structure actuelle de signification que l'auteur lui-même évidemment rejette. Pour “sauter” ainsi d'un niveau à l'autre, le lecteur doit faire les quatre pas suivants: (1) rejeter la signification littérale de la réalité, (2) reconnaître les différentes interprétations (recognize alternative interpretations), (3) discerner la connaissance ou la croyance de l'auteur, et (4) choisir une signification nouvelle pour qu'elle soit en harmonie avec le point de vue de l'auteur (impliqué)<sup>201</sup>.

L'évangile de Jean adopte un dualisme qui s'exprime en termes spatiaux. Il y a des choses terrestres (*ta epigeia*) et des choses célestes (*ta epourania*: 3, 12); Jésus vient d'en haut (*anô*), son adversaire se trouve d'en bas (*katô*: 8, 23) ou de la terre (*gês*: 3. 31). Le niveau supérieur est associé avec la vérité, tandis que le niveau inférieur est considéré comme fausseté ou erreur. Par ce dualisme spatial, ou par ces deux niveaux de la réalité,

<sup>200</sup> Voir D. C. Muecke, *The Compass of Irony*, London, Methuen, 1969, p. 19-20.

<sup>201</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 167.



s'exprime l'ironie johannique. Jésus nous dit en Jn 7, 24: "Cessez de juger selon l'apparence, mais jugez selon ce qui est juste!"<sup>202</sup>. Normalement la signification réelle est "couverte", c'est-à-dire cachée plutôt qu'explicite. Une fois la signification découverte par un lecteur perceptif, celle-ci devient stable et conforme aux normes d'évaluation de l'auteur impliqué<sup>203</sup>. On peut distinguer, dans l'évangile de Jean, l'ironie verbale de l'ironie situationnelle, ou l'ironie du narrateur et celle de l'auteur impliqué<sup>204</sup>.

Le lecteur peut voir l'ironie à l'œuvre dans la section de l'arrestation au fait que, pour arrêter Jésus, il faut qu'une troupe de soldats et des gardes viennent le chercher avec torches, lampes et armes (l'ironie situationnelle). Que ce soient les romains ou les troupes juives ou la milice du Temple (Jdt 14, 11; 2 M 8, 23; 12, 20.22), de toute façon, Jean insiste ironiquement sur la puissance mise en jeu pour arrêter Jésus qui *se livre en fait* lui-même. Il prépare ainsi en même temps l'étonnante *manifestation du pouvoir divin* de Jésus au v. 6<sup>205</sup>. On peut voir aussi cette ironie dans le fait que Pierre, avec son glaive, tranche l'oreille droite du serviteur Malchus. La violence de Pierre devant ces troupes grandioses devient ironique, surtout lorsque le narrateur mentionne qu'il ne tranche que le petit bout d'oreille du serviteur (*apékopsen autou to ôtarion*). Mais précisément par ce fait même, l'auteur prépare le lecteur à saisir en profondeur la signification de "la coupe de mon Père" mentionnée par Jésus au v. 11. Aucune puissance, grande ou petite, que ce soient les troupes ou que ce soit Pierre peut intervenir dans la vie de Jésus, si ce n'est en vertu de la *volonté de son Père*.

Le reniement de Pierre, signalé deux fois par les vocables *ouk eimi* et une fois par *hernêsato* du narrateur, correspond aux trois *ego eimi* de Jésus de l'épisode précédent et

<sup>202</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 166-168.

<sup>203</sup> Selon Seymour Chatman: "Wayne Booth has usefully distinguished between stable and unstable irony. Stable irony is (a) intended, (b) covert, (c) 'reconstructed' by the reader as a more interesting meaning than the one presented to him, (d) fixed (once the reader has established the ironic meaning he is 'not then invited to undermine it with further demolitions and reconstruction'), and (e) finite in application (it refers only to statements actually made)". Voir W. C. Booth, *A Rhetoric of Irony*, Chicago Press, Chicago, 1974, p. 6 et p. 235. Voir aussi Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 229.

<sup>204</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 168.

<sup>205</sup> Voir *TOB*, note b), p. 2595.

exprime une ironie situationnelle aussi bien qu'une ironie verbale pour Pierre, car, à ce moment-ci, le lecteur de Jean se rappelle sans aucun doute la parole proleptique de Pierre en Jn 13, 37 où celui-ci disait à Jésus: "Je me dessaisirai de ma vie pour toi", aussi bien que de la parole proleptique de Jésus au verset suivant, à propos de son reniement. Cette ironie s'accroît plus fortement encore dans le contexte où le Grand Prêtre interroge Jésus sur son *enseignement et ses disciples*, et précisément à ce moment, Pierre nie être disciple de Jésus (l'ironie de l'auteur impliqué).

Dans le procès de Jésus, la parole des Juifs devient elle-même ironique pour le lecteur, lorsque les Juifs disent à Pilate: "Si cet individu n'avait pas fait le mal, te l'aurions-nous livré?" (18, 30). Le lecteur sait bien que Jésus est innocent. Pilate lui-même l'affirme d'ailleurs plusieurs fois dans le procès. Ainsi l'ironie de cette parole des Juifs prépare le lecteur à voir leur malignité dans les scènes suivantes (ironie verbale). Du point de vue idéologique, la situation est vraiment dramatique pour les Juifs, car le lecteur sait déjà, dès le prologue de l'évangile, que Jésus est venu dans son propre bien, et les siens ne l'ont pas accueilli (1, 11). Le lecteur ainsi informé de la réalité, sent que l'accusation des Juifs manifeste leur malignité et voit d'autant plus clairement l'ironie de leur parole.

Selon R. A. Culpepper, "thoroughly ironical is the evangelist's view of Jesus' death that each step along the *via dolorosa* discloses fresh ironies"<sup>206</sup>. Aussi, lorsque les Juifs disent à Pilate: "Il ne nous est pas permis de mettre quelqu'un à mort", le lecteur voit la situation ironique des Juifs. Ils veulent la mort de Jésus, mais ils n'ont pas de moyen pour l'exécuter. Ils cherchent à se libérer du pouvoir romain (l'affaire de Barabbas), et pourtant ironiquement ils doivent recourir au pouvoir romain (ironie situationnelle). Ceci accentue leur volonté de faire périr Jésus, volonté manifestée d'ailleurs à plusieurs reprises dans l'ensemble de l'évangile (cf. 5, 18; 7, 1.19.20.25; 8, 37.40; 11, 53). La parole de Pilate en Jn 18, 35 constitue aussi une ironie du fait que les Juifs livrent leur roi à Pilate: "Ta propre nation, les grands prêtres t'ont livré à moi!

<sup>206</sup> Voir R. A. Culpepper, *op.cit.*, p. 174.

Qu'as-tu fait?". L'auteur appuie sur la "nation" de Jésus et "les grands prêtres". Le lecteur peut sentir la situation ironique entre Juifs et Romains, s'exprimant par un ton ironique de Pilate même.

Quant à Pilate, il veut savoir ce que Jésus a fait pour qu'il soit livré à lui. C'est pour cette raison qu'il interroge Jésus s'il est roi, ce qu'il a fait, des grands prêtres et de "sa" nation. Mais c'est tout le drame du mystère de l'Incarnation qui est impliqué dans le cas de Jésus dont Pilate et les Juifs sont des victimes. Le Verbe de Dieu s'incarne dans une nation. Mais cette nation ne reconnaît pas son honneur d'être le peuple choisi par Dieu. Les grands prêtres eux-mêmes livrent le Verbe de Dieu au pouvoir de ce monde pour le faire périr. Le fait que les Juifs livrent Jésus au pouvoir romain constitue l'ironie par excellence dans leur manière d'agir, au yeux de Pilate, aussi bien qu'au yeux du lecteur (ironie de l'auteur impliqué). Quant à Jésus, il affirme qu'il est roi, qu'il est né et est venu dans ce monde pour rendre témoignage à la vérité, de sorte que quiconque est de la vérité écoute sa voix (18, 37). Par cette affirmation, Jésus se dit lui-même révélateur de la vérité. Mais ironiquement les Juifs ne sont pas de la vérité, et Pilate, celui à qui est confié la tâche de juger le cas de Jésus, ne sait pas ce qu'est la vérité (18, 38). Les Juifs et Pilate, les deux pouvoirs en compromis, sont les victimes de l'ironie dans la façon de caractérisation du narrateur, aussi bien que dans le point de vue du lecteur. Pilate entre en jeu ainsi, au même titre que les Juifs, dans l'ironie de l'auteur impliqué. Sous l'aspect ironique du récit, le lecteur sent fort bien l'idéologie de l'auteur et participe ainsi dans la Passion de Jésus avec beaucoup de com-passion envers Jésus.

Le choix de Barabbas constitue une ironie aussi pour les Juifs. Ceci devient ironique quand le narrateur dit explicitement au verset suivant que Barabbas est un brigand. De ce fait, le lecteur reconnaît la situation dramatique des Juifs<sup>207</sup>. Sont-ils conscients de ce choix ou sont-ils menés par l'hostilité à Jésus pour un tel choix à leur insu? En tout cas, le narrateur exprime explicitement son ironie pour les Juifs par cette

---

<sup>207</sup> Selon R. A. Culpepper, *op. cit.* p. 172: "The narrator underlines the irony: Now Barabbas was a robber".

affirmation, un commentaire tout à fait ouvert pour le lecteur, de la situation ironique des Juifs.

La scène des soldats en Jn 19, 1-3 est une ironie proprement dite. La signification de la scène de la dérision chez les synoptiques est renversée en celle de l'hommage royal chez Jean. La dérision n'est qu'une apparence, la réalité serait un hommage royal. Si c'est le cas, notre hypothèse sur la *royauté* de Jésus dans la Passion aurait quelque fondement, et ce, en tant que Fils de l'homme, par l'*ecce homo* qui s'ensuit, après cette scène centrale du récit de la Passion. Ce serait l'ironie situationnelle de l'auteur impliqué. Le lecteur saisit ("grasps") l'idéologie de l'auteur sur le plan même de l'histoire<sup>208</sup>.

La scène concernant l'origine de Jésus se déroule de la même façon. Pilate interroge Jésus sur son origine. Le silence de Jésus fait éclater la parole ironique dans la bouche de Pilate: "C'est à moi que tu refuses de parler! Ne sais-tu pas que j'ai le pouvoir de te relâcher comme j'ai le pouvoir de te faire crucifier?" (19, 10). Mais la réponse de Jésus invite le lecteur à comprendre que le pouvoir d'en haut est à lui (19, 11). Ainsi l'idée que Pilate aurait pouvoir sur le sort de Jésus est-elle ironique, et du fait même, l'auteur invite le lecteur à penser à l'origine céleste de Jésus<sup>209</sup> (ironie de l'auteur impliqué).

La dernière scène du procès présente sans doute une ironie hors-pair dans tout l'évangile de Jean. Les accusateurs sont coupables par leur apostasie, tandis que l'accusé

<sup>208</sup> R. A. Culpepper est de même avis sur ce point: "The contrast between appearance and reality culminates when Pilate hauls before the crowd the beaten and abused prisoner, dressed as king, and says, 'Behold the man' (19, 5). Who would recognize such a king? Only when the Jews offer their confession of self-betrayal and apostasy, 'We have no king but Caesar,' in reply to the taunt 'behold your King,' does Pilate hand Jesus over to be crucified". Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 172

<sup>209</sup> Sur ce point, voir Jn 1, 46; 7, 41-41.52; cf. 1, 1-2; 3, 2; 6, 42; 7, 27-29; 9, 29; 8, 19. Dès le début de l'évangile, l'auteur utilise déjà la technique de l'ironie pour communiquer au lecteur l'origine divine de Jésus. L'ironie consiste dans le fait que les personnages opposés à Jésus ne savaient pas qu'il disait "la vérité" à leur insu. Selon Barret, "a trivial matter in comparison with the questions whether he is *ek ton ano* or *ek ton kato* (8, 23), whether he is or is not from God". Voir C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on Greek Text*, Westminster Press, London, 1978, p. 330. Voir aussi R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 170-171.

est innocent. En effet, au dernier moment du procès, Pilate cherche encore à relâcher Jésus. Ainsi, avant de livrer Jésus pour être crucifié, proclame-t-il face aux Juifs: "Voici votre roi!" (19, 14). Or c'est à ce moment tragique de l'histoire que les Juifs manifestent leur infidélité à Dieu en se faisant implicitement amis de César (19, 12) et en s'affirmant explicitement sujets de son pouvoir (19, 15) et c'est à ce même moment que Pilate fait asseoir Jésus sur l'estrade comme s'il était roi et juge de son peuple. L'ironie porte ici une dimension religieuse indiscutable pour les Juifs et ainsi ils se font condamner à leur manière d'agir par le lecteur (ironie de l'auteur impliqué).

### **Le symbolisme**

La communication entre l'auteur et le lecteur s'exprime encore par les symboles que l'auteur partage avec son lecteur. Ceux-ci forment un commentaire implicite qui dévoile l'idéologie de l'auteur impliqué. Comme le paradoxe et l'ironie, les symboles sont au niveau supérieur de signification de l'histoire racontée, ce qui suppose pourtant une connaissance préalable de la convention qui leur est propre.

Normalement, dans l'Évangile, les symboles ouvrent le chemin à la compréhension des mystères du monde d'en haut à la manière d'une échelle, dirait R. A. Culpepper, une échelle sur laquelle, tout comme les anges dans le rêve de Jacob, les lecteurs montent et descendent "while moving to and from the heaven opened by the story" (cf. 1, 51)<sup>210</sup>. Les symboles jouent ainsi un rôle important dans la compréhension de l'Évangile.

Nous relevons, dans cette partie, les symboles qui se trouvent dans récit johannique de la Passion.

---

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 181.

Symbole I: La lumière et les ténèbres: “Il gagna le jardin avec torches, lampes et armes” (Jn 18, 3).

Nous avons parlé plusieurs fois de la cohorte et des gardes avec torches, lampes et armes dans la scène de l’arrestation. Selon M. A. Powell, le cadre narratif joue presque toujours un rôle pratique. Les évangiles donnent très peu de descriptions, mais lorsqu’ils en donnent, celles-ci ont une fin en elles-mêmes et symbolisent quelque chose<sup>211</sup>. Ainsi les torches, lampes et armes peuvent avoir une signification symbolique. C’est au lecteur d’en découvrir la signification, selon l’idéologie de l’auteur impliqué. Ignace de la Potterie appelle la scène de l’arrestation la “confrontation dans le jardin”, car, selon lui, les soldats et les gardes, guidés par Judas, représentent le pouvoir des ténèbres, et parce que Judas, celui qui vient chercher Jésus maintenant avec les soldats et les gardes, ne marche plus à la suite de Jésus. Il appartient maintenant au pouvoir des ténèbres, car il vient pour arrêter Jésus, son Maître. Ainsi, si c’est le cas (la confrontation selon I. De la Potterie), Jésus serait présenté symboliquement, dans cette scène, comme la lumière qui est en contraste avec les ténèbres, proleptiquement annoncée ainsi par l’évangéliste en Jn 1, 4.9, aussi bien que par Jésus qui se dit la lumière du monde en Jn 8, 12; 9, 5; 12, 46.

En effet, Jésus se manifeste dans cette scène comme la lumière par l’*egô eimi* de sa théophanie. Le pouvoir des ténèbres, est ébloui par cette lumière, au point de tomber par terre. N’est-ce pas Jésus qui a annoncé proleptiquement ce fait en Jn 11, 9: “N’y a-t-il pas douze heures de jour? Si quelqu’un marche le jour, il ne trébuche pas parce qu’il voit la lumière de ce monde”? (cf. 9, 4; 8, 12). Ici, Judas et ses gens sont vraiment renversés. En Jn 12, 35-36, Jésus dit plus explicitement de lui-même: “La lumière est encore parmi vous pour un peu de temps. Marchez tandis que vous avez la lumière, pour que les ténèbres ne s’emparent pas de vous: car celui qui marche dans les ténèbres ne sait où il va. Pendant que vous avez la lumière, croyez en la lumière, pour devenir des fils de lumière”. Ne serait-ce pas une parole proleptique de sa Passion? La scène nous montre que, dans cette confrontation, se dévoile déjà la victoire de la lumière. De ce fait, l’auteur

---

<sup>211</sup> Voir M. A. Powell, *op. cit.*, p. 71-72.

ne voulait-il pas dire que la Passion de Jésus est une épiphanie de la lumière qui est Jésus, dès le prime abord du récit?

Symbole II: Le jardin: “Il y avait là un jardin où il entra avec ses disciples” (18, 1).

Le jardin mentionné ici peut être aussi un symbole, même s’il est une réalité historique, car, c’est le lieu où Jésus se réunit maintes fois avec ses disciples (18, 2).

Selon Mark Stibbe, ce jardin est l’image de la parabole du bon pasteur en Jn 10, 1-18. S’il en est ainsi, le jardin où Jésus sera arrêté est l’image de l’enclos des brebis dont Jésus est la porte, mentionnée proleptiquement par Jésus par cette parole en Jn 10, 11: “Je suis le bon berger: le bon berger se dessaisit de sa vie pour ses brebis”. C’est précisément à ce moment, et dans ce jardin, que Jésus se dessaisit de sa vie pour le genre humain, lorsqu’il se laisse saisir par les soldats et les gardes qui le ligotent (18, 12).

Symbole III: La couronne d’épines et le manteau de pourpre (19, 2).

La couronne d’épines et le manteau de pourpre sont certainement des symboles de la royauté de Jésus dans la passion. Le *Khairé ho basileus tôn Ioudaiôn* des soldats devant Jésus avec ses ornements royaux peut avoir la signification symbolique d’un hommage royal (comme nous l’avons mentionné à ce propos au sujet de l’ironie), quoique dans les synoptiques, la même scène soit présentée sous forme d’une scène de dérision. La narratologie permet de faire la lecture d’un récit sous un autre angle que celui de la réalité factuelle. Le sens tient quelquefois dans les éléments énumérés plutôt que dans les faits relatés. Cela dépend de la façon de présenter le fait avec des éléments fournis par l’auteur, aussi bien que du point de vue du lecteur. Si l’idéologie de l’auteur est mise à découvert, il est sûr que le point de vue du lecteur coïncide avec celui de l’auteur<sup>212</sup>.

---

<sup>212</sup> Voir W. Iser, *L’acte de lecture, théorie de l’effet esthétique*. Traduit par E. Sznycer, Pierre Mardaga, Bruxelles, 1985, p 49-50: “Les conditions fondamentales d’une interaction résident dans les structures du

Symbole IV: Le Lithostrôtos: “Dès qu’il entendit ces paroles, Pilate fit mener Jésus à l’extérieur et il l’installa sur une tribune, à la place qu’on appelle Lithostrôtos” (19, 13).

La mention du nom du lieu doit avoir une signification importante. Normalement la signification du signifié sera entendue en un sens figuré, désignant une place spéciale qui aura une fonction spécifique. Il s’agit d’abord d’un tribunal, ou d’une tribune tout simplement, pour désigner une place élevée. Mais dans le contexte où Jésus est amené dehors, on peut traduire que Jésus s’assit au tribunal sur une place élevée. Ainsi, le fait que Pilate fasse sortir Jésus et le fasse asseoir sur l’estrade est une façon pour dire au lecteur que Jésus est assis sur le siège du juge, car au plan de l’histoire, il n’y a aucune raison pour dire que Jésus doive s’asseoir à ce moment. De ce fait, la session de Jésus sur l’estrade doit être un acte symbolique dans l’intention de l’auteur, pour désigner Jésus comme juge, surtout que le moment où Jésus s’assoit sur l’estrade, est précisément le moment où Pilate présente Jésus aux Juifs comme leur roi, et, à la suite de la proclamation de Pilate: “Voici votre roi!”, c’est aussi le moment où Jésus entend l’apostasie des Juifs: “Nous n’avons pas d’autre roi que César” (19, 15). Ainsi Lithostrôtos désigne symboliquement le *siège judiciaire* de Jésus, quoiqu’il n’y ait pas de sentence judiciaire. Le lecteur se rappelle sans doute la parole de Jésus en Jn 3, 18-19: “Qui croit en lui n’est pas jugé; qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu’il n’a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. Et le jugement le voici: La lumière est venue dans le monde et les hommes ont préféré l’obscurité à la lumière parce que leurs oeuvres étaient mauvaises”. Par la parole des Juifs: “Nous n’avons pas d’autre roi que César”, la sentence est déjà prononcée à propos de leur apostasie. Jésus est caractérisé vraiment sur le Lithostrôtos comme juge du monde, les Juifs d’abord.

---

texte. Celles-ci sont d’une nature particulière. Bien que ces structures appartiennent au texte, elles n’assument pas leur fonction dans le texte, mais bien au niveau de la sensibilité du lecteur. Presque chaque structure du texte fictionnel présente ce double aspect: être à la fois structure verbale et structure affective. La structure verbale dirige la réaction, l’écarte de toute contingence; la structure affective réalise ce qui était préstructuré dans le texte. Une description de l’interaction de ces deux aspects s’engage ainsi à mettre en lumière la structure d’action du texte ainsi que la structure de réaction du lecteur (...) C’est pourquoi une description de l’interaction entre le texte et le lecteur doit se rapporter tout d’abord au processus de constitution par lequel le texte est vécu en étant lu”.



Symbole V: Jésus sur la croix: “C’est là qu’ils le crucifièrent ainsi que deux autres, un de chaque côté et, au milieu, Jésus” (19, 18)

Mais le symbole par excellence de tout l’évangile de Jean est sans doute *Jésus lui-même suspendu sur la croix*. Le lecteur se rappelle sans doute la parole proleptique de Jésus en Jn 3, 14: “comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, il faut que le Fils de l’homme soit élevé”. En Jn 8, 28, l’allusion est claire: “Lorsque nous aurez élevé le Fils de l’homme, vous connaîtrez que ‘Je Suis’” (cf. 12, 31-32). La croix de Jésus est un fait historique, certes, mais, chez Jean, Jésus lui donne une signification symbolique, celle de son *exaltation*, de sa *glorification* (cf. 12, 23; 13, 31-32; 17, 1.5; 13, 1), qui est aussi à la fois l’*heure du salut* pour ceux qui *croient* en son nom (17, 2; 3, 15; 4, 14.36; 6, 27; 12, 25) et l’*heure du jugement* du monde (3, 18; 5, 27; 9, 39; 12, 47). Ainsi, le supplice de la croix est-il *réalité* et *symbole* où Jésus devient le véhicule de tout ce qu’il veut dire par ce *signe*<sup>213</sup>. Si le symbolisme de la croix nous permet de comprendre ainsi la portée de la signification de Jésus *sur* la croix, ne pouvons-nous pas dire que c’est *sur* la croix que Jésus inaugure *sa royauté*, *sur* la croix que Jésus est *exalté* et *glorifié* comme *roi* et *juge*? Ce fait devient d’autant plus vrai encore, quand le narrateur mentionne que Jésus se trouve au milieu, entre les deux autres, et par la suite, quand Pilate fait éditer une inscription: “Jésus le Nazôréen, le roi des Juifs” (19, 19). Nous croyons que par le symbolisme de la croix comme *signe*, en lien avec les *paroles proleptiques sur le Fils de l’homme*, notre hypothèse christologique sur la royauté universelle du Fils de l’homme dans le récit johannique de la Passion constitue vraiment une *réalité*. Ainsi l’idéologie de

<sup>213</sup> R. E. Brown considère que les scènes de la crucifixion présentent beaucoup d’éléments symboliques qu’on ne peut saisir immédiatement. Il donne une structure de la scène en cinq épisodes, chaque épisode présentant une fonction spécifique: “Episode 1 proclaims to the whole civilized world the kingship of Jesus (...). Episode 2 is concerned with the symbolism of the seamless tunic, a priestly garment (...). Episode 3 is centered on Jesus’ lasting concern for the community of those whom he leaves behind. His mother, the symbol of the New Israel, the Beloved Disciple, of the Christian (...). Episode 4 shows the death of Jesus as the completion of all that the Father had given him to do. This episode ends by describing Jesus’ death as his handing over the spirit, seemingly a symbolic way of indication that Jesus’ own Spirit will now take up the work of Jesus (...). Episode 5 continues the proleptic symbolism of the giving of the Spirit; for the flow of water colored with Jesus’ dying blood fulfills the promise of 7, 38-39. On a secondary level the flow of blood and water symbolizes the origin of the sacraments of the Eucharist and Baptism through which the life of Jesus is communicated to the Christian”. Voir R. E. Brown, *op. cit.*, p. 911 et 912-913.

l'évangéliste, ou son projet christologique du Fils de l'homme, annoncé proleptiquement dans les douze premiers chapitres, se réalise réellement *sur* la croix, le dernier signe, le signe des signes, le signe par excellence. Cela se dit même dans le texte, selon la technique de la narratologie de l'auteur.

Selon Thomas d'Aquin, "le Christ porte la croix tel un roi son sceptre, signe de sa souveraineté universelle sur tous. Il la porte tel un guerrier ramenant chez lui un trophée après le combat, comme preuve de sa propre victoire"<sup>214</sup>.

Nous arrivons ainsi au terme de notre analyse sur les symboles. Les autres aspects symboliques se trouvent encore dans les faits de la tunique sans couture, de la communauté auprès de la croix, de la soif de Jésus sur la croix, des jambes non-brisées de Jésus, du sang et de l'eau du côté de Jésus, ainsi que dans les éléments de la mise de Jésus au tombeau neuf dans un jardin. Tous ces aspects ont été mentionnés suffisamment dans les analyses antérieures.

Nous procédons maintenant notre analyse sur l'auteur impliqué et son point de vue d'évaluation.

### **3. L'auteur impliqué et son point de vue d'évaluation**

Nous abordons maintenant le point important de la narratologie à propos du message central du récit johannique de la passion. Ceci est d'autant plus vrai que l'idéologie d'une oeuvre littéraire dépend de l'image que les lecteurs se font de l'auteur impliqué et de son point de vue d'évaluation<sup>215</sup>.

---

<sup>214</sup> Voir Thomas d'Aquin, *Super Ioannem*, Taurini-Romae, Marietti, 1952, n. 2414.

<sup>215</sup> Voir M. A. Powell, *op.cit.*, p. 23-25.

Selon W. C. Booth: “No story can be very meaningful unless the readers are introduced to its value system or provided with some way of relating it to their own”<sup>216</sup>. Selon R. A. Culpepper, “The function of Johannine narrator is to facilitate communication of the implied author’s ideological or evaluative system to the reader”<sup>217</sup>.

Nous avons parlé plus haut des points de vue du narrateur à travers sa voix. Nous voudrions parler maintenant de l’auteur impliqué et de son point de vue d’évaluation, normes, valeurs et vision générale, à travers lesquelles le lecteur est guidé pour évaluer les événements, les personnages, les cadres narratifs et l’interaction des éléments dans un récit<sup>218</sup>.

Nous pouvons poursuivre notre étude sur les points suivants:

- a) Déterminer l’idéologie de l’auteur impliqué dans l’évangile de Jean.
- b) Vérifier si le discours du récit johannique de la Passion supporte adéquatement le point de vue idéologique de l’oeuvre.

#### **a) L’idéologie de l’auteur impliqué dans l’évangile de Jean**

##### **Le Fils de l’homme johannique**

L’idéologie de l’auteur impliqué dans l’évangile de Jean n’est autre chose que sa christologie: “Ceux-ci ont été écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour que, en croyant, vous ayez la vie en son nom” (Jn 20, 31). Tous les thèmes qui sont traités dans les discussions théologiques de l’évangile de Jean sont, en réalité, des aspects du point de vue idéologique de l’auteur impliqué à travers la caractérisation du personnage Jésus, aussi bien qu’à travers la voix du narrateur<sup>219</sup>.

<sup>216</sup> Voir W. C. Booth, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University Press, 1961, p. 112.

<sup>217</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 32.

<sup>218</sup> Voir M. A. Powell, *op. cit.*, p. 24.

<sup>219</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 33.

Selon J. M. Lotman, “although several characters and groups of characters figure into the text, its very structure allows only three positions: that of truth, that of untruth, and that of transition from one to the other (“revelation” and “apostasy”). It is, only two points of view are possible - the true and the untrue”<sup>220</sup>.

En général, la christologie de Jean présente Jésus comme le *Logos* pré-existant, Fils de Dieu et Fils de l’homme. Le *Logos* pré-existant a pour mission la création du monde, et il continue son travail de création par son Incarnation dans le monde<sup>221</sup>. À travers ce *Logos* incarné, nous avons vu *la gloire de Dieu* manifestée en son Fils unique, plein de *grâce* et de *vérité*. La “révélation” de la Loi fut donnée par Moïse, tandis que la “révélation” de la grâce et de la vérité est venue par Jésus Christ. Jésus est Fils de Dieu et Révélateur du Père. Sa révélation est Vérité. Ceux qui sont dans la Vérité connaissent que Jésus est l’Envoyé du Père. Qui connaît le Fils, connaît le Père, et aura la vie éternelle<sup>222</sup>.

L’expression *Fils de l’homme* est une expression que Jésus se donne à lui-même. Dès le commencement de l’évangile, Jésus, lors de sa première rencontre avec Nathanaël, lorsque celui-ci professe sa foi en lui: “Rabbi, tu es Fils de Dieu, tu es le roi d’Israël”, Jésus lui dit: “En vérité, en vérité, je vous le dis, vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l’homme” (1, 51). À remarquer que dès ici, les trois éléments vont déjà ensemble: Fils de Dieu, Roi d’Israël, et Fils de l’homme. Dans la conversation de Jésus avec Nicodème, Jésus lui déclare: “Nul n’est monté au ciel sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l’homme. Et comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, il faut que le Fils de l’homme soit élevé, afin que quiconque croit ait, en lui, la vie éternelle” (3, 13-15).

<sup>220</sup> Voir J. M. Lotman, “Point of View in a Text”, dans *New Literary History* 6 (1975) 342-343.

<sup>221</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 34: “Jesus is the divine, pre-existent *logos* who was responsible for creation. The Gospel narrative therefore portrays Jesus as the one who continued the creative work of the divine *logos*”.

<sup>222</sup> Le Père est mentionné 118 fois dans tout l’évangile de Jean. Le caractère du Père est d’envoyer Jésus: *apostello* est utilisé 17 fois dans tout l’évangile. Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 113.

Les deux premières instances de l'évangile sur le Fils de l'homme abordent déjà la fonction de celui-ci: Le Fils de l'homme est l'intermédiaire entre le monde d'en-haut et celui d'en-bas (1, 51); il est le révélateur unique qui doit être élevé (*hupsos*: 3, 14) pour que le monde ait la vie éternelle.

En Jn 5, 27 Jésus revendique que tout pouvoir de jugement est donné au Fils, parce qu'il est le Fils de l'homme. Seulement ici, Jean parle du pouvoir d'exercer le jugement du Fils en lien avec la fonction judiciaire du Fils de l'homme. Nous suivons Fr. J. Moloney en mettant ce verset dans le contexte du passage, pour voir plus clairement comment cette fonction appartient à Jésus selon ses deux titres de Fils de l'homme et de Fils de Dieu:

Jésus comme Donneur-de-Vie:

Le fondement de l'autorité:

v. 26: "Car, comme le Père possède la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au *Fils* de posséder la vie en lui-même".

L'exercice de l'autorité:

v. 21: "Comme le Père, en effet, relève les morts et les fait vivre, le *Fils* lui aussi fait vivre qui il veut".

Jésus comme Juge:

v. 22: "Le Père ne juge personne, il a remis tout jugement au *Fils*".

v. 27: "Il lui (*Fils*) a donné le pouvoir d'exercer le jugement parce qu'il est *Le Fils de l'homme*".

La fonction du Fils de l'homme comme Juge est un élément important dans la pensée de la tradition synoptique, comme le montrent, dans la suite du passage, les versets 28-29, qui utilisent un langage *apocalyptique* et *eschatologique*. Jean suit sans doute cette tradition<sup>223</sup>. Dans tout l'évangile, c'est peut-être Jn 5, 27 qui constitue la référence la plus directe au Fils de l'homme de Daniel 7, 13-14 par les vocables

<sup>223</sup> Voir Pierre Létourneau, *Jésus Fils de l'homme et Fils de Dieu*, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1993, p.323-324, et note 218: "Cf. Ac. 10, 42; 2 Cor 5, 10; 2 Thess 1, 8; 2 Tim 4, 1.8; Mt 13, 41; 19, 28; 24, 30; 25, 31-34; Mc 13, 26-27; 14, 62; Lc 21, 36; Enoch Eth 48, 9s; 52, 2-9; 53, 1-54; 54, 6; 55, 4; 62, 5; 69, 27-29".

utilisés<sup>224</sup>. Mais en Daniel 7, 13-14, le Fils de l'homme n'a pas la fonction de Juge; c'est seulement le jugement qui est mentionné au verset 22: la venue de l'Ancien qui rendit jugement en faveur des saints du Très Haut<sup>225</sup>. Chez Jean, cette idée a été annoncée au verset 25: "En vérité, en vérité, je vous le dis, l'heure vient, et *maintenant* elle est là, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui l'auront entendue vivront". Ainsi, la fonction de juge est liée à l'attente de la vie éternelle qui se réalise *dès maintenant*. Jean met les éléments du salut dans le présent a-temporel. Ainsi, la présence de Jésus en tant que Fils de l'homme inaugure déjà, *dès maintenant*, le jugement du monde<sup>226</sup>. En théorie narrative, ces paroles sont des *prolepses* pour la réalité qui vient<sup>227</sup>.

En Jn 6, 27, le Fils de l'homme est évoqué comme celui qui donne vie: "Il faut vous mettre à l'oeuvre pour obtenir non pas cette nourriture périssable, mais la nourriture qui demeure en *vie éternelle*, celle que le Fils de l'homme vous donnera, car c'est lui que le Père, qui est Dieu, *a marqué de son sceau*". En 6, 53, Jésus affirme plus fortement que c'est lui-même qui est cette nourriture qui demeure en vie éternelle: "En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez pas *la chair du Fils de l'homme* et si vous ne buvez pas *son sang*, vous n'aurez pas en vous *la vie*". Dans le contexte de l'Église primitive, il s'agit sûrement du sacrement de l'Eucharistie, mais, dans le contexte de l'histoire au moment où elles sont prononcées, ces paroles sont pour l'auditoire une cause de scandale. Pourtant Jésus, à travers l'évangéliste, *insiste* sur cette vérité, pour mettre en relief la fonction du Fils de l'homme qui donne *la vie*: "C'est donc pour vous une cause de scandale? Et si vous voyiez *le Fils de l'homme monter là où il était auparavant...*?" (6, 61-62). Jésus parle explicitement ici de sa montée au ciel et fait sans doute référence au moment de sa mort, car cet homme Jésus est le pain de vie descendu du ciel. Il est une figure humaine qui se livre pour donner la vie au genre humain. S'il en est ainsi, Jn 6, 27

<sup>224</sup> À ce propos, F. J. Moloney nous donne la comparaison entre les textes grecs de Daniel, version LXX et version Theodotion. Les vocables utilisés dans ces textes sont les mêmes que les vocables en Jn 5, 27: *huios anthropou estin* ( Jn 27b) - *ho huion anthropou erkheto* (Dnl 7, 13-14: LXX); *kai eksousian edôken autô* (Jn 27a) - *kai edothê autô eksousia* (LXX). Voir Fr. J. Moloney, *op. cit.*, p. 81. Voir aussi P. Létourneau, *op. cit.*, note 207, p. 321.

<sup>225</sup> Voir Fr. J. Moloney, *op. cit.*, p. 81

<sup>226</sup> À ce propos, voir P. Létourneau, *op. cit.*, p. 324-326.

<sup>227</sup> Voir Fr. J. Moloney, *op. cit.*, p. 76-78.

consitue une *prolepse*, renvoyant implicitement à ce moment de la mort de Jésus, considérant *la mort comme le moment de son élévation au ciel*, et, dans le contexte de la scène suivant la mort, à l'effusion du sang et de l'eau du côté de Jésus qui est source de vie (l'Eucharistie dans le contexte de l'Église primitive).

En Jn 8, 28, Jésus parle du *Fils de l'homme élevé* et, à travers cette élévation, on reconnaît que ce Fils de l'homme est le "*Je Suis*" divin: "Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, vous connaîtrez que 'Je Suis' et que je ne fais rien de moi-même; je dis ce que le Père m'a enseigné". Cette parole a une relation étroite avec Jn 3, 14 où Jésus parle de son "élévation". Elle est éclairée par Jn 12, 27-33 où Jésus parle de *l'heure et de son élévation*, et par Jn 12, 34 où la foule parle de l'élévation du Fils de l'homme et demande à Jésus: "Qui est-il, ce Fils de l'homme?". Seulement en Jn 8, 28, le verbe *hupsôsête* est actif, tandis qu'aux versets 3, 14 et 12, 34, le verbe est passif. S'agit-il du fait que ce sont les Juifs qui vont élever le Fils de l'homme, c'est à dire le crucifier? Le Fils de l'homme mentionné en Jn 12, 23 est une réponse pour les Grecs qui veulent voir Jésus. Ils le verront sans doute, mais en tant que Fils de l'homme *glorifié, élevé* sur la croix, qui attire tout homme à lui (v. 32). Ainsi Jn 8, 28 constitue une *prolepse* claire du Fils de l'homme dans la Passion.

En Jn 19, 37, les païens verront en réalité ce Fils de l'homme élevé sur la croix. L'idée que Jésus est *glorifié sur la croix* est une idée propre à Jean, et qui n'a pas de relation avec le Fils de l'homme dans la tradition apocalyptique des juifs<sup>228</sup>. *La glorification de Jésus est un thème fréquent dans tout l'évangile de Jean*. Sa gloire est manifestée dans le premier tout comme dans le dernier des *signes* (2, 11; 11, 4). À partir de 11, 4 - 17, 4 nous voyons que la *gloire* de Jésus est manifestée dans toutes *ses oeuvres terrestres*. Pourtant cette gloire n'est qu'une préparation à la *gloire suprême* qui sera manifestée sur la croix, la *doxa*, déjà évoquée en 7, 39: "il n'y avait pas encore d'Esprit

<sup>228</sup> Voir A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man*, London, Lutterworth, 1964, p. 179. Fr. J. Moloney, *op. cit.*, p. 136-137 sur *hupsôsête* (en lien avec 3, 14; 12, 34) et p. 171-173 sur la *glorification* (en lien avec 12, 12-16).

parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié". Ainsi, l'heure de *la glorification et celle du don de l'Esprit* sont-elles intimement liées l'une à l'autre. Cette heure aura lieu quand Jésus sur la croix, inclinant la tête, "livrera l'Esprit" (*paredôken to pneuma*: 19, 30). Aussi, *est-ce sur la croix que Jésus sera glorifié, et c'est en tant que Fils de l'homme qu'il recevra cette gloire* (voir 3, 13-14; 8, 28; 12, 23.28; 13, 31)<sup>229</sup>

En effet, en Jn 13, 31, lorsque Judas fut sorti, Jésus dit: "*Maintenant, le Fils de l'homme a été glorifié, et Dieu a été glorifié par lui*". Ce qui ressemble à un cri de triomphe de Jésus devant sa mort. Car par sa mort, Dieu est glorifié: "Si Dieu a été glorifié par lui, Dieu *le glorifiera* en lui-même, et c'est bientôt qu'il le glorifiera" (13, 32). Dans le contexte, *hote oun exêlthen*, qui commence le verset 31, fait la liaison entre ce qui est dit à partir des versets 21-30 (l'annonce de la trahison de Judas dans l'ambiance du mouvement vers la Passion) et ce qui suit en 31-38. Il faut donc lire les versets 31-38 à la lumière de la Passion qui domine toute la péricope à partir de Jn 13,1-30, surtout quand Jésus parle explicitement *de son départ* au verset 33 et du reniement de Pierre au verset 38 (aussi dans le contexte de *se dessaisir de la vie* de l'un pour l'autre). S'il en est ainsi, le *maintenant (nun)* se trouve dans le *contexte de la croix*, là où le Fils de l'homme est élevé (voir 3, 14; 8, 28; 12, 23.32), et entre ainsi en relation avec le terme théologique de "*l'heure*" (*hôra*) du quatrième évangile.

Durant la vie publique de Jésus, *son heure* n'est pas encore venue. (voir 2, 4; 7, 6.30; 8, 20), mais *maintenant elle est venue* (voir 12, 23; 13, 1), et le Fils de l'homme doit être glorifié. Il est à remarquer que le *nun* (maintenant) est suivi d'une double utilisation d'un aoriste passif *edoxasthê*, ce qui veut dire que la *Passion et l'élévation en gloire* doivent être regardées comme *un seul événement*<sup>230</sup>. La glorification est le "droit" du Fils, car il a achevé l'oeuvre que le Père lui a confiée sur terre: "Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'oeuvre que tu m'as donnée à faire. Et *maintenant*, Père, glorifie-moi, auprès de toi de cette gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût" (17, 4-5).

<sup>229</sup> Voir Fr. J. Moloney, *op. cit.*, p. 177-178.

<sup>230</sup> Voir Fr. J. Moloney, *op. cit.*, p. 195.



Ainsi, la gloire du *Fils* est celle que le *Fils* avait auprès du Père “avant que le monde fût, tandis que la glorification du *Fils de l’homme* est celle de Jésus, en tant qu’homme, une figure humaine qui a achevé l’oeuvre du salut par la croix.

Dieu a révélé sa gloire en Jésus. La gloire de Dieu se réalise dans la *manifestation visible des actions de Dieu en Jésus*, à savoir à travers les *oeuvres de Jésus* (voir 2, 11; 7, 18; 8, 50.54; 11, 4.40; 14, 13; 15, 8), et à travers *sa mort et sa résurrection*, désignées comme *moment final d’élévation et d’exaltation* (voir 1, 50; 3, 13-14; 5, 27; 8, 28; 12, 23.32). La glorification du *Fils de l’homme* arrive à son point culminant dans l’événement très humain de la *crucifixion*. C’est ce qui explique pourquoi, dans tout l’évangile, le verbe *hupsoun* n’est appliqué qu’au “*Fils de l’homme*” (3, 14; 8, 28; 12, 32), et jamais au “*Logos*” et/ou “*Le Fils (de Dieu)*”. Ce titre *Fils de l’homme* est utilisé tout au long de la vie publique de Jésus quand *l’homme Jésus manifeste la gloire de Dieu*. “Je t’ai glorifié sur la terre, j’ai achevé l’oeuvre que tu m’as donnée à faire” (17, 4). Le titre “*Fils de l’homme*” est donc strictement limité à *la vie historique et à la mort de Jésus*<sup>231</sup>.

### **Le Fils de l’homme en Jn 9, 35**

L’étude du *Fils de l’homme* en Jn 9, 35 mérite un traitement à part, parce que le titre y désigne Jésus, expressément en tant qu’homme Jésus, *lumière du monde* (v. 5: *phôs*) et *juge* (v. 39: *krima*). La guérison de l’aveugle né est en effet une histoire-modèle de la christologie johannique.

D’abord, c’est Jésus qui voit l’homme aveugle (9, 1). Les disciples l’interrogent sur la raison pour laquelle celui-ci est aveugle de naissance (9,2). Jésus leur répond immédiatement: “c’est pour que *les oeuvres de Dieu* se manifestent en lui” (9, 3), et leur dit qu’il est *la lumière du monde*, et qu’il doit travailler aux *oeuvres* de Celui (le Père) qui l’a *envoyé* (9, 4-5). *Tauta eipôn* qui commence le verset 6 établit le lien entre ce que

<sup>231</sup> Voir Fr. J. Moloney, *op. cit.*, p. 201.

Jésus vient de dire et ce qu'il va opérer par son oeuvre sur l'aveugle-né. Le verset 7a mentionne la piscine de Siloé, et la *parenthèse* au verset 7b explique que Siloé signifie *Envoyé*<sup>232</sup>.

Du verset 8 au verset 34, l'histoire de l'aveugle-né se déroule comme le *procès* de celui-ci devant la foule et les Pharisiens, à propos de *sa foi en Jésus*. D'abord, l'aveugle-né répond aux gens que *l'homme qu'on appelle Jésus* a fait de la boue, en a frotté ses yeux et lui a dit: "Va à Siloé, et lave-toi". Alors il y est allé, il s'est lavé et il a retrouvé la vue (9, 11). Il est conduit ensuite chez les Pharisiens. Ceux-ci enquêtent sur le fait auprès de lui et de ses parents. Les Pharisiens demandent à l'aveugle-né ce qu'il a à dire au sujet de celui qui lui a ouvert les yeux (v. 17), et celui-ci confesse devant eux que *Jésus est un prophète*.

Lors de l'enquête faite auprès des parents (v. 22) l'auteur explique dans une *parenthèse*: "Ses parents parlèrent ainsi parce qu'ils avaient peur des Juifs. Ceux-ci étaient déjà convenus d'exclure de la synagogue quiconque confesserait que *Jésus est le Christ*". Au verset 24, les Pharisiens demandent à l'aveugle de rendre gloire à Dieu. C'est là un exemple de l'ironie johannique, car c'est vraiment *la gloire de Dieu qui se trouve manifestée dans l'oeuvre opérée par Jésus* sur lui. Au verset 27, l'aveugle-né mentionne les disciples de Jésus, ce qui renvoie à Jn 18, 19 où le Grand Prêtre interroge Jésus *sur ses disciples*.

Finalement, le *procès* se termine avec le fait que l'aveugle-né est jeté dehors par les Pharisiens, et c'est Jésus qui vient pour le recevoir (35-41): "Jésus apprit qu'ils l'avaient chassé. Il vint alors le trouver et lui dit: "Crois-tu, toi, au Fils de l'homme?". Jésus lui-même se présente, à celui qui voit désormais, comme le Fils de l'homme. Cet aveugle le voit et confesse: "Je crois, Seigneur" puis il *se prosterne* devant lui (v. 38). Le récit arrive à son terme avec cette profession de foi au Fils de l'homme, et les paroles de

---

<sup>232</sup> Voir TOB, note n), p. 2570: "*La piscine de Siloé* était située dans la ville (2R 20, 20; Es 8, 6; Ne 3, 15); Jn, qui attribue une grande importance au thème de la mission, suggère une étymologie: tout comme l'eau de

jugement de Jésus (39-41): “C’est pour un jugement que je suis venu dans le monde, pour que ceux qui ne voyaient voient, et que ceux qui voyaient deviennent aveugles” (v. 39).

Ainsi, par le titre *le Fils de l’homme* Jésus est-il désigné en Jn 9, 35 comme *une figure humaine qui demande la foi en lui pour avoir la vie*. Le jugement consiste dans la *non-croyance au Fils de l’homme*. Il n’y a aucune mention de l’élévation et de la glorification de Jésus. Le Fils de l’homme ici est purement un *titre* attribué à l’homme Jésus. L’idéologie de l’auteur, c’est qu’il faut *avoir la foi au Fils de l’homme qui est ce Jésus*.

#### **b) Le discours du récit johannique de la Passion et le Fils de l’homme**

De tout ce dont nous venons de parler au sujet du Fils de l’homme, il est assez évident que ce titre constitue *un des éléments principaux de l’idéologie de l’auteur impliqué* du quatrième évangile à propos de Jésus. Revenons au récit johannique de la Passion. Nous y trouvons trois moments où l’auteur impliqué caractérise Jésus:

- Dans le jardin où Jésus est arrêté, Jésus manifeste sa gloire par son “ego eimi” divin (18, 5-6).

- Au procès, à travers les paroles des Juifs à Pilate (la technique de *telling*), Jésus est déclaré Fils de Dieu, et c’est pour cette raison que les Juifs le livrent à Pilate pour lui demander la sentence de mort par la crucifixion (19, 7).

- Dans la scène de *l’ecce homo*, Jésus est caractérisé comme *roi*, sous une *figure humaine* de souffrance. Ceci pourrait être une *technique de showing* pour désigner Jésus comme Fils de l’homme (19, 5). Nous tâcherons de montrer, par les techniques de la narratologie, que c’est vraiment là le point de vue d’évaluation de l’auteur impliqué.

En effet, le Fils de l’homme, selon l’idéologie de l’auteur impliqué présentée ci-dessus, est caractérisé par des traits parallèles à ceux du Fils de Dieu, mais de différentes façons. Selon P. Létourneau, dans l’état actuel du texte, on ne trouve plus une totale

séparation entre les schèmes christologiques du Fils de Dieu (Fils-Envoyé) et du Fils de l'homme, puisque certains concepts, comme la gloire ou le jugement, apparaissent dans les deux schèmes<sup>233</sup>. Pourtant, l'emploi du titre *Fils de l'homme* en Jean correspond à un schème christologique bien déterminé, qui se manifeste par un champ lexical particulier et une cohérence sémantique globale. En guise d'une présentation de ces deux schèmes, nous relevons ici, les données fournis par P. Létourneau, pour avoir une idée concernant ces deux schèmes<sup>234</sup>.

### Le Fils de l'homme:

#### Identité:

La figure johannique du Fils de l'homme:  
l'"être-descendu du ciel": 3, 13; 6, 62  
Jesus s'attribue le titre *Fils de l'homme*: 1, 51; 3, 13-14; 5,27; 6, 27.53.62; 8, 28; 9, 35; 12, 23.34; 13, 31

#### Sa fonction:

Le Fils de l'homme doit être *élevé* (*hupsoun*) et *glorifié*: 3, 14; 8, 28; 12, 23. 32.34; 13, 31 (cf. 19, 37: la croix est le moment de la réalisation de cette *élévation*).  
*Juge*: 5, 27 (Cf. 1, 51. 8, 28; 9, 35-41)  
*Donneur nourriture-vie éternelle*: 6, 27.  
*Son heure*: 2, 4.11; 12, 23.27; 13, 17, 1; 7, 30; 8, 20.  
*Résurrection des morts au dernier jour*: 5, 25-29; 6, 53-55.  
*La révélation plus grande*: 1, 50-51

### Le Fils de Dieu:

#### Identité:

Fils unique, Fils de Dieu: 3, 16; 10, 36  
Relation d'unité *Père-Fils, Envoyeur-Envoyé*: 3, 34-35  
Identification claire entre Jésus et *le Fils (de Dieu)*: 1, 49; 5, 19.23-25.30; 10, 36-38; 11, 27; 14, 13, 14; 17, 1-5; 19, 7; 20, 30

#### Mission et mandat: unité d'action

*La vie éternelle*: 3, 16  
*Le salut du monde*: 3, 17 (cf. 15, 16; 16, 26-28)  
*Les oeuvres de Dieu*: 5, 36; 9, 33; 10, 25.37-38; 14, 11.

<sup>233</sup> À ce propos, voir tableau III, p. 154 du présent mémoire.

<sup>234</sup> Voir P. Létourneau, *op. cit.*, p. 231-328. Voir aussi Fr. J. Moloney, *op. cit.*, p. 211-212.

<sup>235</sup> Voir P. Létourneau, *op. cit.*, p. 308: "On pourrait dire qu'en 19, 26-30 la communauté des croyants se constitue par acquisition d'une nouvelle descendance, d'une nouvelle origine, celle même de Jésus. Bien que Jésus soit le Fils de l'homme descendu du ciel, il est ici-bas le fils de Marie, dont le rôle de mère est fortement accentué au début et à la fin de la mission terrestre de Jésus".

Son origine:

L'origine céleste: 6, 62.  
Le "Je Suis" en 8, 28 en tant qu'*élevé*, en lien avec le Père (cf. 18, 5.6.8)

Sa caractérisation:

La caractéristique distinctive du Fils de l'homme johannique: le *mouvement vertical de descente et de montée*: 3, 13; 6, 62: *katabaino - anabaino*.  
La glorification du Fils de l'homme et son *élévation*: 12, 23; 13, 31 (cf. 17, 1-4).  
La foi au Fils de l'homme: 9, 35, *une confession de foi qui dépasse toutes les autres*.  
Voir et Croire au Fils de l'homme: 6, 62.64 (cf. 6, 36; 9, 30-38; 11, 14-15.40; 12, 37.40; 14, 19; 16, 16; 19, 37; 20, 8.25.29.30-31)

Sa vie terrestre:

La condition du Fils de l'homme dans le contexte de 12, 24.25.27; 14, 31; 16, 28; 18, 11

Remonter au Ciel

Élevé/Monté-au-ciel: 3, 13-14; 6, 62:  
*l'élévation sur le bois est le signe d'une autre élévation, une élévation au ciel* (cf. Nb 21, 8)

La communauté terrestre:

La création de la communauté des croyants: 19, 26-27; 20, 17 (cf. 3, 3.5; 2, 1-11 en lien avec 19, 26-27.30.34.37)<sup>235</sup>

Égalité juridique: unité juridique

l'Envoyé fonctionnellement "*un*" avec son Envoyeur: 10, 30.38; 14, 10-11.20; 17, 21-23  
Voir l'*Envoyé* = Voir l'*Envoyeur*: 12, 45  
Connaître Jésus = Connaître le Père: 14, 7

Droit et Propriété:

Identité fonctionnelle d'*autorité* avec le Père: 3, 35; 13, 3  
Unique Révéléateur du Père: 3, 16-21.34-36; 5, 19-26  
Faire vivre: 5, 21; 17.2  
Jugement: 3, 19-21; 5, 22.27  
Posséder la vie: 5, 26; 6, 57; 10, 28-29  
Vie éternelle-Résurrection: 6, 40.44  
Bon Pasteur: 10, 11.14-16  
Pouvoir sur toute chaire: 17, 2.6-7

Obéissance:

Faire la volonté du Père: 4, 34; 5, 30  
Faire la volonté de l'Envoyeur: 6, 38-40  
Se redonner la vie selon la volonté du Père: 10, 17-18  
Dire la parole du Père, agir conformément à la volonté du Père: 12, 49-50; 14, 24.31  
Retour et Compte rendu:

Thème du retour: ch. 13-17 (cf. 7, 33; 13, 3; 14, 28; 16, 5.28: retour de l'Envoyé à l'Envoyeur)  
Mon Père est votre Père: 20, 17  
L'envoi de l'Esprit: 15,26; 16, 7

Substitution dans la représentation:

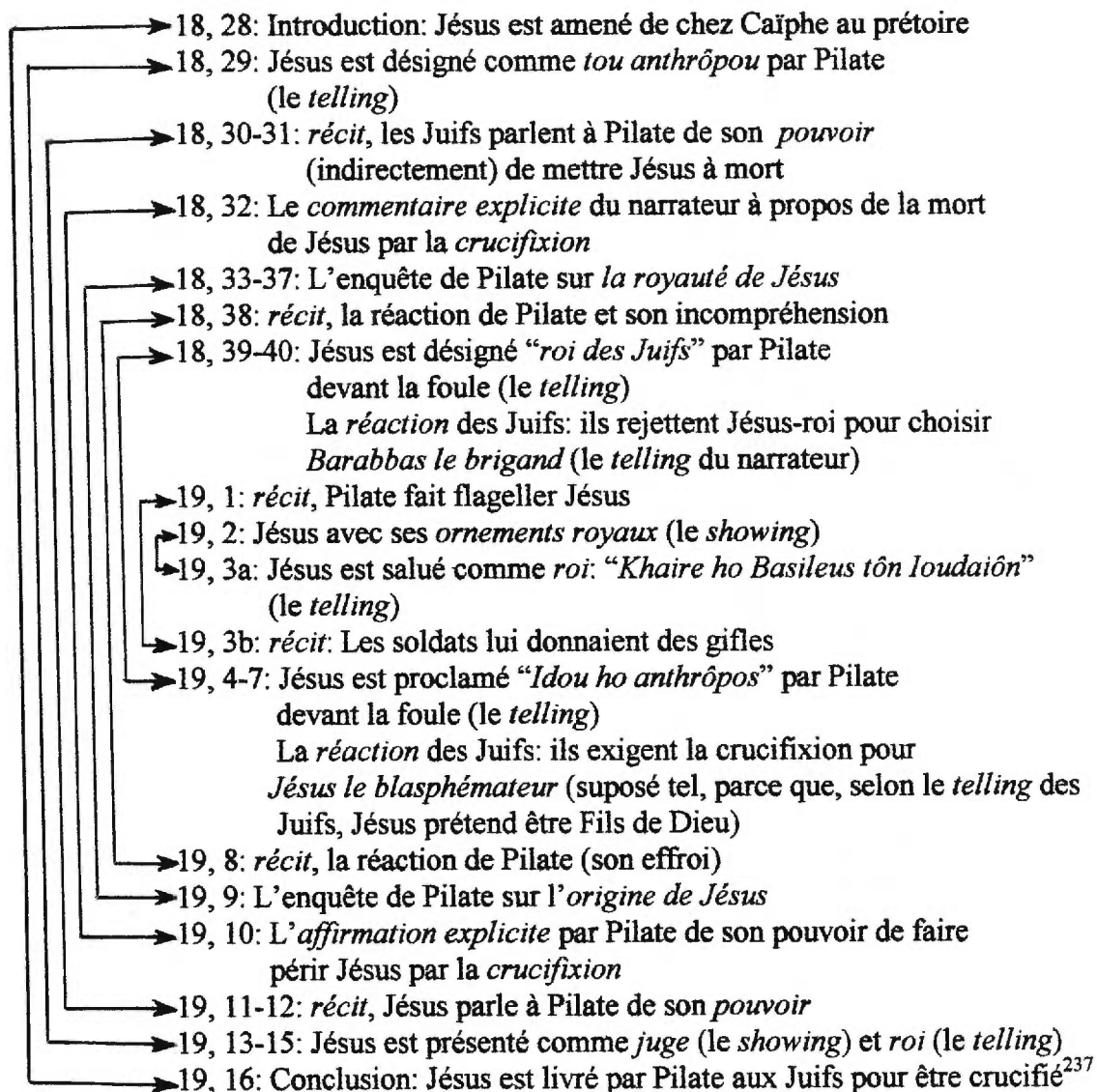
Envoyer les disciples: 17, 18  
Mission des disciples: 20, 21-22

À remarquer ici que le titre Fils de l'homme est toujours mentionné à la *troisième personne*. Il n'est jamais dit en "Je". Cependant il devient clair que ce titre est appliqué à Jésus quand le "Je" est utilisé avec *hupsoun* (12, 32). Il désigne *Jésus-humain*, dans sa condition humaine. Le titre *n'est jamais utilisé en relation avec le Père*, excepté en 6, 27 où sa révélation a été marquée par le *sceau* du Père. Ceci ne parle pas de la *relation Père-Fils de l'homme* (tandis que le titre Fils de Dieu est utilisé *presque toujours en relation avec le Père*, dans le sens de la relation *Père-Fils*). Il est juge, tandis que le Fils n'est pas venu dans le monde pour juger le monde (3, 17; 8, 15; 12, 47), pourtant la présence du Fils dans le monde apporte nécessairement le jugement (3, 17-21), mais selon le terme du Fils de l'homme en 5, 27. Le titre Fils de l'homme est appliqué tout au long de la vie terrestre de Jésus, commençant par la promesse faite en 1, 51 et s'achevant dans la gloire sur la croix (8, 28; 12, 23; 13, 31; 19, 5-6). Il est élevé sur la croix (*hupsoun*: ce verbe n'est jamais utilisé pour le Fils. Jean ne parle jamais de la crucifixion du Fils «de Dieu»). Le Fils de l'homme, *parce qu'il est humain*, pourrait être "mangé" (6, 53) "élevé" (12, 32) "donné" (6, 51), "regardé" (19, 5. 37) et "crucifié" (8, 28). Le point commun concernant ces deux titres est la gloire, la *doxa*. Mais le Fils de l'homme est glorifié *sur* la croix (12, 23; 13, 31, 19, 5), tandis que le Fils est glorifié *par* la croix (11, 4; 17, 1), dans son retour à la présence du Père (13, 32; 14, 13; 17, 1.5)<sup>236</sup>.

Avec toutes ces données, même si le récit de la Passion (18, 1-19, 30) ne mentionne nulle part le titre Fils de l'homme, si ce n'est, (et fort partiellement) dans la proclamation énigmatique de Pilate "*Idou ho anthrôpos*" en 19, 5, nous pouvons dire que, selon l'idéologie de l'auteur impliqué que nous venons d'analyser ci-dessus, et selon la distinction entre les deux schèmes christologiques chez Jean, tout ce que Jésus a dit de lui-même en tant que Fils de l'homme, se réalise vraiment dans le récit de la Passion. Autrement dit, la narratologie permet de lire le récit johannique de la Passion comme un récit sur *la royauté universelle du Fils de l'homme, exalté, glorifié et réalisé sur la croix*.

<sup>236</sup> Voir Fr. J. Moloney, *op. cit.*, p. 212.

En guise d'une démonstration de cette idéologie de l'auteur impliqué dans le procès de Jésus devant Pilate, nous essayons de mettre en évidence les éléments parallèles qui dévoilent plus ou moins notre hypothèse par le tableau suivant:



Le tableau montre que la double pointe émergente met l'accent sur la *royauté de l'homme Jésus*. Le verset 18, 29 présente Jésus comme le *tou anhrôpou*. Le point correspondant aux versets 19, 13-15 présente Jésus comme *juge* et *roi* par les deux

<sup>237</sup> Nous établissons ce tableau en suivant la théorie de M. Girard sur l'analyse structurale. Voir M. Girard, *op. cit.*, p. 47, fig. 5.

techniques mises ensemble (le *showing* et le *telling*). De même Jésus “*roi des Juifs*” désigné par Pilate devant la foule au verset 18, 39 correspond parfaitement avec l’“*Idou ho anthrôpos*” proclamé par Pilate, aussi devant la foule au verset 19, 5. Mettons ces éléments dans un schéma plus restreint, nous verrons mieux que ces éléments dévoilent vraiment l’idéologie du récit de la Passion, non seulement de son *contenu*, mais aussi de sa *forme*:

- a1. 18, 39: Jésus est désigné “*roi des Juifs*” par Pilate (le *telling*)  
devant la foule
  - a2. 18, 40: La *réaction* des Juifs. Ils rejettent *Jésus-roi* pour choisir *Barabbas le brigand* (le *telling* du narrateur)
  - b. 19, 1: *récit*, Pilate fait flageller Jésus
    - c. 19, 2: Jésus avec ses *ornements royaux*  
(le *showing*)
    - c’. 19, 3a: Jésus est salué comme *roi*: “*Khairé ho Basileus Ioudaiôn*”  
(le *telling*)
    - b’. 19, 3b: *récit*, Les soldats lui donnaient des gifles
- a’1. 19, 4-5: Jésus est proclamé “*Idou ho anthrôpos*” par Pilate (le *telling*)  
devant la foule
  - a’2. 19, 6-7: La *réaction* des Juifs. Ils exigent la *crucifixion* de *Jésus le blasphémateur* (supposé tel selon le *telling* des Juifs)

Fr. J. Moloney insiste sur le mouvement actif de Jésus en Jn 19, 5 par le verbe *exêlthen* aussi bien que par le verbe *phorôn*: “He is not ‘led out’. He is in command of his own situation, not ‘clothed’ but actively ‘wearing’ the crown and the robe”<sup>238</sup>. Cela ne voudrait-il pas dire que Jésus, en tant que Fils de l’homme, est intronisé officiellement comme *roi* devant les Juifs? Selon R. Schnackenburg: “At most, one could find in the ‘ecce homo’ an allusion to the ‘Son of Man’, in so far as this title also designates the Messiah in the Johannine sense (cf. 12, 34)”<sup>239</sup>. Si nous comparons le *Idou ho anthrôpos* du verset 19, 5 avec la proclamation de Pilate *Ide ho Basileus humôn* en Jn 19, 14 qui est en parallèle avec 18, 39 (*Basilea tôn Iudaiôn*), nous voyons qu’il y a vraiment un

<sup>238</sup> Voir Fr. J. Moloney, *op. cit.*, p. 205, note 113-114.

<sup>239</sup> Voir R. Schnackenburg, *St John I*, New York, Herder and Herder, 1968, p. 532.



parallélisme dans l'expression, aussi bien que dans le cadre narratif, car dans les deux cas, c'est Pilate qui présente Jésus aux Juifs, d'une façon assez solennelle<sup>240</sup>.

Revenons au schéma d'Ignace de la Potterie à propos de deux scènes du Gabbatha et du Golgotha, en y juxtaposant la scène de l'*ecce homo*. Il y a un parallélisme parfait entre ces trois scènes:

La scène de l'ECCE HOMO scène A (19, 5-8)	La scène du GABBATHA scène B (19, 12- 16)	La scène du GOLGOTHA scène C (19, 17-22)
1. Jésus vint alors à l'extérieur; il <u>portait</u> la <u>couronne</u> d'épines et le <u>manteau de pourpre</u> ( 19, 5a).	1. Pilate fit sortir Jésus et le fit <u>asseoir sur l'estrade</u> , (...) Lithostrôtos (...) Gabbatha. (19, 13)	1. <u>Portant</u> lui-même <u>sa croix</u> , Jésus sortit et gagna le lieu dit du Crâne (...) Golgotha. (19, 17)
2. Pilate dit: " <u>Voici l'homme!</u> ". Ils se mirent à crier: "Crucifie-le! Crucifie-le!" (19, 6)	2. Pilate dit: " <u>Voici votre roi!</u> ". Ils se mirent à crier: "A mort! A mort! Crucifie-le!" (19, 14-15a)	2. C'est là qu'ils le <u>crucifièrent</u> ainsi que les deux autres, un de chaque côté et, <u>au milieu</u> , <u>Jésus</u> . (19, 18).
3. Pilate dit: "Prenez-le vous-même et crucifiez le" (...). Ils lui répliquèrent: "Nous avons une loi, et selon cette loi il doit mourir, parce qu' <u>il s'est fait Fils de Dieu!</u> " (19, 7). (refus de Jésus-Fils de l'homme et de Jésus-Fils de Dieu)	3. Pilate reprit: "Me faut-il crucifier votre roi?" Les grands prêtres répondirent: " <u>Nous n'avons pas d'autre roi que César</u> " (19, 15b). (l'apostasie)	3. Pilate avait rédigé un écriteau (...): " <u>Jésus le Nazôréen, le roi des Juifs</u> " (...), en hébreu, en latin et en grec. (...). Les grands prêtres des Juifs dirent: " <u>N'écris pas</u> ". (...). Pilate répondit: "Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit" (19, 19-22) (refus de Jésus-roi)

<sup>240</sup> Voir Fr. J. Moloney, *op. cit.*, p. 205. Voir aussi les notes 115-116: Le terme utilisé en 19, 5 est clairement un titre d'honneur que les juifs refusent d'accepter. Il y a pourtant ici deux niveaux: Pilate ne proclame pas Jésus comme le Messie, mais c'est Jean qui le fait. Aussi, selon Fr. J. Moloney, note 127, p. 207: "The fact that it is Pilate who proclaims Jesus as 'the Son of Man' would make this unique in the New Testament. One of the reasons why we do not have a clearer reference to the title in 19, 5 may arise from John's respect for the title, which was traditionally used only by Jesus to speak of himself". Voir aussi R. Schnackenburg, *St. John*, vol III, *op. cit.*, p. 255-259.

Ce tableau dévoile clairement l'idéologie de l'auteur qui présentent dans trois scènes qui se suivent, Jésus-roi comme Fils de l'homme et Fils de Dieu (scène A), Jésus-roi-juge sur l'apostasie de Juifs (scène B), Jésus-roi-juge *élevé* et *proclamé* (par l'écriteau) sur la croix (scène C). Tous les verbes sont actifs: *exêlthen, phorôn* (19,5); *epoiêsen* (19, 7); *ekathisen* (19, 13); *bastazôn, exêlthen* (19, 17). Horizontalement, les points se correspondent. 1A présente Jésus comme roi, 1B le présente comme juge, 1C le présente gagnant activement le lieu où se trouve son trône qu'est la croix. Ne serait-ce pas une *intronisation*? Pour la proclamation christologique, 2A présente Jésus comme le Fils de l'homme, 2B le présente comme roi, 2C le présente crucifié sur la croix entre les deux autres. Ne serait-ce pas que ce Fils de l'homme est *roi et juge sur son trône de la croix*? Les 3 derniers points sont éclairants eux aussi: l'apostasie des Juifs (3B) correspond à leur refus de Jésus Fils de Dieu (3A) et proclamé roi de l'univers (écriteau en trois langues) sur la croix par Pilate (3C). La technique de la *comparaison* fait voir clairement l'idéologie de l'auteur au sujet du protagoniste de son récit.

#### 4. Le lecteur impliqué et la lecture

L'étude du lecteur est un point important dans la situation actuelle de la critique narrative. Selon R. A. Culpepper, la "population" des lecteurs augmente de manière considérable: les lecteurs intentionnels (*intended readers*), les lecteurs impliqués ou implicites (*implied readers*), les lecteurs historiques (*historical readers*), les lecteurs types (*model readers*), les lecteurs railleurs (*mock readers*), les lecteurs idéaux (*ideal readers*). Il en va de même pour le nombre des narrataires<sup>241</sup>.

Selon la narratologie chaque texte crée son lecteur impliqué, comme il crée son auteur impliqué. Nous rappelons qu'il nous faut distinguer lecteur impliqué et lecteur réel, actuel, historique ou contemporain. Mais selon l'analyse de Peter J. Rabinowitz, dans n'importe quel texte narratif, il y a au moins les quatre auditoires suivants: l'auditoire actuel, l'auditoire auctorial, l'auditoire du récit, l'auditoire idéal du récit. Ces

<sup>241</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 205.

auditoires sont précisément les narrataires du texte narratif<sup>242</sup>. Le problème fondamental se pose comme suit: qui est le lecteur de Jean, et qu'est ce que le lecteur de Jean doit faire en faisant la lecture de son récit? Tâchons de tracer l'image du lecteur impliqué du récit johannique de la Passion.

D'abord, lecteur impliqué et auteur impliqué sont des termes correspondants. Le lecteur impliqué doit parvenir à l'idéologie de l'auteur impliqué. Chez Jean, nous ne pouvons distinguer l'auteur impliqué de l'auteur réel, et/ou du narrateur. De même, le lecteur impliqué n'est pas distingué du narrataire. Pour identifier le lecteur impliqué chez Jean, nous fondons notre étude sur la voix du narrateur, car c'est à travers cette voix que nous avons les informations concernant le lecteur impliqué et/ou le lecteur intentionnel ou le narrataire<sup>243</sup>.

En ce qui concerne le *cadre narratif*, dans la section de l'arrestation, le lecteur impliqué semble bien connaître le torrent du Cédron mais ne sait pas "qu'il y avait là un jardin" (18, 1). Selon les synoptiques ce jardin est Gethsémani. Dans tout le récit de la Passion, il semble qu'il connaisse en général les lieux, mais il n'en sait pas la localisation exacte. Ainsi, le palais du Grand Prêtre et la résidence du gouverneur sont mentionnés sans explication, ce qui implique que le lecteur en ait une connaissance générale (18, 15.28). Par contre, le *Lithostrôtos* et le *Kraniou* doivent être précisés en donnant leurs noms en hébreu, ce qui veut dire qu'il connaît le grec, et non pas l'hébreu ou l'araméen (19, 13.17). Ceci pour aider sans doute le lecteur impliqué à situer ces lieux et de se rappeler l'importance de l'événement. De même, il ne connaît pas le jardin de

---

<sup>242</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 296 et son analyse sur ces auditoires (p. 206-209). Selon R. A. Culpepper: "The question of the intended audience of the Fourth Gospel is certainly not new to Johannine studies, but it has hitherto been undertaken without an adequate understanding of the difference between the actual historical readers, the authorial or intended audience implied by the text, and the ideal narrative audience as these have been defined by Prince, Piwowarczyk, and Rabinowitz. The search for its readers has also been linked closely with the effort to define the purpose(s) of the gospel". Voir R. A. Culpepper, *ibidem*, p. 210.

<sup>243</sup> Selon R. A. Culpepper: "The narrator's commentary is a major source of definition for the reader's identity. Actually, the narrator's commentary defines the role of the narratee, the one who hears the narrator, and in some texts the narratee is clearly distinguishable from the implied reader, who is defined by the implied author. In John, however, the narratee cannot be meaningfully distinguished from the implied reader". Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 206.

l'ensevelissement où se trouve le tombeau tout neuf. L'indication du jardin et du tombeau neuf prend l'air d'une confiance de l'auteur au lecteur (19, 41).

À la différence de ces renseignements, le *cadre temporel* du récit semble plus *symbolique* qu'historique. En réalité, Judas et les gardes viennent chercher Jésus au jardin pendant la nuit avec torches, lampes et armes. Mais cette réalité du temps porte une signification plus profonde à cause de la précision par les *éléments satellites*: torches, lampes, et armes. C'est le pouvoir des ténèbres quoique, en réalité, ce soit la nuit, selon les synoptiques.

La scène de Jésus au palais du Grand Prêtre Hanne se déroule aussi durant la nuit. Ce qui est supposé au début de l'épisode, est confirmé à son terme par la mention: "un coq chanta" (18, 27). Le fait indique l'aurore, mais il porte aussi une signification symbolique en lien avec le reniement de Pierre (cf. 13, 38) aussi bien qu'avec l'heure de Jésus. Cette heure est répétée en Jn 18, 28: "c'était le point du jour". Ainsi la mention de la sixième heure en Jn 19, 14 portera une même signification analogue quant à l'heure de Jésus, surtout parce que le narrateur situe bien cette heure dans le cadre temporel du jour de la Préparation de la Pâque<sup>244</sup>.

En ce qui concerne les *événements*, le lecteur impliqué de Jean semble avoir d'avance une connaissance *des éléments clefs* qui constituent l'*histoire*<sup>245</sup> de Jésus: non seulement la vie publique de Jésus, avec les grands moments relatés dans les douze premiers chapitres, mais surtout sa *mort* et sa *résurrection*, et le contexte de l'Ancien

---

<sup>244</sup> R. A. Culpepper n'a pas le même avis sur cette question. Selon Culpepper: "The crucifixion began at six in the morning rather than at noon. The noon hours coincides better with the time of the slaughter of the Passover lambs, but would be impossibly close to the beginning of the Jewish Passover that evening. The Roman system, therefore, fits both the chronological references and the data regarding locales and languages better than the Jewish system". Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 219. Selon notre avis, l'analyse de Culpepper est bien scientifique et même convaincante. Mais il faut se rappeler que chez Jean, le langage a presque toujours une dimension symbolique. Au moins, Jean utilise parfois l'ambiguïté de son expression en vue de son "idéologie". Ce qui compte pour Jean c'est l'effet de sa narration, plutôt qu'une information scientifique. Nous restons donc dans la tradition et gardons le système juif du temps.

<sup>245</sup> L'"histoire" est comprise ici dans le sens de la narratologie selon Seymour Chatman, l'autre aspect est le "discours". Voir Seymour Chatman, *op. cit.*, p. 19.

Testament concernant l'*identité messianique du roi d'Israël* (12, 12-36). Ainsi, le lecteur impliqué de Jean est-il éclairé par cette christologie, et la lecture du récit de la Passion devrait se dérouler dans cette direction, comme Jésus lui-même a prédit de ce grand événement en Jn 13, 33: "Je vous ai dit cela pour qu'en moi vous ayez la paix. En ce monde vous êtes dans la détresse, mais prenez courage, j'ai vaincu le monde!"(16, 33)

En ce qui concerne les *personnages*, le lecteur impliqué semble connaître la plupart d'entre eux. Il est clair qu'il connaît bien le narrateur comme l'indiquent le "nous" et le "je" en 1, 14.16; 21, 24-25. Il y a beaucoup de références concernant sa connaissance des disciples de Jésus (cf. 1, 40.43-51; 6, 5.8; 11, 16; 12, 4; 13, 23; 14, 22; 18, 25; 20, 24; 21, 2) et des douze (6, 67.70.71; 20, 24). Mais, chose étonnante, il ne connaît pas le *disciple bien-aimé*, car celui-ci doit être expliqué. C'est d'ailleurs une figure assez énigmatique de l'évangile de Jean (cf. 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7.20.24). Pourtant il est bien au courant des Pharisiens et des juifs hostiles à Jésus (3, 1; 7, 26.32; 11, 49), quoique dans le récit de la Passion, il ne connaisse pas Hanne et Joseph d'Arimathée, que le narrateur lui explique (cf. 11, 49; 18, 13; 19, 38). Par contre, il connaît bien Pilate et César (18, 29; 19, 12). Il semble qu'il ne connaisse pas Barabbas (18, 40)<sup>246</sup>.

Ainsi, avec ces données, nous pouvons imaginer que le lecteur impliqué est un membre de la communauté de Jean. Il est sans doute un chrétien grec, vivant dans un contexte social romain, car le langage utilisé dans l'évangile relève davantage de cette ambiance sociale que de celle des juifs. Il est une personne bien éduquée de bonne formation chrétienne.

De ce fait, une question se pose ici à nous: Si le lecteur impliqué est un membre de la communauté de Jean, de quelle christologie est-il instruit par l'auteur du quatrième évangile, en particulier, à travers le récit johannique de la Passion? Selon R. A. Culpepper, la contribution de Jean, c'est la manière dont il insiste sur l'*incarnation*,

---

<sup>246</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 212-216.

autant que sur la *pré-existence*, et affirme la *mort* de Jésus comme *part de ses oeuvres*, même s'il faut interpréter cette même mort comme *manifestation de sa gloire*, *intronisation comme roi*, *exaltation à la droite du Père*. Ainsi, l'auteur appelle ses lecteurs, à réaffirmer à la fois deux réalités, qui paraissent à première vue s'opposer: l'accomplissement de l'héritage juif en Jésus, et la divinité de celui qui vient "d'en haut" et qui n'est pas de "ce monde"<sup>247</sup>.

S'il y a vraiment cette tension dans l'évangile de Jean selon R. A. Culpepper, cette opposition, selon R. E. Brown, est déjà présente dans le contexte social de l'Église primitive: Jésus est le *Logos*, et il l'est dès avant sa naissance; pourtant il meurt réellement d'une mort humaine. Cette interprétation met l'évangile en contraste avec les interprétations synoptiques et apocalyptiques de l'Église primitive, ainsi qu'avec la tendance sous-jacente de séparer l'humanité de Jésus de la divinité du *Logos*, pour réfuter le mystère de *l'incarnation* aussi bien que la *réalité* et la *signification* de sa mort<sup>248</sup>.

Nous pensons que l'idéologie de l'évangile, ou le point de vue d'évaluation de l'auteur impliqué tourne autour de ce dernier point. Tout au long de l'évangile, l'auteur insiste sur les *signes* comme *oeuvres* de Dieu qui proviennent de la mission et de la personne de Jésus. Dès le premier signe à Cana, Jésus parle de *son heure* et où le narrateur précise qu'il s'agit du "*commencement des signes*" (2, 4. 11). Par la suite, lors de la purification du temple, quand les Juifs demandent à Jésus "quel signe" il a à leur montrer pour agir de la sorte, Jésus leur réplique: "Détruisez ce temple et, en trois jours, je le relèverai" (2, 18-19), ce que le narrateur s'empresse d'expliquer: "Mais lui parlait du Temple de *son corps*" (2, 21). Et ainsi de suite: tous les autres signes dans l'évangile de Jean se présentent dans le cadre de la mort et la résurrection de Jésus.

<sup>247</sup> Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 226.

<sup>248</sup> Voir R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York, Paulist Press, 1979, p. 110-120; ou *La communauté du disciple bien-aimé*, traduit par F. M. Godefroid, Paris, Cerf, 1990, p. 120-134.

Le dernier signe du Livre des signes, la résurrection de Lazare (11, 1- 44) est suivi par le conseil des grands prêtres et des Pharisiens pour décréter la mort de Jésus (11, 45-54), et par l'onction de Béthanie (11, 55-57). Il est clair sur ce point que l'auteur relie étroitement les *signes de la vie publique de Jésus* avec le signe final où Jésus achève sa carrière terrestre, et qui est *sa mort et sa résurrection*, comme il a été annoncé précocement sous forme d'une *prolepse* en Jn 3, 14: "il faut que le Fils de l'homme soit élevé". Le lecteur impliqué, une fois informé de cette idéologie, fait la lecture de la Passion de Jean dans *une vision de gloire*, tout en confessant sa *kenôsis*, selon la doctrine traditionnelle de la foi catholique primitive (cf. Phil 2, 6-11)<sup>249</sup>, comme l'évangéliste le dit dans son prologue: "Le Verbe s'est *fait chair* et il a habité parmi nous et nous avons vu sa *gloire*" (1, 14). Ainsi, quoique l'incarnation du Fils de Dieu soit bien accentuée, la christologie johannique est aussi une *christologie de l'exaltation et de glorification du Fils de l'homme*.

Selon Pierre Létourneau, l'hypothèse est la suivante: Les deux schèmes christologiques du Fils de l'homme et du Fils de Dieu constituent les deux grandes orientations pour la lecture johannique. Il a démontré d'une façon systématique la *glorification de Jésus en tant que Fils de l'homme dans la passion*, en faisant l'analyse des énoncés concernant ce sujet en Jn 12, 23; 13, 31-32; 7, 37-39 en parallèle avec 19, 30.37<sup>250</sup>. À partir de Jn 12, 23, Létourneau démontre que la *glorification du Fils de l'homme* coïncide avec son *élévation*, ce que confirme l'utilisation johannique du vocable *heure*, mentionnée 26 fois dans l'évangile, dont 8 fois concernant l'*heure de Jésus* (cf. 2, 4; 7,30; 8, 20; 12, 23. 27; 13, 1 bis; 17, 1)<sup>251</sup>. Selon lui, Jn 13, 31-32 apporte la preuve que la glorification du Fils de l'homme est son élévation/remontée au ciel, qui

<sup>249</sup> Voir R. E. Brown, *La communauté du disciple bien-aimé*, p. 130: "Déjà dans sa mort sur la croix le Jésus johannique est 'élevé' en triomphe et attire à lui tous les hommes (12, 32-33; voir 3, 14-15). Cela est un tableau très différent de l'hymne paulinien où la mort sur la croix est le plus bas dans l'humiliation du serviteur (Ph 2, 8). La notion de sacrifice a cédé le pas à celle de révélation, comme T. Forestell le met en lumière: 'Chez Jean, la croix du Christ est évaluée précisément en termes de révélation, en harmonie avec la théologie de l'Évangile entier, plutôt qu'en termes de sacrifice substitutif et expiatoire pour le péché'".

<sup>250</sup> Voir P. Létourneau, *op. cit.*, p. 296- 310.

<sup>251</sup> La croix est le point central de la superposition des schèmes christologiques du Fils de l'homme et de l'Envoyé. L'heure de Jésus sera donc le moment de son retour vers le Père et de la glorification du Fils (13,1 et 17,1). Voir P. Létourneau, *op. cit.*, p. 298.

manifeste définitivement sa transcendance en certifiant qu'il est bel et bien *descendu du ciel*. Ce moment de la *glorification* du Fils de l'homme est aussi celui de son *intronisation royale*, alors qu'il attire à lui tous ses sujets. La glorification dont il est question au v. 31 est la *condition (ei)* d'une autre glorification, conçue comme à *venir (doxasei)* mais ramenée dans l'*immédiat (euthus)*. Le v. 32 fait allusion à l'*intronisation* comme telle du Fils de l'homme à la droite de Dieu (*kai ho theos doxasei auton en auto*) que Jean ramène au moment même de l'*élévation (kai euthus doxasei auton)*.

Enfin, Létourneau démontre que la source des fleuves d'eau vive mentionnée en Jn 7, 37-39 est le don de Jésus sur la croix en 19, 30-37:

“Dans le quatrième évangile, la glorification parfaite et définitive de Jésus se réalise lors de l'élévation du Fils de l'homme en croix, moyen et signe de son élévation au ciel et de son intronisation comme Roi universel et éternel. C'est précisément dans cette perspective que nous pouvons conclure que c'est du haut de la croix/du ciel que le Fils de l'homme glorifié donne l'Esprit (...) Bien que le titre 'Fils de l'homme' ne soit directement mentionné ni en 7, 37-39, ni en 19, 30-37, c'est en fonction de ce schème christologique qu'il faut interpréter ces énoncés”<sup>252</sup>.

Avec ces données, une question qui nous concerne comme lecteur réel, peut se poser comme suit: dans l'état actuel du récit johannique de la Passion, pourrions-nous, nous, lecteur réel, arriver à ce niveau du “lecteur impliqué”, supposé par le récit? Nous croyons que si nous faisons la lecture de l'évangile de Jean du commencement jusqu'au bout, le récit johannique de la Passion répond adéquatement, à nos yeux de lecteur réel, à l'idéologie de l'auteur, et que le “lecteur impliqué”, au niveau duquel l'auteur réel

<sup>252</sup> Voir P. Létourneau, *op. cit.*, p. 305. La contribution de P. Létourneau pour démontrer ces deux schèmes christologiques dans l'évangile de Jean se centre sur l'analyse structurelle de Jn 2, 23-3, 36. Selon son hypothèse, il s'agit là de la présentation d'une sorte de clef de lecture christologique fournie au lecteur dès le début et ayant pour fonction de poser les jalons christologiques de tout l'évangile. En citant P. Létourneau, nous entendons que l'analyse structurelle va de pair avec l'analyse narrative. Toutes deux donnent le primat au texte fini, supposant qu'il renferme tous les éléments essentiels à sa véritable compréhension. Selon P. Létourneau, “le texte peut être analysé selon différentes perspectives. Mais de façon simpliste, on peut dire que la fonction d'un texte est de communiquer un message. À partir de là, on peut se demander *ce* qu'il dit et *comment* il le dit. Ces deux questions sont indissociables et mettent en relation le *contenu* du message et la *forme* de son expression. Comme la forme est l'élément premier par lequel le texte s'offre à la lecture, c'est



souhaite sans doute que nous parvenions, peut, nous l'espérons modestement, saisir lui aussi le message, selon son intention.

---

elle qui doit d'abord être étudiée" (Voir *ibidem*, p. 15). Ce que dit P. Létourneau rejoint exactement notre avis dans notre présentation de la narratologie au chapitre I.

## CONCLUSION

En appliquant la narratologie dans notre lecture du récit johannique de la Passion, nous avons tenté d'en faire ressortir la présence structurante du schème christologique du Fils de l'homme. Ce faisant, nous espérons apporter un nouveau regard sur ce récit, en dégageant les éléments narratifs qui risquent d'avoir un effet rhétorique.

Pour ce faire, au premier chapitre du mémoire, nous avons présenté les catégories narratives communément admises par les théoriciens de la narratologie : l'événement, le personnage, l'intrigue, le narrateur et son point de vue, l'auteur et le lecteur impliqués, les questions de temps narratifs, l'ironie, le symbolisme etc. Mais ces éléments narratifs n'ont pas nécessairement tous le même impact sur la narration et n'ont pas toujours la même valeur pour l'exégète, qui doit considérer chaque texte comme un cas unique. L'effet de ces catégories dans un texte biblique particulier dépend en grande partie de l'art d'un auteur, qui manipule ces éléments narratifs et calibre leurs effets rhétoriques.

Ainsi, l'exégète doit sélectionner les catégories plus pertinentes et la manière de les exploiter dans sa description analytique du passage biblique en question.

En appliquant les catégories narratologiques au récit de la Passion selon Jean, nous en avons sélectionné trois, qui nous sont apparues spécialement marquantes pour tisser *la logique du texte*: “les événements”, “l'intrigue” et “les personnages”. Ces catégories nous centrent sur le *texte* comme objet de communication entre l'auteur et le lecteur (chapitre deuxième). Par ailleurs, d'autres catégories, telles que le narrateur et sa voix, l'auteur impliqué et son point de vue normatif, ainsi que le lecteur impliqué nous ont permis de reconnaître certains *effets* induits chez le lecteur (aspect rhétorique). Autrement dit, nous sommes invités, d'une part, à nous concentrer sur le texte et, de ce fait, à reconnaître *la priorité du texte* ; d'autre part, à nous intéresser aux effets produits chez le lecteur, faisant droit ainsi à *la pragmatique textuelle* (chapitre troisième).

Au deuxième chapitre, notre analyse narrative du texte a permis certaines observations. D'abord, l'arrestation de Jésus apparaît comme une épiphanie du Fils de l'homme face au pouvoir des ténèbres. Puis la comparution de Jésus devant le grand prêtre Hanne est l'occasion d'affirmer la véracité de la révélation du Fils de l'homme avant d'être la condamnation à mort de la part des chefs religieux, comme chez les synoptiques. De plus, la comparution de Jésus devant Pilate fournit l'occasion de proclamer la royauté du Fils de l'homme, juste avant de raconter son élévation en croix (et au ciel), véritable scène d'intronisation royale du Fils de l'homme. Finalement la mise au tombeau se présente comme un rite plus ou moins splendide d'obsèques royaux. Tout semble montrer que l'événement traditionnellement considéré comme tragique de la vie de Jésus devient une fin glorieuse de celui qui attend cette heure de sa glorification.

Dans le troisième chapitre, nous avons voulu dévoiler le point de vue normatif (ou d'évaluation) de l'auteur impliqué. D'abord, nous avons relaté les éléments analeptiques du texte, qui renvoient aux grandes affirmations de l'évangile sur le Fils de l'homme. Ainsi se manifeste le point de vue d'évaluation de l'auteur impliqué, qui opère

une relecture de la crucifixion de Jésus à partir de l'élévation glorieuse du Fils de l'homme.

Rappelons que dans le corps de l'évangile, Jésus a maintes fois annoncé ou fait allusion à l'élévation du Fils de l'homme, un concept christologique tout à fait central dont la réalisation narrative ne pouvait être omise sans un grave préjudice au message de l'évangile. Or le titre Fils de l'homme n'apparaît même plus dans les chapitres ultimes de l'évangile. Il était donc impératif, malgré ce silence, que le récit de la Passion réalise d'une quelconque façon les annonces faites à propos du Fils de l'homme. Pour cela, l'auteur n'emploie plus le technique du « *telling* », mais plutôt celle du « *showing* » pour présenter la figure du Christ et son agir dans la Passion, pour dire au lecteur qu'au dernier moment de sa vie terrestre, dans la profondeur de son humiliation, Jésus manifeste toute la gloire du Fils de l'homme, une gloire qui n'est pas celle de ce monde.

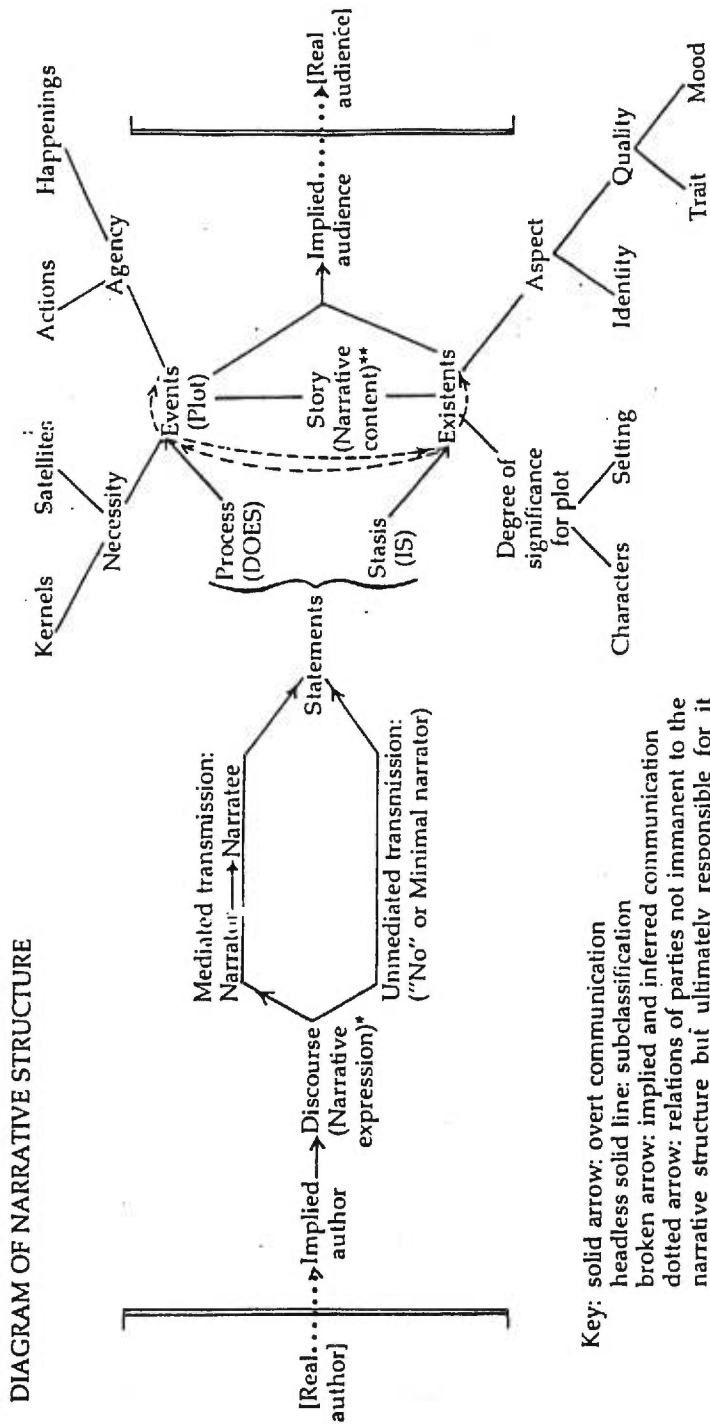
Ce caractère outremondain ou transcendant du Fils de l'homme et de son élévation se manifeste par une série de faux-semblants et de trompe-l'œil littéraires qui s'expriment par des éléments narratifs hautement stratégiques: le paradoxe, l'ironie et le symbolisme. Du moins, en ce qui concerne le texte étudié dans notre mémoire, ces trois éléments ont été identifiés comme des techniques particulières qui ont pour but d'aider le lecteur à déchiffrer le message du texte et/ou l'idéologie de l'auteur et, par là, à s'approprier ce message de manière créative et vivante.

Pour compléter la démarche, nous avons fait un inventaire de toutes les annonces (ou prolepses) en lien avec le titre du Fils de l'homme, pour inviter le lecteur à lire le récit johannique de la Passion dans le contexte de la christologie globale de l'évangile. Ce faisant, nous espérons aider le lecteur à déchiffrer le commentaire implicite du récit de la Passion ou, tout au moins, à interpréter ce récit dans le sens de la christologie du Fils de l'homme.

Quand on lit le récit de la Passion au pied de la lettre, on ne peut nier que Jésus est mort comme un être humain. Mais, à l'aide de la narratologie, nommément les concepts de « discours » et d'« histoire », on peut découvrir dans le texte la christologie du Fils de l'homme. C'est bien ce que nous racontent les détails de l'"*ecce homo*" et du "coup de lance". Pourtant, à partir du texte, en particulier selon ce que disent les discours, on ne peut pas s'empêcher de reconnaître le fait que, dans sa manière de raconter la Passion, l'évangéliste a voulu faire voir Jésus comme un roi rayonnant d'une gloire outremondaine qui, de lui-même, est majestueusement entré dans la mort pour accomplir la volonté de son Père, plutôt que comme un accusé arrêté, livré, exécuté et mort. C'est dans ce fait libre de la Passion, dans l'historicité de cet événement, que s'opère et se révèle la victoire du Fils de l'homme sur les ténèbres qui règnent sur le monde. Ainsi la Passion est-elle racontée comme une *révélation* plutôt qu'une humiliation, un auto-anéantissement (*kénosis*), ou une expiation du péché. La mort de Jésus constitue le sommet de la révélation du mystère de l'Incarnation.

## LES TABLEAUX

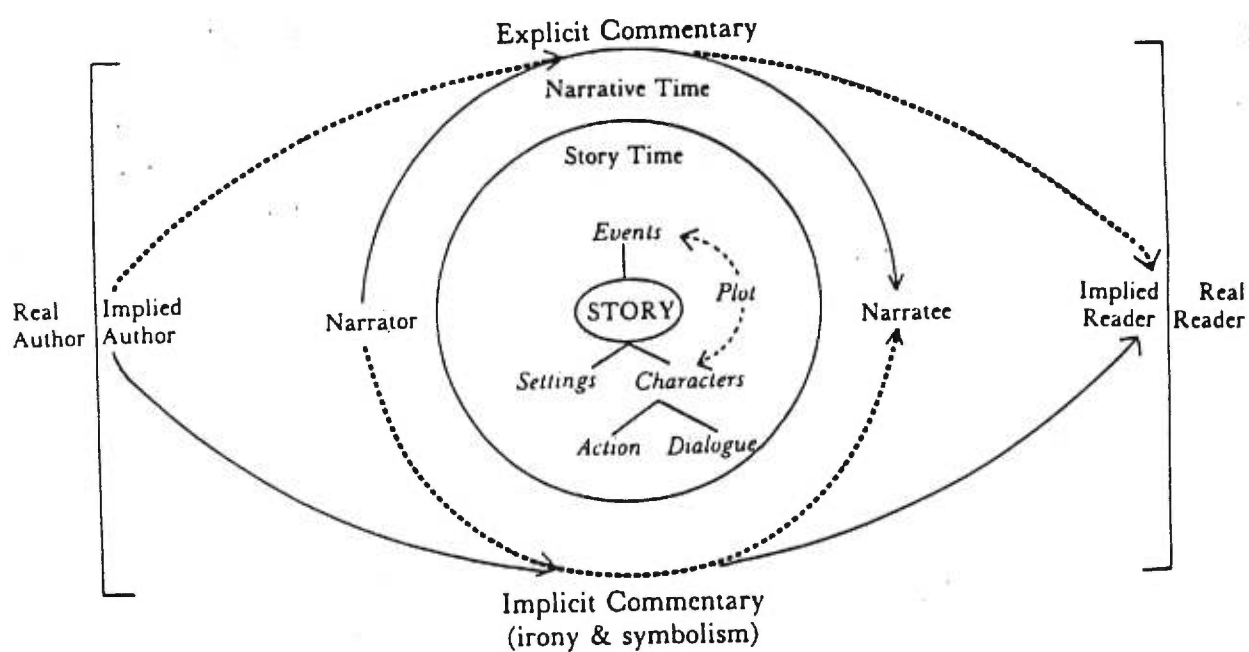
TABLEAU I  
La structure narrative selon Seymour Chatman



\*This is the form of narrative expression; its substance or manifestation appears in various media (verbal: fiction, history; visual: paintings, comic strips; audio-visual: cinema, etc.).  
 \*\*This is the form of the content not its substance.

## TABLEAU II

## La structure narrative selon R. A. Culpepper

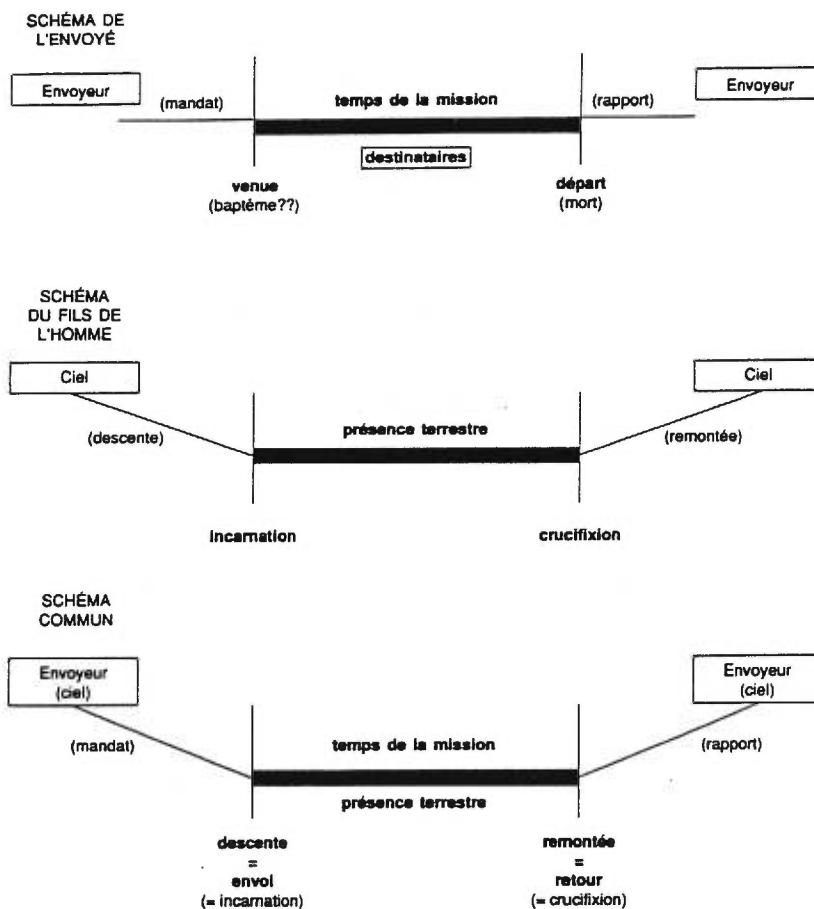


NB: R. A. Culpepper doit ce diagramme à Seymour Chatman, mais il le modifie quelque peu. Voir R. A. Culpepper, *op. cit.*, p. 6



## TABLEAU III

## Les deux schèmes fondamentaux de la Christologie Johannique



NB: Voir P. Létourneau, *op. cit.*, p. 339.

## BIBLIOGRAPHIE

## Sur la narratologie

- Abrams, M. H., *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*, New York, W. W. Norton, 1985.
- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981.
- Aulard, S., et al., *Parole de Dieu et exégèse*, (Cahier Évangile 74), Paris, Cerf, 1990.
- Bauer, D., *The Structure of Mathew's Gospel. A Study in Literary Design*, Sheffield, Almond Press, 1988.
- Beauchamp, P., "Narrativité et récit de la Passion", *Recherches Science Rreligieuse* 73 (1985) 39-60.
- Beauchamp, P., *Étude sur la Genèse. L'Éden, les Sept jours et les Patriarches*, Paris, Médiasèvres, 1988.
- Benson, R. H., *Paradoxes du catholicisme*, Paris, Georges Crés, 1919.
- Booth, W. C., *Rhetoric of Fiction*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1983.
- Booth, W. C., *A Rhetoric of Irony*, Chicago, University of Chicago Press, 1974.
- Brooks, P., *Reading for the Plot. Design and Intention in Narrative*, Oxford, Clarendon, 1984.
- Chatman, S., *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca-New York, Cornell University Press, (6<sup>th</sup> printing) 1993.
- Commission Biblique Pontificale (CBP), *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, Montréal, Fides, 1994.
- Culpepper, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia, Fortress, 1983.
- Culpepper, R. A., "Story and History in the Gospels", *Review and Expositor* 81 (1984) 467- 477.
- De Lubac, H., *Paradoxes*, Paris, Seuil, 1959.
- Duke, P. D., *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta, John Knox Press, 1985.

- Dumais, M., "La critique narrative" dans J. Duhaime et O. Mainville (dir.), *Entendre la voix du Dieu vivant*, Montréal, Médiaspaul, 1994.
- Dupont, L., C. Lash, G. Lévesque, "Recherche sur la structure de Jean", *Biblica* 54 (1973) 482-496.
- Fish, S. E., "Literature in the Reader. Affective Stylistics", dans Jane P. Tompkins (dir.), *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 1980, p.70-100.
- Forster, E. M., *Aspects of the Novel*, New York, Harcourt, 1927.
- Fortna, R. T., *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- Fowler, R. M., "Who is 'the Reader' in Reader-Response Criticism?", *Semeia* 31 (1985) 5-23.
- Frei, H. W., *The Eclipse of Biblical Narrative. A study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, Conn Yale University Press, 1974.
- Genette, G., *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.
- Genette, G., *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil, 1983.
- Genette, G., *Narrative Discourse. An Essay in Methode*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1980.
- Girard, M., *Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation*, tom I: 1-50, Montréal, Bellarmin, 1984.
- Greimas, A. J., *Du Sens, I, II*, Paris, Cerf, 1982.
- Herbert, R. T., *Paradox And Identity In Theology*, London, Cornell University Press, 1979.
- Iser, W., *The Implied Reader. Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 1974.
- Iser, W., *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, (Philosophie et Langage), Bruxelles, P. Margade (ed.), 1985.
- James, H., "The Art of Fiction", dans L. Edel (dir.), *Henry James. Selected Fiction*, New York, E. P. Dutton & Co., 1953, p. 585-609.

- Keegan, T. J., *Interpreting the Bible. A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics*, New York, Paulist Press, 1985.
- Kennedy, G. A., *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984.
- Kingsbury, D., *Matthew As Story*, Philadelphia, Fortress Press, 1986.
- Kingsbury, D., "Reflections on 'the Reader' of Mathew's Gospel", *New Testament Studies* 34 (1988) 442-460.
- Lack, R., *L'analyse du récit biblique*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1er Semestre 1973-1974.
- Lategan, B. C., "Reader Response Criticism", dans *The Anchor Bible Dictionary* 5 (1992) 625-628.
- Lotman, J. M., "Point of View in a Text", dans *New Litterary History* 6 (1975) 342-343.
- Martin, W., *Recent Theories of Narrative*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1986.
- Meynet, R., *L'analyse rhétorique*, Paris, Cerf, 1989.
- Meynet, R., "L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible", *Nouvelle Revue Théologique* 116 (1994) 641-675.
- Maloney, F. J., *Belief in the Word. Reading John 1-4*, Minneapolis, Fortress, 1993.
- Muecke, D. C., *The Compass of Irony*, London, Methuen, 1969.
- Muir, E., *The Structure of Novel*, London, 1949.
- Myers, C., *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Maryknoll-New York, Orbis Books, 1988.
- O'Day, G. R., *Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim*, Philadelphia, Fortress, 1988.
- Petersen, N. R., "Point of View in Mark's Narrative", *Semeia* 12 (1978), 97-121.
- Poland, L., *Literary Criticism and Biblical Hermeneutic*, California, Scholars Press, 1985.
- Poulet, G., "Criticism and the Experience of Interiority", dans Jane P. Tompkins (dir.), *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism*, Baltimore-London Johns Hopkins University Press, 1980, p. 41-49.

- Powell, M. (ed.), *The Bible and the Modern Literary Criticism. A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, New York, Paulist, 1991.
- Powell, M., *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis, Fortress, 1990.
- Reinhartz, A., *The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel*, Atlanta, Scholars Press, 1992.
- Ricoeur, P., *Hermeneutics and the Human Sciences, Essays on language, action and interpretation*, Paris, Cambridge, 1981.
- Ricoeur, P., "L'histoire comme récit", dans D. Tiffeneau (dir.), *La narrativité*, (Phénoménologie et Herméneutique), Paris, CNRS, 1980, p. 5-24.
- Ricoeur, P., *Temps et récit*, I (1983), II (1984), III (1985), Paris, Seuil.
- Rhoads, D. et D. Michie, *Mark As Story. An Introduction to the Narrative Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1982.
- Scholes, R., et R. Kellog, *The Nature of Narrative*, London-New York, 1966.
- Schüssler Fiorenza, E., *Revelation. Vision of a Just World*, Philadelphia, Fortress, 1991.
- Segovia, F. F., "The Journey(s) of the Word of God. Reading of the Plot of the Fourth Gospel", *Semeia* 53 (1991) 23-54.
- Smith, D. M., *The Composition and Order of the Fourth Gospel. Bultmann's Literary Theory*, London, Yale University Press, 1965.
- Staley, J., *The Print's First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, Atlanta, Scholars Press, 1988.
- Sternberg, M., *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.
- Stibbe, Mark W. G., *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, (SNTS Monograph Series 73), New York, Cambridge University Press, 1994.
- Stibbe, M., "The causal aspect of John's plot" dans *John's Gospel*, London, Routledge, 1994, p.35-36.
- Tannehill, R., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, 2 vols., Philadelphia-Minneapolis, Fortress Press, 1986 et 1990.
- Todorov, T., *Poétique de la prose*, Paris, Seuil, 1971.

- Tompkins, J. P., "An introduction to Reader-Response Criticism" dans Jane P. Tompkins (dir.), *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post Structuralism*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 1980p. ix-xx.
- Tompkins, J. P., (dir.), *Reader-Response Criticism. Form Formalism to Post Structuralism*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1980.
- Uspensky, B., *A Poetics of Composition. The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1973.
- Van Belle, G., *Les parenthèses dans l'évangile de Jean. Texte Grec de Jean*, Leuven, University Press, 1985.
- Van Belle, G., *Johannine Bibliography 1966-1985. A Cumulative Bibliography on the Fourth Gospel*, Leuven, University Press-Peters, 1988.
- Wead, D. W., *The Literary Devices in John's Gospel*, Theologischen Dissertationen, vol. 4, Basel, Fiedrich Reinhart Kommissionsverlag, 1970.
- White, H., "The Historical Text as Literary Artifact" dans R. Canary, (ed.), *The Writing of History*, Madison, Wisconsin University Press, 1978.
- Zumstein, J., "Analyse narrative, critique rhétorique et exégèse johannique", dans P. Buhler et J. F. Havdramacher (eds.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 37-56.

### **Sur les interprétations de la Passion en Jean**

- Barrett, C. K., *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London, SPCK, 1978.
- Boismard, M. E., et A. Lamouille, *Synopse des quatre évangiles en français*, tome III: *L'Évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1977.
- Brown, R. E., *The Gospel According to John I, II (The Anchor Bible)*, London, Geoffrey Chapman, 1988 (reprinted).
- Brown, R. E., *La communauté du disciple bien-aimé*, Paris, Cerf, 1983.
- Bultmann, R., *The Gospel of John. A Commentary*, Philadelphia, Westminster, 1971.

- Delorme, J., "Sémiotique du récit et récit de la Passion", *Recherches Science Religieuse* 73 (1985) 85-110.
- Derret, J. D. M., *The Victim. The Johannine Passion Narrative Re-examined*, Shipston-on-Stour, Warwickshire, P. I., Drinkwater, 1992.
- Erhman, B.D., "Jesus Trial before Pilate: John 18.28-19.15", *Biblical Theology Bulletin* 13 (1983) 124-134.
- Garland, D. E., *One hundred Years of Study on the Passion Narratives*, Macon Georgia, Mercer University Press, 1989.
- Giblin, C. H., "Confrontations in John 18, 1-27", *Biblica* 65 (1984) 210-231.
- Grayston, K., *The Gospel of John*, (Narrative Commentaries), Philadelphia, Trinity Press International, 1990.
- Genuyt, F., "La comparution de Jésus devant Pilate. Analyse sémiotique de Jean 18, 28- 19,6", *Recherches Science Religieuse* 73 (1985) 133-146.
- Hélou, C., *Symbole et langage dans les écrits johanniques: lumière-ténèbres*, Paris, Mame, 1980.
- Howard-Brook, W., *Becoming Children of God. John's Gospel and Radical Discipleship*, Maryknoll-New York, Orbis Books, 1994.
- Kiefer, R., *Le monde symbolique de Jean*, (Lectio Divina 137), Paris, Cerf, 1989.
- La BJ, *La Bible de Jérusalem*, Nouvelle édition, Paris, Cerf, 1973.
- La TOB, *La Traduction Oecuménique de la Bible*, Édition intégrale, Paris, Cerf, Ve éd. 1994.
- La Potterie, I. de, *La Passion de Jésus selon l'Évangile de Jean*, (Lire la Bible 73), Paris, Cerf, 1986.
- Lagrange, M. J., *Évangile selon Saint Jean* (Études bibliques), Paris, Gabalda, 1964.
- Legasse, S., *Le procès de Jésus I: L'histoire*, (Lectio Divina 156), Paris, Cerf, 1994.
- Legasse, S., *Le procès de Jésus II: La Passion dans les quatre évangiles*, (Lectio Divina: Commentaires 3), Paris, Cerf, 1995.
- Léon-Dufour, X., *Lecture de l'évangile selon Jean*, I, II, III, Paris, Seuil, 1987, 1990, 1993.

- Léon-Dufour, X., "Exégètes et structuralistes", *Recherches Science Religieuse* 58 (1970) 5-15.
- Lindars, B., "The Passion in the Fourth Gospel" dans J. Jervell (ed.), *God's Christ and His People*, Oslo, Universitetsforlaget, 1977, p. 71-86.
- Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graecae*, 27<sup>e</sup> éd., Stuttgart, Deutsch Bibelgesellschaft, 1993.
- Ricoeur, P., "Le récit interprétatif. Exégèse et Théologie dans les récits de la Passion", *Recherches Science Religieuse* 73 (1985) 17-38.
- Rogerson, J., "Structuralism and Biblical Interpretation", *Theology Digest* 25 (1977) 49-52.
- Stibbe, M. W. G., *John's Gospel*, London-New York, Routledge, 1994.
- Schnackenburg, R., *The Gospel according to St John*, I, II, III, New York, Crossroad, 1982.
- Thomas d'Aquin, *Super Ioannem*, Taurini-Romae, Marietti, 1952.

### **Sur la christologie, l'eschatologie et la sotériologie johanniques**

- Boismard, M. E., "La royauté du Christ dans le quatrième évangile", *Lumière et Vie* 57 (1963) 43-63.
- Braun, F. M., "Messie, Logos et Fils de l'homme" dans *La venue du Messie*, (Recherches Bibliques 6), E. Massaux (ed.), Bruges, 1962.
- Cassidy, R. J., *John's Gospel in New Perspective. Christology and the Realities of Roman Power*, Maryknoll-New York, Orbis Books, 1992.
- Coppens, J., *La relève apocalyptique du messianisme royal, vol. II: Le Fils de l'homme vétéro-et intertestamentaire*, Leuven, University Press, 1983.
- Fortna, R. T., "Christology in the Fourth Gospel: Redaction-critical Perspectives", *New Testament Studies* 21 (1975) 489-504.
- Gourgues, M., *Pour que vous croyiez. Piste d'exploration de l'évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1982.



- Higgins, A. J. B., *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Higgins, A. J. B., *Jesus and the Son of Man*, London, Lutterworth, 1964.
- La Potterie, I. de., *La vérité dans St-Jean*, I, II, Roma, BIP, 1977.
- La Potterie, I. de., "Christologie et pneumatologie dans St-Jean", dans *Bible et Christologie*, Commission Biblique Pontificale (ed.), Paris, 1984, p. 271-287.
- Létourneau, P., *Jésus Fils de l'homme et Fils de Dieu*, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1993.
- Lindars, B., "The Son of Man in the Johannine Christology" dans B. Lindars et S.S. Smalley (eds.), *Christ and Spirit in the New Testament. Study in the Honour of Charles Francis Digby Moule*, (Cambridge, CUP, 1973) 43-60.
- Loader, W., *The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues*, New York, Peter Lang, 1992.
- Martyn, J. L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville, Abingdon Press, 1979.
- Mlakuzhyl, G., *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, (Analecta Biblica), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1987.
- Moloney, F. J., *The Johannine Son of Man*, Roma, LAS, 1976.
- Moody, S. D., *John among the Gospels. Relationship in Twenty-Century Research*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.
- Perrin, N., *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Philadelphia, Fortress Press, 1980.
- Robinson, J. A. T., *The Priority of John*, London, SCM Press, 1985.
- Schneiders, S. M., *Le texte de la rencontre*, (Lectio Divina 161), Paris, Cerf, 1995.
- Vouga, F., *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Paris, Beauchesne, 1977.