

**Université de Montréal**

***Caractérisation séquentielle du Jésus johannique et reconstruction  
mentale lors de l'acte de lecture en Jn 2,23-3,21***

**Par Simon Archambault**

**Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal**

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de maîtrise en théologie (M.A.)  
Option Études bibliques

Août 2017

© Simon Archambault, 2017

## RÉSUMÉ

Ce projet met à son service une approche narrative du quatrième évangile. En effet, c'est dans une lecture synchronique qui privilégie l'étude attentive des effets rhétoriques produit par de longues séquences narratives de l'évangile chez le lecteur implicite que s'inscrit ce travail de recherche. Cette méthode permet, entre autres, de profiter de deux approches, l'une qui envisage l'ensemble paradigmatique des traits d'un personnage et l'autre qui s'intéresse à leur dispersion séquentielle. Ce procédé sera appliqué à l'étude de l'identité de Jésus, une thématique qui se trouve au cœur de la séquence johannique 1,19 à 4,54. Dans le passé, plusieurs ont tenté de faire la caractérisation du Jésus johannique sans toutefois considérer le texte comme « un processus qui s'inscrit dans la durée puisque les matériaux littéraires sont étendus dans l'espace du texte et ne parviennent à la conscience du lecteur que dans une séquence marquée par le temps<sup>1</sup> ». Le modèle proposé dans ce projet considère aussi le travail du lecteur qui s'implique à remplir les blancs et à relier entre eux les éléments séquentiels disséminés dans l'espace du texte. Plus encore, notre modèle propose de présenter ces éléments selon les opérations mentales qui structurent l'acte de lecture. C'est pourquoi nous proposons une étude de la caractérisation séquentielle du Jésus johannique suivant un modèle de reconstruction mentale lors de l'acte de lecture en Jn 2,23-3,21.

**Mots-clés :** Narratologie ; réponse du lecteur ; johannique ; caractérisation ; acte de lecture ; christologie ; Nicodème ; Jean 2,23-3,21 ; séquence.

---

<sup>1</sup> P. Létourneau, « La loi dans le quatrième évangile : De la stratégie narrative au lecteur impliqué », dans O. Mainville, J. Duhaime, et P. Létourneau, *Loi et autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne*, Fides, Québec, 1994, p. 138.

## ABSTRACT

The present study presents a narrative approach of the fourth Gospel. Indeed, this research is based on a synchronic reading emphasizing the careful study of the rhetorical effects produced by long narrative sequences of the gospel for the implicit reader. This method allows, among other things, to benefit from two approaches, one that considers the paradigmatic set of features of a character and another that is interested in their sequential dispersion. This method will then be applied to a study of the identity of Jesus, which is a theme that is at the heart of the Johannine sequence 1,19 to 4,54. In the past, many have attempted to characterize the Johannine Jesus without, however, considering the text as a long-term process since literary materials are extended in the space of the text and reach the reader's conscience only in a sequence marked by time<sup>2</sup>. The model proposed in this study also considers the work of the reader who is involved in filling the blanks and linking the sequential elements scattered in the space of the text. Moreover, our model presents these elements according to the mental operations that structure the act of reading. Therefore, we introduce a study of the sequential characterization of the Johannine Jesus, according to a model of mental reconstruction during the act of reading, in Jn 2,23-3,21.

**Keywords :** Narratology ; reader-response ; johannine ; characterization ; act of reading ; christology ; Nicodemus, John 2,23-3,21, sequence.

---

<sup>2</sup> Cf. Létourneau, « La loi dans le quatrième évangile », p. 138.

## Liste des tableaux

Figure 1. DIVISIONS DE JEAN, D'APRÈS ZUMSTEIN .....	12
Figure 2. PROPOSITION STRUCTURELLE DE LA SÉQUENCE JN 1,19-4,54, D'APRÈS LÉTOURNEAU .....	13
Figure 3. PROPOSITION STRUCTURELLE DE JN 2,23-3,36, D'APRÈS LÉTOURNEAU ....	33
Figure 4. PROPOSITION SCHÉMATIQUE LITTÉRAIRE DE JN 3,23-3,21, D'APRÈS LÉTOURNEAU .....	34
Figure 5. NOTRE PROPOSITION SCHÉMATIQUE DE JN 2,23-3,21 .....	38
Figure 6. 1 <sup>er</sup> SCÈNE .....	44
Figure 7. 2 <sup>e</sup> SCÈNE .....	48
Figure 8. 3 <sup>e</sup> SCÈNE.....	59
Figure 9. 4 <sup>e</sup> SCÈNE .....	80

## TABLES DES MATIÈRES

CHAPITRE 1 – INTRODUCTION.....	1
1. Problème .....	1
2. État de la question.....	2
3. Orientations précises de sujet.....	10
4. Cadre conceptuel.....	11
4.1. L'évangile de Jean .....	11
4.2. La méthode .....	13
CHAPITRE 2 – ANALYSE DU RÉCIT : JÉSUS À TRAVERS NICODÈME .....	25
1. Introduction .....	25
2. Contexte.....	27
3. Clôture .....	29
4. Schématisation.....	31
5. Traduction de Jn 2,23-3,21 à partir de N-A <sup>28</sup> .....	39
6. Acte de lecture .....	43
6.1. Anticipation et rétrospection .....	43
6.2. Recherche de cohérence .....	84
6.3. Identification (implication).....	107
6.4. Défamiliarisation .....	115
7. Conclusion préliminaire .....	124
CHAPITRE 3 – CONCLUSION .....	125
1. Genèse du projet .....	125
2. Les éléments constitutifs au personnage Jésus .....	126
3. Un modèle de lecture centré sur le lecteur.....	128
4. Ouverture et champs de recherches futures .....	138
BIBLIOGRAPHIE .....	143

## REMERCIEMENTS

J'aimerais tout d'abord grandement remercier mon directeur de recherche, le Dr. Pierre Létourneau, pour son temps et ses précieux conseils. Merci également à mon pasteur et mentor, Gaétan Brassard, de croire en moi et de m'offrir un modèle de cohérence entre pratique et théorie. Je dois aussi beaucoup à l'Institut de Théologie pour la Francophonie ainsi qu'à ma propre communauté de lecture, l'Église Le Portail, sans lesquelles je ne serais sans doute pas là où je suis aujourd'hui.

Je garde ces derniers mots de remerciement pour souligner le support inconditionnel de ma famille et belle-famille. Mais surtout, merci aux deux passions qui résument et animent toute ma vie ainsi que ce mémoire : ma femme Méijie et mon Seigneur Jésus.

## CHAPITRE 1 – INTRODUCTION

### 1. Problème

Dans un chapitre consacré aux récentes recherches concernant l'évangile de Jean, Francis J. Moloney cite Barnabas Lindars<sup>3</sup> : « The literature on it is immense, and even a scholar who devotes all of his time to the NT cannot hope to keep up with it<sup>4</sup> ». Si la recherche johannique était aussi abondante il y a 30 ans, Moloney confirme que ce fait est toujours valable aujourd'hui<sup>5</sup>. On pourrait alors croire à tort que tout a été dit sur cet évangile. C'est la raison pour laquelle Mark W. Stibbe pose cette problématique dès le début de son commentaire : « Que peut-on dire de nouveau sur Jean ?<sup>6</sup> ». Sa réponse considère que le changement des méthodes influence et permet à la recherche d'évoluer<sup>7</sup>. Cela devrait donc nous pousser à affiner nos méthodes actuelles afin de contribuer à l'évolution de la recherche.

Dans l'article « *La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean : stratégie narrative et acte de lecture* », Pierre Létourneau ne manque pas de rappeler que les approches synchroniques, notamment la caractérisation des personnages, ont fait bien du chemin depuis l'œuvre magistrale *Anatomy of the fourth Gospel* de Alan Culpepper<sup>8</sup>. Dès le début de l'article, Létourneau réitère combien il est loin le temps où il ne fallait que dresser la liste des traits et attributs d'un personnage afin de seulement savoir s'il était rond ou plat<sup>9</sup>. Dans son analyse narrative de la caractérisation de Jésus en Jean, Létourneau pose deux questions pertinentes à la présente recherche : « Quels moyens stratégiques ou procédés narratifs sont mis à profit pour que Jésus soit reconnu par le lecteur ? Quel modèle d'analyse convient le mieux pour l'étude de ce personnage<sup>10</sup> ? ».

---

<sup>3</sup> F. J. Moloney, *The Gospel of John: Text and Context*, Brill, Boston, 2005, p. 137.

<sup>4</sup> B. Lindars, *Behind the Fourth Gospel* (Studies in Creative Criticism, 3), S.P.C.K, Londres, 1971.

<sup>5</sup> Moloney, *The Gospel of John*, p. 163.

<sup>6</sup> Cf. Mark W. Stibbe, *John* (Readings: A New Biblical Commentary), JSOT Press, Sheffield, 1993, p. 9.

<sup>7</sup> Stibbe, *John*, p. 9-10.

<sup>8</sup> A. R. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Fortress Press, Philadelphie, 1983.

<sup>9</sup> Cf. P. Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean : stratégie narrative et acte de lecture », dans P. Létourneau et M. Talbot (dir.), « *Et vous, qui dites-vous que je suis ?* » *La gestion des personnages dans les récits bibliques*, Médiaspaul, Montréal, 2006, p. 144.

<sup>10</sup> Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean », p. 144.

Inspiré par les travaux sur la gestion des personnages de John Darr<sup>11</sup>, Marianne M. Thompson<sup>12</sup> et Wolfgang Iser<sup>13</sup>, Létourneau constate qu'une « voie demeure presque inexplorée, celle d'une étude qui fait attention à la dispersion narrative », c'est-à-dire, la distribution séquentielle des éléments constitutifs de la figure de Jésus<sup>14</sup>. C'est donc avec un modèle de caractérisation dynamique, correspondant davantage à la charpente narrative du quatrième évangile, que Létourneau tente d'analyser le Jésus johannique. Il s'agit précisément de cette voie d'études, proposée par Létourneau, qui nous intéresse d'explorer davantage dans ce mémoire.

## 2. État de la question

Les théories de la critique littéraire concernant la gestion des personnages dans les récits ne datent pas d'hier. Plus précisément, c'est dans le monde anglo-saxon que nous retrouverons moult intérêt pour toutes les questions qui entourent les traits de caractère des figures narratives ainsi que le phénomène de l'enrichissement de leurs portraits au fil de la lecture<sup>15</sup>. Le lecteur rassemble les données dispersées dans le texte, complète les blancs et actualise le contenu du texte dans son propre esprit. Pour lui, le personnage devient vivant et autonome parce qu'il continue d'exister dans son esprit. La description du texte que fait W. Iser montre bien cette dynamique entre texte et lecteur. Ce dernier actualise de manière créative un potentiel qui est déjà contenu dans le texte<sup>16</sup>.

« One text is potentially capable of several different realizations, and no reading can ever exhaust the full potential, for each individual will fill in the gaps in his own way, thereby excluding the various other possibilities; as he reads, he

---

<sup>11</sup> John A Darr, *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*, Westminster ; John Knox Press, Louisville, 1992, p. 16-30.

<sup>12</sup> M. M. Thompson, « God's Voice You Have Never Heard, God's Form You Have Never Seen : The Characterization of God in the Gospel of John », dans E. S. Malbon et A. Berlin, *Characterization in Biblical Literature*, Scholars Press, Atlanta, 1993. p. 179-80.

<sup>13</sup> W. Iser et E. Sznycer, *L'acte de lecture théorie de l'effet esthétique*, P. Mardaga, Bruxelles, 1976.

<sup>14</sup> Cf. Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean », p. 151.

<sup>15</sup> Cf. C. Dionne, « Le point sur les théories de la gestion des personnages », dans P. Létourneau et M. Talbot (dir.), « *Et vous, qui dites-vous que je suis ?* » La gestion des personnages dans les récits bibliques, Médiaspaul, Montréal, 2006, p. 21.

<sup>16</sup> Cf. W. Iser, *The Reading Process: A Phenomenological Approach* (Modern Criticism and Thought: A Reader), David Lodge, Longman, Londres, 1988, p. 216.



will make his own decision as to how the gap is to be filled. In this very act the dynamics of reading are revealed<sup>17</sup> ».

Ainsi, Iser soutient que non seulement le texte est structuré et programmé, mais que le lecteur s'active aussi à reconstruire un monde au-delà du texte, et ce, à travers les blancs laissés dans celui-ci. John Darr va plus loin encore qu'Iser, en proposant que ces blancs narratifs ne sont pas la conséquence d'une narration pauvre ou bien d'un travail de rédaction complexe, mais font partie d'un processus de lecture et d'interprétation indispensable à tout récit<sup>18</sup>. Il s'agit, en quelque sorte, d'une stratégie permettant au lecteur d'approfondir ce qu'il lit.

L'application de ces théories sur l'évangile de Jean a déjà grandement contribué à définir les traits du Jésus johannique. D'ailleurs, Létourneau le démontre bien dans son article en traitant notamment des travaux de J. A. Durand, M. W. G. Stibbe et D. F. Tolmie<sup>19</sup>. Il serait tout aussi pertinent dans notre travail de comprendre ces différentes démarches qui s'inscrivent toutes dans la voie des méthodes de caractérisations pragmatiques défrichées par W. Iser.

#### i. J. A. DU RAND

Selon J. A. Du Rand, le récit johannique sert de témoignage de l'expérience de foi des premiers chrétiens et non celui de Jésus lui-même<sup>20</sup>. Cela a pour effet de conférer à ce récit un état normatif pour des communautés chrétiennes<sup>21</sup>. C'est avec ce présupposé que Du Rand use des méthodes du « *reader's response criticism* » afin de rétablir l'équilibre entre le texte et le contexte johannique, c'est-à-dire, entre le récit et sa communauté<sup>22</sup>. Afin de mener à bien son étude, Du Rand emprunte un modèle à Culpepper<sup>23</sup>, qu'il a lui-même ajusté. Son travail porte principalement sur le point de vue idéologique du narrateur.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Cf. Darr, *On Character Building*, p.19-20.

<sup>19</sup> Cf. Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean », p. 15.

<sup>20</sup> Cf. J. A. Durand, « The Characterization of Jesus as Depicted in the Narrative of the Fourth Gospel », *Neotestamentica*, vol. 19, 1985, p. 19.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>23</sup> Cf. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 6.

Il démontre bien, par la suite, à quel point l'ensemble du récit johannique est entièrement dévoué à Jésus et aux réactions des « autres<sup>24</sup> ». Cette caractérisation indirecte de Jésus débute au prologue. Concernant ce prologue, Du Rand fait alors référence aux cinq périodes dans lesquelles le Jésus johannique joue un rôle selon Culpepper<sup>25</sup> : 1) Préhistorique ; 2) Passé historique ; 3) Présent narratif ; 4) Futur historique ; 5) Futur eschatologique. S'en suit la première description de Jésus, qui est alors caractérisé comme vie et lumière, mais seulement de manière indirecte<sup>26</sup>. Avant même d'être nommé par son nom, Jésus est d'abord décrit de par son origine, sa fonction de révélateur, son opposition au monde et aux ténèbres, puis, par sa filiation au Père<sup>27</sup>. Et même lorsque le nom de Jésus apparaît enfin, ce n'est que pour le mettre en relation avec Moïse<sup>28</sup>.

Le corps narratif est intimement lié au programme énoncé dans le prologue. C'est ce que Du Rand va s'efforcer de démontrer à travers l'exercice de la caractérisation. À la différence des synoptiques, Jésus n'est pas entouré d'enfants, il se trouve apolitique, mais la différence majeure se situe au plan de ses émotions<sup>29</sup>. Dans le quatrième évangile, Jésus est dépeint avec une attitude émotionnelle distante et subordonnée à sa mission première de révélateur<sup>30</sup>. On peut aussi noter l'absence du mot « compassion » et ses dérivés (*splagnizomai*, *splanchnon*) souvent utilisé pour décrire les motivations de Jésus dans les synoptiques<sup>31</sup>. Le travail de caractérisation de Du Rand prend enfin son sens lorsqu'il propose que cet état de distance émotionnelle se révèle en fait comme le point de vue du narrateur qui interprète et discerne, sous les traits de la nature humaine de Jésus, le *logos* divin<sup>32</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. Durand, «The Characterization of Jesus as Depicted in the Narrative of the Fourth Gospel», p. 27.

<sup>25</sup> Cf. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 106.

<sup>26</sup> Cf. Durand, «The Characterization of Jesus as Depicted in the Narrative of the Fourth Gospel», p. 27.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*

<sup>28</sup> Cf. Durand, «The Characterization of Jesus as Depicted in the Narrative of the Fourth Gospel», p. 28.

<sup>29</sup> Cf. Durand, «The Characterization of Jesus as Depicted in the Narrative of the Fourth Gospel», p. 29.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*

<sup>32</sup> Cf. Durand, «The Characterization of Jesus as Depicted in the Narrative of the Fourth Gospel», p. 30.

ii. M. W. G. STIBBE

Stibbe a aussi présenté les contours d'une caractérisation pragmatique du personnage de Jésus. Dans celle-ci, il postule que le quatrième évangile esquisse les traits de ses personnages, non pas à la manière des romans modernes, mais bien d'une façon rappelant celle des conteurs hébreux<sup>33</sup>. C'est d'ailleurs un point bien démontré par Alter dans l'œuvre *The Art of Biblical Narrative*. Le point apporté par Alter qui intéresse Stibbe est la manière dont les traits d'un personnage sont suggérés indirectement. Pour Stibbe il n'en fait aucun doute, l'évangile de Jean respecte bien cette règle proposée par Alter : « The Fourth Gospel suggests motives, attitudes, and temperaments in an implicit way (mainly through speech and action)<sup>34</sup> ».

C'est particulièrement vrai pour Jésus et c'est ce que Stibbe démontre dans son article : « *The Elusive Christ*<sup>35</sup> ». Le personnage de Jésus est indirectement caractérisé comme étant insaisissable. Les juifs se présentent comme étant le meilleur exemple de ceux par lesquels Jésus ne peut être saisi. Ils ne peuvent se saisir physiquement de lui lorsqu'ils tentent de l'arrêter, théologiquement, lorsqu'ils tentent de le comprendre. Cette qualification du personnage de Jésus n'est pas faite directement mais bien indirectement, à travers les juifs, comme Stibbe nous le rappelle : « yet this quality of elusiveness is not usually indicated by direct, explicit commentary on the part of the narrator<sup>36</sup> ». Par ailleurs, Jésus est aussi caractérisé indirectement par ses multiples déplacements, dont les raisons demeurent obscures et qui semblent le rendre difficilement saisissable. De plus, il est souvent recherché et rarement trouvé. La caractérisation implicite johannique, selon Stibbe, semble donc cerner Jésus dans la dimension du nébuleux et de l'insaisissable.

---

<sup>33</sup> Cf. M. G. W. Stibbe, *John as Storyteller : Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (SNTS Monograph Series, 73), Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 24-25.

<sup>34</sup> R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, New York, 1981.

<sup>35</sup> M. G. W. Stibbe, « The Elusive Christ », dans *Journal for the Study of the New Testament*, Volume 14, Sheffield, 1991, p. 19-37.

<sup>36</sup> Stibbe, *John*, p. 17

iii. D. F. TOLMIE

Dans le même ordre d'idées, on peut citer les travaux de D. F. Tolmie qui visent à classer et organiser l'ensemble des traits attribués à Jésus. Évoquant les recherches de Stibbe, Tolmie propose dans son ouvrage *Jesus' Farewell to the Disciples* l'étude de la séquence de Jean 13,1-17,26<sup>37</sup>. Par son analyse il veut démontrer que tous les événements narrés en cette séquence font partie d'un tout cohérent et parfaitement unifié<sup>38</sup>. Son modèle théorique est ensuite construit afin d'exposer la relation d'influence qui unit l'auteur implicite et le lecteur implicite. Tolmie tient à démontrer de quelle manière l'auteur implicite guide le lecteur implicite au fil de la narration afin de l'amener à accepter son point de vue concernant l'être-disciple<sup>39</sup>.

Dans le segment de l'article où Tolmie traite des niveaux du récit, il produira un inventaire des traits correspondant au personnage de Jésus. Conscient de la tâche immense qu'est celle de citer l'ensemble des traits mentionnés et suggérés à travers l'évangile, il envisage une autre avenue, celle de les regrouper sous des paradigmes<sup>40</sup>. On parle alors de traits s'exprimant en termes 1) généraux, 2) de relation avec le père, 3) de relation avec l'Esprit, 4) de relation avec les disciples, 5) de relation avec le monde, 6) d'actions et 7) de qualités humaines. Ces catégories de classification permettent de dessiner une ligne directrice nous informant de la vision idéologique de l'auteur implicite concernant Jésus. Puisque la question de l'identité domine l'évangile, les traits sont accentués en ce sens<sup>41</sup>.

Ensuite, Tolmie traite de la caractérisation comme processus dans lequel chaque trait est révélé au fil de la narration<sup>42</sup>. Il démontre comment les traits de la connaissance et de l'amour parfait sont démontrés directement par les disciples (Jn 13,1 ; 3,11). Tantôt c'est Jésus lui-même qui révèle directement son autorité (Jn 13,13), sa connaissance parfaite (Jn 13,18), le fait qu'il peut prodiguer la vie spirituelle (Jn 14,6 ; 15,1-17) et qu'il

---

<sup>37</sup> Cf. D. F. Tolmie, *Jesus Farewell to the Disciples : John 13,1-17,26 in Narratological Perspective* (Biblical Interpretation Series), E.J. Brill, Leiden-New York, 1995, p. 12.

<sup>38</sup> Cf. Tolmie, *Jesus Farewell to the Disciples*, p. 13.

<sup>39</sup> Cf. Tolmie, *Jesus Farewell to the Disciples*, p. 14.

<sup>40</sup> Cf. Tolmie, *Jesus Farewell to the Disciples*, p. 125-26.

<sup>41</sup> Cf. Tolmie, *Jesus Farewell to the Disciples*, p. 126.

<sup>42</sup> Cf. Tolmie, *Jesus Farewell to the Disciples*, p. 165.

est en relation avec le Père (Jn 14,10-11 ; 17,4-5). Jésus est aussi caractérisé de manière indirecte, surtout par ses actions. On peut penser à l'acte du lavement des pieds, par exemple, qui illustre l'amour parfait<sup>43</sup>. On peut aussi noter son dialogue avec Pierre qui illustre son autorité, ou bien le nombre impressionnant de discours qui illustre sa connaissance parfaite. De plus, ses discours d'adieux illustrent son souci pour ses disciples et sa prière d'adieu illustre son rapport intime au Père<sup>44</sup>.

#### iv. JOHN DARR

John Darr construit aussi son modèle sur les acquis de Iser, particulièrement en ce qui concerne la dispersion de données dissimulées dans l'espace du texte et l'activité du lecteur à remplir les blancs.

« A pragmatic approach to characterization requires that we be especially sensitive to the narrative's sequences. The goal is not to arrive at a static conception of a character (for example, the author's mental image of that persona), but rather, to follow the reader's successive construction and assessment of that character while reading the text. Like all narrative elements, character is cumulative. Thus the means and timing of its accumulation must be taken into account by the interpreter<sup>45</sup> ».

John Darr révèle un problème sous-jacent aux modèles de Iser. Il s'agit de trouver une définition satisfaisante de la relation entre le lecteur et le texte. « The reader-oriented critic's central problem is to define the relationship of reader to text. Does authority for the production of meaning lie with the text, with the audience, or with both<sup>46</sup> ? ».

À la différence des recherches précédentes et suivant une voie similaire à celle de John Darr, Létourneau révèle également l'importance d'une étude qui s'intéresse à la dispersion séquentielle, c'est-à-dire : « une méthode attentive à la fois aux éléments séquentiels de la narration qu'aux opérations de reconstruction mentale<sup>47</sup> ». C'est cette particularité qui permet à Létourneau de présenter et organiser les résultats de son analyse

---

<sup>43</sup> Cf. Tolmie, *Jesus Farewell to the Disciples*, p. 167.

<sup>44</sup> Cf. Tolmie, *Jesus Farewell to the Disciples*, p. 168.

<sup>45</sup> Darr, *On Character Building*, p. 42.

<sup>46</sup> Darr, *On character building*, p. 17.

<sup>47</sup> Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean », p. 8.

suivant le modèle des opérations de reconstruction mentale qui structurent l'acte de lecture établi par John Darr<sup>48</sup>. En effet, dans son ouvrage, John Darr propose de rassembler l'ensemble des activités mentales connues qui s'opèrent lors de l'acte de lecture sous la bannière de quatre activités spécifiques<sup>49</sup> : 1) l'anticipation et la rétrospection, 2) la cohérence, 3) l'identification (ou l'implication) et 4) la défamiliarisation.

Cette méthode sensible au lecteur implicite semble prometteuse pour étudier le quatrième évangile. Jean Zumstein a bien démontré comment l'intrigue de l'évangile n'est pas premièrement dramatique, car l'identité de Jésus ne se trouve pas modifiée par les événements, mais se révèle plutôt au fil de la lecture. Il s'agit donc d'une intrigue de révélation, organisée de manière thématique<sup>50</sup>. C'est ce que Zumstein nomme une « mise en récit du croire », c'est-à-dire : « un parcours cognitif qui, partant des formulations chrétiennes primitives traditionnelles, achemine le lecteur vers une conception christologique proprement johannique<sup>51</sup> ».

Dans son article « L'Évangile johannique : Une stratégie du croire », Jean Zumstein pose cette question : « Comment les Évangiles configurent-ils l'acte du croire<sup>52</sup> ? ». Selon Zumstein, le texte s'annonce lui-même comme « une médiation devant susciter le croire<sup>53</sup> », et ce, par sa finale : « Mais ceux-ci sont écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, par cette foi, vous ayez la vie en son nom (Jn 20,31)<sup>54</sup> ».

On constate dès lors que le *croire* requis implique l'adhésion à la thèse christologique de l'évangéliste : « l'homme Jésus est le christ, le fils de Dieu et le mouvement johannique, celui qui fait entrer dans l'argumentation visant l'acte du croire, consiste à faire découvrir dans l'humanité du Nazaréen, l'envoyé de Dieu<sup>55</sup> ». Le corrélat sotériologique associé à cette thèse justifie l'utilisation d'une stratégie narrative afin de la

---

<sup>48</sup> Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean », p. 29.

<sup>49</sup> Darr, *On Character Building*, p. 16-30.

<sup>50</sup> Cf. J. Zumstein, *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, Vol. 1 (Commentaire du NT IVa), Labor et Fides, Genève, 2014, p. 21.

<sup>51</sup> J. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, Vol. 1, p. 70.

<sup>52</sup> J. Zumstein, « L'Évangile johannique : Une stratégie du croire », dans J. Zumstein, *Miettes Exégétiques*, Labor et Fides, Genève, 1991, p. 237.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Traduction de la *Nouvel Bible Segond* par l'Alliance et société biblique française.

<sup>55</sup> J. Zumstein, « L'Évangile johannique », p. 238.

soutenir. Brown l'exprime ainsi : « le croire qui sait discerner l'identité décisive du Fils reçoit du même coup la vie éternelle – ce qui est l'expression johannique du salut<sup>56</sup> ». L'évangile a donc pour but de servir de relais afin de produire un croire salutaire. La communauté johannique se sert ainsi de la médiation d'un récit qui met en scène l'évènement christologique afin de transmettre le croire adéquat<sup>57</sup>.

Afin de démontrer cette stratégie narrative, Zumstein expose la configuration de l'intrigue. D'abord la critique exégétique est unanime quant à soutenir que le drame qui s'opère dans le macro-récit est très faible<sup>58</sup>. On peut aussi noter le peu de péripéties rapportées en comparaison aux synoptiques<sup>59</sup>. Ce sont les dialogues et les discours qui les remplacent. C'est la raison pour laquelle Zumstein met en avant la proposition de Culpepper voulant que l'évangile de Jean soit avant tout thématique et épisodique plutôt que dramatique. Après que le prologue ait fini de formuler le programme de l'évangile en ces termes « la mission de Jésus, le logos incarné, est de révéler le Père<sup>60</sup> », le corps narratif devient la plateforme du conflit entre le croire et le non croire en l'identité de Jésus en tant que fils envoyé<sup>61</sup>. Cette intrigue globale devient le cadre de chaque scène essentielle du récit. Tour à tour, les rencontres de Jésus servent à passer en revue l'éventail des réponses et paradigmes possibles face à celui-ci<sup>62</sup>. Chaque trame devient donc essentiellement la même, soit celle du croire problématisé<sup>63</sup>. Ce croire problématisé constitue finalement le véritable drame de tout l'évangile. Zumstein conclut cette section concernant la configuration de l'intrigue en proposant que c'est précisément dans les séquences contenues dans la première partie de l'évangile que le lecteur est appelé à découvrir l'identité fondamentale du fils à travers un parcours narratif et dialogique<sup>64</sup>.

Notre méthode semble donc particulièrement adéquate pour répondre à la sous-question de Zumstein, c'est-à-dire : « comment l'évangile de Jean configure-t-il l'acte du croire ? ». Traditionnellement, la critique exégétique s'est affairée à analyser les notions

---

<sup>56</sup> R. E. Brown, *The Gospel according to John*. Garden City (The Anchor 29-29a), Volume 1, Doubleday, New York, 1966, p. 1055-61.

<sup>57</sup> Cf. J. Zumstein, « L'Évangile johannique », p. 238.

<sup>58</sup> Cf. J. Zumstein, « L'Évangile johannique », p. 239.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> Cf. *ibid.*

<sup>62</sup> Cf. J. Zumstein, « L'Évangile johannique », p. 246.

<sup>63</sup> Cf. *ibid.*

<sup>64</sup> Cf. *ibid.*

du ἀκολουθεῖν et du πιστεύειν afin de produire une sémantique du croire<sup>65</sup>. Bultmann en est le meilleur exemple avec son article dans le dictionnaire Kittel<sup>66</sup>. À la différence de Bultmann, notre méthode s'inscrit dans la même voie narrative que celle empruntée par Zumstein. Nous proposons de démontrer cette stratégie du croire contenue dans la séquence des récits de rencontres johanniques en exposant leurs mécanismes et leurs effets chez le lecteur.

Puisque l'intrigue consiste en une révélation progressive de l'identité du Jésus johannique, les méthodes de caractérisation traditionnelles dites statiques, ne peuvent en rendre compte adéquatement. Une caractérisation statique qui ne se limite qu'à faire l'inventaire du « Showing » et du « Telling » d'un personnage ne suffit finalement qu'à produire un portrait immobile, un peu à la manière d'une photo. À l'inverse, un modèle dynamique serait mieux adapté pour rendre compte d'une stratégie narrative qui consisterait à modifier la perception ou la compréhension d'un lecteur au fil de la narration, comme cela semble être le cas dans l'intrigue de révélation johannique<sup>67</sup>.

De plus, tout comme Létourneau le démontre dans son article : « ce modèle permet de rendre conscients les processus cognitifs qui s'opèrent derrière tout acte de lecture, y compris cet acte particulier de recomposition mentale du personnage<sup>68</sup> ». Ce modèle permet donc de saisir la rhétorique derrière la caractérisation des personnages, ce qui est un avantage d'envergure pour l'étude du quatrième évangile.

### 3. Orientations précises du sujet

À titre d'échantillon, l'article de Létourneau ne s'est concentré qu'à appliquer ce modèle sur Jean 1,1-51. Dans son livre « *Jésus, fils de Dieu et fils de l'homme : double christologie johannique* », Létourneau a bien démontré que les récits de rencontre en Jean 2,23-4,54, constituent une unité narrative qui a pour intérêt la présentation d'un Jésus Messie qui se révèle au fil de la lecture *Plus-que-Messie*<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*

<sup>66</sup> P. Reymond, *Dictionnaire biblique Gerhard Kittel*, Labor et Fides, Genève, Paris, 1966, p. 265-66.

<sup>67</sup> Cf. Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean », p. 168.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Cf. P. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu : Jean 2,23-3,36 et la double christologie johannique*, Médiaspaul, Montréal, 1993, p. 56.



En termes de « mise en intrigue du croire<sup>70</sup> », la première section de la grande séquence narrative (1,19-2,22) a pour but d'introduire le parcours cognitif christologique johannique en présentant les diverses formulations chrétiennes primitives traditionnelles. Cependant, Jn 3 est précisément le point tournant où le Jésus johannique est caractérisé à travers un personnage signifiant<sup>71</sup> comme un envoyé *Plus-que-Messie*, dépassant les attentes traditionnelles chrétiennes et rejoignant de ce fait le point de vue de l'auteur.

En somme, afin d'exposer adéquatement la stratégie narrative utilisée lors de la révélation de ce qui fait la spécificité de l'identité du Jésus johannique, nous proposons une recherche fondée sur un modèle adapté aux études johanniques, celui de la caractérisation séquentielle des éléments constitutifs de la figure de Jésus suivant un modèle de reconstruction mentale lors de l'acte de lecture dans le récit de l'entretien avec Nicodème (2,23-3,21). De cette application de la méthode au texte nous serons à même de pouvoir démontrer le *pourquoi* de cette stratégie du croire qui vise l'identité de Jésus, tel que présenté par Zumstein tout en s'intéressant au *qui*, c'est-à-dire au lecteur, tel que le veut cette méthode proposée par Darr.

#### **4. Cadre conceptuel**

Le cadre conceptuel de notre mémoire s'articule autour de deux principaux pôles, il s'agit 1) du texte, c'est-à-dire l'évangile de Jean et plus précisément, le chapitre 3, et 2) de la méthode de Darr qui permet d'observer à la fois caractérisation et acte de lecture. Commençons par définir notre corpus.

##### **4.1. L'évangile de Jean**

###### **4.1.1. LE TEXTE**

Pour les besoins de notre analyse, c'est le texte canonique reçu et final dans la version *Nestle Aland Novum Testamentum Graece* 28<sup>ième</sup> édition (N-A28) qui sera utilisé comme outil de référence.

---

<sup>70</sup> Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, Vol. 1, p. 21.

<sup>71</sup> Cf. Brodie, *The Gospel according to John*, p. 4.

#### 4.1.2. LA SÉQUENCE NARRATIVE

Marguerat définit la séquence narrative comme une « suite de microrécits articulés l'un après l'autre par un thème unificateur ou un personnage commun<sup>72</sup> ». S'appuyant sur les mêmes présupposés narratologiques constitutifs de cette définition, Zumstein schématise le quatrième évangile en quatre grandes parties qu'il subdivise par la suite en plusieurs séquences représentant des unités fortes.

Figure 1. DIVISIONS DE JEAN, D'APRÈS ZUMSTEIN

<b>Séquences</b>	Prologue : <i>Hymne au Logos</i>	Corps : <i>Vie de Jésus</i> Révélation devant le monde Révélation devant les siens	Épilogue : <i>Réinsertion de Pierre</i>
<b>Références</b>	1,1-18	1,19-12,50 et 13,1-20,31	Chapitre 21
<b>Genres littéraires</b>	Poétique, hymne, sapiential	Prose, récit narratif, discursif, style <i>bios</i>	Prose, récit narratif, style <i>bios</i>

73

Selon Zumstein, entre le prologue et l'épilogue s'articulent deux volets du ministère de Jésus. Le premier volet (Jn 1,19-12,50) concerne la révélation de Jésus devant le monde et le second volet (Jn 13,1-20,31) concerne la révélation de Jésus devant les siens<sup>74</sup>. Pour cette étude, nous avons sélectionné une séquence narrative située dans le premier volet (Jn 1,19-12,50).

#### 4.1.3. L'IDENTITÉ DU JÉSUS JOHANNIQUE

Toujours selon Zumstein, l'évangile de Jean possède la fonction pragmatique de « restructurer la foi des croyants<sup>75</sup> ». Pour y arriver, l'auteur johannique use de stratégies afin de faire cheminer la foi élémentaire du lecteur vers une foi plus achevée et conforme à la sienne. Cela sous-entend une intention rhétorique derrière la caractérisation et la présentation de l'identité du Jésus johannique. Notre projet s'intéresse particulièrement aux effets de cette rhétorique sur le lecteur implicite. C'est la raison pour laquelle nous avons sélectionné un récit inséré dans une séquence où l'identité de Jésus est désormais révélée selon le point de vue achevé de l'auteur.

<sup>72</sup> D. Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques : initiation à l'analyse narrative*, Cerf ; Labor et fides, Genève-Paris, 2009, p. 44.

<sup>73</sup> Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, Vol. 1, p. 23.

<sup>74</sup> Cf. *ibid.*

<sup>75</sup> Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, Vol. 1, p. 40.

Dans le livre « *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu : Jean 2,23-3,36 et la double christologie johannique* », suite à une étude des travaux concernant la schématisation de la séquence de Jean 1,19-4,54 exécutés par l'ensemble de la recherche, Pierre Létourneau propose à son tour ce tableau :

Figure 2. PROPOSITION STRUCTURELLE DE LA SÉQUENCE JN 1,19-4,54, D'APRÈS LÉTOURNEAU

	<i>Jésus Messie</i>	<i>Jésus Plus-que-Messie</i>
<b>Témoignages et autorévélation</b>	1,19-34 : Témoignage de J-B 1,35-51 : Premiers disciples	2,23-3,21 : Autorévélation en Judée 3,22-36 : Témoignage de J-B
<b>Manifestations symboliques du sauveur</b>	2,1-11 : 1 <sup>er</sup> Signe de Cana 2,12-22 : Scène du Temple	4.1-42 : Jésus en Samarie 4.43-54 : 2 <sup>ème</sup> Signe de Cana

76

Ces recherches démontrent que, dans la première partie de la séquence de Jean 1,19-2,22, la présentation de l'identité de Jésus est celle du messie traditionnel. Cette identité représente les attentes en matière de foi jugées insuffisantes par l'auteur implicite. Cependant, dans le second volet (Jn 2,23-4,54), à travers plusieurs rencontres, Jésus est maintenant révélé comme envoyé *Plus-que-Messie* correspondant aux attentes de l'auteur implicite. C'est le chapitre trois qui représente le point pivot de ce changement de paradigme. C'est pourquoi notre projet s'intéresse aux données concernant l'identité de Jésus dispersées stratégiquement dans la séquence reliée à notre micro-récit (2,23-3,21) et à leurs effets rhétoriques sur le lecteur implicite.

## 4.2. La méthode

Le deuxième pôle autour duquel s'articule notre recherche est bien évidemment celui du type de méthode capable de s'ajuster à l'orientation de notre projet.

### 4.2.1. UNE QUESTION DE POSITIONNEMENT

Lorsque l'on traite la question de la gestion des personnages, il est important de pouvoir bien se situer. En effet, ces théories remontent jusqu'au philosophe Aristote. Selon ce dernier, le personnage sert à caractériser la vertu ou le vice. De l'un découle la comédie et de l'autre, la tragédie<sup>77</sup>. Le personnage est donc au service de l'histoire. À l'arrivée du formalisme russe avec V. Propp, on constate un déplacement d'intérêt, du

<sup>76</sup> Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 56.

<sup>77</sup> Cf. Aristote, *Poétique*, trad. B. Gernez (Classique en poche 9), Les Belles Lettres, Paris, 1997, p. 15-17.

caractère aristotélien au rôle du personnage<sup>78</sup>. Poursuivant sur les mêmes traces, le structuralisme français développera, quant à lui, le personnage comme un « *agent* » à la solde de l'intrigue devant veiller à son déroulement<sup>79</sup>. Puis vint un autre déplacement important, mais cette fois, du texte au lecteur. C'est dans le monde anglo-saxon, par opposition au structuralisme de « *l'école de Paris*<sup>80</sup> », que nous retrouverons, entre autres, S. Chatman qui considèrera les personnages comme des êtres autonomes<sup>81</sup>. Ce dernier insistera sur l'importance d'observer la construction du personnage par l'accumulation de ses traits<sup>82</sup>. Cette lecture pragmatique<sup>83</sup> s'intéresse davantage à la place qu'occupe le lecteur dans la fabrication du personnage. La pensée du lecteur devient alors un espace au-delà du texte où le personnage subsiste. Marguerat, théoricien et praticien de ce courant pragmatique, répond bien à « *l'école de Paris* » et à sa vision textualiste (juste le texte), lorsqu'il affirme : « le texte est mort sans le regard du lecteur qui lui donne vie<sup>84</sup> ».

Iser soutient que le lecteur s'active aussi à reconstruire un monde au-delà du texte, et ce, à travers les blancs laissés dans celui-ci. Cette « *reconstruction* » du personnage lors de l'acte de lecture s'avère aussi orientée et influencée par des effets affectifs induits par le narrateur. V. Jouve conçoit le personnage comme une reconstruction mentale créée par le lecteur à partir d'un texte qui fonctionne comme une sorte de stimuli. En d'autres mots, le texte est programmé de sorte à déclencher cette activité mentale qu'il nomme « l'effet-personnage<sup>85</sup> ». Ce même effet, il le décrit ainsi : « L'effet-personnage, c'est donc

---

<sup>78</sup> Cf. Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, p. 76 ; Aussi, en 1928, Propp établit une liste de trente et une fonctions pour les personnages des contes merveilleux ; V. Propp, *Morphologie du conte* (Point 2), Seuil, Paris, 1970.

<sup>79</sup> Cf. Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, p. 76.

<sup>80</sup> Le structuralisme parisien situé sur l'axe de la représentation ne considère que le texte et résiste aux habitudes de reconstitution. Au contraire, la lecture pragmatique anglo-saxonne située sur l'axe de la communication s'intéresse aux effets rhétoriques produit par le texte. Cf. J.-C. Giroud, L., Panier, « De la lecture à l'analyse », *Cahiers évangile : Sémiotique, une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques* 59, Cadir, Lyon, 1987, p. 7. et Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, p. 10.

<sup>81</sup> Cf. S. Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1978, p. 119.

<sup>82</sup> Cf. *ibid.*

<sup>83</sup> La lecture pragmatique : « *méthode de lecture questionnant le texte à partir des effets qu'il exerce sur le lecteur ; elle en repère les indices pragmatiques, qui sont les instructions suggérant au lecteur de quelle façon le texte veut être reçu* » ; Marguerat, *Pour lire les récits bibliques*, p. 13.

<sup>84</sup> Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, p. 153.

<sup>85</sup> V. Jouve, « Pour une analyse de l'effet-personnage », *Littérature*, vol. 85, 1992, p. 103-111.

l'ensemble des relations qui lient le lecteur aux acteurs du récit<sup>86</sup> ». C'est l'étude des *perceptions* du lecteur qui permet d'analyser la représentation mentale qui supporte le personnage au fil de la lecture<sup>87</sup>. Jouve résume cette activité de *coopération* entre le texte et le lecteur en trois grandes stratégies : 1) l'effet-personnel ; 2) l'effet-personne et 3) l'effet-prétexte<sup>88</sup>. Ces trois rhétoriques du personnage produisent respectivement un effet de persuasion, de séduction et finalement de tentation en direction du lecteur<sup>89</sup>. Cette stratégie peut alors se révéler positive ou négative selon l'expérience du lecteur<sup>90</sup>. En effet, le bénéfice pour le lecteur qu'apporte cette *interaction* avec les personnages est un surcroît d'expérience. Dans ce cas, cet apport intellectuel et affectif est enrichissant, mais dans l'autre, le lecteur risque la régression névrotique et angoissante de scènes fantasmatiques de la petite enfance<sup>91</sup>.

L'analyse narrative se situant sur l'axe de la communication préconise une lecture pragmatique. C'est aux récits bibliques que M. A. Powell décide d'appliquer cette méthode dans son propre manuel. Dans son chapitre concernant l'effet des personnages sur le lecteur, Powell tente de regrouper l'ensemble des sentiments que ces derniers peuvent produire. Ces activités affectives sont utilisées par le narrateur comme stratégie afin d'influencer le lien affectif qui unit le lecteur aux différents personnages. Il s'agit de la sympathie, de l'empathie et de l'antipathie<sup>92</sup>. Par la suite, lors de la parution de son propre manuel d'analyse narrative biblique, D. Marguerat fondera sa théorie de l'effet des personnages sur les mêmes présupposés que Powell.

#### 4.2.2. LA POSITION DE JOHN DARR

Le modèle de caractérisation séquentielle de John Darr adapté par Létourneau combine à la fois l'analyse de données dispersées stratégiquement dans une séquence et la structuration de leurs effets rhétoriques chez le lecteur lors de l'acte de lecture. Cela semble une avenue intéressante pour notre développement méthodologique. Ce modèle

---

<sup>86</sup> Jouve, « Pour une analyse de l'effet-personnage », p. 109.

<sup>87</sup> Cf. *ibid.*

<sup>88</sup> Cf. Jouve, « Pour une analyse de l'effet-personnage », p. 111.

<sup>89</sup> Cf. *ibid.*

<sup>90</sup> Cf. *ibid.*

<sup>91</sup> Cf. *ibid.*

<sup>92</sup> M. A., Powell, *What Is Narrative Criticism?*, Fortress Press, Minneapolis, 1990, p. 56-57.

s'appuie sur les théories pragmatiques voulant que le lecteur s'implique à donner sens aux blancs du texte et à faire le lien entre différentes données éparpillées dans l'espace du texte. La force du modèle proposé par l'article de Létourneau est qu'il permet de porter attention aux données disséminées stratégiquement dans le texte, car « un effet induit subtilement au fil de la narration est souvent plus efficace et tout aussi révélateur qu'un commentaire direct de la part du narrateur<sup>93</sup> ».

C'est cette particularité qui permet à Létourneau de présenter et organiser les résultats de son analyse suivant le modèle des opérations de reconstruction mentale qui structurent l'acte de lecture établi par John Darr<sup>94</sup>. En effet, dans son ouvrage, Darr propose de rassembler l'ensemble des activités mentales connues qui s'opèrent lors de l'acte de lecture sous la bannière de quatre activités spécifiques<sup>95</sup> :

i. L'anticipation et la rétrospection

Cette activité est initialement mentionnée par W. Iser; il s'agit du déploiement des horizons de la mémoire en attente. Elle s'exécute par un mouvement dialectique qui provoque une modification constante du contenu de la mémoire. Cette activité aboutie à une complexification de l'attente du lecteur<sup>96</sup>. En d'autres mots, il s'agit de la capacité du texte à modifier la perception du lecteur en jouant avec ses attentes. L'acquisition de nouvelles données l'amène à revoir son point de vue à tout moment dans le texte. Cette activité permet de prendre conscience de la rhétorique que sous-tend l'utilisation d'analepses et de prolepses impliquées dans la caractérisation des personnages.

Il faut cependant noter, qu'en plus des prolepses et des analepses, d'autres dispositifs littéraires peuvent influencer l'activité d'anticipation et de rétrospection du lecteur. En effet, O'Day a bien démontré l'importance que joue l'ironie dans cette catégorie. Car l'ironie capitalise sur ce qui est anticipé versus

---

<sup>93</sup> P. Létourneau, « La loi dans le quatrième évangile », p. 138.

<sup>94</sup> Cf. Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean », p. 153.

<sup>95</sup> Cf. Darr, *On Character Building*, p. 16-30.

<sup>96</sup> Cf. Iser et Sznycer, *L'acte de lecture théorie de l'effet esthétique*, p. 216.

ce qui se déroule au final dans le récit<sup>97</sup>. Selon O'Day, pour bien comprendre l'ironie en Jean il faut savoir cerner la participation, l'anticipation et les présuppositions que possède le lecteur envers le récit<sup>98</sup> car l'ironie demande une distance par rapport à l'histoire. Elle demande aussi au lecteur certaines attentes par rapport au déroulement de la narration<sup>99</sup>.

Cette activité correspond aussi à ce que Stanley Fish décrit comme la fabrication et la révision des hypothèses et jugements du lecteur. Il s'agit d'un mouvement de va-et-vient sans cesse entre l'abandon et l'approbation des conclusions de ce dernier. Le lecteur pose des questions au texte et il tente d'y répondre<sup>100</sup>.

Marguerat emprunte beaucoup à la description qu'en fait Stanley Fish. Pour sa part, dans son chapitre concernant les compétences du lecteur, il nomme cette activité la « *Lecture-prévision* ». Il la décrit comme l'incessant besoin du lecteur de construire des hypothèses sur la poursuite de l'intrigue et sur son enjeu. L'intérêt lors de l'analyse de cette activité est tel que le narrateur connaît cette activité du lecteur et peut « s'ingénier à déjouer les prévisions du lecteur<sup>101</sup> ». Dans notre étude, nous nous intéresserons particulièrement aux attentes du lecteur provoquées par le texte ainsi qu'aux endroits du texte où le lecteur est appelé à utiliser sa mémoire (répertoire).

## ii. La cohérence

Il s'agit de l'activité du lecteur qui est en quête de cohérence. Pour y arriver, il tente de combler les blancs : il interprète les murmures implicites du narrateur (malentendu, symbolisme, polysémie, ironie, etc.), ou encore, il décode et recherche les références du texte. Le concept des blancs dans le texte constitue un apport substantiel venant de W. Iser sur lequel John Darr construit le modèle

---

<sup>97</sup> Cf. G. R. O'Day, *Revelation in the Fourth Gospel: Narrative Mode and Theological Claim*, Fortress Press, Philadelphie, 1986, p. 90.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> Cf. O'Day, *Revelation in the Fourth Gospel*, p. 91.

<sup>100</sup> Cf. Stanley Fish, « Literary in the Reader: Affective Stylistics », *New Literary History* v2, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1972, p. 126-27.

<sup>101</sup> Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, p. 166.

que nous empruntons : « Les blancs<sup>102</sup> stimulent l'activité de représentation du lecteur. Ils fonctionnent ainsi comme structure autorégulatrice dans la mesure où les disjonctions qu'ils créent activent le processus de représentation dans la conscience du lecteur. Il s'agit en effet de remplir les lacunes du texte par des images mentales<sup>103</sup> ».

Cette activité devient particulièrement pertinente lorsque vient le temps de consolider les différents titres christologiques. Plus encore, cette étape permet de rendre consciente l'activité de recherche de cohérence du lecteur face aux apories laissées dans le texte par un travail de rédaction multiple. Si une incohérence demeure inexpliquée, c'est alors l'effet que cette incohérence produit sur le lecteur qui nous intéresse. En effet, c'est à juste titre qu'Yves-Marie Blanchard critique les analyses narratives qui tentent d'harmoniser toutes tensions textuelles par l'intégration forcée de stratégies narratives. Ce qui laisserait entendre que toutes les apories du texte pourraient s'expliquer par l'analyse narrative. Toutefois, dans « l'analyse des effets du texte tel qu'il se présente au lecteur, les tensions ou "inconsistances" ont leurs droits de citer, sans être pour autant attribuées à l'intention d'un « auteur historique<sup>104</sup> ». Blanchard poursuit en expliquant que la « méthode ne fait que prendre en compte la sollicitation de la subjectivité du lecteur, à l'œuvre dans toute herméneutique, et prend acte d'un déplacement d'intérêt par rapport aux questionnements épistémologiques qui visaient l'objectivité de la démarche exégétique<sup>105</sup> ».

### iii. L'identification (ou l'implication)

Il s'agit d'une activité qui sollicite constamment le lecteur, suscitant en lui un sentiment d'attachement ou de séparation envers les personnages. On parle alors des sentiments d'empathie, de sympathie et d'antipathie. Évidemment, la rhétorique derrière ce procédé sert l'intrigue du récit et permet de façonner chez le

---

<sup>102</sup> Dans ce mémoire, l'expression les « blancs » du texte renvoie à ce qu'on appelle parfois trous narratifs, inconsistances, apories et/ou aspérités du texte.

<sup>103</sup> Cf. Iser, *L'acte de lecture théorie de l'effet esthétique*, p. 337.

<sup>104</sup> Y.-M., Blanchard, *Raconter, voir, croire : parcours narratifs du quatrième évangile* (Cahiers de la Revue Biblique, 61), Gabalda, Paris, 2005, p. 10.

<sup>105</sup> *Ibid.*



lecteur une réponse adéquate qui rejoint le point de vue de l'auteur. Cette activité correspond aussi à ce que Marguerat décrit comme la « *logique projective*<sup>106</sup> ». Il s'agit d'un processus induit par le narrateur afin d'amener le lecteur à se projeter affectivement dans le récit<sup>107</sup>. Le lien affectif unissant personnages et lecteur constitue d'ailleurs la principale force des conteurs bibliques, comme nous le rappelle Brophy : « Story-tellers are interested in meaning rather than recitation of 'facts'. They help us to explore what is significant. [...] they invite empathy and participation<sup>108</sup> ».

Lorsque Wayne C. Booth traite de la relation affective qui unit le lecteur aux personnages, il identifie principalement trois positions : l'implication totale, l'implication partielle et l'opposition<sup>109</sup>. Pour leur part, Iser et Darr utilisent respectivement le vocable : « *involvement*<sup>110</sup> » et « *investment*<sup>111</sup> » pour décrire cette activité du lecteur. Nous rendrons l'expression tel que le fait Létourneau, par le terme « *implication*<sup>112</sup> ».

#### iv. La défamiliarisation

La défamiliarisation a pour effet de déstabiliser le lecteur en plaçant ce qui lui est familier dans un contexte non-familier. Cette stratégie a pour but d'amener le lecteur à nier et/ou à réviser ses propres conventions pour adopter celles de l'auteur. Il s'agit d'un terme issu du formaliste russe Victor Shklovsky, que celui-ci décrivait comme une distorsion créative d'un concept familier afin de le faire paraître étrange. Le but est de briser les perceptions léthargiques, cristallisées et

---

<sup>106</sup> Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, p. 168.

<sup>107</sup> Cf. *ibid.*

<sup>108</sup> P. Brophy, *Narrative-Based Practice*, Ashgate Publishing, Surrey, 2009, p. IX.

<sup>109</sup> On comprend, par souplesse du langage narratologique, l'équivalent d'une implication émotive de type empathique, symptathique ou antipathique du lecteur envers les personnages du récit. Toutefois, la proposition de W. Booth comporte la nuance de l'adhérence totale, partielle ou rejetée par le lecteur au système de valeurs qui caractérise un personnage. Cf. W. C. Booth, *The Rhetoric of Fiction*, University of Chicago Press, Chicago, 1961, p. 155.

<sup>110</sup> Darr, *On Character Building*, p. 31.

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean », p. 154.

anesthésiées du lecteur afin de le choquer et de les renouveler. Il s'agit donc de faire du nouveau avec du vieux<sup>113</sup>.

Dans l'évangile de Jean, c'est l'inverse. Cette activité se présente particulièrement en une tendance à renverser constamment le nouveau et le non-familier en termes familiers et anciens afin de produire une nouvelle perspective des choses anciennes et ainsi venir bouleverser la routine stéréotypée du lecteur<sup>114</sup>. J. Resseguie s'est d'ailleurs intéressé à la manière dont parfois l'ironie, le symbolisme, le malentendu et le double sens sont utilisés pour produire un effet de défamiliarisation avec ce qui était autrefois familier pour le lecteur<sup>115</sup>. Ce processus permet au lecteur de dépasser son propre point de vue pour atteindre celui du narrateur. Il ne s'agit donc pas d'une coïncidence si la défamiliarisation ainsi que l'ensemble de ces dispositifs littéraires concernent généralement l'origine et l'identité de Jésus, car ces procédés révèlent ultimement l'incapacité humaine à discerner en Jésus l'envoyé de Dieu<sup>116</sup>. Ce procédé permet donc au lecteur d'approfondir et de renouveler ses perceptions.

À ces quatre activités cognitives nous pourrions ajouter l'importance de maîtriser la notion de l'« *extratexte* » telle quelle nous est présentée par John Darr<sup>117</sup>. Il s'agit de ce à quoi l'auteur Hirsch réfère lorsqu'il traite du « *unstated context*<sup>118</sup> ». On parle ici d'un répertoire d'informations auquel on présuppose que le lecteur implicite a accès lors du processus de remplissage des blancs<sup>119</sup>. Voici une liste non exhaustive des éléments que l'on peut retrouver dans cette catégorie : 1) langages, 2) normes sociales et culturelles, 3) littératures classiques et/ou canoniques, 4) conventions littéraires, 5) connaissances historiques et/ou géographiques communes<sup>120</sup>. Il s'agit aussi de ce que Marguerat nomme l'« *encyclopédie personnelle* » et dont il décrit le fonctionnement ainsi : « Le destinataire

---

<sup>113</sup> Cf. V. Shklovsky, « Art as Technique », dans L. T., Lemon et M. J. Reis, *Russian formalist criticism: four essays*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2012, p. 3-24.

<sup>114</sup> Cf. J. L. Resseguie, *The Strange Gospel: Narrative Design and Point of View in John* (Biblical Interpretation Series, 56), Brill, Leiden, 2001, p. 28.

<sup>115</sup> Cf. Resseguie, *The Strange Gospel*, p. 28-59.

<sup>116</sup> Cf. Resseguie, *The Strange Gospel*, p. 59.

<sup>117</sup> Cf. Darr, *On Character Building*, p. 22.

<sup>118</sup> E. D. Jr. Hirsh, *Cultural Literary: What Every American Needs to Know*, Vantage Books, New York, 1988.

<sup>119</sup> Cf. Darr, *On Character Building*, p. 22.

<sup>120</sup> *Ibid.*

postule chez le destinataire un stock de connaissance<sup>121</sup> ». C'est donc en fonction de cet accès à l'information que le narrateur pourvoira ou non le récit de commentaires explicatifs<sup>122</sup>.

Cette notion se trouve particulièrement utile afin de comprendre l'effet de rétrospection, c'est-à-dire, lorsque le texte fait appel à la mémoire du lecteur. C'est alors que le répertoire du lecteur peut se trouver modifié, confirmé ou même confronté à la vision du monde du narrateur<sup>123</sup>. Le répertoire est tout aussi utile afin de comprendre comment la recherche de cohérence du lecteur le poussera à combler les blancs du texte. Un lecteur moderne aura tendance à remplir les blancs avec un répertoire étranger au monde du texte. Bien que le texte possède un potentiel de sens, toutes les interprétations ne peuvent être supportées par le texte et il convient alors de définir les limites historiques de ce répertoire. Malgré les limites que l'on réserve à ce répertoire d'informations, une polysémie de sens découlera toujours de certains blancs du texte pouvant être remplis par une ou plusieurs informations significatives potentielles. C'est d'ailleurs ce qui porte Marguerat à poser la question : « Un texte autorise-t-il toutes les lectures ? Entre, disons, un sens premier du texte visé par le narrateur et les significations latentes exploitées au gré des goûts et des opinions du lecteur, quel est le lien ? Peut-on, doit-on réguler la lecture<sup>124</sup> ? ». C'est notre maîtrise de l'« extratexte » du lecteur implicite johannique qui nous permettra non pas d'être en mesure de valider une interprétation quelconque, mais au moins d'en invalider certaines. C'est d'ailleurs ce que Marguerat nomme « la compétence du lecteur<sup>125</sup> ».

#### 4.2.3. NOTRE POSITIONNEMENT

À la différence de John Darr lui-même, Létourneau applique systématiquement l'observation de chacune de ces activités cognitives aux trois premiers chapitres de

---

<sup>121</sup> Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, p. 168.

<sup>122</sup> Cf. *ibid.*

<sup>123</sup> Cf. Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, p. 168-69.

<sup>124</sup> Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, p. 154.

<sup>125</sup> Cf. *ibid.*

l'évangile de Jean. À l'instar de Létourneau, nous emprunterons le modèle proposé par John Darr et l'appliquerons attentivement à notre micro-récit (Jn 2,23-3,21).

Nous nous intéressons à la stratégie narrative qui induit l'activité cognitive du lecteur, ce qui présuppose donc une analyse narrative préalable à l'étude de la rhétorique. Jonathan Bersot utilise le même modèle que John Darr et Létourneau dans sa thèse doctorale et emprunte l'expression de Danove : « L'analyse de la rhétorique narrative est l'étape préliminaire à l'analyse des activités cognitives sur le lecteur<sup>126</sup> ».

Marguerat présente l'analyse narrative comme l'étude de la manière dont se « concrétise la narrativité » d'un récit. Pour y arriver, nous devons établir une distinction entre les différents éléments par « lesquels un texte se donne à se reconnaître comme récit<sup>127</sup> ». Malbon définit ces éléments constitutifs de la narration comme « un auteur (réel et implicite), un texte (lu ou entendu), une audience (implicite et réelle, écoutant ou lisant) et des contextes variés (historique, littéraire, social, etc.)<sup>128</sup> ». En faisant l'inventaire et l'étude de ces éléments, nous pouvons répondre aux questions : « Comment l'auteur communique-t-il son message au lecteur ? Par quelle stratégie l'auteur organise-t-il le déchiffrement du sens par le lecteur ?<sup>129</sup> ». Ces questions permettent de comprendre comment la structuration du récit permet au message d'atteindre l'effet désiré<sup>130</sup>. L'approche narrative constitue donc la base de notre méthode qui porte aussi attention à ces différents éléments. En ce qui a trait à la désignation de l'auteur, la recherche utilise conventionnellement la notion d'auteur implicite afin de souligner l'idée que l'instance d'autorité est finalement déterminée par le texte<sup>131</sup>.

Notre étude narrative portera attention à la manière dont les différents dispositifs narratifs sont mis à contribution dans la caractérisation du Jésus johannique. Ces

---

<sup>126</sup> J. Bersot, « La caractérisation du personnage Jésus dans les Actes des apôtres », Thèse de doctorat en théologie biblique, sous la direction de A. Gignac, Montréal, Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal, 2016, p. 279 ; P. L. Danove, *The Rhetoric of the Characterization of God, Jesus, and Jesus' Disciples in the Gospel of Mark* (Journal For The Study Of The New Testament Supplement Serie, 290), 2005, p. 26.

<sup>127</sup> Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, p. 15.

<sup>128</sup> É. S. Malbon, « L'importance majeure des personnages mineurs », dans E. Malbon, *En compagnie de Jésus. Les personnages dans l'évangile de Marc* (Le livre et le rouleau, 35), Traduit de l'anglais par Marie-Raphaël, Lessius, Bruxelles, 2009, p. 208.

<sup>129</sup> Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, p. 10.

<sup>130</sup> Cf. *ibid.*

<sup>131</sup> Cf. D. Tovey, *Narrative Art and Act in The Fourth Gospel*, Academic Press, Sheffield, 1997, p. 37.

éléments seront présentés de façon suivie et systématique, c'est-à-dire péricope par péricope, suivant chaque étape du modèle de John Darr. Cette application systématique de la méthode nous permettra de voir « comment les différentes activités cognitives identifiées par John Darr interviennent dans la construction séquentielle<sup>132</sup> » du Jésus johannique. Bien que notre application de la méthode se rapproche davantage de celle de Létourneau que de celles de Darr et Bersot, nous partageons un élément de la pensée de Bersot. Il s'agit de l'impossibilité d'isoler parfaitement une activité cognitive au détriment d'une autre car elles ne s'opèrent pas nécessairement en étapes successives mais parfois de manières simultanées, et de façon à en induire d'autres<sup>133</sup>. À titre d'exemple, Bersot note l'interdépendance qui unit l'activité d'anticipation et celle de rétrospection<sup>134</sup>. D'ailleurs, J.-M. Sevrin avait déjà fait remarquer que « la croix projette son ombre sur ce qui la précède et contribue à en organiser le récit », ce qui a pour principe d'organiser l'ensemble du récit et de lui conférer de la cohérence là où, sans anticipation, il en manquerait. Le récit n'est donc plus vu de façon linéaire, mais plutôt figurative<sup>135</sup>. On peut ainsi aisément comprendre que certaines activités dépendent nécessairement d'une ou plusieurs autres activités. Il s'agit d'un élément à prendre en compte lors de notre étude.

Bref, notre méthode sera globalement narrative et s'intéressera spécifiquement à l'une des composantes essentielles de tout récit, le personnage et sa caractérisation. En effet, ce projet s'attardera à exposer l'intention rhétorique que sous-tend la caractérisation du Jésus johannique à travers le micro-récit de rencontre contenu entre Jean 2,23 et 3,21. En voici les étapes :

- i. Premièrement, nous prévoyons présenter le développement narratif du micro-récit de Jn 2,23-3,21 en le considérant dans son contexte large, c'est-à-dire, la macro-séquence de Jean 1,19-12,50. Le défi est de comprendre comment notre épisode (Jn 2,23-3,21) s'inscrit dans la macro-séquence (Jn 1,19-12,50) de l'évangile.

---

<sup>132</sup> Bersot, « La caractérisation du personnage Jésus dans les Actes des apôtres », p. 61.

<sup>133</sup> Cf. Bersot, « La caractérisation du personnage Jésus dans les Actes des apôtres », p. 278.

<sup>134</sup> Cf. *ibid.*

<sup>135</sup> J.-M., Sevrin, « L'ombre de la croix, ou les anticipations de la mort de Jésus dans le quatrième évangile » dans Van Belle, G. (dir.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, Peeters Publisher, Leuven, 2008, p. 259.

- ii. Deuxièmement, nous procéderons à la clôture, au découpage et à la schématisation de notre micro-récit. Ce découpage sera justifié à l'aide de la méthode narrative.
- iii. Troisièmement, nous tenterons une analyse narrative complète de notre épisode avec un accent sur la caractérisation du personnage de Jésus. C'est grâce à l'analyse narrative que nous collecterons nos données, mais c'est en appliquant le modèle de reconstruction mentale proposé par Darr, mais présenté à la manière de Létourneau que nous organiserons et présenterons les résultats<sup>136</sup>.
- iv. Quatrièmement, nous comparerons nos résultats à ceux de la recherche afin de comprendre le *pourquoi* et le *qui* de cette rhétorique. Cette étape permettra d'exposer la pertinence de ce modèle pour la caractérisation dans le quatrième évangile et de présenter son apport pour l'étude du quatrième évangile.
- v. En guise de conclusion, nous exposerons la rhétorique que sous-tend le choix d'une telle caractérisation du Jésus johannique sur le lecteur. Cette étape permettra de révéler l'intention derrière le procédé de caractérisation. C'est ce qui nous permettra de proposer une réflexion théologique subséquente à notre analyse.

---

<sup>136</sup> Cf. P. Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean », p. 143-172.

## CHAPITRE 2 – ANALYSE DU RÉCIT : JÉSUS À TRAVERS NICODÈME

### 1. Introduction

Avec l'épître aux Romains, l'évangile selon Saint-Jean est bien souvent considéré comme l'une des deux tours qui soutiennent l'ensemble de la théologie néotestamentaire<sup>137</sup>. Plus encore, le chapitre trois qui marque la rencontre entre Jésus et Nicodème représente probablement l'une des sections les plus denses, théologiquement, de l'évangile<sup>138</sup>. C'est pourquoi, P. Julian considère ce passage comme étant aux écrits johanniques ce que Romains est aux écrits pauliniens<sup>139</sup>. Pas étonnant que le verset le plus cité de la Bible soit Jn 3,16, car il constitue le sommaire de ce que l'on doit retenir de la personne de Jésus, en accord avec le but de l'œuvre énoncé en Jn 20,31<sup>140</sup>. Cette section de l'œuvre johannique structure de manière narrative et dialogique un premier discours autour du thème de la vie et de l'identité du *logos* incarné, introduit sous les traits du Fils, plus tôt dans le prologue (Jn 1,14)<sup>141</sup>. Nombreux sont les exégètes à avoir souligné l'importance de ce récit. Pour J. Becker, cette péricope expose le thème central de toute la théologie du quatrième évangile<sup>142</sup>. Pour d'autres savants comme F. Borsh, ce passage expose un concentré de la foi chrétienne primitive, une sorte de catéchisme narratif dans lequel les titres christologiques nous permettent de saisir le rôle et le statut de Jésus. Toutefois, malgré l'ensemble des recherches qui pullulent concernant cet entretien mythique, force est de constater, avec le développement de nouvelles méthodes et postures épistémologiques qui leur sont associées, qu'il y a encore aujourd'hui beaucoup de choses à en dire. D'ailleurs, R. Schnackenberg ne disait-il pas concernant ce récit : « There is no end to works that deal with it<sup>143</sup> » ?

---

<sup>137</sup> Cf. A. J. Köstenberger, *John*, Baker Academic, Grand Rapids, 2004, p. 1.

<sup>138</sup> Cf. R. J. Painter, *The Gospel of John: A Thematic Approach*, Wipf & Stock Publishers, Eugene, 2011, p. 111.

<sup>139</sup> Cf. P. Julian, *Jesus and Nicodemus a Literary and Narrative Exegesis of Jn. 2,23-3,36* (European University Studies: Theology, 23), Peter Lang Pub Inc., Suisse, 2000, p. 4.

<sup>140</sup> Cf. Painter, *The Gospel of John*, p. 111.

<sup>141</sup> Cf. *ibid.*

<sup>142</sup> Cf. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK 4/1), Kapitel 1-10, Güters – Würzburg, 1991, p. 153.

<sup>143</sup> R. Schnackenburg, *Jesus in the Gospel: A Biblical Christology*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1995, p. 219.

Nicodème est un personnage intéressant, mais pour l'auteur implicite, Jésus l'est encore plus. Nicodème ne nous intéresse ici que pour ce qu'il peut nous apprendre concernant le personnage de Jésus. La posture de notre recherche s'oriente autour des éléments concernant l'identité de Jésus, disséminés à travers les espaces littéraires cumulés au fil des séquences de la narration. C'est pourquoi notre approche de la caractérisation concernant le personnage de Nicodème emprunte une voie similaire à celle de A. Marchadour. En effet, en se basant sur une théorie émise par Culpepper en ces mots : « les personnages forment le prisme qui diffracte, dans des couleurs que le lecteur peut voir, la pure lumière de la manifestation [...] de Jésus<sup>144</sup> », dans son ouvrage « *Les personnages dans l'évangile de Jean : miroir pour une christologie narrative* », Marchadour offre une caractérisation de Jésus à travers les personnages qu'il rencontre sur son chemin, ce qu'il nomme une « caractérisation miroir<sup>145</sup> ». Selon Marchadour, une caractérisation christologique peut emprunter deux différentes voies<sup>146</sup>. La première focalise uniquement sur Jésus en questionnant son identité, son origine et ses différents titres christologiques<sup>147</sup>. La seconde considère la découverte des autres personnages comme des miroirs de l'effet que sa révélation produit sur eux<sup>148</sup>. En d'autres termes, on pourrait parler d'une christologie relationnelle et narrative à travers laquelle se dévoile progressivement la figure de Jésus se reflétant dans la résistance, l'accueil et la transformation de plusieurs personnages<sup>149</sup>. Nicodème n'échappe pas à la règle. D'autant plus, il est le premier acteur engagé dans ce face à face avec Jésus<sup>150</sup>. Le but est donc de mieux saisir le personnage du Jésus johannique à travers le personnage de Nicodème.

---

<sup>144</sup> Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Fortress Press, Philadelphie, 1983, p. 104.

<sup>145</sup> A. Marchadour, *Les personnages dans l'Évangile de Jean : miroir pour une christologie narrative* (coll. Lire la Bible, 139), Cerf, Paris, 2004, p. 11.

<sup>146</sup> Cf. Marchadour, *Les personnages dans l'Évangile de Jean*, p. 7.

<sup>147</sup> Cf. *ibid.*

<sup>148</sup> Cf. *ibid.*

<sup>149</sup> Cf. *ibid.*

<sup>150</sup> Cf. Marchadour, *Les personnages dans l'Évangile de Jean*, p. 63.



## 2. Contexte

Il semble donc que plusieurs exégètes reconnaissent la grande teneur théologique de ce petit récit. Voyons désormais comment ce dernier vient s'inscrire dans le macro-récit et comment sa position tend à soutenir cette idée.

### 2.1. Macro-récit

À première vue, l'évangile de Jean propose un prologue (1,1-18) et un épilogue/ou appendice (21,1-25) entre lesquels s'insèrent deux sections centrales : 1,19-12,50 et 13,1-20,31<sup>151</sup>. La conclusion que l'on retrouve en 12,37-50 qui tire un bilan du ministère public de Jésus détermine la borne finale de la première section<sup>152</sup>. Dans son introduction, D. Carson nous rappelle que ces deux sections sont fréquemment appelées livre des Signes et livre de la Gloire<sup>153</sup> ou livre des Signes et livre de la Passion<sup>154</sup>. Or, la thématique forte de la première séquence est la révélation de Jésus en relation avec plusieurs personnages différents. Ainsi la thématique de la deuxième section concerne plutôt la révélation « *close*<sup>155</sup> » de Jésus avec ses disciples, à l'heure de sa passion. Cette appellation n'est pas sans rappeler celle de Bultmann qui, déjà en 1941, proposait « *The Book of Revelation of Glory to the World* (Chap. 2-12) » et « *The Book of Revelation of Glory to the Community* (Chap. 13-20)<sup>156</sup> ». Dans la même voie que Bultmann, Zumstein propose pour la première section (1,19-12,50) le nom de : la révélation publique de Jésus devant le monde<sup>157</sup>. Quant à elle, la deuxième section (13,1-20,31) se nomme : la révélation de Jésus devant les siens<sup>158</sup>. Notre récit (2,23-3,21) se trouve donc inséré dans la première de ces deux sections.

---

<sup>151</sup> Cf. D. A. Carson, *Introduction au Nouveau Testament*, Excelsis, Cléon-d'Andran, 2007, p. 199.

<sup>152</sup> Cf. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 23.

<sup>153</sup> Brown, *The Gospel according to John*, volume I, p. cxxxviii-ix.

<sup>154</sup> C. H. Dodd, *L'interprétation du quatrième évangile* (LD, 82), Cerf, Paris 1975, p. 371.

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> R. Bultmann, *The Gospel of John : a commentary*, Blackwell, Oxford, 1941.

<sup>157</sup> Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 23.

<sup>158</sup> *Ibid.*

## 2.2. 1<sup>re</sup> Section (Jn 1,19-12,50)

La meilleure façon de décrire cette section est de dire qu'il s'agit d'une mise en récit dramatique du croire véritable<sup>159</sup>. Elle s'ouvre par le témoignage de Jean Baptiste (1,19-34), puis se poursuit par celui des disciples (1,35-51). Leurs témoignages sont suivis de deux actes programmatiques, l'un concernant les noces de Cana (2,1-12) et l'autre la polémique du temple (2,13-22)<sup>160</sup>. Cette séquence est suivie de trois épisodes ayant pour thème la foi véritable<sup>161</sup>. Le premier concerne le personnage de Nicodème (chap. 3), à Jérusalem, discutant de la nouvelle naissance. Cet épisode se solde par un échec apparent puisque que Nicodème ne semble pas, par une confession de foi typique des récits johanniques, recevoir la révélation christologique qui lui est présentée. Le second met en scène le récit de la femme Samaritaine (chap. 4). Ce second entretien reprend aussi le thème de la foi véritable, mais cette fois exprimée à travers le symbole de l' « eau vive »<sup>162</sup>. L'épisode se solde par un succès puisqu'il provoque un réveil en Samarie. Le chapitre quatre conclut le thème de la foi véritable exprimée par l'épisode de la guérison du fils du fonctionnaire royal. À la suite de ce récit, le ministère de Jésus entre dans une nouvelle période de conflit<sup>163</sup>. Jusqu'à la fin de cette section, le conflit entre Jésus et les pharisiens augmente jusqu'à atteindre son sommet à la réanimation de Lazare (chap.11)<sup>164</sup>. Ce miracle occasionne un complot meurtrier à l'encontre de la personne de Jésus, ce qui l'oblige à se cacher du public<sup>165</sup>. Cela vient donc conclure le ministère public de Jésus par un bilan négatif (chap. 12).

Selon Zumstein, l'évangile de Jean possède la fonction pragmatique de « restructurer la foi des croyants<sup>166</sup> ». Pour y arriver, l'auteur johannique use de stratégies afin de faire cheminer la foi élémentaire du lecteur vers une foi plus achevée et conforme à la sienne. Cela sous-entend une intention rhétorique derrière la caractérisation et la présentation de l'identité du Jésus johannique. Notre recherche s'intéresse

---

<sup>159</sup> Cf. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 21.

<sup>160</sup> Cf. *ibid.*

<sup>161</sup> Cf. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 22.

<sup>162</sup> Cf. *ibid.*

<sup>163</sup> Cf. *ibid.*

<sup>164</sup> Cf. *ibid.*

<sup>165</sup> Cf. *ibid.*

<sup>166</sup> Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 40.

particulièrement aux effets de cette rhétorique sur le lecteur implicite. Nous avons donc sélectionné une séquence dans laquelle l'identité de Jésus est désormais révélée selon le point de vue achevé de l'auteur.

### 2.3. Séquence narrative (Jn 1,19-4,54)

Tel que démontré par la proposition structurelle de la séquence Jn 1,19-4,54 d'après Pierre Létourneau (voir *Figure. 2*), la colonne verticale présente un diptyque (1,19-2,22) et (2,23-4,54). Le passage d'un volet à l'autre est caractérisé par la présentation d'un *Jésus Messie* qui se révèle progressivement *Plus-que-Messie*<sup>167</sup>. C'est précisément lors du deuxième volet (Jn 2,23-4,54), à travers plusieurs rencontres commençant par celle de Nicodème, que Jésus est maintenant révélé comme envoyé *Plus-que-Messie* correspondant aux attentes de l'auteur implicite. C'est la raison pour laquelle cette rencontre, celle de Nicodème, provoque tant d'enthousiasme. Ce récit est témoin d'un basculement dans la caractérisation de Jésus. En effet, le Jésus traditionnel des synoptiques devient progressivement johannique. C'est donc à cet endroit du texte johannique que commence notre analyse de l'acte de lecture.

### 3. Clôture

La clôture du texte est l'étape qui nous permet d'établir les limites du récit. Afin de pouvoir distinguer les frontières d'une unité narrative, Marguerat propose de considérer la variation de plusieurs éléments du récit tels que : 1) le lieu, 2) le temps, 3) les personnages, 4) le thème<sup>168</sup>. Pour ce qui est de la rencontre entre Jésus et Nicodème, tous ne sont pas en accord avec les limites introductives du récit. En effet, selon O. Hofius, la conversation de Jésus avec Nicodème demeure une péripécie, au plan exégétique, très controversée, entre autres en ce qui concerne ses bornes initiales et finales. Car, comme le mentionne Marguerat, le début d'un chapitre, l'apparition du nouveau personnage Nicodème et la présentation de ce dernier, suivant une formulation précise, fait penser à un début de récit en Jn 3,1. Malgré tout, Marguerat propose plutôt une introduction en Jn 2,23. Certains considèrent que les versets en Jean ont souvent un

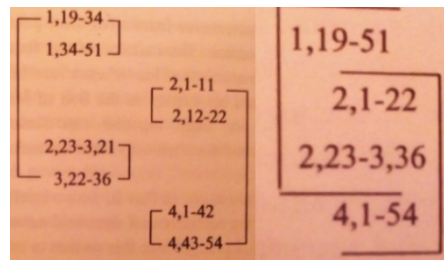
---

<sup>167</sup> *Ibid.*

<sup>168</sup> Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, p. 41.

caractère à la fois conclusif du récit précédent et introductif du récit suivant, comme pour le cas de Jn 2,23-25<sup>169</sup>. Nous sommes en accord avec les conclusions de Julian, qui présente l'enchâssement de plusieurs inclusions thématiques et formelles entre les différents récits johanniques, ainsi qu'avec G. Mlakuzhyil qui traite ces passages comme des transitions fondues enchainées entre les différents micro-récits de chaque grande séquence. En effet, d'un point de vue narratif, le tuilage de plusieurs récits permet parfois de voir la situation finale d'un récit comme faisant partie de la situation initiale du prochain.

Enchâssement des microrécits par diverses inclusions, d'après P. Julian<sup>170</sup>



Si nous voulons bien caractériser le personnage de Jésus à travers celui de Nicodème, il nous faut absolument considérer l'introduction temporelle et géographique du récit de Nicodème, ainsi que l'occasion thématique de sa venue. Il nous semble que ces informations se trouvent contenues en Jn 2,23-3,2a. L'occasion et l'endroit ne trouvent aucune variation entre 2,23 et 3,1. L'unique variation que l'on retrouve en Jn 3,1 concerne l'introduction du personnage de Nicodème. Cependant, Jn 2,25a, par l'expression « ἀνθρώπου », établi une liaison avec le terme « ἄνθρωπος » utilisé pour introduire Nicodème en Jn 3,1a. Ce mot-crochet sert à la fois à relier ensemble Jn 2,23-25 à Jn 3, mais aussi à identifier formellement Nicodème à ce groupe d'hommes<sup>171</sup>. Cette liaison identifie donc directement Nicodème comme un individu faisant partie de la foule. Puisque la foule devient individu en la personne de Nicodème, il n'y a donc pas de variation de personnages, seulement une distinction de personnages. Par ailleurs, la première prise de parole de Nicodème en Jn 3,2b traite du thème de la foi dans les signes de Jésus tout comme celle de la foule en 2,23b. La thématique demeure ainsi intacte.

<sup>169</sup> Notamment : P. Julian, G. Mlakuzhyil, M. Stibbe, J. Zumstein.

<sup>170</sup> Julian, *Jesus and Nicodemus*, p. 330.

<sup>171</sup> Cf. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 131-32.

Aucune variation ne semble justifier une coupure entre 2,25 et 3,1, mais tout porte à croire justement le contraire. De plus, une inclusion formelle relie effectivement Jn 2,23 « les signes qu'il faisait » (τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει) à Jn 3,2 « les signes que tu fais » (τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς)<sup>172</sup>. Il n'y a donc pas de doute quant à la valeur introductive qu'apporte Jn 2,23-25 dans le récit de Nicodème. La rédaction finale de l'évangile semble considérer cette portion comme membre intégral du récit de Nicodème. Pour ces raisons, nous postulons que la borne introductive du récit se trouve en Jn 2,23.

Pour ce qui est de la borne conclusive du récit de Nicodème, nous abondons dans le même sens que la majorité des chercheurs, c'est à dire, pour 3,21. En effet, en Jn 3,22 nous pouvons noter une variation radicale de lieux, de personnages et de thématiques. De plus, au plan structurel, nous notons l'inclusion antithétique « ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς » (3,2) qui fait écho à « ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς » (3,21)<sup>173</sup>. L'intérêt principal de repérer une telle inclusion antithétique est que cela nous aide à définir les frontières d'un passage, ce qui permet une délimitation juste dans les cas difficiles<sup>174</sup>. Pour notre récit, il s'agit des bornes qui encadrent le dialogue. Ces bornes rappellent le dualisme johannique lumière/ténèbres en établissant une distinction entre celui qui « *vient de nuit* » et y demeure et ceux qui « *viennent à la lumière* ». L'introduction et l'installation du cadre du récit, quant à elles, sont délimitées par l'inclusion causée par l'expression « *les signes que fait Jésus* » et reliées ensemble par le mot-crochet « ἄνθρωπος ».

#### 4. Schématisation

La schématisation est une étape importante durant laquelle nous tentons le découpage des grandes sections du micro-récit<sup>175</sup> que nous appelons « *scènes*<sup>176</sup> ». Pour y

---

<sup>172</sup> Cf. *ibid.*

<sup>173</sup> Julian, *Jesus and Nicodemus*, p. 26.

<sup>174</sup> Cf. M. Richelle, « Comment trouver la structure d'un passage de l'Ancien Testament ? », dans *ThEv*, vol. 12, no 3, 2012, p. 106.

<sup>175</sup> La souplesse du langage narratologique permet à ce travail de recherche d'utiliser l'expression « macro-récit » comme un équivalent de l'ensemble du récit présenté dans l'évangile de Jean. De même, l'expression « micro-récit » est utilisé comme un équivalent au terme « épisode » qui désigne une intrigue autonome du grand récit. Une fois que ce « micro-récit » ou « épisode » autonome du « macro-récit » est

arriver, nous portons particulièrement attention aux différentes variations de vitesse dans l'acte de narration<sup>177</sup>. Dans le micro-récit qui nous intéresse, on peut aisément distinguer trois scènes principales. Il y a d'abord un sommaire (2,23-25), puis un dialogue ininterrompu (3,1-10), ainsi qu'un monologue (3,11-21). En plus d'exposer le déploiement de la narration dans le récit, il est important pour nous, durant cette étape, de bien subdiviser nos scènes en plus petites unités thématiques. C'est ce que nous appelons les « *tableaux*<sup>178</sup> ». Dans son manuel d'analyse narrative, Marguerat compare les tableaux à des plans fixes de caméra dans le cinéma ; il s'agit de la micro-unité que l'on peut retrouver dans cette discipline<sup>179</sup>. On peut remarquer que le découpage des scènes est en général plus ou moins conventionnel d'un auteur à l'autre, alors que celui des tableaux est très instable. Les exégètes n'usent pas tous de la même rigueur et/ou ne sont pas tous systématiques dans l'application de leur méthode. D'autant plus, ils semblent souvent établir un découpage en fonction des besoins de leur recherche et de leurs questions. C'est en outre ce que P. Julian conclut lorsqu'il fait le point sur l'ensemble des structures littéraires proposées pour le récit de Nicodème<sup>180</sup>.

L'analyse narrative que fait Julian de la rencontre de Jésus avec Nicodème expose avec rigueur l'ensemble des structures complexes et liens qu'entretient chacun des micro-récits composant notre séquence (1,19-4,54)<sup>181</sup>. Cette analyse narrative récente du micro-récit de Nicodème repose notamment sur l'analyse structurelle présentée par Létourneau dans son ouvrage « *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu* ». En ce qui concerne le récit en lui-même (2,23-3,21), il est évident qu'il entretient un lien structurel important avec le récit du second témoignage de Jean-Baptiste (3,22-36). À travers ces deux épisodes, l'auteur implicite manifeste une prédilection pour les structures tripartites<sup>182</sup>. La séquence 2,23-3,36 forme un diptyque (2,23-3,21//3,22-3,36). Les deux volets de ce diptyque sont

---

formellement établi, le travail de schématisation consiste à délimiter les grands segments (scènes) de ce « micro-récit », ainsi qu'à le subdiviser en plus petits segments thématiques (tableaux). Cf. Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, p. 39-51.

<sup>176</sup> Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, p. 44.

<sup>177</sup> Cf. Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, p. 110.

<sup>178</sup> Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, p. 44.

<sup>179</sup> Cf. *ibid.*

<sup>180</sup> Cf. Julian, *Jesus and Nicodemus*, p. 36.

<sup>181</sup> Voir le tableau des enchâssements de diverses inclusions ; Julian, *Jesus and Nicodemus*, p. 330.

<sup>182</sup> Cf. Julian, *Jesus and Nicodemus*, p. 26.

représentés d’abord par le récit de Nicodème puis par celui de Jean-Baptiste. Chacun d’eux forment deux structures tripartites similaires qui se font mutuellement écho<sup>183</sup>.

Figure 3. PROPOSITION STRUCTURELLE DE JN 2,23-3,36, D’APRÈS LÉTOURNEAU<sup>184</sup>

<b>A</b> 2,23-3,2	<b>A<sup>1</sup></b> 3,22-26
<b>B</b> 3,3-10	<b>B<sup>1</sup></b> 3,27-30
<b>C</b> 3,11-21	<b>C<sup>1</sup></b> 3,31-36

À l’aide de l’analyse structurelle, Létourneau démontre bien, au plan formel, comment les deux volets de ce diptyque se font écho. Rapidement, entre **A** et **A<sup>1</sup>** on peut noter un lien formel dans la venue des disciples et l’adresse « *Rabbi* » faite aux maîtres<sup>185</sup>. La construction grecque de certaines phrases se font aussi écho, par exemple 3,2 « ἦλθεν πρὸς αὐτὸν » et 3,26 « ἔρχονται πρὸς αὐτόν »<sup>186</sup>. On peut aussi aisément établir un lien entre *ceux qui croient* en 2,23 et *celui qui vient* en 3,26. Il en va de remarques semblables pour les liens unissant **B** et **B<sup>1</sup>** ainsi que **C** et **C<sup>1</sup>**. Ce sont donc sur ces bases structurelles formelles que Létourneau établit la schématisation littéraire du récit de Nicodème.

<sup>183</sup> Cf. Létourneau, *Jésus, Fils de l’homme et Fils de Dieu*, p. 119-28

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> Cf. *ibid.*

<sup>186</sup> Cf. *ibid.*

Figure 4. PROPOSITION SCHEMATIQUE LITTERAIRE DE JN 3,23-3,21, D'APRES LÉTOURNEAU<sup>187</sup>

<b>1<sup>re</sup> Section A<sup>a</sup> 2,23-3,2</b>				
A 2,23				
B 2,24-25a				
A <sup>1</sup> 2,25b				
B <sup>1</sup> 3,1-2				
<b>2<sup>e</sup> Section B 3,3-10</b>				
A 3,3				
B 3,4				
A <sup>1</sup> 3,5-8				
B <sup>1</sup> 3,9				
<b>3,10 rôle maxi-structurel de transition (dialogue/monologue)</b>				
<b>3<sup>e</sup> Section A<sup>co</sup> 3,11-21</b>				
A 3,11-13				
B 3,14-15				
B <sup>1</sup> 3,16-18				
A <sup>1</sup> 3,19-21				

Julian remarque aussi que plusieurs ont déjà, dans le passé, souligné le lien unissant ces deux récits, alors que peu, tel que Létourneau, ont su inclure dans leurs analyses l'ensemble du récit de Nicodème (2,23-3,21)<sup>188</sup>. En effet, la tendance était de seulement se limiter aux échos formels et thématiques retrouvés lors du monologue final de Jésus (3,11-21). De ce fait, Julian a donc décidé d'inclure dans son analyse narrative de Nicodème, la structure proposée par Létourneau. Pour notre part, il semble important de préciser que, tout en recevant la délimitation globale de 2,23-3,21, l'analyse narrative doit suivre ses propres critères de division interne selon les éléments de la trame narrative. Par exemple, l'analyse structurale de Létourneau soulève des correspondances entre les signes de Jérusalem (2,24-25a) et la première intervention de Nicodème qui traite des signes que fait Jésus (3,1-2). Pourtant, l'analyse narrative distingue, dans ces deux correspondances, deux types de narration, l'une qui relève du sommaire et l'autre du dialogue en discours direct. Alors que l'analyse structurale s'intéresse aux marques de compositions, l'analyse narrative s'intéresse quant à elle aux variations de narration.

<sup>187</sup> Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p.128-229.

<sup>188</sup> Cf. Julian, *Jesus and Nicodemus*, p. 31-45.



Voyons alors quelques propositions de schématisations provenant de commentaires narratifs.

Dans un premier temps, à travers son commentaire narratif, Moloney propose aussi une séparation tripartite du récit de Nicodème, qui fait écho à celui de Jean-Baptiste, tout en proposant un découpage des tableaux. On y retrouve bien la séparation du sommaire introductif, du dialogue et du discours. Cependant, la séparation de chaque tableau semble quelque peu arbitraire. Il est difficile de saisir la méthodologie derrière le choix de ce découpage et, s'il y en a une, Moloney ne semble pas l'avoir effectuée de manière systématique. Parfois, la séparation des thèmes est plus précise pour certaines thématiques. Tel que l'illustre le schéma suivant, l'auteur ne présente pas un découpage représentant les plus petites unités possibles.

Proposition schématique selon F. Moloney<sup>189</sup>

**(Jn 3,1-21) :**

**I. 3,1-2a introduction : cadre, temps et caractérisation**

**II. 3,2b-11/12 : dialogue entre Jésus et Nicodème**

- a) 3,2b déclaration d'ouverture (sa compréhension de la personne et du rôle de Jésus)
- b) 3,3-8 réponse de Jésus (enseignement concernant la renaissance)
- c) 3,9-10 Intervention finale de Nicodème
- d) 3,11-12 Versets passerelles

**III. 3,13-21 : discours de Jésus**

- a) 3,13-15 thème 1 (révélation des choses célestes par le fils de l'homme)
- b) 3,16-21 thème 2 (salut ou condamnation)

La schématisation proposée par Moloney apporte néanmoins certains points intéressants. Notamment, celui d'imposer une séparation dans la vitesse de narration entre 3,2a et 3,2b, qui passe du sommaire au dialogue. Notons aussi la valeur de transition qu'apportent les versets 11 et 12 lors du passage du dialogue au discours. Il s'agit de ce que Mlakuzhyil nomme les « *versets passerelles*<sup>190</sup> » et Julian les « *smooth transition*<sup>191</sup> ». Il y a cependant un manque au niveau du découpage des micro-unités ainsi que sur l'exposition claire du triple questionnement de Nicodème, qui représente en lui-même une sous-unité tripartite.

---

<sup>189</sup> F. J. Moloney, *Belief in the Word: Reading the Fourth Gospel, John 1-4*, Wipf & Stock Publishers, Eugene, 2004, p. 106-7.

<sup>190</sup> G., Mlakuzhyil, *The Christocentric literary structure of the Fourth Gospel*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rome, 1987, p. 198.

<sup>191</sup> Julian, *Jesus and Nicodemus*, p. 275-321.

Dans un second temps, Brodie a aussi proposé, dans son commentaire narratif, un découpage tripartite du récit de Nicodème. À l'opposé de l'ensemble de la recherche littéraire, il est surprenant qu'il ne s'intéresse pas aux variations de la narration. Toutefois, l'auteur note le triple questionnement et propose alors un découpage tournant autour de ce dernier : 1) la première question (vv. 1-3) ; 2) la deuxième question (vv. 4-8) ; 3) la troisième question (vv. 9-15) <sup>192</sup>.

Pour sa part, Stibbe propose un découpage issu de son commentaire narratif sur Jean. Il présente d'abord 3,1-15 comme un dialogue, puis 3,16-21 comme un commentaire du narrateur<sup>193</sup>. Stibbe semble ignorer l'aspect introductif de Jn 2,23-25, laissant tomber du coup l'aspect du temps, de l'occasion et de l'arrière-plan de la venue de Nicodème<sup>194</sup>. Il est clair pour nous que le caractère introductif de Jn 2,23-25 doit être pris en compte. Plus encore, le choix arbitraire de positionner le basculement du dialogue vers le commentaire du narrateur à Jn 3,16 plutôt qu'à Jn 3,11/12 semble être davantage justifié par des considérations diachroniques que synchroniques. Le choix de Stibbe d'identifier Jn 3,22 au fragment d'itinéraire dont est issu Jn 4,1-2 en est un bon exemple<sup>195</sup>. Bien qu'il nomme cette transition « *narrator's commentary*<sup>196</sup> », il semble évident que Stibbe fait référence au fameux « *commentaire de l'évangéliste* » soutenu par la critique historique. En effet, Braun, Morris et Wescott abordent la conclusion du récit de Nicodème comme le commentaire de l'évangéliste. D'ailleurs Brodie, tout comme Stibbe, fait aussi ce choix de présenter le verset 16 comme le début du commentaire de l'évangéliste.

Le commentaire narratif de Zumstein semble considérer davantage l'ensemble des données présentées par la recherche. Il établit premièrement un découpage tripartite sensible à la fois au deuxième témoignage de Jean-Baptiste, mais surtout à la structure narrative du récit : 1) sommaire 2,23-25 ; 2) dialogue 1-12 ; et 3) monologue 13-21. Le tout en mentionnant l'importance de la sous-structure du triple questionnement qu'il

---

<sup>192</sup> T. L. Brodie, *The Gospel according to John: A Literary and Theological Commentary*, Oxford University Press, Oxford, 1997, p. 195-200.

<sup>193</sup> Cf. Stibbe, *John*, p. 23-25.

<sup>194</sup> Cf. *ibid.*

<sup>195</sup> Cf. *ibid.*

<sup>196</sup> *ibid.*

présente comme un procédé rabbinique (le débat d'école) servant l'approfondissement d'un thème<sup>197</sup>. Ce débat est présenté selon trois phases : 1<sup>re</sup> phase (vv. 1-3) ; 2<sup>e</sup> phase (vv. 4-8) ; 3<sup>e</sup> phase (vv. 9-12)<sup>198</sup>. Zumstein dégage aussi une structure tripartite dans le discours de Jésus. Cette structure est présentée ainsi : a) la trajectoire du Fils de l'homme (vv. 13-15) ; b) le don du Fils unique et ses conséquences eschatologiques (vv. 16-18) ; c) le jugement et les œuvres (vv. 19-21)<sup>199</sup>.

Dans notre propre schématisation, nous serons donc conscient de la structure tripartite qui fait écho à Jean-Baptiste exposée clairement par Létourneau et attentifs au triple questionnement mis en lumière par Brodie et Zumstein. Notre application du découpage sera similaire à celle de Moloney, qui expose les variations narratives, mais plus rigides et systématiques dans l'établissement de nos tableaux. Afin de définir les tableaux du récit, nous nous en remettons à la définition qu'en fait Marguerat telle que présentée en introduction de cette section.

Notre schématisation, proposée à la figure 1, sera donc constituée de quatre scènes : 1) un sommaire introductif (2,23-25) ; 2) un dialogue (3,1-10) composé d'un triple questionnement concernant la nouvelle naissance ; 3) un discours (3,11-18) aussi composé de trois plans ; ainsi qu'un sommaire conclusif (3,19-21).

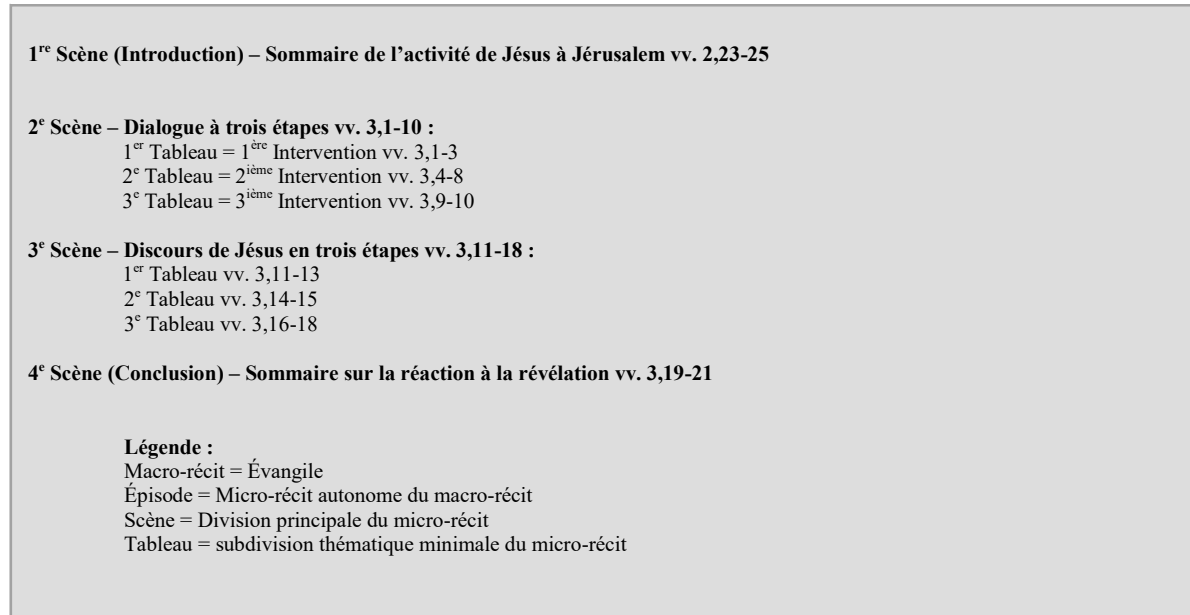
---

<sup>197</sup> Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 108.

<sup>198</sup> Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 113-118.

<sup>199</sup> Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 118-124.

Figure 5. NOTRE PROPOSITION SCHEMATIQUE DE JN 2,23-3,21



## 5. Traduction de Jn 2,23-3,21 à partir de N-A<sup>28200</sup>

1re Scène (Introduction) – Sommaire de l'activité de Jésus à Jérusalem vv. 2,23-25	
23 Pendant qu'il était à Jérusalem durant la fête de la Pâques <sup>201</sup> , plusieurs crurent en <sup>202</sup> son nom <sup>203</sup> , voyant les signes qu'il faisait. 24 Mais Jésus, lui, ne se fiait pas à eux, parce qu'il les connaissait tous. 25 Et parce qu'il n'avait pas besoin que personne ne lui rende témoignage au sujet de l'homme ; car lui-même connaissait ce qu'il y a en l'homme.	23 Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει· 24 αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας 25 καὶ ὅτι οὐ χρεῖαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.

2e Scène – Dialogue à trois étapes vv. 3,1-10 :	
1er tableau = 1re intervention vv. 3,1-3	
3:1 Or, il y avait un homme, venant des pharisiens, du nom de Nicodème, un chef des Juifs ; 2 Il vint vers lui de nuit et lui dit : - « Rabbi, nous <sup>204</sup> savons que tu es un maître venu <sup>205</sup> de la part de Dieu ; car personne n'est capable de faire les signes que tu fais si Dieu n'est pas avec lui. » 3 Jésus répondit et lui dit : - « En vérité, en vérité, je te le dis, si quelqu'un ne naît pas d'en haut/de nouveau, il ne peut voir le Royaume de Dieu <sup>206</sup> . »	3:1 Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτοῦ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων· 2 οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ· - ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ἡ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ. 3 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· - ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.
2e tableau = 2e intervention vv. 3,4-8	
4 Nicodème lui dit : - « Comment un homme peut-il naître étant vieux ? Peut-il entrer une deuxième fois dans le sein de sa mère et naître ? » 5 Jésus répondit : - « En vérité, en vérité, je te le dis, si quelqu'un ne naît d'eau et d'Esprit <sup>207</sup> , il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu.	4 Λέγει πρὸς αὐτὸν [ὁ] Νικόδημος· - πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρον ὢν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεῦτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; 5 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· - ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν

<sup>200</sup> NA28 - *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland 28th Edition. Copyright (c) 2013 Deutsch Bibelgesellschaft, Stuttgart, consulté à partir de The BibleWorks Program Version 10.0, Norfolk, 2015.

<sup>201</sup> Littéralement : « durant la Pâques, durant la fête ». Normalement, la fête associée au pèlerinage devait être celle des pains sans levains, mais ici la fête de la Pâques semble l'avoir remplacée ; cf. C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Westminster Press, Philadelphie, 1978, p. 168.

<sup>202</sup> Bien que l'on puisse normalement s'attendre à la construction classique « πιστεύω ἐν », Wallace nous rappelle que cette construction « ἐπίστευσαν εἰς » est commune dans le NT, particulièrement pour Jean : « For instances of πιστεύω εἰς is a construction far more common in the NT [esp. in John] than πιστεύω ἐν » ; voir D. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics - An Exegetical Syntax of the New Testament*, 1996, p. 389, consulté à partir de The BibleWorks Program Version 10.0, Norfolk, 2015.

<sup>203</sup> En Luc 1,12, cette expression sert à décrire la foi adéquate, contrairement au cas de Jean 2,23 ; cf. Brown, *The Gospel according to John*, p. 127.

<sup>204</sup> Le « nous » collectif pourrait aussi bien faire référence au groupe évoqué plus tôt (2,23-25) dont le personnage Nicodème se détache à présent, qu'à la délégation juive envoyée pour questionner le Baptiste au début de l'évangile (1,19-28) ; cf. Brown, *The Gospel according to John*, p. 130.

<sup>205</sup> Venu « ἐλήλυθας », temps parfait qui désigne un acte passé qui détermine le présent ; cf. J. Zumstein, *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, p. 109.

<sup>206</sup> Il est intéressant de constater que l'expression « τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ » est assez fréquente dans les synoptiques, mais unique ici en Jean. L'évangéliste userait-il ici d'un matériel traditionnel ? ; cf. Brown, *The Gospel according to John*, p. 130.

<ul style="list-style-type: none"> <li>- 6 Ce qui est né de la chair est chair<sup>208</sup>, et ce qui est né de l'Esprit est Esprit.</li> <li>- 7 Ne t'étonne pas<sup>209</sup> que je te dise : « qu'il vous<sup>210</sup> faut naître d'en haut/de nouveau. »</li> <li>- 8 Le vent/Esprit souffle<sup>211</sup> où il veut, et tu entends son son/sa voix<sup>212</sup>, mais tu ne sais pas d'où il vient ni où il va. Il en est de même de quiconque est né de l'Esprit. »</li> </ul>	<p>βασίλειαν τοῦ θεοῦ.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 6 τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν.</li> <li>- 7 μὴ θαυμάσης ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν.</li> <li>- 8 τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.</li> </ul>
<b>3e tableau = 3e intervention vv. 3,9-10</b>	
<p>9 Nicodème<sup>213</sup> répondit et lui dit :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- « Comment cela peut-il advenir ? »</li> </ul> <p>10 Jésus répondit et lui dit :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- « Tu es le maître d'Israël<sup>214</sup> et tu ne sais pas ces choses ?</li> </ul>	<p>9 Ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν αὐτῷ·</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι;</li> </ul> <p>10 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ·</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις;</li> </ul>

<sup>207</sup> Brown fait remarquer que les deux noms « ὕδατος » et « πνεύματος » sont sans articles « anarthous », c'est-à-dire qu'ils sont gouvernés par une seule et même préposition ; cf. Brown, *The Gospel according to John*, p. 131.

<sup>208</sup> On retrouve ici une construction rappelant celle du prologue, ce que Wallace présente comme un *prédicat nominatif qualitatif*. En Jean 1,14 il est écrit : « ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο » c'est-à-dire : « La Parole devint chair », elle ne devint pas une chair, ni la chair, mais simplement « chair » ; cf. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, p. 264.

<sup>209</sup> Ce qu'on traduit par un impératif est en fait un subjonctif de prohibition. Il s'agit d'un ordre négatif qui interdit l'occurrence d'une action qu'on retrouve sous la construction habituelle μή + subjectif aoriste. Ce subjonctif possède donc la force d'un impératif ; Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, p. 469.

<sup>210</sup> Le « ὅτι εἶπόν σοι » traduit par : « que je te dise » est singulier, mais voilà que le « δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι » traduit par : « Il vous faut naître » est maintenant passé au pluriel. Nicodème était précédemment venu vers lui en s'adressant par le « nous », mais désormais c'est Jésus qui s'adresse à travers Nicodème à un public plus large ; Voir Brown, *The Gospel according to John*, p. 131.

<sup>211</sup> Il s'agit de l'utilisation d'un présent gnomique rappelant la forme d'une déclaration ou d'un proverbe universels ; voir Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, p. 523.

<sup>212</sup> Le terme « φωνήν » peut se traduire soit par : « voix », soit par : « son ». Si l'on se base sur la compréhension sémitique du terme « πνεῦμα » associée bien souvent au « ruah » hébreu, la tradition de Nicodème pourrait le pousser à comprendre la « voix ». Cependant, il pourrait tout aussi bien s'agir simplement du « son ». On pourrait alors opter pour une possible polysémie volontaire ou non de l'auteur, mais offrant toutefois une pluralité de sens ; cf. Brown, *The Gospel according to John*, p. 131.

<sup>213</sup> Il est intéressant de noter que ce verset est le dernier à faire mention de Nicodème ; cf. Brown, *The Gospel according to John*, p. 131.

<sup>214</sup> Pour Wallace, l'expression « σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ » sous-entend le sens de « par excellence » ; pour MacDonald, il est indéterminé : « Un maître en Israël ». Nous avons opté pour la désignation « par excellence » selon Wallace ; cf. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, p. 223. ; aussi Mac Donald, *Greek Enchiridion*, p. 120.

3e Scène – Discours de Jésus en trois étapes vv. 3,11-18 :	
1er tableau vv. 3,11-13	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- 11 En vérité, en vérité, nous<sup>215</sup> parlons de ce que nous savons<sup>216</sup>, et nous témoignons de ce que nous avons vu, et pourtant<sup>217</sup>, vous ne recevez pas notre témoignage.</li> <li>- 12 Si je vous dis les choses de la terre, et que vous ne croyiez pas, comment croirez-vous, si je vous dis les choses célestes ?</li> <li>- 13 Et<sup>218</sup> personne n'est monté<sup>219</sup> au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le fils de l'homme.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 11 ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ εὐράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.</li> <li>- 12 εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε;</li> <li>- 13 καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου<sup>220</sup>.</li> </ul>
2e tableau vv. 3,14-15	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- 14 Et comme Moïse éleva le serpent dans le désert, de même il faut que le fils de l'homme soit élevé,</li> <li>- 15 Afin que quiconque croit ait la vie éternelle en lui<sup>221</sup>.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 14 Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὕψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου,</li> <li>- 15 ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον.</li> </ul>

<sup>215</sup> Brown propose que le « nous » pourrait se rapporter à la communauté johannique et le « vous » s'adresser à la synagogue ; cf. Brown, *The Gospel according to John*, p. 132.

<sup>216</sup> L'idée de Brown se trouve renforcée par l'utilisation de ce temps parfait.

<sup>217</sup> Le « καὶ » adversatif est traduit : « et pourtant ».

<sup>218</sup> Ce « καὶ » vient directement faire lien avec celui qui est habilité à pouvoir parler des choses célestes.

<sup>219</sup> L'utilisation du temps parfait, improbable, sous-entend que le Fils de l'homme soit déjà monté au moment où la parole est dite. Ce sont donc les mots de l'évangéliste et non pas ceux de Jésus qui sont exprimés ici. Il pourrait aussi s'agir de Jésus qui témoigne de l'effet de la descente et non de la montée, ce qui aurait pour but de défier directement la révélation de Moïse. Cependant, dans un contexte de lecture post-pascale, les deux visions s'entremêlent, mettant Jésus dans une position temporelle étrange, voire indifférente à la trame chronologique ; cf. Brown, *The Gospel according to John*, p. 132.

<sup>220</sup> Certains mss ajoutent : « Qui est au ciel ». La critique textuelle propose, comme première balise, favoriser la « *lectio difficilior* » au profit d'un texte qui serait trop harmonisé. Aussi, comme deuxième balise, la critique propose de favoriser la « *lectio brevior* » qui serait de toute évidence, le texte le moins retravaillé. Dans notre cas, la « *lectio brevior* » représente aussi la « *lectio difficilior* ». L'ajout postérieur de cette glose servait probablement à expliquer la construction particulière de cette proposition; nous y reviendrons dans le corps de l'analyse. Cf. M. Bauks et C. Nihan (dir.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible), Labor et Fides, Genève, 2008, p. 33.

<sup>221</sup> Zumstein démontre bien comment dans l'évangile johannique le verbe « πιστεύω » n'est, sauf l'exception de ce passage, jamais construit avec la préposition « ἐν » mais toujours avec « εἰς » soit, (34 fois). Wallace écrit que « in some texts ἐν with πιστεύω indicates the location where belief takes place rather than the object of belief ». Le verset 15 n'insiste donc pas sur l'objet de la foi mais bien sur la position de cette dernière. Le corrélat sotériologique associé à la foi adéquate s'adresse finalement à celui qui sait demeurer dans la communauté du Christ, c'est-à-dire, la communauté johannique. Cette traduction renvoi bien au verbe « μένω » et à son importance théologique et éthique tout au long du quatrième évangile ; cf. Zumstein, *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, p. 109 ; Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, p. 389 ; Barrett, *The Gospel according to St. John*, p. 214.

<b>3e tableau vv. 3,16-18</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- 16 Car Dieu a tant aimé<sup>222</sup> le monde qu'il a donné<sup>223</sup> son Fils, son unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle.</li> <li>- 17 Car Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui.</li> <li>- 18 Celui qui croit en lui n'est point jugé ; celui qui ne croit pas est<sup>224</sup> déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du fils unique de Dieu.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 16 οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον.</li> <li>- 17 οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνη τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.</li> <li>- 18 ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ</li> </ul>

<b>4e Scène (Conclusion) – Sommaire sur la réaction à la révélation vv. 3,19-21</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- 19 Et voici<sup>225</sup> ce qu'est le jugement : la lumière étant venue dans le monde, les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière, parce que leurs oeuvres étaient mauvaises.</li> <li>- 20 Car quiconque pratique le mal hait la lumière, et ne vient point à la lumière, de peur que ses oeuvres ne soient dévoilées ;</li> <li>- 21 Or celui qui fait la vérité vient à la lumière, afin que ses œuvres soient manifestées, parce qu'elles sont faites en Dieu. »</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 19 αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ κρίσις ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα.</li> <li>- 20 πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῆ τὰ ἔργα αὐτοῦ·</li> <li>- 21 ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῆ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα.</li> </ul>

<sup>222</sup> L'aoriste implique à cet endroit un acte unique et suprême d'amour ; cf. Barrett, *The Gospel according to St. John*, p. 134.

<sup>223</sup> Cet ultime acte d'amour souligné par Brown s'exprime finalement à travers le don du Fils. Il est intéressant de noter que c'est une fois de plus en termes de « don » que Jésus va s'identifier premièrement à la femme Samaritaine (Jn 4,10).

<sup>224</sup> Parfait gnomique possédant la force du proverbe universel ; cf. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, p. 581.

<sup>225</sup> Robertson souligne comment certains « καὶ » servent à introduire des « paratactic sentences » et qu'une fois traduits, ils possèdent le sens d'un : « Et voici... » ; Voir A. T. Robertson, *Grammar of the Greek New Testament*, p. 426, consulté à partir de The BibleWorks Program Version 10.0, Norfolk, 2015.



## 6. Acte de lecture

Après avoir observé la séquence dans laquelle s'inscrit notre micro-récit et en avoir établi les bornes initiales et finales, nous avons procédé minutieusement à l'étape de sa schématisation. Maintenant que nous pouvons aisément nous promener dans les plus petits espaces textuels de ce passage, nous pouvons nous intéresser à l'acte de lecture. C'est donc précisément à ce moment qu'entre en jeu le modèle de John Darr qui nous permet de reconstituer l'acte de lecture d'un lecteur compétent<sup>226</sup>. John Darr écrit : « les lecteurs construisent les personnages et les critiques construisent les lecteurs<sup>227</sup> ». La compréhension d'un récit découle de la dynamique provoquée par un texte, un lecteur et son extra-texte. Le critique, selon Darr, a la tâche d'interpréter le texte à la lumière d'un acte de lecture enraciné dans le temps. Cette opération interprétative proposée par Darr se fonde sur quatre présupposés hérités du courant pragmatique : 1) le texte est une entité schématique et linguistique stable ; 2) le texte possède une fonction rhétorique ; 3) le sens du texte est issu de l'interaction de ce dernier avec le lecteur ; 4) tout acte d'écriture, de lecture et d'interprétation est et doit toujours être fait à la lumière d'un contexte culturel<sup>228</sup>. Enfin, le cadre méthodologique développé par Darr, tel que nous l'avons présenté, propose un parcours en quatre activités spécifiques : (1) l'anticipation et la rétrospection ; (2) la recherche de cohérence ; (3) l'identification ; et (4) la défamiliarisation<sup>229</sup>. Regardons tout d'abord la première activité proposée par John Darr, celle de l'anticipation et de la rétrospection.

### 6.1. Anticipation et rétrospection

Comme le mentionne J. Bersot dans sa thèse doctorale : « l'anticipation et la rétrospection sont une propension du lecteur à constamment connecter ce qu'il lit à ce qui s'est déjà passé et à ce qui va (ou devrait) se produire<sup>230</sup> ». Le lecteur peut aussi réagir à son extra-texte qui le sort du cadre diégétique. Cet appel à la mémoire s'opère

---

<sup>226</sup> Darr, *On Character Building*, p. 16.

<sup>227</sup> Traduction libre. Cf. Darr, *On Character Building*, p. 16.

<sup>228</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>229</sup> Darr, *On Character Building*, p. 29.

<sup>230</sup> Bersot, *La caractérisation du personnage Jésus dans les Actes des apôtres*, p. 279 ; Danove, *The Rhetoric of the Characterization of God, Jesus, and Jesus' Disciples in the Gospel of Mark*, p. 240.

particulièrement lors de l'anticipation de l'épisode pascal puisque le récit évangélique est consommé dans un cadre de lecture communautaire post-pascale. Cela est vrai pour l'ensemble des évangiles, mais comme l'ont remarqué un grand nombre d'exégètes, particulièrement pour celui de Jean dans lequel on retrouve une structure entièrement orientée vers la croix. Aussi, notons les nombreuses références extratextuelles servant de catalyseur à l'activité de rétrospection qui forcent le lecteur à éprouver ses connaissances.

### 6.1.1. Anticipation

Notre exercice consistera à observer, en suivant chronologiquement notre schéma du texte, les différents endroits textuels qui seraient susceptibles de déclencher une activité d'anticipation chez le lecteur compétent. Ces attentes provoquées par le texte en direction du lecteur peuvent aussi bien être internes à la diègèse, qu'extra-diégétiques. Nous tenterons par la suite d'interpréter ces éléments selon la nouvelle compréhension christologique qu'ils produisent et leur portée rhétorique. N'oublions pas que l'intérêt principal de cette méthode est, en fin de compte, d'exposer la progression dynamique des effets rhétoriques disséminés à travers le texte, cumulés au fil des séquences et utilisés pour caractériser le Jésus johannique.

#### 6.1.1.1. Figure 6. 1<sup>er</sup> SCÈNE

<b>1re Scène (Introduction) – Sommaire de l'activité de Jésus à Jérusalem vv. 2,23-25</b>
23 Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει· 24 αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντα· 25 καὶ ὅτι οὐ χρεῖαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.

### i. La méfiance de Jésus

Provoquer de l'anticipation chez le lecteur est l'art de la mise en intrigue. Car comme le mentionne R. Baroni, décrire une routine automatisée sans qu'il n'y ait jamais aucune transgression conduisant à une certaine tension narrative ne constituerait pas un récit mais une chronique événementielle<sup>231</sup>. Cette dite « tension narrative » est rendue possible par une fine maîtrise à la fois de la temporalité<sup>232</sup> et de la rétention d'information<sup>233</sup>. Baroni résume les effets produits par une telle tension selon trois modalités qu'il nomme les « modes d'expositions » du récit, soit : 1) le suspense (qui dépend d'une narration chronologique) ; 2) la curiosité (qui est produite par une exposition retardée) et 3) la surprise (qui fait surgir soudainement une information que l'on ignorait auparavant)<sup>234</sup>. Les deux premières modalités concernent particulièrement le quatrième évangile, car puisque le prologue annonce les thèses qui seront rencontrées au fil de la narration, la surprise (selon la description qu'en fait Baroni) ne constitue pas l'effet rhétorique principal produit par le récit.

Aussi, l'observation des effets affectifs que produit le texte, tels que présentés par Baroni, nous impose une précision méthodologique importante. Puisque l'orientation de notre recherche ne se situe pas du côté de la réception (tel le « reader-response »), mais plutôt du côté du texte et de ses effets programmés, il faut savoir « distinguer émotion éprouvée vs exprimée (celle qui constitue le lieu propre de l'investigation linguistique) vs suscitée (c'est le « pathos » aristotélicien, qui [sic] contrairement à l'« ethos », se localise dans le seul auditeur)<sup>235</sup> ». Notre posture épistémologique nous impose d'explorer l'émotion exprimée par le texte seulement.

---

<sup>231</sup> Cf. R. Baroni, « Passion et narration » dans *Protée, Actualités du récit. Pratiques, théories, modèles*, Volume 34, numéro 2-3, Département des arts et lettres - Université du Québec à Chicoutimi, 2006, p. 167.

<sup>232</sup> Cf. R. Baroni, *La tension narrative : Suspense, curiosité et surprise* (Poétique), Éditions le Seuil, Paris, 2007, p. 18.

<sup>233</sup> Cf. Baroni, *La tension narrative*, p. 406.

<sup>234</sup> Baroni, *La tension narrative*, p. 24.

<sup>235</sup> Baroni, *La tension narrative*, p. 21 ; voir aussi : Catherine Kerbrat-Orecchioni, « Les émotions dans la linguistique », dans C. Plantin, M. Doury, V. Traverso (dir.), *Les émotions dans les interactions* (Collection Ethnologie et psychologie des communications), Presses Universitaires Lyon, Lyon, 2000, p. 59.

Tel que nous venons de l'exposer, c'est le « dérangement de nos routines qui embrayent l'aventure au sein de laquelle des enjeux peuvent commencer à se dessiner avec une clarté progressive, qui demeure toutefois partiellement voilée parce qu'elle reste marquée jusqu'au bout du sceau de l'incertitude<sup>236</sup> ». Pour que ce mécanisme littéraire soit bien déployé, la routine décrite doit s'insérer dans l'expérience encyclopédique du lecteur<sup>237</sup>. Ces « compétences encyclopédiques » partagées entre l'auteur et le lecteur implicite sont, par souplesse du langage, ce que nous appelons dans ce mémoire l'extra-texte<sup>238</sup>.

En ce qui concerne l'introduction de l'épisode de Nicodème (2,23-25), une disjonction plutôt importante aux routines associées aux types de récits thaumaturgiques semble se profiler. Selon le modèle de Baroni, il n'est pas exagéré de prétendre que, de manière générale, les récits évangéliques produisent plus un sentiment de curiosité de la part du lecteur que de suspense<sup>239</sup>. En effet, dans la posture d'une lecture post-pascale, l'encyclopédie du lecteur l'encourage à poser un diagnostic positif du héros Jésus. Il sait qu'un drame va se présenter et la question qu'il se pose est : « comment cela va-t-il arriver ? ». Pour Baroni, ce type de questionnement suscite chez le lecteur une curiosité envers le déroulement de l'intrigue<sup>240</sup>.

Or, dans notre épisode, les codes traditionnels des récits thaumaturgiques concernant Jésus sont déstabilisés. En effet, il est dit : « plusieurs crurent en son nom, voyant les

<sup>236</sup> Baroni, « Passion et narration », p. 167.

<sup>237</sup> Cf. Baroni, « Passion et narration », p. 170.

<sup>238</sup> Cf. Baroni, « Passion et narration », p. 170.

<sup>239</sup> Le suspense est associé à l'apparition d'une « disjonction de probabilité », dans le récit, jugée importante en fonction des « compétences encyclopédiques » du lecteur. Cette disjonction limite le lecteur à un simple pronostic hautement incertain. Alors qu'au contraire, une disjonction moins importante survenant dans un récit dont le schéma est plus accessible pour le lecteur le place dans un mode de curiosité, c'est-à-dire que les indices textuels lui permettent un diagnostic moins incertain de la situation. L'un se demande : « qu'est-ce qui va se passer ? », alors que l'autre se demande : « comment cela va-t-il se passer ? ».

* Stratégie de mise en intrigue	⇒ relation chronologique d'un événement marqué par une disjonction de probabilité	représentation obscure d'un événement présent ou passé
* Activité cognitive mise en œuvre dans l'interprétation	⇒ pronostic	diagnostic
* Tension narrative qui affecte l'interprète	⇒ suspense	curiosité

Cf. Baroni, « Passion et narration », p. 169-70.

<sup>240</sup> Cf. Baroni, « Passion et narration », p. 170.

signes qu'il faisait » (2,23b) et cette formulation semble constituer la condition de base pour la participation au salut selon le prologue (1,13). Cette formulation n'est pas non plus sans rappeler la tradition évangélique : En Luc 1,12, cette expression sert à décrire la foi adéquate. Pourtant, s'il est fait mention de la foi des hommes en Jésus, il est dit que Jésus ne donne pas foi en cette foi : « Mais Jésus, lui, ne se fiait pas à eux, parce qu'il les connaissait tous » (2,24). Ce qui vient ajouter à la singularité de l'évènement. Baroni soutient que c'est justement la déstabilisation des sous-codes dans les récits qui provoque l'émergence des tensions narratives les plus instables<sup>241</sup>.

La méfiance de Jésus à l'égard de ce groupe confronte le lecteur à un décalage concernant la foi dans le miracle de Jésus. Pourtant, en Jn 2,11 la foi des disciples à la vue du signe de Cana avait semblée être cautionnée par la narration. Donc, en 2,24, cette « nouvelle » réaction de Jésus introduit une « nouvelle » intrigue qui permet au lecteur d'accéder à une « nouvelle » étape dans le parcours pragmatique de l'évangile. La foi adéquate en Jésus doit être réinterprétée. Selon l'auteur johannique, une foi basée sur la vue des signes ne semble plus suffisante pour les attentes du personnage Jésus. Le texte produit donc chez le lecteur un état de suspense. Le lecteur ne peut, qu'avec incertitude, anticiper la nature de cette méfiance et encore moins celle de la foi adéquate. Il ne peut alors qu'en constater les limites. Après s'être identifié aux déclarations de foi des disciples, le lecteur est maintenant défié dans sa compréhension de la foi véritable et en attente (en suspense) d'une nouvelle définition des conditions d'accès au salut (corrélât sotériologique de la foi). Car ultimement, c'est son salut qui est en jeu advenant le cas que sa foi se trouve en effet incomplète selon les critères du Maître. La fonction anticipatrice de cette méfiance sert à déclencher chez le lecteur un suspense entourant la foi adéquate qui ne peut être répondu que par Jésus lui-même.

---

<sup>241</sup> Cf. Baroni, « Passion et narration », p. 170.

6.1.1.2. Figure 7. 2<sup>e</sup> SCÈNE

<b>2e Scène – Dialogue à trois étapes vv. 3,1-10 :</b>
<b>1er tableau = 1re intervention vv. 3,1-3</b>
3:1 Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων· 2 οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ· <ul style="list-style-type: none"> <li>- ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ἢ ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ.</li> </ul> <p>3 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ·  <ul style="list-style-type: none"> <li>- ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.</li> </ul> </p>
<b>2e tableau = 2e intervention vv. 3,4-8</b>
4 Λέγει πρὸς αὐτὸν [ὁ] Νικόδημος· <ul style="list-style-type: none"> <li>- πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρον ὢν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;</li> </ul> <p>5 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς·  <ul style="list-style-type: none"> <li>- ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.</li> <li>- 6 τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστίν.</li> <li>- 7 μὴ θαυμάσης ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν.</li> <li>- 8 τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ’ οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.</li> </ul> </p>
<b>3e tableau = 3e intervention vv. 3,9-10</b>
9 Ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν αὐτῷ· <ul style="list-style-type: none"> <li>- πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι;</li> </ul> <p>10 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ·  <ul style="list-style-type: none"> <li>- σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις;</li> </ul> </p>

i. Nicodème et le groupe (1<sup>er</sup> tableau vv. 3,1-3)

L’utilisation du terme « homme » comme « mot-crochet » permet facilement au lecteur d’identifier Nicodème comme membre du groupe de croyants envers lequel Jésus exprimait plus tôt sa propre méfiance : « Car lui-même [Jésus] connaissait ce qu’il y a en l’homme. Or, il y avait un homme [Nicodème] » (2,25b-3,1a). L’effet produit par la figure que représente Nicodème est encore une fois appuyé par son intervention qui traite des signes que fait Jésus : « Personne n’est capable de faire les signes que tu fais » (3,2c). Avant même de réfléchir sur les différents titres de Nicodème, qui s’accumulent par

juxtaposition, le lecteur est averti que c'est par un dialogue entre deux figures que l'auteur implicite exposera sa théologie. La question concernant la foi adéquate mise en suspens dans l'esprit du lecteur dans le passage précédent vient presque immédiatement s'exemplifier<sup>242</sup> par l'entrée en scène du personnage de Nicodème. Cette identification porte donc en elle la fonction anticipatrice de préparer le lecteur à la confrontation entre la foi inachevée de Nicodème et les nouvelles exigences en matière de foi de Jésus.

ii. Nicodème et les juifs (*1<sup>er</sup> tableau vv. 3,1-3*)

Le choix de la caractérisation de Nicodème par différents titres n'est pas sans conséquence sur les attentes provoquées par le récit. D'abord présenté sous la condition d'homme, présenté du coup comme sympathisant de Jésus à la foi inachevée, il est ensuite présenté comme un pharisien doté d'une position notable<sup>243</sup>. Ce n'est pas tant comme membre d'un groupe qui possède une certaine croyance basée sur la vue des signes, que Nicodème vient rencontrer Jésus, mais à titre de dignitaire juif. Comme le dit Marchadour, la visite de Nicodème possède quelque chose d'officiel, comme si Jésus était maintenant invité à définir sa position à l'intérieur du judaïsme<sup>244</sup>. On peut également y percevoir la démarche sincère d'un homme en recherche. Comme l'exprime la plume de Zumstein : « C'est le savoir juif sous sa plus haute forme qui s'approche de Jésus<sup>245</sup> ». Évidemment, en rétrospection à la scène d'ouverture (Jn 1,19-34) entre Jean-Baptiste et la délégation juive envoyée par le Sanhédrin, le lecteur est programmé pour s'avérer suspicieux quant aux groupes juifs. Rappelons que ce premier entretien entre la délégation juive et Jean-Baptiste concernait l'identité de celui-ci et se terminait par un témoignage sur celui qui allait venir.

La similarité avec l'introduction de l'évangile est intéressante, mais les décalages le sont encore plus, car ils sont vecteurs de sens. Le référent similaire à celui de Jean-Baptiste installe un cadre annonciateur du déroulement qui va prendre place et dont

---

<sup>242</sup> Cf. D. A. Carson, *The Gospel according to John*, Inter-Varsity Press ; W.B. Eerdmans, Grand Rapids-Leicester, 1991, p. 185.

<sup>243</sup> Cf. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 113

<sup>244</sup> Cf. Marchadour, *Les personnages dans l'Évangile de Jean*, p. 65.

<sup>245</sup> Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 113.

l'intérêt renouvelé est de donner maintenant la parole directement à Jésus plutôt qu'à un témoin. Nous avons déjà relevé l'importance christologique de ce passage. Ici, le cadre semble venir préparer le lecteur à une telle importance théologique. Tel que nous l'avons mentionné, un tournant quant à l'exposition sotériologique semble s'installer.

Plus encore, ce ne sont pas les juifs de manière impersonnelle qui viennent à Jésus, mais un Juif nommé Nicodème. Ce dernier décalage porte en lui la fonction d'encourager le lecteur à dissocier Nicodème, l'individu, du groupe juif. En effet, le groupe des juifs semble produire un effet d'antipathie négatif en direction du lecteur, alors que Nicodème se présente comme un nouvel individu neutre. À son pire, le lecteur peut se révéler suspicieux à l'égard de Nicodème mais sans plus. Nicodème est alors présenté comme une autorité juive, sympathisante de Jésus mais à la foi inachevée.

### iii. Nicodème et la nuit (*1<sup>er</sup> tableau vv. 3,1-3*)

Le motif de la nuit n'est pas non plus sans conséquence sur l'activité d'anticipation. Comme l'ont évoqué plusieurs exégètes, tel que Zumstein, la nuit est le temps de prédilection des longues discussions rabbiniques<sup>246</sup>. La nuit pourrait donc influencer l'anticipation du cadre dialogique de la scène tout en lui conférant un statut de double ironie.

Le sens premier du mot « nuit », qui est celui de l'intuition, évoque naturellement le secret et la cachette. Le lecteur peut facilement s'imaginer Nicodème, le notable juif, qui vient s'entretenir en secret avec Jésus, caché de la vue de tous. Cette interprétation intuitive permet de conforter le lecteur dans une perspective où Nicodème se dissocie du groupe juif traditionnellement hostile. Néanmoins, le secret représente aussi une foi non-assumée susceptible de critiques. C'est pourquoi le motif de la nuit peut aussi être perçu comme une manière figurée d'exprimer l'état de la foi de Nicodème. D'ailleurs, le dualisme lumière/ténèbres est présenté dès le prologue (1,5) comme une thématique importante dans le cadre théologique du projet de l'évangile. Les ténèbres sont naturellement associées au refus et au rejet de la lumière (1,11).

---

<sup>246</sup> Cf. *ibid.*



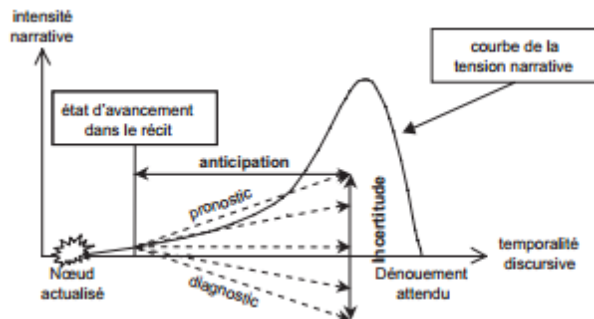
Cette noirceur contrebalance la hauteur de l'estimé personnage qu'est Nicodème. En dépit de son rang, sa connaissance semblera méconnaissance<sup>247</sup> puisqu'il est aveuglé par les ténèbres. La lumière est venue éclairer l'homme (1,9) et c'est dans les ténèbres que Nicodème vient auprès de la lumière. Pourtant, si la nuit évoque le temps des discussions rabbiniques, alors ceux qui prétendent posséder le savoir en discutent dans les ténèbres. C'est pourquoi le choix de ce cadre pourrait produire un certain effet d'ironie à l'encontre du savoir rabbinique.

Si, dans la scène précédente, l'auteur implicite a su à la fois préparer le lecteur à une intrigue de révélation sotériologique ainsi que décrire Nicodème comme une autorité juive se dissociant de la masse juive traditionnellement antipathique, la description de la condition de sa venue (de nuit), fournit quant à elle des indices sur la finalité de cette rencontre. L'accumulation d'indices permet au lecteur, dans les termes de Baroni, de passer du pronostic incertain à un diagnostic plus certain<sup>248</sup>. D'abord, Nicodème vient à Jésus en son propre nom, contrairement à la délégation venue vers Jean<sup>249</sup>. Puis, il le fait de nuit, ainsi il se dérobe au regard du Sanhédrin<sup>250</sup>. Par contre, en même temps, il ne s'en dissocie pas totalement, lorsqu'il emploie le pronom à la première personne du pluriel (nous savons)<sup>251</sup>. La présentation, l'attitude et la phraséologie de Nicodème renvoient à un personnage paradoxal et ambivalent.

Que l'on considère le sens premier et intuitif du secret et de la cachette, ou le second sens plus figuré évoquant le dualisme lumière/ténèbres, le lecteur est capable

<sup>247</sup> Cf. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 114.

<sup>248</sup> Ce sont les indices du texte qui permettent au lecteur d'anticiper la suite d'un récit et alors faire retomber la tension narrative par un diagnostic plus certain de la situation.



Cf. Baroni, « Passion et narration », p. 171.

<sup>249</sup> Cf. J. Calloud, F. Genuyt, *L'Évangile de Jean (I) : Lecture sémiotique des chapitres 1 à 6 (C.A.D.I.R.)*, Centre Thomas More, Lyon, 1989, p. 63.

<sup>250</sup> Cf. *ibid.*

<sup>251</sup> Cf. *ibid.*

d'anticiper partiellement le destin ténébreux de Nicodème sans toutefois être en mesure de savoir comment cela se produira. La comparaison avec d'autres personnages tend aussi à augmenter ce trait. En effet, alors que Jean-Baptiste, durant le premier jour, cherchait qui était le messie sans toutefois le connaître (1,19), ici Nicodème s'approche du messie, sans le reconnaître<sup>252</sup>. Nicodème peut alors être catalogué comme un croyant de l'ombre : un personnage à la foi cachée. L'intérêt du lecteur est maintenant de savoir comment Jésus traitera ce type de croyant. D'ailleurs, selon l'extra-texte du lecteur, il n'est pas anodin qu'une autorité juive soit associée à une telle foi de l'ombre. En effet, R. Hakola propose que cet état d'ambivalence de Nicodème comme personnage figuratif représente une catégorie de croyants johanniques qui, à cause des incertitudes de leur environnement social, n'ont pas abandonné la tradition juive<sup>253</sup>. Le récit interpelle peut-être ici l'expérience de la communauté johannique en établissant un nouveau standard de foi.

#### iv. La confession de Nicodème (*1<sup>er</sup> tableau vv. 3,1-3*)

On a déjà pu constater que le texte permet au lecteur d'établir un lien de comparaison entre Nicodème, une figure notable du groupe juif, et la délégation juive. Désormais l'utilisation d'un « nous » en discours direct, référent d'une collectivité quelconque, fait encore plus penser à une rencontre formelle similaire à celle de Jean-Baptiste<sup>254</sup>. Évidemment, deux possibilités d'interprétation s'offrent intuitivement au lecteur. Le « nous » peut, dans un contexte immédiat, se référer au groupe de sympathisant de Jérusalem. Alors que dans un contexte plus large, ce « nous » peut aussi représenter l'ensemble des représentants juifs. Les deux interprétations ne s'excluent pas forcément, au contraire, l'utilisation de ce pronom pluriel polysémique renforce l'aspect figuratif qu'il confère au personnage de Nicodème. En effet, la tendance du lecteur pourrait être celle d'additionner les différents référents. Nicodème est alors présenté premièrement

---

<sup>252</sup> Cf. X. Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile de Jean I (Chapitres 1-4)* (Parole de Dieu), Éditions du Seuil, Paris, 1987, p. 287.

<sup>253</sup> Cf. R. Hakola, « The Burden of Ambiguity: Nicodemus and the Social Identity of the Johannine Christians », *New Testament Studies*, 55/4, 2009.

<sup>254</sup> Cf. Marchadour, *Les personnages dans l'Évangile de Jean*, p. 66.

sous le trait d'un membre sympathisant de Jésus à la foi inachevée, tout en représentant à la fois une certaine faction des autorités juives.

Si Nicodème est d'abord présenté comme un sympathisant de Jésus, c'est plutôt son statut d'autorité juive qui s'impose davantage dans la suite de sa confession. En effet, si l'on se réfère à l'extra-texte du lecteur, l'adresse « Rabbi » avec laquelle Nicodème interpelle Jésus ainsi que la déclaration : « tu es un maître venu de la part de Dieu ; car personne n'est capable de faire les signes que tu fais si Dieu n'est pas avec lui », semblent appartenir aux milieux rabbiniques. La littérature juive ancienne nous informe que certaines écoles rabbiniques percevaient le miracle comme une approbation divine<sup>255</sup>. Pour un membre des autorités juives, c'est une haute déclaration de foi que Nicodème offre à Jésus. D'ailleurs, cette déclaration n'est pas sans rappeler celle des disciples à Cana.

Cette approche de Nicodème tend finalement à encourager le lecteur à le dissocier de la délégation juive perçue plus tôt dans le texte. Nicodème ne s'approche pas pour questionner le maître, mais plutôt pour lui confesser une certaine foi<sup>256</sup>. Cette distinction est majeure, car en reconnaissant Jésus comme un maître habilité par Dieu, il lui présente aussi, en même temps, une ouverture face son enseignement, comme les disciples précédemment. Nicodème porte en lui la figure du savoir juif, il s'avance avec un bagage de connaissance et de foi, dans une posture prête à recevoir l'enseignement du « Rabbi ». Au final, cette confession permet au lecteur de comprendre la démarche de ce personnage, c'est-à-dire, un homme en recherche<sup>257</sup>. Cette double association entre partisan et autorité juive permet au lecteur d'assister à une discussion franche entre le savoir de la synagogue et celui de Jésus. Ce déroulement vient confirmer le suspense initial et diriger naturellement la lecture vers un dialogue sotériologique.

---

<sup>255</sup> Cf. R. E. Brown, *The Gospel and Epistles of John : A Concise Commentary*, The Liturgical Press, Collegeville, 1988, p. 32.

<sup>256</sup> Il est important de noter que cette foi initiale représentée par le personnage de Nicodème envers Jésus ne correspond pas à la foi messianique traditionnelle exprimée plus tôt par Jean-Baptiste et les disciples. Cette foi de Nicodème reconnaît d'abord en Jésus son égal (un rabbin). Puis, probablement, selon certaines traditions rabbiniques, un prophète accrédité de Dieu.

<sup>257</sup> Cf. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 113.

Toutefois, malgré l'estimée confession de Nicodème, le lecteur est déjà au courant de l'état inchoatif de la foi de Nicodème et cette information est importante dans la manière d'appréhender la suite du micro-récit. En effet, le lecteur implicite partage des informations privilégiées avec l'auteur implicite. Entre autres, le prologue qui établit d'emblée le statut du *logos* devenu Fils envoyé de Jésus. En ce que Jésus est un enseignant performant des signes et accrédité de Dieu, Nicodème a raison. Toutefois, Jésus ne vient pas de la part de Dieu, mais il vient de Dieu<sup>258</sup>. En effet, la construction « ἀπὸ θεοῦ » (ἀπὸ + génitif) exprimée par Nicodème rend l'expression « venant de la part de », alors que le « πρὸς τὸν θεόν » du prologue (1,2) informe plutôt le lecteur que Jésus n'est pas un prophète seulement envoyé de la part de Dieu, mais bien plus, il est issu du sein même de Dieu<sup>259</sup>. En cela, la confession de Nicodème exprime davantage son non-savoir que son savoir, ou du moins, les limites de son savoir concernant le Jésus johannique<sup>260</sup>.

Le suspense narratif est à son sommet, tout est prêt, la table est maintenant mise pour une prise de parole des plus solennelles de la part de Jésus. Il y a donc, depuis le début du récit, une montée de tension qui s'oriente ultimement vers ce moment de dialogue. L'anticipation christologique est à son comble, la parole est donnée au personnage Jésus.

#### v. La réponse de Jésus (1<sup>er</sup> tableau vv. 3,1-3)

L'introduction solennelle de Jésus (ἀμὴν ἀμὴν) vient immédiatement confirmer le caractère lourd de sens que le lecteur attend de l'intervention de Jésus et contribue d'autant plus à le garder attentif à ce qui va suivre. En effet, cette formule introductive utilisée par Jésus permet au lecteur d'anticiper une déclaration revêtue d'autorité divine<sup>261</sup>. Cette intervention solennelle de la part de Jésus est donc tout à fait cohérente avec le suspense introduit concernant sa méfiance à l'encontre du groupe de sympathisants duquel Nicodème provient.

<sup>258</sup> Cf. *ibid.*

<sup>259</sup> « ἀπο », dans J. H. Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, 1975, p. 57-59.

<sup>260</sup> Cf. Julian, *Jesus and Nicodemus*, p. 69.

<sup>261</sup> Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 114.

C'est alors que Jésus introduit le motif de la renaissance comme condition d'accès au salut. La tension narrative produit par le texte confère naturellement au motif de la renaissance une importance majeure pour la compréhension de la foi adéquate selon l'auteur implicite. D'ailleurs, Brown ne manque pas d'identifier la notion de nouvelle naissance comme mot clé de tout l'épisode<sup>262</sup>. L'auteur implicite a déjà auparavant partagé l'importance de ce thème avec son lectorat dans le cadre du prologue : « ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. » (1,12-13). Ce lien entre la déclaration de Jésus et le motif de l'engendrement comme enfant de Dieu introduit lors du prologue, contribue à la fois à souligner l'importance de ce thème chez le lecteur mais aussi de le préparer à comprendre comment cette renaissance s'opère.

Le lecteur comprend l'importance sotériologique du propos et est en mesure d'anticiper le thème du dialogue qui va suivre. Néanmoins, il est intéressant de se questionner sur l'effet provoqué par un décalage apparent entre la confession de Nicodème (3,2) et l'intervention de Jésus (3,3) en direction du lecteur. D'abord, Nicodème s'approche de Jésus avec l'ouverture de recevoir l'enseignement d'un maître. Puis, il entre en dialogue en déclarant son savoir le concernant. Le Jésus johannique prend l'initiative. En effet, de par son interpellation « Rabbi », Nicodème projette sa propre image sur Jésus<sup>263</sup>. De ce fait, Nicodème fait de Jésus son vis-à-vis<sup>264</sup>. Jésus prend donc Nicodème au revers et « brise le jeu du miroir<sup>265</sup> ». La discussion porte donc sur les conditions de base pour participer au salut. C'est Jésus lui-même qui « fixe le thème de l'entretien<sup>266</sup> ». Ce qui peut sembler être une disjonction contribue en fait à caractériser Jésus comme étant en parfait contrôle de la situation. C'est Jésus qui avait précédemment été en mesure de percevoir le cœur de l'homme (2,25), et maintenant (3,3), ce n'est pas l'homme non plus qui est en mesure de connaître son besoin et d'orienter la discussion. Pour le lecteur, à ce moment du récit, Jésus est présenté comme un maître juif révélateur du salut.

---

<sup>262</sup> Cf. Brown, *The Gospel and Epistles of John*, p. 32.

<sup>263</sup> Cf. Calloud, Genuyt, *L'Évangile de Jean (I)*, p. 63.

<sup>264</sup> Cf. *ibid.*

<sup>265</sup> *ibid.*

<sup>266</sup> Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 114.

vi. La question de Nicodème (2<sup>e</sup> tableau vv. 3,4-8)

Bien que le lecteur, à cause du prologue, soit en mesure de distinguer l'importance théologique de la notion de *la renaissance*, il ne peut encore en comprendre les modalités de fonctionnement. En d'autres mots, le lecteur ne sait pas non plus comment s'opère cette renaissance. Sur ce point, il n'est pas plus avancé que Nicodème qui tente une réflexion. Néanmoins, la forme caricaturale que revêt la question de Nicodème, ainsi que l'utilisation de l'adverbe « δεύτερον », confirme une compréhension strictement terre à terre du terme « ἄνωθεν ». En effet, la déclaration de Jésus renvoi forcément le lecteur à l'enseignement du prologue concernant « l'engendrement de Dieu (ἐκ θεοῦ) » (1,12-13). De plus, ce lieu de partage d'information privilégié entre l'auteur et le lecteur implicite nous indique que la renaissance est un don offert à ceux qui ont reçu la lumière (1,12). Lorsque Jésus utilise l'expression « ἄνωθεν » pour caractériser le type de naissance dont il parle (3,3), le lecteur perçoit le double entendre (nouveau/d'en haut), sans toutefois être en mesure de pleinement anticiper l'intention du personnage Jésus. Attentif à la suite des événements, le lecteur comprend que la réponse de Nicodème, qui opte pour une *deuxième naissance*, s'inscrit dans un point de vue d'origine terrestre et d'ordre naturel. Sa réponse est donc tout à fait conforme à sa tradition juive (descendant d'Abraham) et à sa présentation sous la condition d'homme (3,1)<sup>267</sup>.

En résumé, la reprise de l'adverbe, *une seconde fois*, ainsi que la confusion de Nicodème quant à la passivité de l'homme dans le processus de renaissance, constitue plusieurs indices qui permettent au lecteur de déduire l'installation d'un mécanisme de malentendu classique. Il y a quiproquo entre Nicodème et Jésus. Le lecteur johannique connaît ce procédé littéraire et en possède la clé de lecture. En effet, lors de l'épisode de l'expulsion du temple, un malentendu est utilisé par l'auteur implicite concernant la destruction du temple, qui s'avère finalement être le corps de Jésus (2,19-21). Le lecteur est donc bien avisé des enjeux polysémiques qui permettent à la fois des interprétations littérale et symbolique. Le lecteur sait que Nicodème est dans l'erreur, sans toutefois être en mesure d'expliquer ce qu'est véritablement la renaissance. Le lecteur est alors doublement attentif et anticipe l'explication de Jésus qui doit normalement s'inscrire dans

---

<sup>267</sup> Cf. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 114.

l'interprétation opposée de l'expression « ἄνωθεν », c'est-à-dire : « *Comment naître d'en haut ?* » et non pas « *Comment naître une deuxième fois ?* ».

vii. La réponse de Jésus (2<sup>e</sup> tableau vv. 3,4-8)

Comme cela pouvait être anticipé, Jésus établit un lien entre la nouvelle naissance et l'état spirituel par l'image de l'eau (γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος). Par cette nouvelle image, il confirme les attentes et/ou les incompréhensions du lectorat en établissant une opposition entre un point de vue charnel/terrestre (τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν) et un autre élevé/spirituel (τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστίν). La naissance est intimement reliée à la question de l'origine et de l'identité. En effet, celui qui aspire à « voir » le Royaume de Dieu doit changer d'origine sinon il ne pourra être en mesure de le discerner et se méritera la même sanction que celle de Nicodème et du groupe de Jérusalem tel que décrit au début du récit (2,23-25).

Finalement, l'expression de type gnomique donnant un sens de proverbe universel où Jésus compare l'Esprit au vent (3,8) décrit la dimension insaisissable de cette entreprise qui est uniquement réservée au domaine céleste. Cette dernière comparaison de Jésus vient confirmer l'opinion du lecteur quant au double malentendu de Nicodème. Non seulement la naissance dont parle Jésus en est une « d'en haut » et spirituelle, mais elle en est une que l'homme ne peut provoquer. La confirmation de Jésus concernant cette dernière réalité provoque, pour le lecteur, un effet de paradoxe teinté d'ironie. Alors que Nicodème est l'ultime représentant juif, fils d'Abraham de naissance terrestre, il ne peut finalement entrer en possession des promesses eschatologiques que par une renaissance spirituelle. La position de l'estimé enseignant est alors mise en cause. Nicodème n'a maintenant plus rien pour lui, ni origine, ni rang, ni religion qui pourraient le positionner au-dessus d'un quelconque lecteur.

viii. Dernière intervention de Nicodème (3<sup>e</sup> tableau vv. 3,9-10)

Cette dernière intervention de la part de Nicodème ressemble à une abdication. Il ne tente pas une deuxième interprétation, au contraire, il propose une question ouverte :

« Comment cela peut-il advenir ? ». Cette dernière ouverture donne toute la place à Jésus pour entreprendre un discours. Au plan du développement narratif, le lecteur est prêt à la disparition du personnage Nicodème pour mieux apprécier l'enseignement de Jésus.

ix. Réponse finale de Jésus (3<sup>e</sup> tableau vv. 3,9-10)

Comprenant probablement le caractère spirituel de l'expression de Jésus ainsi que sa performance qui est inaccessible au moyen de l'effort humain, Nicodème questionne Jésus sur le moyen d'y arriver, révélant enfin son non-savoir, ou plutôt les limites de son savoir. En effet, cette dernière question de la part de Nicodème provoque la réponse ironique de Jésus qui constitue une inclusion entre 3,2 et 3,10 traitant de la compréhension et de l'incompréhension de Nicodème<sup>268</sup>. Alors que ce dernier proclamait savoir que Jésus était un enseignant (οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος), Jésus démontre que Nicodème est lui aussi un enseignant, mais qui ne sait finalement pas comment accéder au salut et voir le Royaume (σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις;). En effet, le verbe « εἶδῶ » (3,2) exprime bien l'idée du savoir que Nicodème possède déjà<sup>269</sup>, versus l'utilisation du verbe « γινώσκω » (3,10) qui exprime plutôt l'idée de ne pas avoir été en mesure de percevoir et/ou comprendre<sup>270</sup>. C'est d'autant plus ironique que le salut devrait être un sujet parfaitement maîtrisé de la part de *l'enseignant d'Israël*. Cette ironie fait de Jésus le seul maître habilité à enseigner le salut. Le lecteur progresse dans le processus de caractérisation qui oppose le maître Nicodème et le maître Jésus. Le lecteur est en mesure de distinguer leurs enseignements respectifs. Nicodème, homme juif de naissance naturelle, enseigne avec la connaissance des choses terrestres. Alors que Jésus, est habilité à révéler les choses célestes (d'en haut).

L'utilisation du pronom pluriel « vous » de la part de Jésus contribue aussi à boucler la boucle du dialogue avec Nicodème qui s'était lui-même approché de Jésus en utilisant le pluriel. Non seulement Jésus paraît, pour le lecteur, s'adresser aux différents groupes dont Nicodème est le représentant (sympathisants juifs demeurés dans l'ombre), mais Jésus lui-même, en empruntant le ton de la collectivité, cette fois par le « nous », paraît

<sup>268</sup> Cf. Julian, *Jesus and Nicodemus*, p. 69.

<sup>269</sup> Cf. « εἶδῶ » dans *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 174.

<sup>270</sup> Cf. « γινώσκω » dans *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 117-18.



représenter un groupe distinct. Jésus confronte désormais l’incapacité de la synagogue. C’est pourquoi Marchadour écrit qu’« on peut lire ce glissement du singulier au pluriel, comme une invitation faite aux lecteurs à se considérer comme les destinataires du discours de révélation qui suit<sup>271</sup> ». Ce dernier comprend une dimension intemporelle qui n’est pas strictement rattachée à la trame narrative diégétique, mais qui s’étend bel et bien au-delà : Il s’agit de l’horizon du lecteur. Le Jésus johannique parle au-delà du récit, un peu à la manière de Matthieu, lorsque le narrateur avertit son lectorat d’être attentif (Mt 24,15). À travers cette caractérisation figurative, Jésus semble revêtir les traits de la communauté johannique et devenir son témoin principal dans son procès contre les juifs.

La fin du dialogue entre Jésus et Nicodème permet bien de situer le problème de Nicodème et des juifs de Jérusalem en général : « Pourquoi ne peuvent-ils discerner l’origine céleste de Jésus ? ». Il n’est pas exagéré de croire, selon l’extra-texte du lecteur implicite, que cette dernière question répond à un besoin important pour la communauté de lecture. En effet, « Nicodème représente l’élite du judaïsme, le lecteur reconnaît ici une préoccupation majeure des chrétiens au temps de l’évangéliste : pourquoi le judaïsme n’est-il pas parvenu à s’ouvrir au mystère de Jésus ?<sup>272</sup>».

### 6.1.1.3. Figure 8. 3<sup>e</sup> SCÈNE

<b>3e Scène – Discours de Jésus en trois étapes vv. 3,11-18 :</b>
<b>1er tableau vv. 3,11-13</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- 11 ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἐωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.</li> <li>- 12 εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε;</li> <li>- 13 καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.</li> </ul>
<b>2e tableau vv. 3,14-15</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- 14 Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὕψωθηναὶ δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου,</li> <li>- 15 ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον.</li> </ul>
<b>3e tableau vv. 3,16-18</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- 16 οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ’ ἔχη ζωὴν αἰώνιον.</li> </ul>

<sup>271</sup> Marchadour, *Les personnages dans l’Évangile de Jean*, p. 70.

<sup>272</sup> Léon-Dufour, *Lecture de l’évangile de Jean I (Chapitres 1-4)*, p. 280.

- 17 οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνη τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.
- 18 ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ

i. Le Fils de l'homme (*1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> tableau vv. 3,11-13 et 3,14-15*)

Alors que Nicodème est disqualifié comme enseignant d'Israël, Jésus est établi comme unique révélateur des choses célestes. Le motif de la valeur « par excellence » du témoignage de Jésus est fondé sur l'origine de ce dernier. Il est ardu de savoir avec certitude si la montée (καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν) est prolepse anachronique d'une relecture post-pascale, ou bien analepse de la descente. L'utilisation du temps parfait pose problème et sous-entend que le Fils de l'homme soit déjà monté au moment où la parole est dite. On pourrait alors proposer que ce sont les mots de la communauté et non pas ceux de Jésus qui sont exprimés ici. Il pourrait aussi s'agir de Jésus qui témoigne de l'effet de la descente et non de la montée, ce qui aurait pour but, implicitement, de défier directement la révélation, que Moïse reçue en montant sur le Sinaï, à laquelle la synagogue attache tant d'importance. Cependant, dans un contexte de lecture post-pascale, les deux visions s'entremêlent, mettant Jésus dans une position temporelle étrange, voire indifférente à la trame chronologique, comme le soutient R. Brown<sup>273</sup>.

Le Fils de l'homme était cité dans l'annonce faite à Nathanaël en Jn 1,50-51. Alors qu'avec Nathanaël, cette figure évoquait l'image de l'échelle de Jacob, elle est reliée ici à celle du serpent d'airain et à la montée en croix qui crée une anticipation de la passion. D'ailleurs, le micro-récit de Nicodème s'insère lui-même dans le cadre de la fête de la Pâques et fait suite à l'épisode de l'expulsion du temple qui, dans les évangiles synoptiques, se situe normalement durant les jours précédant la passion. À ce moment de la lecture, le lecteur ne peut se projeter à la croix. Néanmoins, l'accumulation de ces images le prépare à une apologie de la crucifixion. Par trois fois, le Jésus johannique annoncera sa crucifixion en utilisant le terme de l'élévation (ὑψωθῆναι) (3,14 ; 8,28 ; 12,32). Le choix de ce terme offre au lecteur un « double entendre », soit celui de l'ascension céleste et/ou de l'élévation physique, c'est-à-dire, la mise en croix<sup>274</sup>. Le

<sup>273</sup> Cf. Brown, *The Gospel according to John*, p. 132.

<sup>274</sup> Cf. Kruse, *The Gospel according to John*, p. 111.

lecteur sera alors mentalement préparé à la croix qui se profile à l'horizon et lorsqu'elle se présentera, elle semblera être l'ultime accomplissement du macro-récit.

Ce qui avait débuté par un dialogue sotériologique se transforme progressivement pour le lecteur en discours christologique. Le lecteur comprend que le Fils de l'homme est seul habilité comme révélateur suprême des choses d'en haut. L'enseignement de ce dernier surpasse celui du maître d'Israël, Nicodème, ainsi que quiconque prétendrait être monté au ciel. Cette déclaration concernant le Fils de l'homme fait probablement écho à l'extra-texte du lecteur dans le but de « réfuter la conception populaire selon laquelle la montée de Moïse sur le Sinaï aurait été une ascension mystique au ciel<sup>275</sup> ». D'ailleurs, Moïse n'est pas la seule figure vétérotestamentaire reconnue pour avoir reçu une révélation mystique du domaine céleste susceptible de figurer dans l'extra-texte du lecteur johannique. On pourrait aussi bien considérer les prophètes Élie et Isaïe<sup>276</sup>.

En faisant appel à cette nouvelle figure, celle de Moïse, l'auteur implicite passe de la figure du rabbin actuel d'Israël (Nicodème) au type « par excellence » du Rabbin (Moïse), pour finalement n'établir que le Fils de l'homme comme unique figure révélatrice accréditée. En effet, seul le Fils de l'homme détient l'autorité de révéler. Puis, c'est par une référence au serpent d'airain que l'auteur implicite se permet de disséminer dans le texte des indices annonçant la passion, puisque Sagesse interprète cette « élévation » comme un signe de salut.

## ii. Le don du Fils (*3<sup>e</sup> tableau vv. 3,16-18*)

Le lecteur est maintenant bel et bien averti que le mandat du Fils est d'ordre sotériologique. Du « voir » initial introduit par Nicodème, le lecteur, par Jésus, passe maintenant au « croire » final. De ce « croire » au *Fils envoyé* dépendent le salut et le jugement. C'est ici que l'identité du Christ trouve son implication sotériologique. À ce stade de la lecture, le lecteur ne possède pas plus d'information sur la manière dont va s'opérer concrètement ce salut/jugement, autre que celle de l'image du serpent élevé par Moïse dans le désert. L'anticipation de cette heure monumentale est mise en suspens dans

---

<sup>275</sup> Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 168.

<sup>276</sup> Cf. *ibid.*

l'esprit du lecteur. Une tension narrative au niveau macro du récit s'installe jusqu'à l'accomplissement de cette annonce.

### 6.1.2. Rétrospection

À travers le processus de rétrospection, nous nous intéresserons dans un premier temps à toutes les analepses qui n'ont pas été traitées en lien avec des effets d'anticipation. Dans un deuxième temps, ce sont tous les éléments narratifs déjà apparus plus tôt dans le texte qui seront évalués. En effet, la résurgence de certains éléments précédemment évoqués oblige le lecteur à se questionner sur ce qu'il lit. Parfois, le retour d'un élément pousse le lecteur à faire un bilan de ce qu'il croit savoir concernant ce sujet, ce thème ou ce motif. Dans d'autres cas, un nouvel élément mis en relation avec une connaissance déjà acquise du lecteur lui permettra seulement d'augmenter les traits de son paradigme. Appliquons-nous maintenant à l'observation des analepses ainsi qu'à la réapparition de certains éléments narratifs contenu dans l'épisode de Nicodème.

#### 6.1.2.1. 1<sup>o</sup> SCÈNE (*voir Figure. 6*)

##### i. Jérusalem

Normalement, dans la tradition commune aux récits évangéliques, Jérusalem est considérée comme un lieu de conflit, de souffrance et finalement de mort pour le Christ. Il s'agit de la ville où se trouve le temple et où siège le Sanhédrin. Il n'est pas difficile de penser qu'en dialogue avec son extra-texte, le lecteur soit maintenu en état de tension. En effet, le terrain serait-il miné pour Jésus ? L'auteur implicite joue avec les aprioris du lecteur, car alors que ce dernier s'attend à un possible affrontement, l'auteur lui offre plutôt un chef des pharisiens sympathisant qui se distingue des délégations du Sanhédrin de par son ouverture au maître. Cette tension suspicieuse du lecteur est donc déjouée par l'auteur implicite qui introduit habilement Nicodème.

##### ii. Les signes

Déjà, l'ouverture du récit de Nicodème fait appel à la mémoire du lecteur. De quels signes parle-t-on ? Dans son commentaire, C. Kruse fait bien remarquer l'imparfait « ἐποίησεν » qui marque une certaine durée dans le temps. Il y a donc une ellipse implicite

entre cette scène et la suivante. On ne nous donne que le résultat d'une foule qui croit<sup>277</sup>. Ici se pose donc la question du répertoire. Les indices intra-diégétiques ne rendent compte que d'un signe, celui de Cana (2, 1-11). Le référent du lecteur est donc forcément extra-diégétique. Il s'agit probablement d'une tradition comprenant des récits thaumaturgiques bien connus du lectorat. Lindars est aussi d'avis que les signes font référence à des miracles connus de la population et en aucun cas à celui de la purification du temple (2,18), comme certains le défendent<sup>278</sup>. Cette tradition ne serait pas non plus inconnue des synoptiques. En effet, Mt 21, 13 mentionne la guérison de quelques aveugles et paralytiques opérée dans la cour du temple suite à l'expulsion des changeurs. L'auteur implicite compose donc son personnage Jésus en jouant librement dans la connaissance acquise du lectorat, basée sur une certaine tradition évangélique. La sanction de Jésus envers les foules franchit du coup les frontières de l'évangile et sanctionne aussi la tradition potentielle qui aurait pu en découler. Habitué, en apparence, aux récits de miracles, notre lecteur est appelé maintenant à réinterpréter ce qu'il croit savoir de l'œuvre de Jésus. En effet, connaissant et croyant déjà aux récits de miracles, le lecteur se trouve tout aussi remis en question par la réticence de Jésus que la foule décrit dans le texte.

Le lecteur peut alors s'identifier à ces croyants et ainsi se demander ce que l'auteur reproche exactement à cette foule pourtant croyante à travers la bouche du personnage Jésus. En effet, ce groupe se distingue des juifs qui demandent précédemment un signe à Jésus pour preuve de son autorité (2,18). À l'opposé de ces juifs zélés du temple, ici, nous avons à faire à un groupe de sympathisants du Christ. Cette opposition contribue à différencier Nicodème des juifs incrédules du temple. De plus, cette dissociation est aussi appuyée par la reprise de la formulation du prologue « à ceux qui mettent leur foi en son nom » (1,13) qui semble établir la condition de base pour la participation au salut johannique. Ce groupe de sympathisants, ainsi que Nicodème qui en est issu, semble donc plus proche du salut johannique, comme les disciples d'ailleurs, que le reste des juifs présentés par le récit jusqu'à présent.

---

<sup>277</sup> Cf. C. Kruse, *The Gospel according to John : An Introduction and Commentary* (Tyndale New Testament Commentaries), Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2003, p. 102.

<sup>278</sup> Cf. B. Lindars, *The Gospel of John* (New Century Bible), Eerdmans Pub Co, Grand Rapids, 1981, p. 145.

À Cana, les disciples eux-mêmes semblent aussi avoir cru à la vue d'un signe (2,11), pourtant ils ne sont pas sanctionnés. Quelle distinction le lecteur peut-il établir entre ce qu'il vient de lire (2,11) et ce qu'il est en train de lire (2,23-25) ? Barrett propose que la clé de la compréhension nous est donnée par le commentaire explicite de Jn 2,11 qui renvoie le lecteur au prologue (1,14)<sup>279</sup>. En effet, il est expliqué que les disciples commencèrent à percevoir la « gloire » du *logos*/Fils derrière le signe. Cette posture de foi des disciples vient s'aligner avec ce qui était présenté plus tôt dans le prologue : « nous avons vu sa gloire » (1,14). Le lecteur est donc averti par le narrateur de la nécessité de voir plus loin que le signe. De plus, le narrateur continue à s'exprimer sur la foi des disciples dans un autre commentaire explicite en Jn 2,22. Cette fois, le narrateur aborde le moment où la foi des disciples fut enfin complète, c'est-à-dire, suite à la résurrection. Bien que le lecteur ne connaisse pas encore les modalités finales du macro-récit, le commentaire explicite du narrateur lui fournit le nouvel indice que ce ne sera qu'à la lumière de l'œuvre entière de Jésus (le signe de l'élévation) que les disciples seront en mesure d'interpréter chaque signe<sup>280</sup>. Cela exprime l'idée selon laquelle un signe pour un signe est insuffisant.

À l'aide de ces deux commentaires du narrateur, le lecteur peut comparer l'intervention de Nicodème à celle des disciples. Le signe possède deux fonctions. Premièrement, il est juridique, c'est-à-dire, qu'il permet de légitimer le prophète<sup>281</sup>. Il ne permet donc pas spécifiquement de comprendre qui est Jésus, mais seulement de percevoir en lui l'approbation de Dieu<sup>282</sup>. Deuxièmement, le signe possède une fonction symbolique. Pour l'auteur johannique, le signe manifeste un aspect du salut opéré par l'envoyé<sup>283</sup>. Le signe est donc un témoignage qui ne constitue pas le contenu plénier de la révélation<sup>284</sup>. L'auteur implicite se sert de la connaissance populaire de ce qui faisait la renommée de Jésus comme d'un entonnoir pour cerner le sens véritable de son être. Ce sens sera alors exprimé en dialogue et en lien avec ce qui a déjà été exprimé dans le prologue (Jn 1,1-18).

<sup>279</sup> Cf. Barrett, *The Gospel according to St. John*, p. 201.

<sup>280</sup> Cf. *ibid.*

<sup>281</sup> Cf. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 70.

<sup>282</sup> Cf. Barrett, *The Gospel according to St. John*, p. 201.

<sup>283</sup> Cf. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 72.

<sup>284</sup> Cf. Barrett, *The Gospel according to St. John*, p. 201.

### 6.1.2.2. 2<sup>e</sup> SCÈNE (voir Figure. 7)

- i. La présentation de Nicodème (1<sup>er</sup> tableau vv. 3,1-3)
  - a. Pharisien, chef des Juifs

L'intervention de Nicodème dans le récit, a priori, fait directement écho à la délégation déjà envoyée par les membres du Sanhédrin plus tôt. Cela caractérise promptement Nicodème comme appartenant aux inquisiteurs de Jérusalem qui, éventuellement, signeront l'arrêt de mort de Jésus<sup>285</sup>. En effet, tout en sachant que le lecteur ne connaît pas encore la finale du récit johannique, on peut raisonnablement penser que le lecteur implicite est déjà suspicieux à l'encontre des autorités juives, en particulier ceux du parti des pharisiens. Toutefois Nicodème ne représente pas le rejet agressif et virulent de la personne de Jésus. Au contraire, il se distingue de par son ouverture et son approche. Néanmoins, comme le signale Tung, l'évangile ne propose finalement que deux chemins radicaux : offrir une réponse adéquate ou devenir ultimement ennemi du Christ<sup>286</sup>.

- b. Il vint vers lui de nuit

La nuit offre un cadre auquel l'évangile tend à accorder une connotation négative (déjà établie depuis le prologue lors duquel Jésus combat et confronte la noirceur et gagne sur elle)<sup>287</sup>. Le prologue sert à introduire Jésus comme le *logos* incarné qui était actif lors de la création. Sa mission est de révéler le Père. Le prologue donne aussi les antithèses qui vont représenter les conflits de l'ensemble de l'évangile : lumière/noirceur ; croire/non croire ; grâce et vérité/loi<sup>288</sup>. Évidemment, cette connaissance n'est partagée qu'entre le narrateur et le lecteur. L'opacité de l'information interviendra dans la mise en place de certains dispositifs littéraires tels que l'ironie et le malentendu. C'est principalement la maîtrise du prologue par le lecteur qui lui permet de discerner les différents niveaux d'ironie. En fournissant les clés interprétatives dès le prologue et en introduisant de la sorte Nicodème, l'auteur implicite influence déjà l'évaluation que fait

---

<sup>285</sup> Cf. Kruse, *The Gospel according to John*, p. 104.

<sup>286</sup> Cf. C. H., Tung, *Biblical Narrative Learning: Teaching Adequate Faith in The Gospel of John*, Pickwick Publications, Eugene, 2015, p. 195.

<sup>287</sup> Cf. *ibid.*

<sup>288</sup> Cf. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 89.



le lecteur de ce personnage. En d'autres mots, le lecteur comprend rapidement comment entre en jeu les différentes antithèses du prologue dans l'épisode de Nicodème. Ce dernier vient de nuit (ténèbres/lumière), le croire de son groupe est jugé inadéquat (non-croire/croire) et son titre de pharisien le lie intimement à la loi (loi/grâce et vérité).

ii. Intervention de Nicodème (*1<sup>er</sup> tableau vv. 3,1-3*)

Cet écho à la délégation juive rejoint les propos de Marchadour qui voit dans l'utilisation du « nous » de Nicodème des indices donnant à croire à une rencontre de type formel<sup>289</sup>. Ce qui nous conduit à une sorte de relecture de cette première rencontre en Jn 1,19-35 où Jean-Baptiste recevait une délégation de Jérusalem. Cependant, on peut noter deux différences notables ; 1) Cette fois il n'y a pas de témoin interféré : c'est Jésus qui a la parole ; et 2) Nicodème vient avec une confession et une ouverture pour écouter le maître et non pas avec une question dans le but de l'identifier.

iii. Intervention de Jésus (*1<sup>er</sup> tableau vv. 3,1-3*)

Le mot (ἄνωθεν) permet un « *double entendre* » : soit en haut, soit de nouveau. Le choix de ce terme n'est pas anodin et il renvoie une fois de plus le lecteur directement à ce qu'il connaît du Jésus johannique. Toutefois, bien que déjà préparé au mécanisme du malentendu, le lecteur n'a pas encore la certitude de l'interprétation du terme (ἄνωθεν). Cette expression fait surtout référence au don de devenir enfant de Dieu (1,12) promis dans le prologue. En effet, le lecteur est laissé dans l'attente de comprendre avec quelles modalités et mesures peut bien s'accomplir cette curieuse promesse offerte par l'auteur implicite au tout début de l'évangile. Les notions d'enfants de Dieu, de participation à son saint peuple ainsi qu'aux promesses eschatologiques inhérentes à l'alliance sont appelées à être réinterprétées et réexpliquées dès le commencement de l'évangile johannique. Les attentes du lecteur face au dialogue entre Jésus et Nicodème sont donc modulées en fonction de cette annonce du prologue. Jésus fixe les termes du dialogue (sotériologie et renaissance) et bien que le personnage intra-diégétique de Nicodème semble en décalage face à ce thème, le lecteur, qui possède une vue d'ensemble jusque-là, est conscient de son enjeu. Le lecteur aspire à une explication de la part de Jésus pour comprendre comment s'opère cette nouvelle naissance et cet engendrement de Dieu.

---

<sup>289</sup> Cf. Marchadour, *Les personnages dans l'Évangile de Jean*, p. 66.

En effet, selon le prologue, ceux à qui a été donné le pouvoir de devenir enfant de Dieu sont les mêmes qui ont reçu le Fils, et cru en son nom (1,12 ; 13). On a déjà relevé que la méfiance de Jésus à l'égard des sympathisants produit un effet de déstabilisation, car la formulation utilisée pour décrire la foi de ce groupe, est la même utilisée par le prologue pour décrire la foi adéquate. L'exercice de rétrospection nous a aussi permis de comprendre que cette foi doit aussi percer la gloire du Fils pour être conforme à celle exprimée dans le prologue. Ce type de foi est d'ailleurs démontré par les disciples en 2,11. Précédemment, on a voulu démontrer comment cet effet de déstabilisation provoque un suspense dans l'esprit du lecteur, inquiet maintenant de comprendre davantage les conditions et implications de la foi véritable. C'est alors que Jésus amorce la discussion en traitant de la nouvelle naissance. Ce deuxième retour au prologue concernant le nouvel engendrement, introduit logiquement le thème de la foi, car c'est la foi véritable en le Fils qui est sanctionnée par le nouvel engendrement. Le lecteur est maintenant assuré que ce dialogue est crucial pour répondre aux exigences sotériologiques présentées dans le prologue. Les thèmes du salut, de la foi véritable et de la renaissance sont abordés et explicités pour le lecteur à travers la figure de Nicodème. Ce rappel du dialogue signale au lecteur de se préparer à augmenter son catalogue de traits associés à ces thèmes.

De plus, afin de traiter ce thème précédemment annoncé, l'auteur implicite utilise un personnage qui n'est pas non plus anodin. Nicodème est l'image du pur enseignant juif descendant directement des promesses de l'alliance mosaïque. Pourtant, le lecteur constate que cette descendance terrestre et charnelle n'est pas suffisante comme condition de participation au salut, de même que la vue des signes ne constitue pas la base d'une foi adéquate. Il ne reste plus au lecteur qu'à observer quelle interprétation Nicodème pourra saisir du double entendre de « ἄνωθεν ». Si malentendu il y a concernant le juste sens de « ἄνωθεν », le lecteur n'en sera pas indisposé car il sait déjà comment fonctionne ce dispositif littéraire, il laisse le personnage se fourvoyer au sujet d'une interprétation littérale pour mieux se laisser guider et expliquer par Jésus un sens plus profond. Ce procédé permet de dissiper les mauvaises interprétations et force le lecteur à ralentir sa lecture et approfondir sa réflexion quant au véritable sens des paroles du Christ<sup>290</sup>.

---

<sup>290</sup> Cf. Marguerat et Bourquin, *Pour lire lest récits bibliques*, p. 140-42.

iv. Naître une deuxième fois (2<sup>e</sup> tableau vv. 3,4-8)

La réponse de Nicodème confirme au lecteur le déploiement d'un malentendu. En effet, l'utilisation de l'adverbe « δεύτερον » (une seconde foi) ne laisse pas de doute quant à l'interprétation de Nicodème concernant le « *double entendre* » : « ἄνωθεν ». Nicodème choisit d'interpréter « ἄνωθεν » dans le sens littéral d'une nouvelle naissance charnelle. Le malentendu est le point de départ de la plupart des discours de Jésus dans la séquence 2,1-12,50<sup>291</sup>. Une méprise initiale provoque un discours explicatif de la part de Jésus<sup>292</sup>. Afin d'assurer l'anticipation d'un tel malentendu, le lecteur doit, au préalable, être équipé de certaines informations, lesquelles se trouvent principalement dans le prologue<sup>293</sup>. Pour ce qui est de la mise en place du mécanisme du malentendu, le narrateur a déjà pris la peine de bien roder son lectorat lorsqu'il dissipe lui-même le premier malentendu : celui qui concerne le signe du sanctuaire-corps de Jésus en 2,21<sup>294</sup>. De cette façon il donne un signal quant à la bonne manière de lire et d'interpréter la suite des récits. L'opacité de l'information et la connaissance rétrospective du lecteur sont capitales pour assurer le bon fonctionnement de ce type de dispositif littéraire très utilisé par l'auteur johannique. Il se trouve que le discours distille des informations capitales sur l'identité de Jésus, dont la manifestation fait précisément l'objet de l'intrigue. Les protagonistes intra-diégétiques n'ont alors qu'une perception fragmentaire de ce dont il s'agit. Ainsi Nicodème ne dispose pas des mêmes clés herméneutiques que le lecteur pour qui l'eau et la nouvelle naissance viennent en surimpression de l'eau du baptême, puis de l'eau des jarres de Cana. Toutes ces thématiques s'entrelacent pour former un parcours figuratif dont la clé de l'articulation est la typologie<sup>295</sup>. En effet, la répétition des images utilisées plus tôt et celles qui viendront plus tard créent pour le lecteur un alphabet typologique<sup>296</sup>.

---

<sup>291</sup> Cf. Blanchard, *Raconter, voir, croire*, p. 40.

<sup>292</sup> Cf. *ibid.*

<sup>293</sup> Cf. *ibid.*

<sup>294</sup> Cf. *ibid.*

<sup>295</sup> Cf. Blanchard, *Raconter, voir, croire*, p. 41.

<sup>296</sup> Cf. Julian, *Jesus and Nicodemus*, p. 323-30.

v. Ce qui est né de la chair est chair. (2<sup>e</sup> tableau vv. 3,4-8)

Cette dernière intervention de la part de Jésus renvoie directement le lecteur au prologue. Le lecteur peut alors se rappeler que, suite à la promesse d'être engendré enfant de Dieu (1,12), il est dit en Jn 1,13 que cette renaissance n'est pas issue de la chair, ni du sang, ni d'aucune volonté humaine, mais de Dieu seulement. Ce retour au prologue permet une fois de plus au lecteur de confirmer l'impossibilité de l'homme de performer lui-même cette naissance. Ce lien établi avec le prologue module la réflexion du lecteur qui peut sanctionner la proposition de Nicodème qui donne le pouvoir (δύναται) à l'homme d'une deuxième (δεύτερον) naissance charnelle. La proposition de Nicodème est donc directement invalidée par le prologue.

vi. Ne t'étonne pas ! (2<sup>e</sup> tableau vv. 3,4-8)

La réponse de Jésus « ne t'étonne pas ! » (μη θαυμάσης), adressée à Nicodème, sous-entend implicitement la capacité de relecture que Nicodème et/ou le lecteur implicite possède pour comprendre le thème de la renaissance. En effet, pour le lecteur implicite qui se trouve en position supérieure de connaissance, la nouvelle naissance n'est pas censée être une nouvelle doctrine<sup>297</sup>. Pour le personnage de Nicodème qui se trouve à l'intérieur de la diégèse, un bon enseignant juif aurait aussi eu accès à plusieurs textes vétérotestamentaires qui auraient attesté de cette idée (Ez 36,25-27 ; chap. 37 ; Qo 8,8 ; 11,5 ; 1 Énoch 41,3 ; 60,12 ; 2 Baruch 48,3-4)<sup>298</sup>. Ces promesses vétérotestamentaires s'adressent bien souvent à un « reste » d'Israël et confirment bien le besoin de l'intervention du souffle de Dieu et celui d'un nouveau cœur pour Israël. En d'autres mots, l'engendrement naturel juif ne suffit pas pour assurer le salut. Voilà pourquoi Jésus commande à Nicodème de ne pas s'étonner, il confirme que Nicodème n'a pas bien interprété sa première déclaration apodictique (3,3). Il faut plus qu'une naissance matérielle, il en faut une spirituelle. De la même manière, le lecteur johannique qui se trouve à l'extérieur de la diégèse possède un répertoire issu du christianisme primitif qui le familiarise déjà avec ce thème. Le lecteur ne doit donc pas s'étonner que le sujet de la renaissance se retrouve dans le discours de Jésus. De même, Jésus demande à Nicodème

---

<sup>297</sup> Cf. Köstenberger, *John*, p. 124.

<sup>298</sup> Cf. *ibid.*

de ne pas s'étonner, car avant même le christianisme primitif, cette doctrine existait dans le judaïsme. L'auteur implicite utilise donc Jésus pour confirmer la doctrine chrétienne et répondre à l'incrédulité juive.

Jésus enchaîne par la suite avec l'image du vent insaisissable, mais reconnaissable pour attester de la nature, de l'origine et de la cause divines (d'en haut) de cette nouvelle naissance. La nouvelle naissance est spirituelle et procède de façon mystérieuse pour l'humain<sup>299</sup>. Une relecture des écrits sapientiaux permet de percevoir dans l'image du vent son caractère vertical<sup>300</sup>. Comme Carson le mentionne dans son commentaire, le vent échappe principalement à l'œil de l'homme, or, c'est à la vue des signes que plusieurs hommes comme Nicodème crurent<sup>301</sup>. L'homme est toutefois témoin de l'effet du vent, ce qui lui permet d'interpréter sa présence<sup>302</sup>. Une relecture de Ez 36,25-27 et Ez 37 donne aussi au souffle/vent/Esprit la capacité de redonner la vie et restaurer le peuple de Dieu<sup>303</sup>.

### 6.1.2.3. 3<sup>e</sup> SCÈNE (voir Figure. 8)

#### i. Nous témoignons ce que nous avons vu (*1<sup>er</sup> tableau vv. 3,11-13*)

Jésus épouse maintenant le ton de la collectivité et s'adresse à Nicodème à la première personne du pluriel. Une relecture immédiate du passage rappellera au lecteur que c'est aussi au nom d'une collectivité que Nicodème s'était approché de Jésus. C'est d'autant plus ironique que Jésus boucle la discussion et transite vers un discours en utilisant le même ton que Nicodème. C'est maintenant le savoir de Jésus concernant le véritable salut qui s'oppose au non-savoir sotériologique de Nicodème.

Néanmoins, un bon lecteur sera poussé à remonter plus loin encore qu'à l'introduction de Nicodème. En effet, le pronom pluriel de Jésus rappelle celui du prologue en Jn 1,14 : « Nous avons contemplé » (ἐθεασάμεθα), ainsi que celui de Jn 1,16 « ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν ». Cette reprise du « nous » de la part de Jésus s'accompagne aussi d'un verbe au parfait « ἑώρακαμεν » (3,11) associé au même registre sémantique de

---

<sup>299</sup> Cf. *ibid*, *John*, p. 125.

<sup>300</sup> Cf. *ibid*.

<sup>301</sup> Cf. Carson, *The Gospel according to John*, p. 197

<sup>302</sup> Cf. *ibid*.

<sup>303</sup> Cf. *ibid*.

la vue que « ἔθεασάμεθα » (1,14). De plus, un verbe au parfait sert à définir une action achevée dont l'effet persiste dans le présent. On peut donc raisonnablement penser que le lecteur établit un lien entre cette vision de la gloire présentée lors du prologue et le témoignage de Jésus qui repose aussi sur une vision déjà advenue. Ici, la phraséologie du narrateur et celle de Jésus semblent s'entremêler, rendant la frontière entre le témoignage de Jésus et celui de la communauté johannique de plus en plus flou. En effet, plus qu'un simple dispositif littéraire servant de contrepoids à Nicodème, ce « nous » donne l'occasion à Jésus d'authentifier, par sa propre prise de parole, le témoignage de la communauté de lecture dont l'essentiel est exprimé sous forme poétique dans le prologue<sup>304</sup>. En résumé, le véritable salut (l'entrée dans le Royaume de Dieu par la nouvelle naissance de l'Esprit) dépend de l'identité et de la mission du Fils dont le prologue initial témoigne.

ii. Personne n'est monté au ciel (*1<sup>er</sup> tableau vv. 3,11-13*)

Ce retour au témoignage du prologue semble se poursuivre par une allusion à la descente du Fils de l'homme. Pour attester de la valeur suprême de son témoignage, Jésus use du motif vertical. Le lecteur est encore une fois renvoyé au prologue. Il se souvient que le Fils était auprès du Père et qu'il est venu dans le monde. Il peut donc imaginer, à un certain moment, la nécessité d'une descente. Or, la question entourant l'expression (εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) reste tout de même ambiguë. Il s'agit de savoir si l'on parle d'une annonce (prolepse) de la passion ou d'un anachronisme assumé (relecture post-pascale). En effet, ce problème d'ordre grammatical est issu de l'emploi du temps parfait du verbe « ἀναβέβηκεν ». Dans le grec, le parfait permet d'exprimer « l'effet actuel d'une action passée achevée<sup>305</sup> ». La difficulté provient du sens que l'on donne à cette parole de Jésus : « Comment peut-il dire, étant encore sur terre, que personne n'est monté au ciel (et continue à y être) sauf le Fils de l'homme ?<sup>306</sup> ». Étant investi dans un mode de lecture critique qui résiste à sortir de notre catégorie d'observation, nous ne nous attarderons pas ici sur la cohérence finale de ce propos. Cet

<sup>304</sup> Cf. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 163

<sup>305</sup> P. Létourneau, *Initiation au grec du Nouveau Testament : de l'alphabet aux phrases complexes*, Médiaspaul, Montréal, 2010, p. 213.

<sup>306</sup> Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 167.

examen sera réservé lors de l'étape d'observation de la recherche de cohérence du lecteur. Toutefois, nous sommes bien conscients qu'une telle formulation ralentira forcément l'acte de lecture afin de permettre un temps de réflexion quant au sens que revêt cet emploi du parfait. Ce ralentissement est bien typique de la recherche de cohérence. Néanmoins, dans cette catégorie d'observation, nous nous intéresserons seulement aux effets intuitifs reliés à l'activité de rétrospection que provoque une telle lecture. Nous restons donc bien conscient que ce verbe demande un examen plus profond.

Cette déclaration vient automatiquement disqualifier la prétention de tout homme du passé, tel Moïse, Élie ou Isaïe, à avoir obtenu une quelconque « gnose » céleste par une montée mystique<sup>307</sup>. De plus, l'emploi du participe aoriste (καταβάς) rend compte, d'une façon tranchée, d'un « évènement clôturé et advenu<sup>308</sup> ». Cette déclaration ne souffre que d'une seule exception et il s'agit bien sûr, du Fils de l'homme lui-même. Les compétences du Fils de l'homme comme unique « révélateur des choses célestes » sont alors bien établies et ce, sur le plan de la comparaison d'avec les connaissances extra-diégétiques du lecteur. Il n'est pas pertinent de rechercher des référents historiques concernant des récits d'hommes ayant monté dans les sphères célestes et revenu avec une « gnose ». La raison réside dans l'universalité de la déclaration de Jésus. Peu importe l'horizon du lecteur, le Jésus johannique est le révélateur par excellence. L'unique lecture rétrospective pertinente concerne le prologue qui atteste : 1) de la venue dans le monde du *logos*/Fils qui était autrefois, tourné vers le Père : « Personne n'a vu Dieu ; celui qui l'a annoncé, c'est le Dieu Fils unique qui est sur le sein du Père. » (1,18) et 2) et d'une venue qui vient en addition à celle de Moïse : « la loi a été donnée par Moïse, la grâce de la vérité est advenue par Jésus-Christ » (1,17). Cet effet de rétrospection déclenché par le texte vient contraindre le lecteur à réévaluer l'ensemble de ces acquis en fonction de la révélation christologique johannique. Personne ne peut révéler comme le Fils.

---

<sup>307</sup> Cf. Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (1-12)*, p. 119.

<sup>308</sup> Cf. *ibid.*

iii. Le Fils de l'homme (*1<sup>er</sup> tableau vv. 3,11-13*)

Le retour du titre « Fils de l'homme » établit un lien avec sa précédente mention en Jn 1,51. D'ailleurs, la similitude entre Jn 1,51 et Jn 3,13 est double. Premièrement, lorsque Jésus utilise la typologie de l'échelle de Jacob en Jn 1,51, il le fait à l'aide des verbes corrélatifs monter/descendre (« ἀναβαίνοντας » et « καταβαίνοντας ») pour parler du mouvement des anges. Non seulement il s'agit dans les deux cas du même ordre surprenant des verbes, puisque les anges devraient normalement descendre du ciel puis y remonter, mais il s'agit aussi du seul endroit où ces deux verbes sont mentionnés ensemble. Il est désormais clair pour le lecteur qu'il doit augmenter sa collection de traits associé au titre Fils de l'homme, car manifestement, ce dernier prend maintenant de plus en plus d'importance au fil du récit.

Ces deux mentions du Fils de l'homme (1,51 et 3,13) insistent pour que le lecteur associe à ce titre le mouvement de la montée puis de la descente. La figure du Fils de l'homme révèle son programme de manière progressive et ce, par association de verbes et bientôt, par des récits vétérotestamentaires. Tel qu'annoncé précédemment à Nathanaël, le lecteur est toujours en suspens, lorsqu'apparaît ce titre, d'y voir de « plus grande choses encore ». C'est aussi le retour à l'esprit du lecteur de certains questionnements : « Comment cette vision de l'échelle de Jacob va-t-elle s'opérer ? et quel est le sens de ce mouvement particulier ? ». C'est alors que le micro-récit enchaine avec sa prochaine image.

iv. Moïse (*2<sup>e</sup> tableau vv. 3,14-15*)

C'est maintenant au tour de la figure de Moïse de resurgir dans le texte. La dernière mention de Moïse pour le lecteur remonte à Jn 1,17 : « la loi a été donnée par Moïse, la grâce de la vérité est advenue par Jésus-Christ ». On peut alors constater ce qui n'était pas clair en Jn 1,17, c'est-à-dire que Jésus ne vient pas en contradiction à Moïse, mais bien dans la continuité de ce dernier. En faisant appel à l'image de Moïse, Jésus fait appel au témoin qui le précède. Il n'est pas anodin que ce discours fasse suite à la sanction de Jésus « tu es l'enseignant d'Israël et tu ne sais pas ces choses ». Ironiquement, Nicodème ne maîtrise pas le sujet du salut. Jésus fait maintenant appel à



l'enseignant par excellence, c'est-à-dire Moïse. Cet appel à Moïse est lui-même associé à un récit vétérotestamentaire dans lequel ce dernier fut en mesure d'« élever » (encore la sémantique de la montée) le serpent afin de pouvoir sauver (apporter le salut) le peuple d'Israël qui était sous la condamnation.

v. Le serpent dans le désert (*2<sup>e</sup> tableau vv. 3,14-15*)

La croix se profile de plus en plus à l'horizon, le lecteur emmagasine les données concernant le destin en lien avec le titre du Fils de l'homme. Ce dernier est associé maintenant à un nouveau paradigme et un nouveau registre<sup>309</sup>. Comme Carson l'énonce, il y a maintenant un déplacement narratif des symboles de l'eau et de l'Esprit vers un récit de l'Ancien Testament dans le but de créer une sémantique verbale et imagée de la croix associée de près au titre du Fils de l'homme<sup>310</sup>. Ce nouveau registre est celui de la relecture de Nombres 21,8-9. Le lecteur est déjà habitué, par la tradition commune aux différents évangiles, à associer au titre du Fils de l'homme une relecture vétérotestamentaire évoquant la mort et la souffrance dans le but d'anticiper la croix<sup>311</sup>. On peut entre autres citer l'exemple du prophète Jonas qui passa trois jours et trois nuits dans le ventre du poisson en Matthieu 12,40 et Luc 11,30<sup>312</sup>. Dans le cas de Nicodème, le choix de la relecture vétérotestamentaire s'est porté sur le récit du serpent d'airain dans le désert (Nb 21,8-9). Le choix de cette image possède une double valeur, soit 1) elle fait appel à la figure de Moïse de manière à démontrer la continuité entre ce dernier et Jésus (1,17) et 2) elle utilise le symbole salvifique du serpent pour représenter la transmutation d'une malédiction en bénédiction. Jonas, quant à lui, ne mettait l'accent que sur la délivrance de la mort<sup>313</sup>. Par l'utilisation du serpent dans ce contexte annonciateur de l'œuvre du Fils de l'homme sur la croix, l'auteur johannique semble endosser l'interprétation qu'en fait Sg 16, c'est-à-dire un symbole de salut. Appartenant désormais

---

<sup>309</sup> Cf. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 165.

<sup>310</sup> Cf. Carson, *The Gospel according to John*, p. 202.

<sup>311</sup> Cf. J. M. Ramsey, *John* (New International Biblical Commentary), Hendrickson Publishers, Peabody, 2002, p. 58.

<sup>312</sup> Cf. *ibid.*

<sup>313</sup> Cf. *ibid.*

à l'univers littéraire johannique, ce symbole prépare mentalement le lecteur à l'arrivée de la croix comme acte ultime de salut<sup>314</sup>.

Dans son ouvrage « *The Strange Gospel: Narrative Design and Point of View in John* », J. Resseguie traite, entre autres, de la symbolique de l'espace et explique l'utilité du procédé de dépersonnalisation des lieux et des cadres iconiques. En effet, le but est de les rendre à nouveau iconiques, mais d'une manière renouvelée et encore plus signifiante afin de mieux servir le point de vue de l'auteur<sup>315</sup>. Il s'agit d'utiliser un endroit connu (Jérusalem un jour de fête) pour en faire le théâtre d'une histoire inattendue (une rencontre entre Jésus et l'enseignant d'Israël)<sup>316</sup>. Plus une référence est connue et codifiée, plus sa déconstruction et sa reconstruction provoqueront de l'effet<sup>317</sup>. Il s'agit d'une activité de restructuration du point de vue du lecteur à l'image de celle de l'auteur implicite<sup>318</sup>. Concernant le cas du quatrième évangile, J. Ashton nous rappelle que Moïse représente l'archétype du prophète mystique envoyé directement par Dieu<sup>319</sup>. Plus encore, le Deutéronome 18,18 anticipe l'attente d'un autre comme lui<sup>320</sup>. Bien que sa position soit aujourd'hui plus nuancée, Martyn a bien démontré comment le quatrième évangile témoigne de l'hostilité entre la synagogue et l'église johannique ainsi que du regard juif défavorable apporté à un messie crucifié et de la difficulté de surpasser la malédiction associée à un tel martyr<sup>321</sup>. C'est donc dans la logique de répondre à ces enjeux contextuels que l'auteur implicite sélectionne cette image vétérotestamentaire du serpent d'airain pour caractériser l'élévation et la glorification de Jésus. Le lecteur qui procède à une relecture de ce récit de Nombres peut alors emmagasiner dans son catalogue de traits associé au mystérieux événement de l'« élévation » du Fils de l'homme cette nouvelle typologie vétérotestamentaire. L'articulation finale de l'ensemble de ce langage typologique par le lecteur aboutira en un acte herméneutique lui permettant de comprendre que tout comme Moïse a élevé le serpent pour le salut des hébreux, le Fils de

---

<sup>314</sup> Cf. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 179.

<sup>315</sup> Cf. Resseguie, *The Strange Gospel*, p. 107.

<sup>316</sup> Cf. *ibid.*

<sup>317</sup> Cf. *ibid.*

<sup>318</sup> Cf. *ibid.*

<sup>319</sup> Cf. J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 213.

<sup>320</sup> Cf. *ibid.*

<sup>321</sup> Cf. J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Harper & Row, New York, 1968, p. 37-62.

l'homme, par son élévation, annonce la malédiction transformée en bénédiction pour ceux qui regarderaient Jésus et sa croix.

Répondant initialement à la question de Nicodème : « comment cela advient-il ? », les versets 13-14-15 fournissent au lecteur une synthèse du dessein du salut en lien avec la trajectoire du Fils de l'homme<sup>322</sup>. Suite au verset 13, le lecteur est maintenant au courant que le Fils de l'homme est déjà présent. Cela constitue une réactualisation majeure du schéma apocalyptique commun à la tradition des synoptiques associés à cette figure. Toutefois, grâce au verset 14, le lecteur sait qu'il doit aussi éventuellement être élevé et conformément au verset 15, prodiguer le salut.

vi. Le Fils unique (*3<sup>e</sup> tableau vv. 3,16-18*)

Suite au discours concernant l'élévation du serpent et du Fils de l'homme, le lecteur est amené à transiter vers un tout nouveau registre, celui du Fils unique-engendré. Ce nouveau registre rattache au titre du Fils unique une terminologie essentiellement juridique généralement associée aux représentants plénipotentiaires (« monde », « juger », « sauver »)<sup>323</sup>. De plus, à ce titre, le lecteur associe aussi la première mention de Dieu comme sujet actif du récit. Plus encore, cet enchaînement de registre, passant du Fils de l'homme (qui descend) au Fils unique-engendré (qui vient) établit un pont herméneutique pour le lecteur, où les versets 16-18 viennent moduler les versets 14 et 15<sup>324</sup>. Les deux titres sont alors intimement reliés par un lien de complémentarité, dans l'esprit du lecteur, d'un point de vue narratif. L'un des questionnements restés en suspens depuis la première apparition du Fils de l'homme en Jn 1,51 est celle du lien entre ce dernier et Jésus, qui l'utilise à la troisième personne<sup>325</sup>. Or ici, un parcours figuratif semble progressivement se construire. Voyons en quoi cet approfondissement affecte le catalogue des traits du lecteur<sup>326</sup>.

---

<sup>322</sup> Cf. Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile de Jean I (Chapitres 1-4)*, p. 299.

<sup>323</sup> Cf. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p.179.

<sup>324</sup> Cf. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 121.

<sup>325</sup> Cf. Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean », p. 161.

<sup>326</sup> Cf. *ibid.*

La mention du Fils unique engendré du Père au verset 16 renvoie directement le lecteur à Jn 1,18. La venue du Fils dans le monde est maintenant définie pour le lecteur comme un « don » du Père. Plus encore, il est associé à un « mandat », celui de prodiguer la vie éternelle. Le lecteur est maintenant en mesure de relier ce don de la vie à l'acte de « l'élévation ». En effet, l'emploi de la particule « car » (γὰρ) indique au lecteur que le verset 16 sert de fondement aux versets 14 et 15<sup>327</sup>. L'élévation du Fils exprime l'amour du Père et alors qu'aux versets précédents on parlait du Fils de l'homme, ici au verset 16, on enchaine avec le Fils unique<sup>328</sup>.

En résumé, le lecteur 1) comprend l'amour de Dieu comme « horizon de l'évènement christologique<sup>329</sup> » ; 2) est averti que cet amour trouvera sa concrétisation en Jésus-Christ et 3) peut saisir sa portée sotériologique<sup>330</sup>. Comme Zumstein le décrit bien : « L'amour de Dieu consiste dans un acte historique unique (ἠγάπησεν et ἔδωκεν sont à l'aoriste !) qui se concrétise dans le don du Fils unique (ὁ υἱὸς ὁ μονογενῆς)<sup>331</sup> ».

Le lecteur est maintenant en mesure de comprendre que cet acte de salut est lié à un évènement unique qui résulte de la volonté de Dieu (« il faut »), cet acte nécessite un « don » (ou sacrifice), celui de livrer son propre Fils unique. Ce même acte est généré à la base par son amour pour le monde. Finalement, la condition pour l'obtention de cette vie offerte par le don de ce Fils envoyé est aussi établie, il s'agit de « croire » dans le nom de ce même Fils. En d'autres mots : « le projet de Dieu n'aboutit que dans le croyant<sup>332</sup> ». Suite à l'épisode de Nicodème, le lecteur comprend maintenant la nouvelle naissance comme le corrélat sotériologique de ce croire spécifique dans le nom du Fils.

---

<sup>327</sup> Cf. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 121.

<sup>328</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>329</sup> *Ibid.*

<sup>330</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>331</sup> Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 121.

<sup>332</sup> Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile de Jean I (Chapitres 1-4)*, p. 305.

vii. Envoyé pour sauver le monde (*3<sup>e</sup> tableau vv. 3,16-18*)

Faisant suite au « don » du Fils exprimé au verset 16, le verset 17 parle, quant à lui, de l'« envoi » du Fils dans le « monde ». Cet envoi ramène le lecteur en Jn 1,6 : « Survint un homme, envoyé de Dieu, du nom de Jean ». Toutefois, entre ce premier envoi et celui du Fils, il y a une grande distinction. C'est précisément pour être témoin de la lumière que vint Jean-Baptiste, alors que c'est pour sauver le monde en étant la lumière et en témoignant du Père que vint le Fils. L'envoi du Fils est donc un moment crucial pour le projet de Dieu. En effet, c'est justement lors de l'envoi que le Fils reçoit le mandat et l'autorité pour accomplir sa mission<sup>333</sup>. La dimension sotériologique de l'envoi du Fils est dès lors approfondie en contraste avec sa dimension eschatologique traditionnelle. Dans la tradition, la figure du Fils de l'homme (précédemment évoquée et reliée au Fils) est associée au jugement dernier, alors qu'au verset 17 « la venue du Fils n'est pas d'abord orientée vers la condamnation et la punition [...], mais sotériologiquement. Le don de la vie pour le monde entier est plus fort, plus déterminant que la menace du jugement-condamnation<sup>334</sup> ». Le projet de Dieu est d'abord et premièrement en faveur et non en défaveur des hommes<sup>335</sup>. C'est avec ces nouvelles informations que le lecteur est amené à réinterpréter sa collection de traits associés au Fils. Pour le lecteur qui utilise son encyclopédie, la figure du Fils de l'homme est intimement reliée à l'image du jugement tandis que celle du Fils de Dieu l'est au messie guerrier<sup>336</sup>. Or, une progression est amorcée en vue du remplacement de ces images afin de capitaliser sur une valeur salvifique.

viii. Celui qui n'a pas cru en son nom (*3<sup>e</sup> tableau vv. 3,16-18*)

Une fois cette distinction entre l'envoi du Baptiste et l'envoi du Fils bien établie, le verset 18 utilise à nouveau la formulation « croire en son nom ». Une rhétorique du « croire » se construit progressivement au fil de l'épisode. D'abord, « croire en son nom » est exposé dans le prologue comme condition de base du salut (1,13). Puis,

<sup>333</sup> Cf. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 181.

<sup>334</sup> Cf. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 121.

<sup>335</sup> Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile de Jean I (Chapitres 1-4)*, p. 307.

<sup>336</sup> Cf. Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean », p. 166.

cette même foi est exprimée par un groupe de sympathisants de Jérusalem. Toutefois, Jésus se méfie de ce groupe. Jésus traite ensuite de la nécessité de la nouvelle naissance comme condition d'accès au salut. Le verset 16 informe finalement le lecteur que c'est précisément un « croire » dans le Fils unique comme « don » du Père pour sauver le monde qui produit la vie éternelle. C'est ici que le lecteur peut comprendre tout l'enjeu que revêt la christologie johannique car la sotériologie lui est subordonnée. Ce même Fils est envoyé dans le monde (événement christologique) et il ne s'agit pas de Jean-Baptiste. D'ailleurs, ce sont précisément ceux qui ne croient pas en son nom (celui du Fils) qui sont jugés (3,18), ce qui constitue un renversement radical de la formule initiale de Jn 1,17.

En conclusion, outre celui de Jean qui possède le mandat de témoigner de la lumière, le prologue ne donne qu'un nom en lequel croire : « Jésus-Christ » (1,17). Jésus est le nom qui relie en lui-même la figure du Fils unique envoyé et celle du Fils de l'homme qui doit être élevé, et envers lequel le lecteur possède déjà de grandes attentes (vision angélique, mouvement vertical et sotériologie). La question maintenant pour le lecteur n'est donc pas de savoir s'il croit en l'évènement christologique d'une manière ou d'une autre, mais de savoir s'il croit que Jésus est le Fils unique du Père envoyé pour sauver le monde. Cette confession est cruciale s'il aspire recevoir la vie éternelle par la nouvelle naissance de l'Esprit.

#### 6.1.2.4. Figure 9. 4<sup>e</sup> SCÈNE

<b>4e Scène (Conclusion) – Sommaire sur la réaction à la révélation vv. 3,19-21</b>	
-	19 αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ κρίσις ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα.
-	20 πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῆ τὰ ἔργα αὐτοῦ·
-	21 ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῆ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα.

### i. Les ténèbres et la lumière

L'expression (ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς) signale au lecteur la clôture du thème du combat primordial introduit dans le prologue (1,5), celui de la lumière et des ténèbres. Cette référence au prologue rappelle au lecteur la manière dont les hommes préfèrent les ténèbres et rejettent la lumière sans la reconnaître. Ce qui le prépare pour les versets de jugements qui suivent. Les versets 19 à 21 usent d'une terminologie de procès, « courtroom language<sup>337</sup> ». Ce langage sous-entend l'opposition de deux parties qui s'affrontent. Considérant la situation historique de la communauté johannique, la figure de docteur de la loi que représente Nicodème et la fusion qui s'instaure entre Jésus et la communauté lorsqu'il prend la parole, on pourrait y voir un affrontement entre Synagogue et Église primitive. C'est alors que le thème central réapparaît, la lumière contre les ténèbres. Cet affrontement était figurativement interprété par Jésus et Nicodème. Cette borne finale emprunte le ton d'une sanction : croire aux miracles populaires de Jésus ainsi qu'à une quelconque relation entre lui et Dieu est équivalent à demeurer dans les ténèbres et à pratiquer le mal, si elle n'est pas accompagnée d'une foi dans le Fils de l'homme élevé en croix pour le salut du monde comme révélation suprême de l'amour du Père.

Il est curieux que les hommes aient préféré les ténèbres à la lumière alors que dans le prologue (1,5) il est dit que les ténèbres n'ont pu la saisir. Étrange est-il de constater que la majorité des humains ont rejeté la lumière et persistent dans le mal mais que l'auteur considère néanmoins que la lumière a gagné sur les ténèbres. Cette image de la victoire de la lumière sur les ténèbres est le contrepied rhétorique nécessaire pour encourager la minorité exprimée en Jn 3,21 qui a choisi de recevoir la lumière. C'est à cette minorité qu'appartient le privilège de devenir enfant de Dieu et de pouvoir contempler la gloire du Fils.

---

<sup>337</sup> Köstenberger, *John*, p. 131.

### 6.1.3. Synthèse

À travers l'exercice de l'observation des effets d'anticipation et de rétrospection suscités par le texte, nous avons pu constater que l'auteur implicite semble à la fois préoccupé de 1) rattacher rétrospectivement les éléments constitutifs de la figure de Jésus aux énoncés contenus dans le prologue (lieu d'échange privilégié d'information entre auteur et lecteur implicite) et 2) de préparer mentalement le lecteur à l'amorce de la passion.

Au plan de l'anticipation, nous avons constaté que le récit s'ouvre avec une tension narrative concernant la question de la sotériologie johannique, encore irrésolue à ce moment de la lecture. Le récit est donc animé par un *suspense* mettant le lecteur dans un état d'*inconfort* et de *stress*. Ce *stress* s'explique par une *insécurité déstabilisante* du lecteur au sujet de ce qu'il croit connaître des enseignements sotériologiques de Jésus issus de la tradition primitive. Nous pourrions davantage traiter de cet effet lors de l'observation de l'activité de défamiliarisation du lecteur.

Au plan de l'activité de rétrospection, on constate bien comment le prologue et la séquence précédent le micro-récit de Nicodème jouent tous deux un rôle crucial dans la construction du personnage Jésus. L'observation de l'intratextualité a été une étape importante pour la caractérisation du Jésus johannique, mais insuffisante. En effet, l'observation de l'intertextualité, traitée surtout en termes d'allusions vétérotestamentaires, voire même intertestamentaires, s'est trouvée tout autant pertinente à notre étude. Entre autres, on a pu constater que le narrateur pige dans la tradition apocalyptique avec la figure du Fils de l'homme, ainsi que dans Nombres avec le symbole du serpent d'airain. Cette construction d'un réseau de significations typologiques connues de son lectorat permet au narrateur de créer un nouveau langage fondé sur d'anciennes images propres à la tradition juive.

Notons aussi que bien souvent, les activités de rétrospection et d'anticipation travaillent ensemble afin de se compléter dans le sens et dans l'effet produit. Par exemple, l'ensemble des typologies vétérotestamentaires mises à jour par l'observation de la rétrospection (titre du Fils de l'homme et symbole du serpent d'airain), se trouve réinterprété afin de préparer mentalement le lecteur à une anticipation de l'acte de la



passion. J. Bersot avait déjà, dans sa thèse doctorale, signalé la difficulté qui pouvait découler du modèle proposé par J. Darr concernant la séparation des activités en catégories hermétiques. La raison de cette difficulté réside dans le fait que parfois plusieurs activités cognitives sont simultanément sollicitées. Il fut intéressant de constater comment le texte établit un mouvement continu de va-et-vient perméable entre le prologue et la passion tout en conservant les prises de paroles de Jésus déstabilisantes pour le lecteur en son centre. Ces prises de parole semblent rejoindre le monde du lecteur dans l'au-delà du texte. C'est pourtant grâce à la catégorie d'observation de la défamiliarisation que nous traiterons davantage l'effet de déstabilisation que peut provoquer les propos du personnage Jésus. Pour le moment, passons à l'observation de la recherche de cohérence.

## 6.2. Recherche de cohérence

Lorsqu'on s'intéresse aux critiques les plus virulentes contre les méthodes littéraires, on peut constater qu'elles se scindent en deux courants. Le premier, souvent représenté par J. Ashton, critique l'absence généralisée de considérations historiques<sup>338</sup>. Le second, selon S. Moore, incrimine l'opposé, c'est-à-dire l'infidélité vis-à-vis de l'application stricte des méthodes littéraires chez les biblistes<sup>339</sup>. L'une comme l'autre de ces tendances aurait la fâcheuse conséquence de court-circuiter l'analyse<sup>340</sup>. Toutefois, comme l'indique Blanchard, c'est justement cette même critique qui a permis l'approfondissement nécessaire afin d'approcher certaines questions qui demeurent encore ouvertes. Les chercheurs sont appelés à préciser et à circonscrire davantage la portée de la méthode narrative dans le champ des études johanniques, ce qui ouvre la voie aux études qui portent sur l'effet rhétorique visant le lecteur<sup>341</sup>. Une problématique parfois sous-jacente à l'utilisation des approches synchroniques est bien souvent celle de vouloir forcer l'harmonisation des tensions textuelles qui ne trouvent pas d'explication. C'est l'analyse des effets du texte, tel qu'il se présente au lecteur, qui permet d'étudier les « inconsistances » sans toutefois leur attribuer une stratégie narrative forcée qui serait issue de l'intention d'un « auteur historique »<sup>342</sup>.

Dans cette section, nous nous intéresserons, dans un premier temps, aux endroits du texte qui suscitent chez le lecteur une activité de recherche de cohérence. Ces endroits peuvent aussi bien se révéler comme des blancs inexplicables laissés par la narration, ou bien comme des liens à construire entre différents titres, symboles ou images. La polysémie et le double sens peuvent aussi déclencher cette activité cognitive. Parfois, ces « inconsistances » du texte peuvent être dues à des apories témoignant de l'histoire rédactionnelle du texte. Toutefois, comme notre modèle d'étude est attentif aux récentes critiques, nous ne tenterons pas d'expliquer les tensions par une stratégie narrative qui

---

<sup>338</sup> Cf. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, p. 11-21.

<sup>339</sup> Cf. S. D. Moore, *Post Structuralism and the New Testament*, Fortress Press, Minneapolis, 1994.

<sup>340</sup> Cf. Blanchard, *Raconter, voir, croire*, p. 8.

<sup>341</sup> Cf. *ibid.*

<sup>342</sup> Cf. Blanchard, *Raconter, voir, croire*, p. 10.

sous-entend l'intention d'un auteur réel, mais seulement d'en expliquer l'effet produit chez le lecteur.

Dans un deuxième temps, ce sont les concepts de relecture et d'intertextualité qui attireront notre attention<sup>343</sup>. Dettwiler décrit le procédé d'intertextualité comme « une relation entre deux textes qui s'interprètent mutuellement. Un premier texte provoque la constitution d'un deuxième texte, qui n'est pleinement compréhensible que par rapport à son texte de base. En même temps, la lecture du deuxième texte influence, à son tour, la compréhension du premier texte<sup>344</sup> ». Cette intertextualité peut se présenter de manière directe, comme par la citation, mais aussi de manière indirecte, sous formes d'allusions<sup>345</sup>. Il y a, par la suite, phénomène de relecture lorsqu'un déplacement herméneutique est constaté du premier au deuxième texte. Dans le cas de l'évangile de Jean, on peut observer que l'utilisation d'un texte déjà existant « a pour fonction de recontextualiser la tradition<sup>346</sup> » de ce dernier. Repassons donc le récit et arrêtons-nous aux endroits du texte où le lecteur pourrait se heurter à une « inconsistance » du texte ou à une quelconque référence intertextuelle qui demanderait à faire sens.

### 6.2.1. 1<sup>o</sup> SCÈNE (voir Figure. 6)

#### i. Les signes

Nous avons déjà traité de la question des signes opérés par Jésus à Jérusalem, lorsque nous avons discuté de ce passage, comme une relecture actualisée johannique des récits thaumaturgiques de Jésus déjà en circulation. Tout comme le mentionne J.-M. Sevrin, « on peut douter sérieusement que cet évangile s'appuie sur une tradition indépendante, plutôt que de faire acte d'écriture en modifiant la tradition véhiculée par

---

<sup>343</sup> Ces concepts sont introduits en 1970 par L. Someville et enrichis par les écrits de Genette en 1987, suite à quoi peu a été ajouté sur le sujet. Voir L. Someville, « Intertextualité », dans M. Delcroix et F. Hallyn (dir.), *Méthodes du texte : Introduction aux études littéraires*, Duculot, Louvain-la-Neuve, 1987, p. 114. ; G. Genette, *Palimpsestes*, Le Seuil, coll. « Poétique », Paris, 1982.

<sup>344</sup> A. Dettwiler, « Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique : une position de typologie », dans Daniel Marguerat et Adrian Curtis (dir.), *Intertextualités : la Bible en échos*, Labor et Fides, Paris, 2000, p. 188.

<sup>345</sup> J.-N. Aletti, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique : les mots, les approches, les auteurs* (Outils Bibliques), Cerf, Paris, 2013, p. 74.

<sup>346</sup> Dettwiler, « Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique », p. 189.

les synoptiques<sup>347</sup> ». Le lecteur se trouve simplement averti qu'à partir de maintenant, il doit vérifier, confronter, valider ou invalider ce qu'il croit se rappeler des autres traditions primitives.

L'acte de lecture étant interrompu par le questionnement, le lecteur regarde alors en arrière afin de constater qu'aucun signe n'est opéré à Jérusalem. Néanmoins, le lecteur est tout de même en mesure de mettre en relation la demande d'un signe de la part des Juifs au temple en Jn 2,18 et la méfiance de Jésus à l'égard des sympathisants cités au début de l'épisode de Nicodème en Jn 3,23-25. Dans les deux cas, l'auteur révèle, par l'attitude de Jésus à l'égard de ces deux groupes, en quoi les récits thaumaturgiques possèdent intrinsèquement une christologie inachevée. Concernant les signes de Jésus, le seul indice favorable que le lecteur possède à ce moment de la narration est celui qui produit la foi des disciples en Jn 2,11 (Cana). La différence réside dans la perception de la manifestation de sa gloire (τὴν δόξαν αὐτοῦ). Le signe de Cana fut perçu par les disciples comme une manifestation de la gloire de Jésus, cette même gloire que les disciples observèrent en Jn 2,11, le lecteur peut la relier au prologue qui traite aussi de la gloire en Jn 1,14. En effet, le prologue ne stipule pas que « nous » avons vu ses signes, mais bien que « nous » avons vu sa gloire. C'est donc le prologue qui fournit la clé de cohérence au lecteur entre la foi inchoative mais acceptable des disciples (2,11) et la foi inadéquate qui suscite la méfiance de Jésus à l'égard des sympathisants de Jérusalem (3,23-25). L'auteur johannique utilise les signes dans le but de révéler la gloire de Jésus et ainsi faire grandir la foi des disciples, de sorte qu'ils puissent arriver à discerner en lui le Fils envoyé par le Père<sup>348</sup>.

---

<sup>347</sup> Sevrin, « L'ombre de la croix », p. 264.

<sup>348</sup> Cf. L. Choquette et L. Boulianne, « Exégèse des noces de Cana 2,1-11 », dans B. Achard, *L'Évangile de Jean : Un univers christocentré*, Revue Scriptura, no 21, Association Scriptura, Montréal, Automne 1995, p. 73.

## 6.2.2. 2<sup>e</sup> SCÈNE (voir Figure. 7)

### i. La présentation de Nicodème (*1<sup>e</sup> tableau vv. 3,1-3*)

Le lecteur est amené à gérer beaucoup d'information d'un coup concernant la figure textuelle de Nicodème. Tel que vu précédemment, le mot-crochet « ἄνθρωπος » semble d'abord, dans un contexte immédiat, le relier aux sympathisants de Jérusalem à la foi inadéquate. Puis, dans un contexte plus large, la présentation de ses titres de pharisiens et de chef des juifs (ἐκ τῶν Φαρισαίων, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων), ramène le lecteur à l'épisode de l'interrogatoire de Jean-Baptiste avec la délégation du Sanhédrin (1,19-28). Pour le lecteur, le sens produit par l'addition de ces informations le conduirait naturellement à la suspicion à l'égard de ce personnage. Ajoutons la mention ambiguë et polysémique de la nuit (détail factuel, temporel et/ou symbolique), qui dans ce cadre, peut contribuer elle aussi à stigmatiser Nicodème de la sorte.

Néanmoins, c'est lorsque Nicodème vient à s'exprimer que le lecteur est maintenant porté à approfondir le sens qu'il donne à cette figure du texte. Le réseau de signification concernant ce personnage se complexifie et le lecteur doit lui accorder un nouveau sens plus nuancé. En quelque sorte, la prise de parole de Nicodème vient mêler le lecteur concernant ce qu'il sait de ce personnage. D'abord Nicodème est présenté en contraste de la précédente délégation du Sanhédrin. Ensuite, le contenu même de sa déclaration révèle une logique avec laquelle le lecteur ne peut être en désaccord. Dans une certaine mesure, le lecteur est totalement en accord avec l'idée selon laquelle Jésus est un maître envoyé de Dieu et que les signes qu'il fait authentifient son autorité<sup>349</sup>. Le lecteur est donc embêté, car il ne peut, à ce stade, classer aisément le personnage Nicodème. Il sait qu'un signe pour un signe produit une foi inadéquate, puisqu'il doit plutôt permettre de mieux saisir l'œuvre du Christ. Or, avec cette prise de parole de la part de Nicodème, le lecteur sait que ce dernier a su aller plus loin que le simple signe et déduire une vérité avec laquelle le lecteur est plutôt en accord. Nicodème devient donc un prétendant au salut intéressant et complexe pour le lecteur. Il se distingue et contraste avec tout ce qui a été présenté précédemment et vient avec une déclaration partiellement vraie. Le lecteur ne peut saisir ce qui pourrait clocher dans son approche.

---

<sup>349</sup> Cf. Choquette, Boulianne, « Exégèse des noces de Cana 2,1-11 », p. 72.

ii. « Voir/Entrer dans » le Royaume de Dieu (*1<sup>e</sup> tableau vv. 3,1-3*)

Lorsque le lecteur voit apparaître l'expression plus traditionnelle : « entrer dans le Royaume de Dieu » (εἰσελθεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ), il peut directement piger dans son répertoire. Il s'agit d'une expression qui décrit la participation de l'individu au Royaume eschatologique de Dieu (équivalent de vie éternelle, elle désigne l'accès au salut eschatologique, Mc 9,47 ; 10,23-25 ; Mt 5,20 ; 7,21 ; 18,3 ; 21,31 ; Lc 23,42)<sup>350</sup>. Par contre, l'utilisation du terme *voir* (ἰδεῖν) au lieu du terme *entrer* (εἰσελθεῖν) comme il est commun normalement, crée ici un lien croisé entre le voir johannique et l'entrée dans le Royaume eschatologique de la tradition primitive. Nous avons précédemment exposé la sanction de Jésus à l'encontre de Nicodème qui n'a pu voir et discerner chez Jésus le Fils envoyé, tout comme plusieurs hommes n'ont su qu'exercer un regard physique sur les signes de Jésus sans toutefois interpréter la réelle signification de ces signes. Le choix du « voir le Royaume » de la part de Jésus est donc très significatif lorsque le lecteur sait que Nicodème s'avance comme un homme qui a vu les signes et en a tiré une conclusion matérielle, physique et obscurcie de la vérité spirituelle qu'ils représentent vraiment. La christologie johannique ne se comprend qu'à travers un nouvel apprentissage du voir. Il s'agit d'apprendre à exercer un voir spirituel, car le voir charnel est obscurci par les ténèbres. C'est ce contexte qui sert de base au premier grand discours théologiquement dense de l'évangile de Jean.

À cet endroit du texte, le lecteur pourrait se heurter à une apparente disjonction entre la déclaration de Nicodème, concernant la connaissance qu'il possède du statut de Jésus face à Dieu, et la réponse de Jésus concernant le Royaume et la nouvelle naissance. Ce décalage en apparence se révèle finalement tout à fait à propos. Nicodème s'approche avec une ouverture qui reste limitée par ce qu'il croit savoir du statut de Jésus, alors que Jésus, toujours en contrôle, sait ce qu'il y a dans son cœur. La déclaration de Nicodème témoigne ainsi de son incapacité de réellement voir le Royaume de Dieu. Jésus va donc lui souligner son incapacité à discerner les vérités spirituelles essentielles au salut, c'est pourquoi la sentence est introduite par le solennel (ἀμὴν ἀμὴν) qui accorde au propos une importance divine en fixant les conditions nécessaires pour voir le Royaume de Dieu<sup>351</sup>.

---

<sup>350</sup> Cf. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, Vol. 1, p. 113.

<sup>351</sup> Cf. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, Vol. 1, p. 114.

C'est dans un cadre formel signifiant l'introduction d'une parole quasi divine que Jésus établit un lien entre l'origine et la capacité pour percevoir le Royaume. Une nouvelle origine constitue un motif désignant la nécessité d'un nouveau début, dont le sujet n'a pas la maîtrise, mais qui lui est donné<sup>352</sup>. Comme le décrit si bien Zumstein dans son commentaire : « Pour Nicodème, ou toute condition humaine, la possibilité (δύναται) du salut (voir le royaume) ne peut advenir qu'à travers un recommencement radical dont seul Dieu peut être l'agent<sup>353</sup> ».

iii. La renaissance d'eau et d'esprit (*2<sup>e</sup> tableau vv. 3,4-8*)

Il est intéressant de noter comment le texte témoigne bien de la dérive de Nicodème dans son incapacité à comprendre et suivre Jésus. En effet, Nicodème confond la nouvelle naissance d'en haut (ἄνωθεν) pour une deuxième naissance charnelle (δεύτερον) alors qu'il ferait mieux de se focaliser sur la question d'entrer dans le Royaume (εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ)<sup>354</sup>.

Lorsque le lecteur s'attarde à se questionner sur les sens que revêtent l'eau et l'Esprit dans cette déclaration de Jésus (γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος), il se heurte nécessairement à un problème de polysémie. En effet, selon l'extra-texte accessible au lecteur compétent, un grand nombre de sens s'offrent à lui.

Le premier sens que peuvent prendre l'eau et l'Esprit est le contraste entre le baptême d'eau de Jean-Baptiste et celui de l'Esprit offert par Jésus. D'ailleurs l'idée de l'eau du baptême est encore fraîche à l'esprit du lectorat (1,26.31.33 où 1,33 annonce l'Esprit comme procédant de Jésus)<sup>355</sup>. Le baptême de Jean-Baptiste tirerait son origine des baptêmes de repentance pour les prosélytes<sup>356</sup>. En tant que bon juif, Nicodème serait dérangé par la nécessité d'une telle pratique, tout comme le démontre l'envoi d'une délégation au début de l'évangile<sup>357</sup>. D'autres commentateurs s'intéressent plutôt aux

---

<sup>352</sup> Cf. *ibid.*

<sup>353</sup> *ibid.*

<sup>354</sup> Cf. Lindars, *The Gospel of John*, p. 151.

<sup>355</sup> Cf. Kruse, *The Gospel according to John*, p. 106

<sup>356</sup> Cf. F. L. Godet, *Commentary on John's Gospel*, Kregel Publications, Grand Rapids, 1980, p. 49-52 ; et B. F. Westcott, *The Gospel according to St. John*, John Murray, Oxford, 1882, p. 108-109.

<sup>357</sup> Carson, *The Gospel according to John*, p. 192.

liens que l'on peut établir avec les rituels de purification esséniens. Il s'agit d'une secte conservatrice monastique juive de l'ère du second temple<sup>358</sup>.

Un second sens qui est très semblable au premier est celui de la régénération spirituelle qui fait suite au baptême d'eau chrétien tel qu'on le voit dans les Actes 2,38<sup>359</sup>. On peut, entre autres, mentionner Bultmann puis Brown, qui soutiennent que Jn 3 fait référence au baptême chrétien qui confère l'Esprit. L'image de l'eau fait donc directement référence à l'institution du baptême chrétien et celle de l'Esprit à sa réception<sup>360</sup>.

Un troisième sens souvent évoqué est celui de la double métaphore évoquant la même image, celle de la naissance spirituelle. Ailleurs dans l'Évangile, l'eau symbolise aussi l'Esprit (4,10.13-15 ; 7,38). Cette fonction de l'eau est aussi présente dans l'Ancien Testament (Ez 36,25-27) ; l'eau y est décrite comme la nouvelle vie eschatologique offerte par l'Esprit comme agent de la nouvelle création<sup>361</sup>. D'ailleurs, au plan grammatical, certains considèrent cette expression sans article (ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος) signifiant : « naître d'eau au moyen de l'Esprit »<sup>362</sup>.

Enfin, Brodie attire notre l'attention sur le contexte du récit. Il établit un lien entre la discussion concernant le rituel juif de purification en Jn 3,25 et les jarres de purification juive décrites dans le récit du miracle de Cana en Jn 2,6. Plus encore, Jean-Baptiste se présente comme l'ami de l'époux dont la tâche est de veiller à la purification de l'épouse. Pour Brodie, l'eau représenterait le renouveau messianique qui surpasse les institutions juives traditionnelles. Le baptême de Jean, quant à lui, représenterait le processus de préparation messianique à travers lequel Jean annonçait le baptême de l'Esprit qui serait offert par Jésus (1,32-33)<sup>363</sup>. À noter aussi que d'autres ont proposé des solutions nuancées<sup>364</sup>.

---

<sup>358</sup> Cf. *ibid.*

<sup>359</sup> Cf. *ibid.*

<sup>360</sup> Cf. Bultmann, *The Gospel of John*, p. 138-39 ; Brown, *The Gospel according to John*, p. 149-41.

<sup>361</sup> Cf. S. T. Um, *The Theme of Temple, Christology in John's Gospel* (The Library of New Testament Studies), T & T Clark International, Edinburgh, 2006, p. 13.

<sup>362</sup> Cf. Kruse, *The Gospel according to John*, p. 106.

<sup>363</sup> Cf. Brodie, *The Gospel according to John*, p. 187.

<sup>364</sup> Certains proposent que l'eau signifie le liquide amniotique symbolisant la fécondité et la procréation (Ct 4,12-13 ; Pr 5,15-18). L'eau évoquerait donc la naissance charnelle et l'Esprit, quant à la naissance spirituelle. Pour Odeberg et Morris, l'eau est un symbole sapientiel de la Torah. La Torah est la semence spirituelle de Dieu qui engendrerait son peuple. Interprétée dans le contexte où Jésus dit lui-même que



Les images de l'eau et de l'Esprit sont fécondes de sens. Il est difficile de pouvoir affirmer hors de tout doute ce que le lecteur a compris d'emblée lors de la consommation du récit. D'autant plus que, puisque l'eau n'est mentionnée qu'au verset 5 et n'apparaît plus aux versets 6-8, certains y perçoivent un ajout postérieur. Néanmoins, c'est la rhétorique produite par le texte canonique qui nous intéresse. Alors, tâchons de nous projeter dans son extra-texte. Le thème du baptême chrétien semble répondre d'une logique de l'univers interne du texte<sup>365</sup>. En effet, pour la communauté, le baptême est la condition nécessaire pour accéder au salut, car il confère l'Esprit de vie qui opère la nouvelle naissance d'en haut<sup>366</sup>. La désignation du baptême chrétien est clairement définie comme se distinguant de celui du baptiste par l'effusion de l'Esprit offert uniquement par Jésus<sup>367</sup>. Le baptême ne constitue néanmoins pas la pointe de l'argument, il ne sert qu'à exprimer le caractère insaisissable de la régénération spirituelle. C'est pourquoi la suite du développement traitera de l'origine de l'Esprit et l'opposition radicale entre chair et Esprit<sup>368</sup>.

Dans le processus de remplissage des blancs, la polysémie peut supporter plusieurs sens pour l'eau et l'Esprit, autant que le présumé répertoire du lectorat peut en contenir; cependant, l'immédiat littéraire est à privilégier. Il est fort possible que plusieurs sens à la fois puissent stimuler l'intellect du lecteur, ce qui lui permet d'établir des liens de comparaison avec tous les systèmes de rituels qu'il connaît, juif, essénien, baptiste ou chrétien. Cela lui permet de comprendre, par exercice de comparaison, le véritable sens spirituel offert uniquement par Jésus. Comme Brodie l'a souligné, il y a

---

les Écritures témoignent de sa personne, on peut alors envisager, par la Torah, une symbolique de l'entrée dans la foi chrétienne qui ne peut s'opérer que par une révélation spirituelle qui sait interpréter les signes, les Écritures et les paroles de Jésus afin d'y discerner l'envoyé de Dieu. Finalement, C. Kurse fait une proposition intéressante. Il considère l'inclusion littéraire qui témoigne d'un discours orienté entre l'opposition de ceux qui demeurent dans les ténèbres contre ceux qui viennent à la lumière, tout en considérant aussi la valeur des archétypes figuratifs mis en place dès le début du récit dans la personne de Nicodème. Jésus soulignerait par cette déclaration, encore une fois, la gravité universelle de son langage. La naissance d'eau et d'Esprit exprimerait la dichotomie entre la naissance juive qui serait charnelle et la nécessité d'une naissance spirituelle. Si cette vérité est vraie pour un juif issu de la promesse, elle le serait donc pour quiconque. Cf. Carson, *The Gospel according to John*, p. 191-96. ; H. Odeberg, *The Fourth Gospel*, B. R. Griener, Amsterdam, 1968, p. 50 ; et L., Morris, *The Gospel according to John*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995, p. 216-218 ; Kruse, *The Gospel according to John*, p. 107.

<sup>365</sup> Cf. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 115.

<sup>366</sup> Cf. *ibid.*

<sup>367</sup> Cf. *ibid.*

<sup>368</sup> Cf. *ibid.*

dans ce petit espace du texte une véritable invitation à supprimer les institutions religieuses traditionnelles<sup>369</sup>. Contrairement à l'ensemble des pratiques culturelles traditionnelles, Jésus offre l'Esprit et la vie. Encore une fois, comme Zumstein et d'autres l'ont bien souligné, pour assurer une lecture compétente du récit de Nicodème le lecteur doit posséder dans son extra-texte une connaissance de la tradition primitive chrétienne.

iv. Le vent et le son (2<sup>e</sup> tableau vv. 3,4-8)

Le proverbe de Jésus peut se lire de deux différentes manières. Il est pertinent de se demander de quelle manière le lecteur implicite aura naturellement tendance à comprendre cet énoncé. Le terme « πνεῦμα » peut se traduire par *Esprit, esprit, souffle* ou *vent* et le terme « φωνήν » peut se traduire par *voix* ou *son*. Évidemment, la sémantique de la *voix* peut facilement faire écho à la tradition vétérotestamentaire du πνεῦμα traduit alors sous le terme de l'Esprit. Ce serait alors l'Esprit qui parle. Néanmoins, comme nous le rappelle Barrett, l'analogie biologique de la nature n'aurait plus raison d'être si nous décidions de le lire de la sorte<sup>370</sup>. L'analogie demeure donc pertinente seulement si le lecteur lit *vent* et *son* pour ensuite les associer à la nature divine de l'Esprit qui s'exprime au son de sa voix.

6.2.3. 3<sup>e</sup> SCÈNE (voir Figure. 8)

i. Le témoignage de Jésus (1<sup>e</sup> tableau vv. 3,11-13)

Le changement de pronom personnel, du singulier au pluriel, de la part de Jésus, aura pour effet de susciter un questionnement chez le lecteur sur la raison de ce changement et sur sa pertinence dans la présentation de Jésus. Nous porterons notre attention sur le changement de ton qui est perçu par le lecteur ainsi que sur l'effet que cela produit sur lui. Déjà, ce pluriel renvoie directement le lecteur au ton collectif de « témoignage » qu'emprunte celui le prologue. Quel lien existe-t-il entre cette collectivité exprimée lors du prologue (lieu d'échange d'information spécifique entre narrateur et lecteur implicite) et sa reprise par le personnage de Jésus en Jn 3,11 ?

---

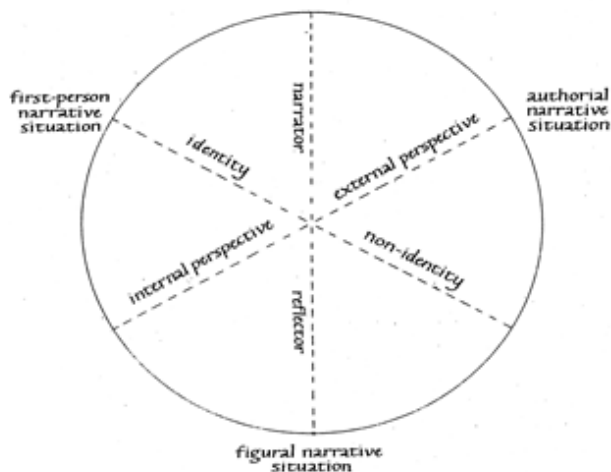
<sup>369</sup> Cf. Brodie, *The Gospel according to John*, p. 187.

<sup>370</sup> Cf. Barrett, *The Gospel according to St. John*, p. 210.

Nous nous sommes intéressé à une étude de D. Tovey qui a su exposer, tout comme la méthode de John Darr, la rhétorique progressive utilisée par le narrateur pour s'exprimer à travers ses personnages. Tovey s'est intéressé au phénomène des instances narratrices dans l'évangile de Jean pour ensuite proposer un ajustement au modèle de narration créé par Chatman, puis repris par Culpepper, précurseur du modèle narratif constitutif de l'ensemble des études du même genre qui ont suivie par la suite. Tovey fait le constat que le modèle traditionnel d'analyse est limité pour rendre compte d'une structure narrative qui présente un récit cyclique et épisodique et dont la narration use d'une rhétorique bien particulière et progressive. Il accuse, entre autres, le modèle de Chatman d'être trop linéaire, inflexible et donc incapable de rendre compte d'une communication écrite à plusieurs niveaux<sup>371</sup>.

Tovey utilise à la place de celui de Chatman et Culpepper un modèle dynamique proposé par Stanzel<sup>372</sup> qui permet d'analyser les variations et changements de ton au niveau de la narration. Ce nouveau modèle propose l'observation de trois éléments constitutifs qui définissent l'instance narratrice, c'est-à-dire, la personne, la perspective et le mode de narration<sup>373</sup>. Ce modèle permet d'être particulièrement attentif aux différentes positions à partir desquelles le récit peut être raconté, de rendre compte des choix qu'un auteur peut prendre pour la manière de raconter son récit, et surtout de porter attention aux changements et à la progression de la narration au sein d'un même récit. Tovey

<sup>371</sup> Cf. Tovey, *Narrative Art and Act in The Fourth Gospel*, p. 50.



<sup>372</sup>

Voir aussi ; F. k., Stanzel, *A Theory of Narrative*, Cambridge University Press, New York, 1984, p. 56.

<sup>373</sup> Cf. Tovey, *Narrative Art and Act in The Fourth Gospel*, p. 53.

arrive, grâce à ce modèle adapté pour notre évangile, à exposer le mouvement général de la narration en Jean. L'évangile débute avec un narrateur de type externe, qui devient progressivement figuré à travers un processus de « reflectorization of a teller-character<sup>374</sup> ». Le modèle de Tovey rend bien compte du changement de position du narrateur dont un personnage du récit devient le réflecteur. Cela veut dire que la position du narrateur devient celle d'un personnage présent dans l'histoire. Le narrateur entre lui-même dans le mode de la narration et adopte la perspective d'un personnage<sup>375</sup>. Tovey décrit ensuite le rythme de ce processus de transfert narratif à travers la structure de l'évangile. Le narrateur est d'abord présenté dans un sommaire en tant que narrateur externe en Jn 1, puis la narration de Jn 2 ralentit. Ensuite le processus de « reflectorization » s'enclenche et commence à prendre place en Jn 3 et augmente par la suite au cours des chapitres 4, 6 et 9. Puis, le transfert devient complet lors de l'introduction formelle du disciple bien-aimé narré en « first person narrative situation » et rattaché à l'instance narratrice au chapitre 21<sup>376</sup>. Tovey arrive finalement à la conclusion que Jésus est la voix du narrateur et que le disciple bien-aimé en est le mouvement. En d'autres mots, Jésus exprime, par sa phraséologie et son point de vue, la perspective du narrateur tandis que le disciple bien-aimé représente sa participation dans le récit.

Dans le cadre de notre étude de la rhétorique de l'effet des plus petits éléments constitutifs de la figure de Jésus, la progression dynamique de ce transfert de narration nous intéresse. D'ailleurs, le chapitre 3 marque la disparition de la voix du narrateur qui fusionne avec celle de Jésus. Cette voix réapparaît en Jn 3,22 en tant que narrateur externe, mais encore une fois, fusionne très rapidement avec celle de Jean-Baptiste pour exprimer un discours similaire à celui de Jésus<sup>377</sup>. En général, l'auteur externe resurgit dans les introductions de scènes, puis disparaît pour fusionner avec le protagoniste principal (2,23-25 ; 4,1-4 ; 5,1-5) jusqu'à ce qu'il soit pleinement incarné dans la figure du disciple bien-aimé<sup>378</sup>. Avant ce moment, le narrateur entre et sort des scènes pour

---

<sup>374</sup> Tovey, *Narrative Art and Act in The Fourth Gospel*, p. 60.

<sup>375</sup> Cf. Tovey, *Narrative Art and Act in The Fourth Gospel*, p. 60.

<sup>376</sup> Cf. Tovey, *Narrative Art and Act in The Fourth Gospel*, p. 62.

<sup>377</sup> Cf. Tovey, *Narrative Art and Act in The Fourth Gospel*, p. 63.

<sup>378</sup> Cf. Tovey, *Narrative Art and Act in The Fourth Gospel*, p. 64.

s'identifier à Jean-Baptiste et Jésus seulement<sup>379</sup>. En bref, le narrateur est externe lors de l'introduction de la scène (2,23-3,2a), puis disparaît lors du dialogue, pourtant, il s'agit bel et bien de sa phraséologie et de son point de vue qui s'exprime en la personne de Jésus lors de son discours (3,11-21).

L'étude de Tovey est intéressante car elle permet de suivre la progression de la narration et de ses relations dans la caractérisation et les prises de paroles de la personne de Jésus. On constate d'abord l'importance du chapitre 3 dans ce mouvement narratif. La méthode de Tovey révèle, avec le basculement de la première à troisième personne, que ce n'est pas la communauté johannique qui s'exprime par la bouche de Jésus, mais c'est Jésus qui s'exprime dans les termes de la communauté johannique. La narration johannique utilise le matériel christologique pour prendre la parole à travers Jésus et fournir un témoignage éloquent en sa faveur. Il s'agit donc d'une réactualisation du kérygme, afin de le rendre signifiant à nouveau. Même le témoin oculaire se construit sur un motif apostolique, ce qui fait de l'évangile de Jean le summum de l'actualisation et de la réinterprétation<sup>380</sup>. Cela contribue à présenter un Jésus s'exprimant en termes johanniques<sup>381</sup>. Son témoignage repose sur un ensemble de réseaux de significations appartenant déjà à l'événement christologique, mais réarrangés pour en augmenter la valeur symbolique. L'outil de la relecture et de l'actualisation devient alors l'arme suprême de la communauté pour se réinventer et ainsi espérer survivre à ses détracteurs.

ii. Les choses terrestres et les choses célestes (*1<sup>e</sup> tableau vv. 3,11-13*)

La déclaration de Jésus, concernant l'incapacité de son auditoire à comprendre les choses terrestres, pousse forcément le lecteur à se demander ce que constitue ces choses terrestres dans l'enseignement de Jésus. Pour le lecteur, comment cette parole de Jésus fait-elle sens pour le lecteur avec ce qui précède ? Il est généralement assez reconnu que les choses terrestres désignent la discussion concernant la nouvelle naissance entre Jésus et Nicodème (vv. 2-11) en ce sens où cette discussion traite de la problématique

---

<sup>379</sup> Cf. *ibid.*

<sup>380</sup> Cf. F. Mussner, *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire*, Trad. de l'allemand par Henri Rochais (Quaestiones disputatae, 4), Paris, Desclée, 1969, p. 53.

<sup>381</sup> Cf. Tovey, *Narrative Art and Act in The Fourth Gospel*, p. 159.

anthropomorphique du salut<sup>382</sup>. En d'autres mots, l'enseignement de Jésus répond à la question : « Comment l'être humain accède-t-il au salut ?<sup>383</sup> ». Or, les choses célestes, quant à elles, concerneraient le contenu du discours (vv. 13-21), c'est-à-dire la révélation christologique. Cette dernière aurait pour but de répondre à la question : « Comment le salut vient-il à l'être humain ?<sup>384</sup> ». À l'appui de ce sens très intuitif pour le lecteur, Zumstein propose l'indice que nous donne le temps des verbes. En effet, le dire des choses terrestres est à l'aoriste, donc évènement advenu, alors que l'annonce des choses célestes est une éventualité future. Jésus est donc sur le point d'annoncer ces choses célestes tout en soulevant consciemment l'éventualité que son auditoire n'y croit pas<sup>385</sup>. Cette attitude du personnage Jésus démontre une conscience, de la part de l'auteur, de l'aspect polémique qui va sans doute émerger du discours de Jésus et prépare le lecteur pour la suite de la révélation.

Malgré tout, une question demeure à l'esprit du lecteur et Léon-Dufour la pose bien : « En quel sens l'enseignement sur la renaissance d'en haut est-il distinct d'une révélation céleste ?<sup>386</sup> ». En fait, le discours qui fait suite à l'annonce future des choses célestes dévoile partiellement le mystère et l'itinéraire sotériologique du Fils de l'homme<sup>387</sup>. Or, ce mystère était, jusqu'à là, demeuré caché en Dieu uniquement, alors que le thème du dialogue qui précède concernant l'effusion de l'Esprit avait déjà été communiqué à Israël<sup>388</sup>. C'est donc aux frontières des connaissances sotériologiques de Nicodème que Jésus révèle ses relations et implications en lien avec la christologie. Les limites de Nicodème deviennent pour le lecteur le prétexte du premier exposé christologique de l'évangile complètement en accord avec le témoignage du prologue.

### iii. La montée et la descente (*1<sup>e</sup> tableau vv. 3,11-13*)

Puisque nous observons à présent l'exercice de recherche de cohérence, tentons de résoudre le questionnement ouvert provoqué par l'utilisation du verbe au parfait

---

<sup>382</sup> Cf. Zumstein, *L'Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 117.

<sup>383</sup> *Ibid.*

<sup>384</sup> Cf. Zumstein, *L'Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 118.

<sup>385</sup> Cf. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 164.

<sup>386</sup> Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile de Jean I (Chapitres 1-4)*, p. 298.

<sup>387</sup> Cf. *ibid.*

<sup>388</sup> Cf. *ibid.*

(ἀναβέβηκεν). Plusieurs pistes s'offrent à nous, notamment la position traditionnelle qui veut que l'ensemble de cette déclaration doive être perçue d'un point de vue rétrospectif post-parcal de la part de l'évangéliste et de la communauté johannique qui regarde en arrière vers la croix : « Personne n'est monté [ascension] sinon celui qui est descendu [envoi] ». <sup>389</sup>. On parle alors d'un anachronisme assumé par le récit. On ne peut exclure totalement l'effet rétrospectif que provoque la lecture de ce parfait, néanmoins quelques difficultés demeurent, notamment le manque d'harmonisation entre le v. 13 et le v. 14. La croix serait pour l'un, un évènement advenu et pour l'autre à venir. Pourquoi cette chronologie serait-elle, d'un coup, inversée ? Létourneau l'exprime bien ainsi : « dans l'état actuel du texte, se trouvent ainsi juxtaposées l'ascension comme évènement passé (v.13) et l'élévation en croix comme évènement futur (v.14)<sup>390</sup> ». Zumstein perçoit aussi cette difficulté mais ne tente pas de la résoudre : « Le fait que l'anabase soit évoquée avant la katabase ne saurait exclure la note pascale, car l'ensemble de la déclaration traduit un point de vue rétrospectif<sup>391</sup> ».

Une autre piste envisageable serait de traduire le parfait par un présent. Cette nouvelle traduction rendrait le parfait ainsi : « personne ne monte, sinon celui qui est descendu »<sup>392</sup>. Encore une fois non sans problèmes, cette proposition se heurte au parallélisme dans lequel le v. 13 est engagé avec le v. 11. La correspondance synonymique qui unit ces deux versets est produite par l'idée d'une montée. En effet, puisque le v. 11 s'insère dans un contexte de montée, on ne peut le substituer pour une descente sous-entendue<sup>393</sup>.

Hamerton-Kelly<sup>394</sup> propose plutôt que cette élévation fait référence à une installation d'office du Fils dans son état postérieur de gloire, qui précéderait sa descente missionnaire. Létourneau a bien démontré, dans son ouvrage « *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu* », que le motif de préexistence est déjà bien soutenu par le schème du fils envoyé. De plus, si une telle installation préexistentielle était présente, le v. 13 en

<sup>389</sup> Cf. Barrett p.177, Brown p.145, Bultmann p. 149-51, O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (New Testament Library), SCM Press, Londres, 1963, p. 185.

<sup>390</sup> Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 167.

<sup>391</sup> Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, Vol. 1, p. 120.

<sup>392</sup> Cf. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 168.

<sup>393</sup> Cf. *ibid.*

<sup>394</sup> R. G. Hamerton-kelly, *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man* (MSSNTS, 21), Cambridge, 1973, p. 230-31.

constituerait l'unique référence. Il serait donc difficile de croire qu'une référence unique et indirecte concernerait une autre élévation<sup>395</sup>.

Finalement, c'est la piste offerte par Moloney qui semble la plus intéressante. Ce dernier propose de donner à εἰ μὴ le sens de ἀλλά. Ce qui rendrait la construction « non pas X mais Y »<sup>396</sup>. Ce qui permet de traduire : « personne n'est monté au ciel, mais quelqu'un (en) est descendu<sup>397</sup> ». Létourneau ne manque pas de souligner les réticences de Nicholson à l'égard de la proposition de Moloney. En effet, Nicholson démontre bien comment ce type de structure en Jn se construit toujours avec le même verbe (οὐδεὶς + verbe ... εἰ μὴ + même verbe)<sup>398</sup>. Or, l'explication et la traduction de Moloney considèrent deux verbes différents. Néanmoins, en faveur de la position de Moloney, Létourneau propose la solution offerte par Ruckstuhl<sup>399</sup>. Il est en effet possible que la construction du v. 13 soit elliptique et ce, en omettant le membre commun aux deux propositions, le but étant de mettre en relief l'opposition<sup>400</sup>. Le lecteur a donc plus de chance de comprendre le parfait de Jésus de cette manière : « Et personne n'est monté au ciel (et a vu les choses célestes), sauf celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme (il les a vues)<sup>401</sup> ».

Suite à l'ensemble des propositions, Létourneau présente quatre conclusions : 1) il faut respecter le parfait, 2) le parfait ne se réfère probablement pas à une montée pascale vue rétrospectivement par l'évangéliste, 3) non plus à une ascension préexistentielle qui précède la descente, 4) thématiquement, la meilleure proposition est celle de Moloney renforcée par la proposition de Ruckstuhl<sup>402</sup>. Cette dernière traduction tranche donc en faveur d'une analepse se référant à la descente du Fils. Le contexte demeure intact, car en Jean, la descente précède toujours la montée. Le v. 13 exprime donc l'autorité du Fils descendu supplantant toutes autres formes de révélation. Comme Létourneau conclut, le

---

<sup>395</sup> Cf. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 168-69.

<sup>396</sup> Cf. F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man* (Biblioteca di Scienze Religiose, 14), Rome, 1978, p. 55-56.

<sup>397</sup> Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 169.

<sup>398</sup> Cf. G. C. Nicholson, *Death as Departure : The Johannine Descent-Ascent Scheme* (SBL Diss. Ser, 63), Californie, 1983, p. 94-95.

<sup>399</sup> Cf. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 169.

<sup>400</sup> Cf. E. Ruckstuhl, « Abstieg und Erhöhung des johanneischen Menschensohnes », dans R. Pesch et R. Schnackenburg (dir.), *Jesus und der Menschensohn. Fest. Für Anton Vögtle*, Fribourg, 1975, p. 325.

<sup>401</sup> *Ibid.*

<sup>402</sup> Cf. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 170.



seul qui est habilité à révéler les choses célestes est Jésus, « le Fils de l'homme, non pas parce qu'il est monté au ciel, mais parce qu'il en est descendu<sup>403</sup> ».

iv. Le Fils de l'homme (*1<sup>e</sup> tableau vv. 3,11-13*)

Lorsque le titre du fils de l'homme, dont la définition est laissée en suspens lors de la rencontre entre Jésus et Nathanaël (1,51), fait sa réapparition à cet endroit du texte, le lecteur enclenche l'activité cognitive alors responsable d'établir le lien entre les textes et d'en remplir les blancs. Le titre grec de fils de l'homme (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) peut traduire la formule hébraïque couramment utilisée par le prophète Ézéchiel « *ben-'adam* » (בן-אדם), c'est-à-dire, fils d'humanité ou fils d'homme, cette dernière servant surtout à désigner la fragilité de l'homme face à Dieu<sup>404</sup>. Une autre traduction potentielle serait celle de rendre simplement « l'homme que je suis » ; il s'agirait d'un équivalent du pronom personnel<sup>405</sup>. L'utilité de cette formule équivalente au pronom personnel serait seulement de permettre à Jésus de se situer par rapport à Nicodème. D'ailleurs, Nicodème lui-même est situé par rapport à Jésus selon sa condition d'homme. Cependant, Jean octroie à la figure du Fils de l'homme une forte autorité. Cette tendance à utiliser cette image comme une figure semble s'inscrire dans la lignée d'usage qu'en fait le prophète Daniel. Le « *bar-nasha* » araméen de Daniel fait référence à un Homme-dieu venant sur les nuées, souvent symbolisé par un vieillard recevant la gloire et la royauté sur tous les peuples<sup>406</sup>. La vision de Daniel 7,13, fut une source d'inspiration pour d'autres auteurs apocalyptiques (les Similitudes d'Enoch et IV Ezra), inspiration qui ont aussi contribué à en augmenter la symbolique<sup>407</sup>. D'ailleurs Jésus semble privilégier ce titre qui suggère une origine céleste, ce qui établit un lien avec le prologue qui fait de Jésus le Fils de Dieu. Cette filiation divine devient plus évocatrice pour le lecteur et prend sens lorsqu'on

---

<sup>403</sup> Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 171.

<sup>404</sup> Cf. P. Poucota, *Et la vie s'est faite chair : lectures du quatrième Évangile*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 86.

<sup>405</sup> Cf. *ibid.*

<sup>406</sup> Cf. *ibid.*

<sup>407</sup> Cf. J. D. G. Dunn, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996, p. 81.

se rappelle que Nicodème s'est présenté en s'adressant à Jésus comme un collègue rabbin, alors que le lecteur sait que Jésus est bien plus que cela<sup>408</sup>.

Comme cela semble être une habitude chez l'auteur johannique, le titre *Fils de l'homme* est aussi d'usage commun dans la tradition chrétienne primitive telle qu'attestée dans les évangiles synoptiques. Il est utilisé pour décrire 1) le ministère terrestre de Jésus ; 2) l'expérience de la passion ; 3) le jugement eschatologique (parousie) annoncé par certains prophètes, entre autres Daniel et 1 Énoch<sup>409</sup>. Considérant l'utilisation libre de la littérature dont l'auteur implicite fait déjà largement usage afin de caractériser Jésus, on peut aisément déduire que le lecteur associe sur-le-champ ce titre à ces trajectoires déjà connues. Dans l'évangile de Jean, on peut aussi constater que toutes les mentions du Fils de l'homme : 1) sont placées dans la bouche de Jésus lui-même à la troisième personne ; 2) servent à identifier Jésus ; 3) sont presque toujours (à l'exception du chapitre 9) associés au mouvement de montée et de descente<sup>410</sup>. Cette dernière constitue une particularité unique à cet évangile. Grâce à ce mouvement, et spécifiquement à la descente déjà advenue du Fils de l'homme, Jean procède à une actualisation de la fonction eschatologique de cette figure dans le ministère de Jésus. Cela rend l'association formelle entre la croix et le titre d'autant plus évidente à l'esprit du lecteur.

Ainsi, en phase avec la stratégie narrative proposée par Zumstein qui postule que l'auteur implicite s'ingénie à faire murir la foi élémentaire de son lectorat, le déplacement de sens associé à la figure du Fils de l'homme sert à corriger la notion messianique politique que l'Église primitive voit en Jésus<sup>411</sup>. L'utilisation de ce titre contribue à faire passer le lecteur d'une foi prophétique/messianique à une foi du fils envoyé<sup>412</sup>. De cette stratégie le lecteur comprend surtout que « l'identité de Jésus se laisse mieux appréhender dans le titre Fils de l'homme que par un autre, Jésus accomplit le dépassement des titres traditionnels<sup>413</sup> ». En d'autres mots, avant Jn 3, les titres et déclarations de foi présentés à Jésus concernent un registre correspondant aux attentes traditionnelles d'un messie et prophète libérateur. Alors qu'en Jn 3, l'actualisation que Jean fait de la figure du Fils

---

<sup>408</sup> Cf. Poucota, *Et la vie s'est faite chair*, p. 86.

<sup>409</sup> Cf. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, Vol. 1, p. 119.

<sup>410</sup> Cf. *ibid.*

<sup>411</sup> Cf. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 314.

<sup>412</sup> Cf. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 324-37.

<sup>413</sup> Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean », p. 167.

l'homme intervient maintenant comme une relecture du ministère de Jésus et de l'acte de la croix.

v. Le serpent d'airain (*2<sup>e</sup> tableau vv. 3,14-15*)

À chaque nouvelle donnée qui intègre le discours, le lecteur est sollicité à en établir le sens en bâtissant des liens avec ce qui précède. Lorsque le destin du Fils de l'homme est ainsi mis en parallèle avec celui du serpent d'airain dans le récit de Nb 21,8-9, le lecteur peut aisément déduire plusieurs conclusions herméneutiques, telles que nous les avons précédemment vues. Il est question de 1) la valeur sotériologique que le symbole du serpent évoque ; 2) l'élévation du serpent qui rappelle la mise en croix ; 3) l'expression « il faut » (δεῖ) qui fait de la croix non pas un enchaînement de circonstances, mais bien l'accomplissement de la volonté divine<sup>414</sup>. Ces éléments constituent un fossé de sens que le lecteur implicite devrait être en mesure de remplir afin d'aplanir sa lecture du texte. Cependant, sur le plan de la rhétorique et de la continuité du discours, l'activité de recherche de cohérence déclenchée par l'irruption de cette image doit aussi trouver sens. Si les versets 11 à 13 établissaient la valeur suprême du témoignage de Jésus de par son origine verticale, et ce, en opposition à celle de Moïse, il n'est pas surprenant que l'image ensuite utilisée pour illustrer sa remontée soit tirée d'un récit qui sous-entend que Moïse lui-même annonçait cette élévation dont il dépendait lui-même autrefois. Cette image établit donc le lien avec le moment (l'heure) de la montée en faisant suite au passage qui traite de sa descente. Plus encore, c'est précisément ce destin du Fils de l'homme qui vient répondre à la question de Nicodème : « comment cela est-ce possible ? » au verset 9<sup>415</sup>. En effet, s'il n'est pas donné à l'homme d'avoir du contrôle sur la naissance de l'Esprit qui opère la filiation promise dès le prologue (devenir enfant de Dieu Jn 1,12), celle-ci est rendue possible par le don de l'Esprit au moment de la croix. D'ailleurs le moment de la croix représente la principale pierre d'achoppement du groupe symbolique auquel Nicodème appartient. Ironiquement, elle est présentée comme la réponse ultime à la grande question rabbinique : « comment entrer dans le Royaume de Dieu ? ». Les deux pôles du ministère de Jésus semblent

---

<sup>414</sup> Cf. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, Vol. 1, p. 120.

<sup>415</sup> Cf. *ibid.*

constituer la base de la rhétorique johannique, soit la défense de son incarnation et celle de sa crucifixion. Lorsque le lecteur s'engage dans un acte de lecture à l'école de Jn, il s'engouffre dans une initiation herméneutique qui veut le conduire à savoir 1) discerner en Jésus le Fils envoyé et 2) interpréter les événements scandaleux de la croix comme ceux de l'accomplissement suprême de la volonté de Dieu pour le salut. Ces deux conditions sont essentielles à la christologie johannique, sans quoi il s'agit d'une foi insuffisante qui ne donne pas accès au plein salut.

vi. L'« élévation » (*2<sup>e</sup> tableau vv. 3,14-15*)

Par le « καὶ » introduisant le verset 13, le lecteur relie immédiatement ce verset au verset précédent qui traitait des choses célestes. Or, le verset 13 sert à démontrer la suprématie du témoignage du Fils de l'homme. Conséquemment, le lecteur comprend le sens de cette argumentation de cette manière : « Comment croirez-vous si je vous parle des choses célestes, et pourtant (καὶ), personne n'est monté au ciel, sauf le Fils de l'homme qui est descendu du ciel ». Une fois que Jésus introduit son enseignement concernant les choses célestes (v. 11-12), et démontre qu'il est le seul habilité à le prodiguer (v. 13), il répond formellement à la dernière intervention de Nicodème : « Comment cela peut-il se faire ? » (v. 9).

L'annonce de l'« élévation » du Fils de l'homme, à l'exemple du serpent d'airain par Moïse, est donc capitale dans la compréhension du texte, car elle explique comment cette nouvelle naissance de l'Esprit, discutée aux versets 3-8, est rendu possible pour l'humain. Bien que le lecteur ne puisse comprendre comment cette image de l'« élévation » du Fils de l'homme se concrétisera en tant que drame dans le récit, il comprend néanmoins qu'un lien de causalité plutôt important unit la nouvelle naissance de l'Esprit (équivalente au salut) à l'action de l'« élévation » du Fils de l'homme. Au point de vue de la signification, cette annonce de l'« élévation » et l'image du serpent qui l'illustre constituent le sommet du texte pour le lecteur. En effet, la suite des versets de cet épisode servent à interpréter le sens et le but de l'événement de l'« élévation », mais aucun ne donne plus de détails sur son exécution. Si la question de l'identité de ce Fils de l'homme préoccupait le lecteur lors de sa première mention, car elle lui promettait de grandes choses, ici elle devient capitale car elle est fondement du salut. Le lecteur peut alors se

demander si la promesse de Jésus envers Nathanaël concernant le Fils de l'homme ne serait pas reliée à cet évènement de l'« élévation ». D'ailleurs, l'intérêt de laisser le lecteur avec l'image en tête d'une « élévation » (ὕψωθῆναι) plutôt que d'annoncer directement la crucifixion telle quelle (σταυρωθῆναι), permet d'insister sur un mouvement de montée plus important encore que la simple mise en croix<sup>416</sup>. Ce qu'évoque pour le lecteur un tel mouvement s'approche davantage d'une élévation céleste, telle une ascension, une intronisation et une glorification, que d'une crucifixion<sup>417</sup>.

vii. Le don d'amour du Père (*3<sup>e</sup> tableau vv. 3,16-18*)

La suite du discours découle naturellement des thématiques précédemment évoquées. Le verset 16 reprend les termes du verset 15 tout en interprétant le verset 14 comme l'expression de l'amour de Dieu<sup>418</sup>. La croix n'est pas seulement l'accomplissement de la volonté divine, mais la manifestation de l'amour du Père. L'amour de Dieu consiste en un acte historique unique qui sera, plus tard dans le récit, celui de la croix, seule réponse possible pour recevoir la vie est la foi<sup>419</sup>. Pour le lecteur compétent, cette expression du « don » de Dieu, perçue comme un Père qui « livre » son propre Fils, le renvoi à une toute nouvelle typologie, celle du don d'Isaac par Abraham (Gn 22,16.16), servant à interpréter les motivations de cet « élévation ». Toutefois, quelques contrastes distinguent les deux situations. Dans le cas d'Abraham, c'est l'obéissance qui explique la motivation de ce sacrifice, alors que dans le cas de Dieu, c'est l'amour du monde. Une autre distinction notable se situe dans l'exécution du sacrifice, dans le cas d'Abraham. En effet, le sacrifice est interrompu par un envoyé de Dieu, alors que dans le cas de l'évangile de Jean, personne ne va interrompre Dieu lorsqu'il livre son propre Fils.

Comment le lecteur donne-t-il sens à cette typologie malgré les distinctions majeures qui séparent ces deux récits ? Comment cette allusion au sacrifice d'Isaac peut-elle contribuer à une meilleure compréhension de l'évènement de l'« élévation » pour le lecteur ? Ce rapprochement permet déjà au lecteur de comprendre cet acte de

---

<sup>416</sup> Cf. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 175.

<sup>417</sup> Cf. *ibid.*

<sup>418</sup> Cf. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, p. 121.

<sup>419</sup> Cf. *ibid.*

l'« élévation » comme un sacrifice coûteux. En effet, « dans les deux cas un père livre son fils à la mort et cet acte profite à toutes les nations<sup>420</sup> ». Le lecteur peut alors ajouter cette notion à son réservoir de traits qui contient déjà l'image du serpent élevé. Plus encore, c'est l'amour de Dieu pour son Fils unique qui ressort de cette typologie et permet d'intensifier le sens profond et la valeur de ce « don » de Dieu qui est, en fait, de livrer son unique. D'ailleurs, Thyen établit aussi ce rapprochement. En effet, en Gn 22,16, l'ange de Dieu désigne Isaac par l'expression « fils bien aimé » (τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ), ce qui permet au lecteur de rapprocher intimement l'expression « unique » (μονογενῆ) et « bien aimé » (ἀγαπητοῦ)<sup>421</sup>. Le lecteur comprend alors combien l'amour du Père pour le monde doit être grand pour lui livrer son unique et précieux Fils. Comme le dit bien Léon-Dufour : « Les vv. 16-17 ne se contentent pas de célébrer l'amour de Dieu qui a donné son Fils unique, ils mettent en très grand relief le but de ce don : au v. 16, la vie éternelle des croyants ; au v. 17, le salut du monde entendu comme salut définitif<sup>422</sup> ». Voilà qu'est décrite la motivation de cet amour du Père.

viii. Croire en son nom (*3<sup>e</sup> tableau vv. 3,16-18*)

La reprise de la formule de la foi adéquate (croire en son nom), telle que présentée dans le prologue (1,17), vient parfaitement unir ensemble, pour le lecteur, les thèmes de la discussion sotériologique de Jésus et Nicodème à ceux de la révélation christologique du discours de Jésus précédemment exposés dans l'épisode. C'est la foi dans le nom du Fils qui sera « élevé », qui conduit à la vie éternelle. Puisque le prologue ne donne que deux noms en lesquels croire, soit celui de Jean et celui de Jésus, et qu'il prend la peine de disqualifier celui de Jean, seul celui de Jésus demeure. Finalement, le lecteur chemine dans la foi : Derrière le nom historique de Jésus le nazaréen se cachent à la fois les titres de Fils de Dieu envoyé et livré pour le monde et celui du Fils de l'homme qui sera éventuellement « élevé ».

<sup>420</sup> Létourneau p. 180

<sup>421</sup> Voir ; H. Thyen, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen, 2005, p. 214. ; Zumstein, *L'Évangile Selon Saint-Jean*, Vol I, p. 121.

<sup>422</sup> Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile de Jean I (Chapitres 1-4)*, p. 307.

#### 6.2.4. 4<sup>e</sup> SCÈNE (voir Figure. 9)

##### i. La réponse de l'humanité

La suite des versets 19-21 ne traite plus de l'amour du Père, ni de l'envoi, mais de la réponse du monde face à cet amour à travers l'envoi. C'est alors que le langage devient celui de cour et emprunte un ton éthique pour la communauté<sup>423</sup>. La cause de l'envoi du Fils est l'amour du Père et la raison de l'envoi est le salut du monde. C'est l'absence de réponse et de foi qui appelle finalement la condamnation. Il ne s'agit pas d'une condamnation par le négatif, du genre : Si le mal est fait il y a punition, mais plutôt du constat de ne pas avoir fait la bonne chose, soit accepter de recevoir ce moyen de salut pourvu par le Père<sup>424</sup>. Puis, le discours de Jésus ainsi que le récit de Nicodème se closent naturellement avec l'opposition primordiale entre la lumière et les ténèbres qui représente la confrontation ultime de ceux qui demeurent dans l'ignorance *versus* ceux qui viennent à la connaissance de Jésus, le témoin par excellence de la communauté johannique.

---

<sup>423</sup> Cf. *ibid.*

<sup>424</sup> Cf. Barrett, *The Gospel according to St. John*, p. 217.

### 6.2.5. Synthèse

Le message que l'auteur implicite veut livrer à son lecteur est lié à la façon dont le récit a été structuré<sup>425</sup>. C'est pourquoi il est important d'observer comment l'ensemble des figures mises à jour dans l'observation des différentes catégories fonctionne d'une manière cohérente. Peut-être que certaines figures se sont trouvées modifiées par une quelconque intervention rédactionnelle multiple. Néanmoins, c'est l'observation de l'effet de cohérence produit par le texte final qui nous intéresse.

Les stratégies narratives utilisées dans cet évangile sont utilisées pour créer une image de l'auteur et de l'audience, qui ensemble établissent les normes de la narration. Nous avons pu constater cet agencement à plusieurs niveaux, tels que 1) l'espace (à Jérusalem durant une fête), 2) la temporalité (le récit orienté vers une lecture de la descente et de la montée), 3) le contexte social (l'utilisation d'un personnage juif, pharisien, enseignant d'Israël), 4) la phraséologie et l'idéologie (le point de vue de l'auteur implicite est transmis par un processus dans lequel sa voix fusionne avec celle de Jésus<sup>426</sup>), 5) l'usage de la relecture vétérotestamentaire. Autant d'éléments qui témoignent d'un processus herméneutique d'actualisation des récits christologiques, dans le but de répondre à des besoins communautaires ainsi qu'à l'évolution de la christologie primitive qui en résulte. J.-M. Sevrin peut ainsi affirmer que, l'évangile de Jean rend compte d'un « déplacement de la littérature synoptique traditionnelle », ce qui permet « la liberté théologique de la mise en récit<sup>427</sup> ». Maintenant que nous avons relevé les différents effets du texte produits par sa temporalité ainsi que par l'emploi de ses différentes figures, voyons comment il développe une stratégie de l'identification ou de l'implication du lecteur.

---

<sup>425</sup> Cf. *ibid.*

<sup>426</sup> Cf. Tovey, *Narrative Art and Act in The Fourth Gospel*, p. 35.

<sup>427</sup> Sevrin, « L'ombre de la croix », p. 264.



### 6.3. Identification (implication)

Cette activité permet d'observer le niveau d'investissement émotionnel du lecteur provoqué par les personnages du récit et ainsi d'en comprendre la stratégie narrative. L'identification représente probablement l'élément narratif le plus évoqué lorsqu'il s'agit de retrouver la présence du lecteur dans le récit, car le processus d'identification permet au lecteur de se reconnaître et de se projeter à travers ce qu'il lit<sup>428</sup>. Afin d'exposer cette stratégie, nous examinerons ce que nous apprend 1) l'utilisation du mode descriptif (telling) et démonstratif (showing) ; 2) le point de vue du lecteur et 3) la position du lecteur par rapport à celle des personnages. Pour cette section, nous résumerons donc la participation du personnage de Nicodème à chacune de ces trois catégories.

#### i. LES MODES DESCRIPTIF (TELLING) ET DÉMONSTRATIF (SHOWING)

Cette catégorie permet de faire la différence entre ce que le narrateur dit d'un personnage et ce que le narrateur décide de montrer d'un personnage. Chacun de ces deux modes répond à une logique qui lui appartient. À partir du verset 3,2b le dialogue débute et il demeure ininterrompu jusqu'à la clôture du récit en Jn 3,21. Aucune pose descriptive ne vient rythmer le récit, si ce n'est l'introduction du narrateur (2,23-3,2a). Cette dernière contient l'ensemble des données en mode descriptif concernant le personnage de Nicodème.

---

#### Mode descriptif (telling)

Jn 2,23-3,2a

23 Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει· 24 αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντα 25 καὶ ὅτι οὐ χρεῖαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.

3:1 Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτοῦ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων· 2 οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ·

---

Ce sont les quelques éléments disséminés à cet endroit du texte qui constitueront la figure de Nicodème sur laquelle le reste du discours sera bâti. Le mode descriptif nous présente un homme pharisien, issu d'un groupe qui croit à la vue des signes que Jésus a

---

<sup>428</sup> Cf. Blanchard, *Raconter, voir, croire*, p. 19.

performés à Jérusalem, mais déjà jugé par celui-ci. C'est de nuit que Nicodème vient prendre la parole. La tradition évangélique nous rend familiers à l'utilisation négative et péjorative du titre pharisien. Ce n'est pas encore le cas pour l'évangile de Jean à ce moment du récit, néanmoins, l'introduction de l'évangile présente une délégation d'autorités juives plutôt neutre-antipathique venant à la rencontre de Jean-Baptiste. Cette représentation des juifs, à ce stade de la lecture, provoque du moins de la suspicion chez le lecteur. En effet, il n'est pas exagéré de concevoir le caractère inquisiteur et légaliste que peut produire cette image. Plus encore, le prologue laisse entendre un futur affrontement et le rejet du Fils par les siens à cause des ténèbres. Le lecteur est donc forcément aux aguets. L'accumulation des informations suggère l'équation suivante : pharisien + déjà jugé par Jésus + venant de nuit = méfiance certaine.

C'est à travers l'enchaînement du mode descriptif et du mode démonstratif que le narrateur peut produire un sens. Peut-être pourrait-il y avoir un décalage entre ce que le narrateur décrit et la manière dont le personnage se présente. Ailleurs, Jésus utilise l'image négative du Samaritain pour en faire l'exemple par excellence de l'homme bon (Lc 10,25-37). De la même manière, lorsqu'on observe le mode démonstratif, on se rend vite compte que la première prise de parole de Nicodème, considérée en analyse narrative comme l'une des plus importantes dans la caractérisation d'un personnage<sup>429</sup>, crée un effet de contre-poids avec les attentes de méfiance instaurées dans les versets précédents.

---

**Mode  
démonstratif  
(showing)**

3,2b

- ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ἢ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ.

---

En effet, par cette prise de parole, Nicodème est maintenant différencié des groupes auxquels le lecteur aurait pu trop formellement le rattacher. D'abord, il se distancie des semi-croyants de Jérusalem par une confession où il discerne, à travers les signes, une certaine vérité concernant Jésus, qui est d'ailleurs aussi partagée par le lecteur. Toutefois, le plus frappant demeure son approche qui le distancie nettement de la

---

<sup>429</sup> Cf. M. H., Abrams, *A glossary of literary terms*, Rinehart and Winston, New York, 1981, p. 21.

délégation juive. À l'opposé d'un questionnement fermé, Nicodème se présente avec une déclaration ouverte. La prise de parole sous forme de confession de Nicodème tend à le caractériser comme un disciple juif ouvert à recevoir l'enseignement du rabbin.

Toutefois, deux nuances à cette caractérisation ne s'expliquent toujours pas. Premièrement, il s'agit de l'utilisation du « nous ». En effet, cet appel à la collectivité ramène forcément le lecteur, encore une fois, au souvenir de la délégation juive. Nicodème est donc caractérisé comme étant différent des précédents juifs, mais pas radicalement séparé de ceux-ci : Son allégeance demeure. Nicodème se présente alors comme une sorte de disciple d'entre deux. Deuxièmement, l'indice du moment de la venue de Nicodème, c'est-à-dire la nuit, contribue à maintenir une certaine réserve à l'égard de ce personnage. À moins de considérer la nuit comme le moment propice des échanges théologiques entre rabbins, la nuit johannique fait plutôt référence soit 1) au secret et à la cachette, soit 2) à l'état spirituelle du personnage. Dans un cas comme dans l'autre, la nuit ne permet pas de caractériser « complètement » Nicodème comme un disciple radicalement séparé des « juifs » et attaché au maître. En conclusion, dans cet épisode, le lecteur peut percevoir avec intérêt un vrai maître juif intéressé et réellement ouvert à l'enseignement de Jésus tout en conservant une certaine retenue.

## ii. LE POINT DE VUE DU LECTEUR

M. Powell réduit l'éventail des sentiments que peut ressentir un lecteur à l'égard d'un personnage au nombre de trois. Il s'agit de 1) l'antipathie, niveau le plus bas semblable à l'opposition, 2) la sympathie, niveau neutre ou positif et 3) l'empathie, niveau idéal le plus fort d'attachement et d'association<sup>430</sup>. On peut parfois noter dans un récit un déplacement d'une position à l'autre qui s'explique par une stratégie narrative de la part de l'auteur implicite. Encore une fois, l'exemple de la parabole du « Bon Samaritain » rend bien compte de ce genre de stratégie. Jésus utilise un symbole d'antipathie et caractérise le personnage à travers un récit qui produit un déplacement de

---

<sup>430</sup> Cf. M. A. Powell, « Narrative criticism: the emergence of a prominent reading strategy », dans K. R. Iverson et C. W. Skinner (dir.), *Mark as Story : Retrospect and Prospect*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2011, p. 56-57.

la position négative vers une position positive de sympathie. Nous nous intéressons donc au point de vue que le lecteur développe au fil du récit concernant le personnage de Nicodème.

On a déjà noté l'évolution de perspective concernant le personnage de Nicodème qui prend place lors de l'enchaînement du mode descriptif au mode démonstratif. Cette dernière tendait vers une méfiance rétrospective du lecteur fondée sur le prologue, sur l'introduction qui définit les délégations juives d'inquisiteurs ainsi que sur un quelconque extra-texte (tradition commune aux évangiles) évoquant les pharisiens comme opposants récurrents de Jésus. Puis, la prise de parole de Nicodème le distancie finalement de cette opinion du lecteur. Alors que le niveau d'attachement affectif du lecteur à l'égard de Nicodème pouvait initialement être qualifié de antipathique-neutre/négatif, exprimé par une sorte de méfiance ou suspicion, il passe lors de cette prise de parole au niveau sympathique-neutre. Voyons s'il se trouve une quelconque modification de ce niveau d'affection au fil des prises de parole du personnage.

---

**Interventions  
de Nicodème**

---

3,4

4 Λέγει πρὸς αὐτὸν [ὁ] Νικόδημος·  
- πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὄν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ  
δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;

---

3,9

9 Ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν αὐτῷ·  
- πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι;

---

Lors de la deuxième intervention de Nicodème (3,4) on constate 1) qu'il interprète la déclaration de Jésus, 2) qu'il modifie l'adverbe utilisé par Jésus en lui conférant un sens purement charnel et physique et 3) qu'il évacue complètement la question du Royaume de Dieu. Cette prise de parole n'entretient pas nécessairement, à l'égard de Nicodème, un sentiment antipathique, mais elle ne suggère pas non plus un déplacement plus favorable. Pour le reste de la scène qui est constituée du dialogue, le lecteur semble demeurer sur une sorte de plateau affectif que le personnage Nicodème parait ne pas être en mesure de franchir. Ainsi, le lien qui unit le lecteur à Nicodème est à peine celui de la sympathie. En ce sens, nous trouvons les trois sentiments proposés par Powell, peu nuancés. Bien que l'image associée à Nicodème en tant que figure puisse produire, à l'origine, de la suspicion, son cheminement personnel attire une certaine sympathie et son

incapacité à suivre l'argument de Jésus tend à lui associer un fort sentiment de pitié. Comme Létourneau l'écrit dans son article, on ne peut que ressentir une « possible sympathie, mais pas d'empathie pour celui qui n'aboutit pas<sup>431</sup> ».

Cette lueur de sympathie se fait plus présente lors de la troisième et dernière intervention (3,9). C'est à ce moment que Nicodème questionne Jésus sur le moyen d'être régénéré par l'Esprit, sans interprétation cette fois, seulement « comme cela peut-il se faire ? ». L'enseignant est alors vaincu. Il n'a plus de raisonnement pour le soutenir et il dépend de Jésus. Néanmoins, comme le mentionne Létourneau, le silence témoigne d'un non-aboutissement de sa part, ce qui n'est pas sans conséquence sur le lecteur. Pour sa part, Marchadour décrit le parcours de Nicodème comme attachant, mais inachevé, « c'est au lecteur de le prolonger, dans la direction qui lui semble la plus juste<sup>432</sup> ». Ce choix est aussi fortement influencé par l'auteur implicite. Le groupe auquel Nicodème appartient deviendra le responsable du complot à l'encontre de la vie même de Jésus. Nicodème ne représente pas le rejet agressif et virulent de la personne de Jésus. Il semble donc clair pour le lecteur que, bien que Nicodème soit sympathique et que sa foi soit partielle, il n'y a pas de nuance quant à la trajectoire johannique. Seulement deux choix s'offrent : offrir une réponse de foi adéquate au témoignage johannique ou devenir éventuellement ennemi du Christ<sup>433</sup>.

Un triste suspense est maintenu lors de ce court récit : Nicodème, le grand enseignant pharisien, arrivera-t-il à saisir la révélation par l'Esprit de l'origine et de la destinée du Fils envoyé de Dieu afin de devenir aussi enfant de Dieu et membre de la communauté johannique? Ce récit ne semble pas témoigner d'un affrontement dur et froid où Jésus désire ridiculiser Nicodème, mais plutôt exprimer le triste souvenir mélancolique d'une douloureuse rupture entre frères, que connut la communauté johannique. L'effet produit par ce récit est semblable à celui d'écouter un film tragique dont on connaît la fin. Durant le récit on espère un dénouement différent tout en anticipant très bien la finalité des choses. C'est ce sentiment bizarre entre ce que l'on sait et ce que l'on voudrait que produit la caractérisation du personnage de Nicodème.

---

<sup>431</sup> Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean », p. 167.

<sup>432</sup> Marchadour, *Les personnages dans l'Évangile de Jean*, p. 76.

<sup>433</sup> Cf. Tung, *Biblical Narrative Learning*, p. 195.

Les deux autres occurrences dans l'évangile de Jean liées à Nicodème contribuent à maintenir cette image de crypto-croyant. Il s'agit de Jn 7,50 et Jn 19,39 qui présentent aussi ce personnage comme détaché du groupe pharisien auquel il appartient, mais jamais radicalement. Au final, cette condition fait de lui un coupable des décisions du Sanhédrin par complicité. Il croit d'une certaine manière, mais tant que cette foi n'est pas aboutie, elle demeure jugée inadéquate par Jésus et l'instance narratrice<sup>434</sup>. Murlon-Beernart conclut que Nicodème appartient à cette catégorie des croyants secrets, ceux qui demeurent dans l'ombre<sup>435</sup>. De manière similaire, B. Cornelis, caractérise Nicodème comme un personnage à la foi ambivalente et ambiguë demeurant dans la « zone du flou »<sup>436</sup>. D'ailleurs, en accord avec la conclusion de Cornelis, R. Hakola propose que cet état d'ambivalence de Nicodème comme personnage figuratif puisse avoir contribué à conforter les chrétiens johanniques durant un long moment de crise et d'incertitudes sociales<sup>437</sup>.

### iii. LA POSITION DU LECTEUR

La position du lecteur traite de sa connaissance en opposition à celle des personnages du récit et se décline aussi en trois possibilités. Il s'agit d'une position 1) supérieure aux personnages ; 2) égale aux personnages et 3) inférieure aux personnages<sup>438</sup>. La position du lecteur par rapport aux personnages constitue le point fort de la stratégie du narrateur johannique. En effet, le trafic d'informations assure le bon fonctionnement de l'ensemble des effets rhétoriques du texte.

Avant même d'arriver à la lecture de Jn 2,23-3,21, le lecteur a passé à travers le prologue (1,1-18), qui l'a averti des enjeux problématisés présents à chaque cycle narratif dont il entreprendra la lecture. La notion d'opposition entre lumière et ténèbres (1,5), l'idée de devenir enfant de Dieu (1,12) et le concept de rejet par les siens (1,11) sont bien

---

<sup>434</sup> Cf. Julian, *Jesus and Nicodemus*, p. 76.

<sup>435</sup> Cf. P., Murlon-Beernaert, « Nicodème et les croyants ; trois méthodes de lecture (Jn 3) », *Telega* 42, 1985, p. 11-20.

<sup>436</sup> Cf. B., Cornelis, *Encountering Jesus: Character Studies in the Gospel of John*, Milton Keynes, Colorado Springs, 2009, p.147-160.

<sup>437</sup> Cf. Hakola, « The Burden of Ambiguity: Nicodemus and the Social Identity of the Johannine Christians ».

<sup>438</sup> Cf. Marguerat, *Pour lire les récits bibliques*, p. 53-74.

présents dans son esprit lors de l'acte de lecture. Une fois l'introduction lue (2,23-3,2), le lecteur est déjà assuré du jugement de Nicodème par Jésus, à cause de sa foi visuelle inadéquate et du fait que son savoir exprime en vérité son non-savoir.

Il en est de même pour la séquence narrative de Jn 1,19-2,22 qui précède le micro-récit de Nicodème. En effet, la lecture de ces passages a, entre autres, permis au lecteur d'emmagasiner dans son catalogue de traits un bon nombre de titres christologiques (agneau de Dieu 1,29 ; *Rabbi* 1,38 ; messie 1,41 ; celui au sujet duquel ont écrit Moïse, dans la loi, et les prophètes 1,45 ; Fils de Dieu ; Fils de l'homme 1,51) et de réponses et réactions diverses (celles des disciples 1,35-51 et celles des juifs 1,18-22) envers le personnage Jésus. De par le contexte littéraire large et immédiat, le lecteur est largement positionné au-dessus de Nicodème. C'est cette pleine connaissance du lecteur qui lui permet de lire les différents niveaux d'ironie à travers le récit. Rien ne peut échapper à sa lecture, au contraire de Nicodème à qui tout semble ironiquement lui échapper. Le lecteur peut donc aisément conclure que l'autorité juive est inadéquate pour répondre aux questions concernant le salut<sup>439</sup>.

Plus encore, la position notable de Nicodème dans la société juive de Jérusalem, qui perd la face devant un lectorat devenu plus savant que le plus savant d'Israël, semble témoigner d'une stratégie narrative de recouvrement de la dignité du lecteur, dignité dont on peut déduire qu'elle fut attaquée par un groupe d'opposant en plus grande position de pouvoir que la communauté. La position du lecteur à l'égard de Nicodème permet de caractériser Jésus comme le héros du peuple (communauté johannique) qui lui redonne sa digne place en l'enlevant à ceux qui la détiennent inopinément.

---

<sup>439</sup> Cf. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 135.

### **6.3.1. Synthèse**

Pour conclure ces observations de l'activité d'identification, on peut noter le travail du texte qui permet au lecteur de 1) différencier Nicodème des autres personnages potentiellement opposés au point de vue de Jésus et du narrateur, 2) s'attacher/s'intéresser avec curiosité au destin du personnage Nicodème et 3) se trouver finalement questionné par la fin abrupte de l'entretien. Voyons maintenant, en quoi cette finale qui génère un malaise voire une déstabilisation, peut-elle servir le propos du narrateur concernant le personnage Jésus lors de notre observation de l'activité de défamiliarisation.



#### 6.4. Défamiliarisation

La défamiliarisation s'intéresse à l'effet rhétorique de la déstabilisation que peut produire un texte en direction du lecteur. Cet effet est produit lorsque le texte évoque des signifiants familiers pour le lecteur et qu'ensuite il en change brusquement la signification. Le but d'une telle opération pour l'auteur implicite est de communiquer une nouvelle perspective au lecteur implicite. Le déploiement de cette propension du texte s'observera en deux phases, soit par 1) l'examen du dépassement des signifiants judaïques et traditionnels et 2) le processus de création d'un langage symbolique typiquement johannique.

##### i. DÉPASSEMENT JUDAÏQUE

Comme nous avons pu l'observer durant l'exercice des autres activités cognitives, le thème du dépassement des institutions traditionnelles se trouve au cœur de cette séquence narrative (1,19-4,54). Le contexte littéraire large nous prépare déjà pour ce thème lorsque le prologue (1,1-17) se conclut par la mention : « la loi fut donnée par Moïse et la vérité de la grâce advint par Jésus ». Le nom de Jésus n'est pas nécessairement apposé comme une opposition à celui de Moïse, mais peut aussi bien être perçu comme un complément exprimant l'idée d'accomplissement. On parlerait alors d'un accomplissement dépassant les attentes prophétiques. C'est la suite de la séquence introduisant le micro-récit de Nicodème qui confirmera ou infirmera cette construction de sens établit entre Jésus et la tradition ancestrale d'Israël.

Le contexte immédiat introduit aussi très bien ce thème. En effet, le récit des noces de Cana (2,1-11) fait état de l'utilisation des outres de purification juives par Jésus pour produire du vin. De la même manière que les outres ont abondamment produit du vin, cette image produit abondamment un effet de déstabilisation culturelle. Toutefois, Jésus n'a pas directement produit le vin inaugurant l'ère messianique de manière déracinée de toute tradition, mais c'est à l'aide des outres de la tradition juive qu'il a opéré ce signe. La base de l'œuvre messianique de Jésus est celui des rituels ancestraux. Néanmoins, ces derniers se trouvent largement accomplis et même dépassés. Il en va de même pour le récit du signe du sanctuaire-corps qui prend place lors de l'épisode de la purification du temple (2,13-22). Encore une fois, ce récit fait état d'un futur

remplacement des institutions traditionnelles. L'introduction du récit de Nicodème (Jn 2,23-25) fait donc directement lien à ces deux récits tout en fournissant une introduction/conclusion/transition à la séquence qui précède. Tout semble préparer la continuité de ce thème lors de la rencontre entre Jésus et Nicodème.

Le choix d'un personnage enseignant et pharisien engagé dans un débat avec Jésus, durant la nuit, s'avère être une image très significative. De la part de l'Église johannique opprimée par la synagogue en place, cette représentation figurative relève pratiquement du fantasme. Comme nous l'avons démontré avec la position du lecteur à l'égard de Nicodème, Jésus vient inverser les normes sociales dominantes en remettant l'enseignant d'Israël à sa place. L'image sociale de la synagogue comme lieu unique de savoir et de salut se trouve maintenant perturbée par cet événement et remplacée par la communauté johannique qui succède au témoignage de Jésus<sup>440</sup>.

Plusieurs auteurs<sup>441</sup> ont aussi fait remarquer, dans le passé, le lien probant entre les récits sapientiaux vétéro et intertestamentaires (Job, Proverbes, Siracide, Sagesse, Baruch, les écrits de Philon et les Similitudes d'Énoch) et les paroles sapientiales utilisées par Jésus en Jean. Dès le prologue, Jésus est identifié au *logos*, qui lui-même est fortement associé à la *Sophia*, Sagesse semi-hypostasiée de Dieu. Le prologue ainsi que le corps narratif qui suit propose à Jésus une trajectoire en « V » similaire à celle de la *Sophia*<sup>442</sup>. Par ailleurs, lorsque Jésus prend la parole en Jn 3,8 il possède la même phraséologie que la *Sophia*. Cette utilisation de l'image de la *Sophia* identifiée au

---

<sup>440</sup> Cf. Tung, *Biblical Narrative Learning*, p. 48.

<sup>441</sup> Nottament: J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford University Press, New York, 2007. ; B. Cornelis, *The Power of Saving Wisdom: An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 2002. ; M. Card, *John: The Gospel of Wisdom (Biblical Imagination)*, IVP Books, Westmont, 2014. ; J. D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Westminster Press, Philadelphia, 1980. ; D. J. Ebert, *Wisdom Christology: How Jesus Becomes God's Wisdom for Us*, P & R Pub., Phillipsburg, 2011. ; R. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man; a Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament*, England: University Press, Cambridge, 1973. ; M. Scott, *Sophia and the Johannine Jesus*, JSOT Press, Sheffield, 1992. ; S. T. Um, *The Theme of Temple Christology in John's Gospel*, T & T Clark, New York, 2006. ; M. E. Willett, *Wisdom Christology in the Fourth Gospel*, Mellen Research University Press, San Francisco, 1992. ; B. Witherington, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom*, Fortress Press, Minneapolis, 1994.

<sup>442</sup> Michael Willet établit un parallèle de six étapes entre la trajectoire de Jésus et celle de la *Sophia* qu'il nomme schéma en « V ». Il s'agit de la 1) Preexistence, 2) Descent-Ascent, 3) Revelation-Hiddenness, 4) Acceptance-Rejection, 5) Intimacy with disciples, 6) Glory and Life. Voir Willett, *Wisdom Christology in the Fourth Gospel*, p. 49-126.

personnage de Jésus sert de surimpression aux différents titres christologiques qu'il porte déjà. J. Dunn traite la figure de la *Sophia* comme étant la meilleure expression pour décrire l'idée de l'incarnation telle que la perçoit le narrateur<sup>443</sup>. D'ailleurs, au sein d'un dialogue qui traite de sotériologie puis de l'identité de Jésus, l'image de la Sagesse incarnée, puis descendue pour donner la vie, rejetée et remontée vers le Père – contribue à caractériser Jésus comme Fils de l'homme. D'ailleurs, les Similitudes d'Énoch (Chap. 42 ; 48-50) établissent un rapprochement entre la figure de la Sagesse et celle du Fils de l'homme. Non seulement la Sagesse revêt-elle la forme symbolique d'un messie attendu, mais elle confronte surtout l'idée que la synagogue ne détient finalement pas la sagesse salvifique si précieuse qu'elle croyait prodiguer<sup>444</sup>.

Le Fils de l'homme constitue aussi l'appropriation par l'auteur implicite d'une figure vétero et intertestamentaire à même échelle que celle de la *Sophia*. D'ailleurs, dans les Similitudes d'Énoch, le destin de la *Sophia* et celui du Fils de l'homme sont intimement interreliés, voire, confondus<sup>445</sup>. Si la *Sophia* rend bien l'idée d'incarnation et de filiation divine, c'est le Fils de l'homme qui s'occupe de la montée en croix, de la glorification et de l'établissement de Jésus dans sa gloire.

Si les signifiants utilisés jusque là concernaient majoritairement la synagogue, le récit du serpent d'airain de Nombres, quant à lui, renvoie directement à Moïse, tel que le prologue l'anticipait (1,17). Le lecteur est maintenant interpellé par le texte à relire Nb 21 et à considérer que Moïse anticipa lui-même la trajectoire du Fils de l'homme. Jésus prime sur la synagogue, sur la sagesse, sur le salut et, maintenant, sur Moïse. Cette juxtaposition johannique de Jésus et de Moïse veut forcer le lecteur à réviser ses convictions héritées du judaïsme. La conclusion du récit de Nicodème opposant ultimement Jésus et Moïse est qu'« il vaut mieux croire en Jésus comme Fils de l'homme descendu du ciel et Fils plénipotentiaire de Dieu pour obtenir la vie éternelle que de s'en remettre simplement à la loi et à l'attente d'un prophète, fut-il comme Moïse ou le Messie de la tradition juive<sup>446</sup> ».

---

<sup>443</sup> Cf. Dunn, *Christology in the Making*, p. 7.

<sup>444</sup> Cf. Card, *John*, p. 21-27.

<sup>445</sup> Cf. Willett, *Wisdom Christology in the Fourth Gospel*, p. 20-21.

<sup>446</sup> Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean », p. 167.

Le thème du dépassement des institutions traditionnelles et de leur déstabilisation introduit par le prologue et mis en scène narrativement de Jn 2,11 à Jn 2,25, se poursuit maintenant bel et bien sous forme dialogale dans le récit de Nicodème. Toutefois, comme nous l'avons aussi révélé plus tôt durant notre étude, l'auteur implicite semble intéressé aussi à déstabiliser les représentations chrétiennes primitives traditionnelles. Les nombreux référents aux traditions communes aux synoptiques et aux Actes en témoignent. Le titre du Fils de l'homme se trouve décalé de son rapport aux synoptiques de par son association à un schème spécifique de verticalité (monter/descendre). Plus encore, sa destinée n'est plus illustrée par le récit de la délivrance de Jonas, mais bien par celui de l'élévation du serpent d'airain. Le récit johannique insiste sur une christologie haute, qui est déterminée par l'importance de l'origine et de la destinée, tout en étant préoccupé de donner le plus possible la parole à Jésus lui-même.

Le cœur même de l'argumentation entre Jésus et Nicodème concernant la nouvelle naissance par l'Esprit est en parfaite unité thématique avec le thème de l'accomplissement-dépassement de la tradition ancestrale juive. En effet, Nicodème est dépassé par ce concept introduit par Jésus. Le désarroi du personnage de Nicodème face au concept de la nouvelle naissance témoigne, au plan narratif, de l'importance stratégique de défamiliarisation que le récit tente de produire de par sa mise en scène. Le personnage Jésus tente d'amener un Juif, descendant d'Abraham, donc normalement héritier des promesses eschatologiques, à prendre conscience de son besoin d'un nouveau départ radical qui ne peut être accordé que par Dieu, lors de l'élévation du Fils de l'homme. L'effet déstabilisant de cet apport du récit de Nicodème peut être décrit ainsi : Nicodème (comme tout juif qui pourrait s'identifier à cette figure), ne possède aucun statut qui le prédispose aux bénéfiques eschatologiques promis par les prophètes, seule la réception du témoignage christologique johannique y donne accès. L'unique prérequis au salut n'est plus la connaissance de la loi et des prophètes mais le contenu de la révélation johannique qui est son accomplissement, et l'unique naissance qui compte n'est plus l'engendrement juif mais bien de l'Esprit qui la dépasse.

L'ensemble des activités cognitives tend à soutenir cet effet stratégique du texte. Le travail de rétrospection connecte constamment le lecteur avec le prologue et la séquence qui précède le micro-récit afin de le préparer au thème de l'accomplissement-

dépassement. On a aussi pu constater que l'activité d'anticipation jouait beaucoup avec la notion de suspense et de curiosité concernant particulièrement les connaissances sotériologiques du lecteur, sujet extrêmement sensible dans un contexte de lecture communautaire de foi. Cette dernière activité tend particulièrement à intensifier le caractère de la défamiliarisation provoqué par un changement de paradigme concernant la nature du salut johannique par rapport à la perception juive. Finalement, l'accomplissement-dépassement des promesses sotériologiques et eschatologiques par le personnage Jésus ne constituerait-il pas le fil rouge qui permet de relier la cohérence du texte ? Maintenant que le modèle de John Darr permet de mieux comprendre l'effet que le récit de Nicodème tente de produire sur le lecteur, la question qu'il reste à se poser est de savoir : Pourquoi l'auteur implicite aurait-il intérêt à développer une stratégie narrative qui a pour but de provoquer et redéfinir les assises juives ? Nous tenterons, entre autres, de répondre à cette question dans notre conclusion générale.

## ii. LANGAGE JOHANNIQUE

Un autre procédé qui peut être facilement rangé dans la catégorie de la défamiliarisation est celui de la symbolisation. L'évangile de Jean crée un langage qui lui est propre en utilisant à la base un langage familier et qui acquerra pour le lecteur, au fil de la lecture, un nouveau sens. L'auteur implicite use largement de l'effet de déstabilisation, provoqué par la défamiliarisation, pour créer un langage unique. D'ailleurs, dans son ouvrage *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel the Interplay of Form and Meaning*, D. Lee explique la structure narrative optimale en cinq étapes pour générer un symbole par la défamiliarisation. Il s'agit de 1) commencer par une image fondatrice tirée du langage familier ; 2) provoquer un malentendu pour défamiliariser le lecteur par rapport au sens premier de cette image ; 3) décrire une lutte entre les interlocuteurs pour comprendre le véritable sens de l'image dans la perspective de l'auteur ; 4) aboutir à une acceptation ou un rejet du nouveau symbole (entretiens décrit comme intimement relié à l'identité même de Jésus, où rejeter ou recevoir le symbole

revient à rejeter ou accepter Jésus lui-même) ; et finalement 5) terminer avec une doxologie représentant le point de vue de l'auteur implicite<sup>447</sup>.

Par l'expérience de la naissance, l'auteur implicite arrive à communiquer l'idée introduite lors du prologue (1,12). Devenir enfant de Dieu n'est pas déterminé par une origine charnelle, mais par une nouvelle origine spirituelle. À travers ce langage, l'auteur implicite et la communauté johannique derrière lui qui atteste son témoignage, affirmant leur filiation au Père. À partir de cette expérience biologique commune, le lecteur est invité à en désirer et en expérimenter un nouveau sens.

La question qui se pose maintenant est de savoir quelle est initialement la position du lecteur concernant le sujet de la nouvelle naissance afin de juger de l'intensité de l'effet déstabilisant que peut produire ce langage sur lui. Quelle est la position du lecteur implicite concernant la nouvelle naissance ? Cette question nous pousse à nous demander qui est notre lecteur implicite pour que l'auteur utilise cette stratégie narrative sur lui ? Selon John Darr, le critique a la responsabilité de reconstituer le lecteur implicite. Il est donc logique que le modèle d'étude et d'observation que nous utilisons débouche inévitablement sur quelques considérations historiques et sur la réception du texte. Quel impact le thème du dépassement de la naissance peut-il avoir sur les destinataires du texte ? L'analyse de l'activité de défamiliarisation ne fait qu'observer les mécanismes et les propensions du texte ; ces observations débouchent sur la question de leur utilité pour le narrateur. Nous laissons volontairement ces questions en suspens pour mieux y revenir dans la conclusion générale.

C'est aussi dans l'expérience quotidienne du jour et de la nuit que l'auteur implicite tire son image dualiste principale opposant les ténèbres à la lumière. L'analogie solaire johannique fait de Jésus la lumière. Une lecture faite à travers ce prisme de valeurs symboliques permet de comprendre la métaphore de l'expérience de la lumière et de la noirceur comme symbole de la présence/absence de Jésus<sup>448</sup>. Cette expérience familière nous informe donc sur le type de lecture orientée que nous propose le prologue

---

<sup>447</sup> Cf. D. A. Lee, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel The Interplay of Form and Meaning*, JSOT Press, München, 1994, p. 12-13.

<sup>448</sup> Cf. N. R., Petersen, *The Gospel of John and the Sociology of Light: Language and Characterization in the Fourth Gospel*, Wipf and Stock, Eugene, 2008, p. 76.

(Jn 1,5) : Il s'agit du système de valeur johannique que l'auteur prodigue au lecteur implicite<sup>449</sup>. D'ailleurs Nicodème vient de nuit, une image qui renvoie au motif de la lumière et des ténèbres. Cette dernière image, de par son dualisme, rappelle les conventions du narrateur exprimées lors du prologue et permet d'exprimer l'idée de la condition ou de l'état spirituel du personnage de Nicodème<sup>450</sup>. Barrett rappelle néanmoins que l'image de la nuit évoque aussi celle des discussions rabbiniques traditionnelles<sup>451</sup>. Si jamais le lien à établir est celui des rabbins discutant la nuit, il est ironique de constater que le choix a priori de l'image était déjà un jugement humoristique contre tous les rabbins juifs et leur tradition de sagesse et de discussions nocturnes. Ils discutent de nuit pour la vie, mais sont en réalité aveugles<sup>452</sup>. Cette thématique se voit renforcée lorsque le discours de Jésus s'achève avec l'opposition finale de ceux qui demeurent dans les ténèbres *versus* ceux qui viennent à la lumière, constituant une inclusion avec la venue de nuit de Nicodème. Le jugement de l'auteur implicite à l'égard de ceux qui demeurent dans les ténèbres est d'autant plus clair qu'il stipule leur pratique du mal. Pour le lecteur, le nouveau sens que revêt le langage familier qu'est l'expérience solaire sert maintenant à désigner deux sortes d'individus, soit ceux qui viennent à la pleine vérité de Jésus dans la communauté et les autres qui demeurent dans les ténèbres et pratiquent le mal.

La défamiliarisation par l'ironie devient dans le quatrième évangile un véritable langage johannique. Puisque l'ironie consiste à dire le vrai par le faux, elle transforme les concepts familiers en concepts étranges<sup>453</sup>. Le jeu de l'incongruité s'établit entre les sens figuré et littéral en prenant comme point de départ le langage usuel<sup>454</sup>. Le lecteur comprend vite qu'il est sur la piste d'un sens supérieur au sens littéral<sup>455</sup>. Entre Nicodème et Jésus, cela s'exprime par une phrase ambiguë de la part de Jésus<sup>456</sup>. Cette phrase semble même être en discontinuité d'avec la déclaration de Nicodème qui précède. La

---

<sup>449</sup> Cf. *ibid.*

<sup>450</sup> Cf. Painter, *The Gospel of John*, p. 112.

<sup>451</sup> Cf. Barrett, *The Gospel according to St. John*, p. 104.

<sup>452</sup> Cf. Painter, *The Gospel of John*, p. 112.

<sup>453</sup> Cf. Resseguie, *The Strange Gospel*, p. 28.

<sup>454</sup> Cf. Resseguie, *The Strange Gospel*, p. 30.

<sup>455</sup> Cf. *ibid.*

<sup>456</sup> Cf. Resseguie, *The Strange Gospel*, p. 41.

réflexion qu'engendre l'ambiguïté retarde l'assimilation du nouveau concept<sup>457</sup>. Il s'agit d'une sorte de casse-tête, un ralentit narratif qui oblige le lecteur à revisiter ce qui vient d'être dit afin d'en approfondir le raisonnement. Nicodème fournit ensuite une réponse obtuse que Jésus juge hâtive et superficielle<sup>458</sup>. Cette sanction enseigne le lecteur sur le chemin à ne pas emprunter et sur la nécessité d'une lecture attentive et lente, qui sache prendre le temps de bien interpréter. Le bon disciple johannique doit apprendre à interpréter les choses terrestres à la lumière de la réalité divine<sup>459</sup>.

Nous aimerions conclure l'observation de l'activité de défamiliarisation en traitant d'un effet déstabilisant du texte que nous jugeons trop peu soulevé. La plupart des exégètes révèlent le caractère énigmatique du changement de personne de la part de Jésus en Jn 3,1-11. Cependant, peu envisagent l'effet déstabilisant que peut produire un tel basculement sur le lecteur. C'est la raison pour laquelle cet élément du texte nous a intéressé. D'abord l'utilisation du « nous » a pour effet d'inclure le lecteur dans le groupe de Jésus. Plus encore, cette « fusion » des voix entre le narrateur johannique et le Jésus « historique » permet d'enraciner le discours johannique dans celui de Jésus. Ensuite, l'utilisation du « vous » produit l'effet inverse. Au plan narratif, ce « vous » s'adresse au groupe associé à la figure de Nicodème, opposé au témoignage johannique. Au second degré, il permet d'interpeller ceux qui tendraient encore, à ce stade du récit, à s'identifier à Nicodème. De la part du lecteur, un ultime choix de dissociation ayant des impacts sotériologiques doit donc inévitablement prendre place à ce moment du récit.

En effet, cette prise de parole brusquement figurative provoque certainement un effet chez le lecteur, celui d'être propulsé hors du micro-récit. Les paroles de Jésus rejoignent maintenant le lecteur dans son propre acte de lecture de sorte à conditionner sa réaction. En d'autres mots, Jésus ne s'adresse plus à Nicodème, mais bel et bien au lectorat au-delà de lui. Cela permet un contact momentané entre le lecteur et le personnage Jésus. Ce saut narratif intervient précisément au moment où Jésus est appelé à devenir témoin suprême et à s'exprimer dans un langage de cour. Nous avons déjà relevé comment la voix du narrateur fusionne avec celle de Jésus à ce moment. Comme si le

---

<sup>457</sup> Cf. *ibid.*

<sup>458</sup> Cf. *ibid.*

<sup>459</sup> Cf. Resseguie, *The Strange Gospel*, p. 42.



narrateur externe devenait subitement, à travers Jésus, narrateur interne. Jésus parle maintenant avec le langage de la communauté, défend et devient le témoin de la communauté, pour finalement être la voix de la communauté.

## 7. Conclusion préliminaire

Suite à l'analyse narrative ainsi qu'à l'application de la méthode de John Darr sur le récit de la rencontre entre Jésus et Nicodème (Jn 2,23-3,21), nous sommes en mesure de tirer certaines conclusions préliminaires. Au plan strictement technique, tel que nous l'avons évoqué suite à l'activité d'anticipation et de rétrospection, il semble difficile d'être systématique dans une lecture qui résiste à sortir de sa catégorie sans jamais déroger d'une catégorie à l'autre. Cela semble expliquer pourquoi John Darr lui-même décide de rendre compte de chacun de ces éléments de manière générale sans toutefois les détailler individuellement. Par exemple, nous avons constaté que l'anticipation et la rétrospection s'entremêlent souvent afin de produire un sens complémentaire. Aussi, la rétrospection semble parfois révéler des inconsistances que seule l'activité de recherche de cohérence pourra combler. On constate assez vite que cette dernière s'appuie largement sur le répertoire du lecteur, donc inversement, elle informe aussi la rétrospection. À son tour, l'activité de recherche de cohérence ainsi que celle de la rétrospection influencent beaucoup le processus de défamiliarisation. Néanmoins, lorsqu'on résiste à une lecture qui tend à sortir de ces catégories et que l'on poursuit l'analyse jusqu'au bout, la méthode semble particulièrement performante pour rendre compte du déploiement des stratégies narratives et de leurs effets potentiels sur le lecteur en court de lecture. D'ailleurs, prenons soin d'exposer quelques éléments que la méthode nous a permis de relever.

Sur le plan de la christologie et de la stratégie narrative, la méthode de John Darr est loin d'être stérile. Inséré au cœur d'une séquence traitant du motif de l'accomplissement et du dépassement des traditions religieuses, le micro-récit de Nicodème construit une stratégie rhétorique à partir du thème de la nouvelle naissance de l'Esprit. Ce thème potentiellement polémique crée l'effet d'une provocation qui défie quiconque pourrait s'identifier au personnage de Nicodème. C'est donc sur une série de questions (Pourquoi l'auteur implicite aurait-il intérêt à développer une stratégie narrative qui a pour but de provoquer et redéfinir les assises juives ? Pour quels types de lecteurs implicites l'auteur utilise-t-il cette stratégie narrative ? Qu'elle est la position du lecteur implicite concernant la nouvelle naissance ?), que le modèle de John Darr nous laisse à présent.

## CHAPITRE 3 – CONCLUSION

### 1. Genèse du projet

Nous avons débuté ce travail en mentionnant le constat de Moloney quant à la saturation de recherches concernant le seul évangile qu'est celui de Jean<sup>460</sup>. C'est d'ailleurs ce qui nous a conduit à la question posée par Stibbe en entrée de jeu de son commentaire narratif du quatrième évangile : « que peut-on dire de nouveau sur Jean ?<sup>461</sup> ». Nous étions bien évidemment en accord avec sa réponse, c'est-à-dire que ce sont les méthodes et leur évolution, leurs manières de poser de nouvelles questions et de recourir à de nouveaux outils (postures épistémologiques et cadres heuristiques) qui permettent de voir sous un angle nouveau et rafraîchi cet évangile si captivant aux yeux de la recherche.

C'est donc avec cette idée empruntée à Stibbe en tête, celui du besoin d'une nouvelle méthode à explorer afin de renouveler notre lecture de l'évangile de Jean, que nous nous sommes intéressé à un article de Pierre Létourneau. Le ressenti de Létourneau, exprimé dès la première ligne de l'article, a su rejoindre instantanément le nôtre. En effet, Létourneau ne manque pas de mentionner comment la recherche concernant Jean semble avoir fait le tour de la question du rapport entre christologie et sotériologie lorsqu'il écrit : « Il est devenu banal de dire que le quatrième évangile s'articule autour du personnage Jésus et du salut, ou encore que christologie et sotériologie, foi et salut sont les deux composantes indissociables de la structure hélicoïdale de l'évangile<sup>462</sup> ». Plus encore, c'est la présentation d'un modèle emprunté à John Darr et appliqué au premier chapitre du quatrième évangile qui a su, cette fois, nous convaincre de la nécessité d'explorer davantage cette voie d'études. La richesse du modèle de John Darr, proposé par Létourneau pour l'étude du quatrième évangile, réside dans le fait qu'il ne tente plus seulement de déterminer la configuration narrative des récits qu'il étudie, mais qu'il

---

<sup>460</sup> Cf. Moloney, *The Gospel of John*, p. 163.

<sup>461</sup> Cf. Stibbe, *John*, p. 9-10.

<sup>462</sup> Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean », p. 143.

s'intéresse aussi à leurs effets sur le lecteur et plus particulièrement, à la reconstruction mentale de l'acte de lecture.

D'ailleurs, empruntant la voie de l'analyse narrative, Zumstein avait déjà présenté un article majeur concernant l'envergure pragmatique du quatrième évangile. Il y soutenait que les stratégies narratives déployées dans l'évangile servent notamment à restructurer et dynamiser la foi des lecteurs. En d'autres mots, acheminer une foi inchoative et jugée incomplète par l'auteur implicite vers une foi proprement johannique<sup>463</sup>. À travers cet article, Zumstein tente de démontrer ses dires en exposant la configuration de l'évangile. Il présente les différentes stratégies telles l'usage d'un prologue, l'herméneutique dite étagée, passant par l'organisation de l'évangile, la caractérisation des personnages ainsi que l'utilisation de certains dispositifs littéraires propres aux commentaires implicites comme l'ironie, le malentendu et le symbolisme. Zumstein démontre dans son article comment chacun de ces outils littéraires sont utilisés dans le cadre de ce programme pragmatique qui appelle son lectorat à une foi johannique.

## **2. Les éléments constitutifs au personnage Jésus**

Dans notre travail de recherche, l'application du modèle de John Darr, tel que présenté dans l'article de Létourneau, a contribué à démontrer que cette stratégie du croire se trouve grandement approfondie lorsqu'on s'attarde au niveau micro et inférieur du récit et qu'on observe ce qui se passe du côté du lecteur plutôt que seulement du côté de la configuration textuelle. En effet, contrairement à Zumstein, notre modèle s'est intéressé spécifiquement à l'étude d'un seul élément constitutif de la narration : Les personnages, avec leur gestion dans le récit et leur caractérisation. Le choix du corpus à soumettre à l'étude n'a pas concerné l'ensemble de l'évangile mais s'est strictement limité au chapitre trois. La recherche antérieure a déjà grandement reconnu la valeur théologique de ce premier récit-discours d'auto-révélation du personnage Jésus. Puisque c'est justement ce personnage qui fait l'objet de la rhétorique de restructuration du croire

---

<sup>463</sup> Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, Vol. 1, p. 70.

dans le macro-récit, il semblait évidemment de soumettre ce passage à l'étude de cette méthode proposée par Létourneau.

Toutefois, au contraire de l'article de Zumstein, nous n'avions pas pour seul but de démontrer à nouveau les stratégies utilisées par ce récit, mais plutôt d'étudier leurs effets, réception et restructuration mentale chez le lecteur lors de l'acte de lecture. Dans ce travail de recherche, il s'agissait donc de renouveler l'intérêt porté aux textes johanniques en élargissant le champ d'étude au-delà du stricte formalisme en l'étendant du côté du lecteur et de son apport dans la production de sens. Cette orientation de la recherche peut donc s'inscrire, au sens large du terme, dans le mouvement anglo-saxon, encore assez peu défini, du « reader-response ». Lancé par diverses théories s'intéressant à la dynamique entre le texte et le lecteur proposé par Iser, Booth, Fish et Fowler, le « reader-response » regroupe un large spectre de chercheurs octroyant au lecteur et à l'acte de lecture une position plus ou moins significative dans leurs recherches<sup>464</sup>. À travers l'éventail de propositions théoriques concernant le lecteur, c'est surtout le concept de « lecteur impliqué » tel que soutenu par Iser et Booth que John Darr a retenu pour son modèle. Ce dernier permet, entre autres, de respecter le texte comme instance finale d'autorité dans le processus de production de sens<sup>465</sup>.

En plus d'ouvrir le champ d'étude du formalisme à l'acte de lecture, le modèle de John Darr a la particularité de s'intéresser à l'étude de la caractérisation, un élément constitutif de la narration qui reste encore à explorer. Malbon est une chercheuse qui a grandement contribué à l'étude de la caractérisation en tant que phénomène distinct<sup>466</sup>. Ses nombreuses études l'ont amenée à constater que, bien souvent, le texte résiste aux modèles de caractérisation modernes<sup>467</sup>. C'est pourquoi Malbon déclare attendre encore le développement méthodologique qui saura répondre à cette lacune<sup>468</sup>. En intégrant la notion d'acte de lecture, le modèle de John Darr contribue à défricher le champ d'étude

---

<sup>464</sup> Cf. R. Hurley, « La critique Reader-Response dans l'œuvre de R.M. Fowler », dans *Regards pluriels sur Marie de l'Incarnation*, Volume 53, numéro 2, Juin 1997, p. 344.

<sup>465</sup> Cf. Hurley, « La critique Reader-Response dans l'œuvre de R.M. Fowler », p. 348.

<sup>466</sup> Cf. Malbon, « L'importance majeure des personnages mineurs », p. 203.

<sup>467</sup> Cf. E. S. Malbon, « L'analyse narrative, comment le texte fait-il sens ? », dans E. S. Maldon, *En compagnie de Jésus. Les personnages dans l'évangile de Marc* (Le livre et le rouleau, 35), Traduit de l'anglais par Marie-Raphaël, Lessius, Bruxelles, 2009, p.», p. 33-34.

<sup>468</sup> Cf. *Ibid.*

de la caractérisation en s'intéressant non seulement aux éléments séquentiels dispersés dans le texte mais aussi à leurs extensions dans l'esprit du lecteur.

### 3. Un modèle de lecture centré sur le lecteur

#### i. QUI EST CE JÉSUS PRÉSENTÉ À TRAVERS LE PERSONNAGE DE NICODÈME ?

Nous avons d'abord présenté ce travail de recherche comme une observation attentive de certaines activités cognitives, déclenchées par la lecture, servant à caractériser le personnage Jésus. L'accumulation des informations syntagmatiques dispersées au fil de la séquence nous permettent maintenant d'en saisir les traits afin de reconstituer le paradigme associé au personnage Jésus. En d'autres mots, à l'aide des données récoltées, nous pouvons maintenant tenter de passer de la parole au langage, ou bien des mots aux sens. Posé sous forme de question, nous pourrions dire : « Quel paradigme la présentation syntagmatique du personnage Jésus vient-elle proposer au lecteur en Jn 3 ? ».

Nous avons rapidement constaté que le micro-récit de Jn 2,23-3,21 est narrativement ralenti à la vitesse de la scène par un dialogue entre Jésus et Nicodème. Plus encore, la rhétorique produit par ce texte passe par une caractérisation fortement chargée du personnage de Nicodème. D'ailleurs, c'est la raison pour laquelle, à l'instar des réflexions de Mardachour et de Culpepper avant lui, nous avons nommé ce chapitre : « Jésus à travers Nicodème ». Il est maintenant temps de voir ce que le micro-récit de Nicodème vient ajouter au paradigme des traits du lecteur concernant le personnage Jésus.

#### ii. L'ACTE DE LECTURE

D'entrée de jeu, une fois Nicodème caractérisé comme bien différent des autres juifs inquisiteurs, le récit pourrait facilement laisser croire à la rencontre la plus idéale de tout l'évangile : le rabbin juif d'Israël vient *reconnaître* et *écouter* le rabbin juif envoyé de Dieu. Considérant la séquence dans laquelle s'inscrit le micro-récit de Nicodème qui compte trois rencontres consécutives (un juif orthodoxe, 2,25-3,21 ; une samaritaine

hétérodoxe, 4,1-42 ; et possiblement un païen prosélyte, 4,43-54), on pourrait croire à tort que celle de Nicodème et Jésus représente l'union la plus harmonieuse. Or, bien que Nicodème soit en état de *reconnaître* Jésus comme étant un familier, lorsqu'il l'*écoute*, il en est aussitôt défamiliarisé. Il y a ici, au plan narratif, une belle mise en abyme de l'effet rhétorique général produit par le texte. Par l'effet de déstabilisation que Jésus produit sur le personnage de Nicodème, on saisit bien l'effet confrontant et perturbant que sa nature provoque. Bien qu'en apparence Jésus ne soit qu'un rabbin juif, une caractérisation plus approfondie vient pourtant provoquer et déstabiliser l'héritage traditionnel juif. Détaillons le processus observé lors de l'étude des activités cognitives déclenchées lors de l'acte de lecture.

Lors de l'activité d'anticipation, nous avons particulièrement porté notre attention, à l'aide du schéma tensif de Baroni, sur le jeu de tension entre suspense et curiosité produit par la présentation des pensées de Jésus par le narrateur concernant la foi des hommes. Cette tension parcourt l'ensemble du texte et concerne spécifiquement la question de la sotériologie : le lecteur est concerné par la question de la foi adéquate selon Jésus et par extension, selon l'auteur johannique. Cela nous permet déjà de constater comment l'activité d'anticipation a pour but, dans ce micro-récit, de venir *stresser* le lecteur en provoquant un inconfort quant à son savoir sotériologique.

Puis lors de l'activité de rétrospection, nous avons, dans un premier temps, pu constater l'ensemble des références au prologue qui servent à enraciner la caractérisation de Jésus dans le témoignage de la communauté johannique. Au nom de Jésus, le lecteur associe une origine d'en haut à une destinée salvifique. Dans un deuxième temps, ce sont les informations dispersées à travers la séquence qui précède le récit de Nicodème qui ont permis de compléter le paradigme nécessaire au lecteur pour comprendre le chapitre trois. En effet, grâce aux informations déjà recueillies, le lecteur est en mesure d'associer à Jésus la figure du Fils de l'homme, aussi à cette dernière le destin de l'« élévation » ainsi qu'en addition, l'image du serpent d'airain. Toutefois, c'est principalement le mouvement de descente et de montée qu'il gardera en tête, car ce dernier est répété de manière énigmatique à deux reprises (1,51 et 3,13). Finalement, plus l'activité de rétrospection tisse des liens avec le prologue et la séquence initiale de l'évangile, plus la

figure du « *rabbin juif* » que Nicodème perçoit de Jésus semble disparaître pour révéler autre chose de plus grand. Ce qui avait débuté par une question sotériologique trouve maintenant réponse dans la christologie johannique.

L'activité de recherche de cohérence, quant à elle, a grandement contribué à relier l'ensemble des éléments dispersés dans l'espace du texte entre eux afin d'y voir plus clair. En effet, la dispersion de différents titres christologiques et des traits associés à chacun d'entre eux demandait un travail rigoureux de reconstitution de sens.

En ce qui concerne l'activité d'identification du lecteur, elle a permis notamment d'établir la frontière affective que le texte ne permet pas au lecteur de franchir dans son attachement pour le personnage Nicodème. Cette activité d'identification et d'implication du lecteur révèle une stratégie de dissociation affective douce mais non exempte de malaise, induite par le narrateur pour ce personnage. D'ailleurs, lorsque la discussion sotériologique bascule au discours christologique, Nicodème disparaît du récit.

En conclusion, c'est particulièrement dans l'activité de défamiliarisation que la rhétorique du texte semble se révéler. Le « *stress* » produit par l'anticipation sur le lecteur le prépare au dialogue concernant le sujet de la sotériologie. Il est déjà déstabilisé par les propos inhabituels de Jésus. Puis, tout comme les activités de rétrospection et de recherche de cohérence rendent compte des différents liens que le texte établit avec ce qui précède, l'activité de défamiliarisation a su révéler comment l'ensemble de la séquence dans laquelle s'insère le récit de Nicodème produit à différentes échelles un effet de déstabilisation et ce, particulièrement à l'encontre des institutions juives. Au niveau de l'implication, elle révèle aussi la déstabilisation produite par un personnage présenté comme étant l'enseignant d'Israël (Nicodème) qui ne maîtrise pourtant pas le sujet si important du salut et qui doit finalement disparaître pour laisser le discours christologique du réel maître (Jésus) faire son œuvre.

### iii. UNE RENCONTRE DÉSTABILISANTE POUR UN JUIF

Dans le passé, l'importance de plusieurs éléments observés durant notre étude avait déjà été attestée de manière indépendante par la recherche. Notamment, James L.



Resseguie s'est intéressé à l'effet de déstabilisation produit par l'ensemble des récits du quatrième évangile. Selon lui, la défamiliarisation permet entre autres au narrateur de provoquer son lecteur à dépasser son propre point de vue concernant le personnage Jésus afin d'atteindre le sien<sup>469</sup>. C'est d'ailleurs ce qui explique pourquoi autant de dispositifs littéraires dans cet évangile, tels l'ironie, le malentendu et le double entendre, produisent un fort effet de déstabilisation et concernent généralement la caractérisation du personnage Jésus. Plus encore, Resseguie soutient que l'effet de défamiliarisation permet en définitive de révéler l'origine de Jésus<sup>470</sup>. Les différents procédés de déstabilisation et dispositifs littéraires utilisés servent donc finalement à souligner l'incapacité humaine à discerner adéquatement en Jésus l'envoyé de Dieu<sup>471</sup>.

Zumstein a aussi largement contribué à l'étude des effets rhétoriques produits par l'évangile de Jean. Pour ce dernier, le quatrième évangile a le dessein pragmatique de susciter la foi. L'évangile johannique serait le relais d'un croire ancien. C'est pourquoi Zumstein affirme que c'est par « la médiation d'un récit qui met en scène et transmet l'événement christologique qu'advient le croire<sup>472</sup> ». C'est pourquoi Zumstein tente de répondre à cette question : « Est-ce que l'organisation du macro-récit confirme cette stratégie du croire ?<sup>473</sup> ». À l'instar de Resseguie, Zumstein note les dispositifs littéraires responsables de la déstabilisation. Il soutient que leur rhétorique sert la stratégie d'une herméneutique étagée permettant de dépasser une conception élémentaire du croire, et ce, en conduisant le lecteur à dépasser les ambiguïtés apparentes du texte afin d'accéder au sens plénier du récit<sup>474</sup>. Cette stratégie permet alors au lecteur de se rallier au point de vue typiquement johannique du narrateur<sup>475</sup>.

Cette notion de révélation christologique passant à travers l'ironie et le malentendu, O'Day en avait déjà l'intuition lorsqu'il présente son ouvrage *Revelation In The Fourth Gospel*. O'Day défend que chaque étude de la Bible, comme révélation, demeure insatisfaisante si elle ne perçoit pas la substance paradigmatique de la révélation

---

<sup>469</sup> Cf. Resseguie, *The Strange Gospel*, p. 59.

<sup>470</sup> Cf. *ibid.*

<sup>471</sup> Cf. *ibid.*

<sup>472</sup> Zumstein, « L'Évangile johannique », p. 238.

<sup>473</sup> Cf. *ibid.*

<sup>474</sup> Cf. Zumstein, « L'Évangile johannique », p. 249.

<sup>475</sup> Cf. *ibid.*

comme attachée au mode de révélation de l'axe syntagmatique<sup>476</sup>. C'est la raison pour laquelle O'Day reproche à ses prédécesseurs ayant traité de l'ironie, tel Zumstein et Duke, de ne s'être intéressés qu'à l'effet pragmatique et de manière très descriptive, mais pas assez de son rapport aux messages et aux idées qu'elle permet de véhiculer<sup>477</sup>. Selon O'Day, l'ironie est un processus qui permet au narrateur du quatrième évangile de nous diriger au pied de la croix<sup>478</sup>. Il s'agit d'un chemin littéraire spécifique à travers lequel Jésus fait réellement connaître le Père<sup>479</sup>. Par exemple, Jésus prédit à trois reprises sa crucifixion sans utiliser le langage des synoptiques, mais plutôt le langage du double entendre « élévation » (3.14 ; 8,28 ; 12,32)<sup>480</sup>. Pour O'Day, cette manière de présenter la crucifixion et sa valeur théologique produite par le double entendre (élévation physique et historique ainsi qu'intronisation spirituelle) est un bon exemple de la relation intime qu'entretient le mode d'expression narratif avec la révélation théologique du quatrième évangile<sup>481</sup>. L'épisode de Pilate est le chef d'œuvre de l'ironie selon O'Day<sup>482</sup>. Là où Pilate pense exercer son autorité sur Jésus, il ne fait qu'accomplir le plan souverain de Dieu. Le lecteur extra-diégétique comprend l'ironie lorsque Jésus est placé en position de juge et non en position d'accusé en face du peuple demandant sa mort. En revanche, ce n'est pas le cas pour les personnages intra-diégétiques<sup>483</sup>. Ces éléments contribuent à la singularité de la narration du quatrième évangile. Le jeu d'ironie permet une expérience du lecteur seulement possible par la connaissance que ce dernier est en mesure de partager avec Jésus et le narrateur<sup>484</sup>.

La plupart de ces études portent sur l'ensemble de l'évangile de Jean, mais peu, telle la nôtre, ont tenté une analyse restreinte à un micro-récit. Tout comme Resseguie, Zumstein et O'Day, on peut facilement constater dans le récit de Nicodème l'intime utilisation de l'ironie, du malentendu et du double entendre dans une caractérisation déstabilisante du personnage Jésus. Toutefois, à la différence de ces études, le récit

---

<sup>476</sup> Cf. O'Day, *Revelation in the Fourth Gospel*, p 2.

<sup>477</sup> Cf. O'Day, *Revelation in the Fourth Gospel*, p 4.

<sup>478</sup> Cf. O'Day, *Revelation in the Fourth Gospel*, p. 111.

<sup>479</sup> Cf. *ibid.*

<sup>480</sup> Cf. *ibid.*

<sup>481</sup> Cf. *ibid.*

<sup>482</sup> Cf. *ibid.*

<sup>483</sup> Cf. O'Day, *Revelation in the Fourth Gospel*, p. 112.

<sup>484</sup> Cf. O'Day, *Revelation in the Fourth Gospel*, p. 113.

spécifique de Nicodème semble révéler un Jésus particulièrement défamiliarisant pour un personnage lourdement caractérisé comme un juif typique. Plus encore, l'ensemble de ces études s'entendent sur l'effet pragmatique de différents dispositifs littéraires servant à déplacer le point de vue du lecteur vers celui du narrateur. Pourtant, postuler un déplacement de point de vue sous-entend être en mesure de distinguer une position initiale. Comme nous l'avons déjà évoqué, le modèle de Darr s'intéresse particulièrement à la reconstitution d'un lecteur idéal par l'étude attentive de l'acte de lecture. Une réflexion du lecteur implicite du quatrième évangile confronté au récit de Nicodème nous ramène forcément à nos questions laissées en suspens : « Pourquoi l'auteur implicite aurait-il intérêt à développer une stratégie narrative qui a pour but de provoquer et redéfinir les assises juives ? Pour quels types de lecteurs implicites l'auteur utilise-t-il cette stratégie narrative ? Quelle est la position du lecteur implicite concernant la nouvelle naissance ? »

#### iv. LES INTENTIONS DU QUATRIÈME ÉVANGILE

En quoi est-il profitable pour le narrateur de mettre en scène la défamiliarisation d'un personnage caractérisé comme juif par le Jésus johannique à travers un dialogue concernant la nouvelle naissance ? Cette question fait rebondir notre étude sur l'histoire de la réception et contribue nécessairement à la question d'intention de l'œuvre johannique. Au fil du temps, de nombreuses hypothèses ont été proposées pour rendre compte de l'intention du quatrième évangile. Dans une étude exhaustive du sujet, Carson les résume à quatre grands courants<sup>485</sup>.

On a d'abord pensé à un évangile écrit en opposition aux synoptiques. Cette position fut particulièrement représentée par Hans Windisch et ne comporte plus vraiment d'attrait aujourd'hui<sup>486</sup>.

De nos jours, la majorité de la recherche concernant le quatrième évangile s'affaire plutôt à reconstituer l'intention de l'évangile en s'intéressant à sa communauté

---

<sup>485</sup> Cf. Carson, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 241-246.

<sup>486</sup> Cf. Carson, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 241.

de lecture. La recherche tente alors de reconstituer le profil de cette communauté par des déductions plausibles fondées sur des données dispersées dans le texte<sup>487</sup>. Pour Wayne A. Meeks notamment, l'évangile de Jean est un écrit polémique servant à résister au pouvoir de la synagogue<sup>488</sup>. Louis Martyn soutient aussi cette intention. Pour ce dernier, le quatrième évangile est un outil apologétique précieux entre les mains de la communauté contre la persécution juive<sup>489</sup>.

Comme troisième tendance, Carson fait référence à un certain nombre de théologiens qui proposent différentes intentions reposant toutes sur la mise en exergue d'un seul thème de l'évangile. Entre autres, Mussner focalise son étude sur le thème de l'écoute, de la connaissance et de la parole afin de proposer une intention de « transfert de références » à travers une optique de fusion des horizons<sup>490</sup>. Aussi, on peut penser à Freed qui propose, à partir de Jn 4, que l'évangile de Jean servirait l'intention missionnaire d'évangéliser les samaritains<sup>491</sup>. Il y a enfin David Rensberger qui perçoit le quatrième évangile comme un précurseur de la théologie de libération<sup>492</sup>.

Force est de constater qu'il n'est pas aisé de déduire une intention stricte du quatrième évangile ou bien, en termes narratifs, une stratégie narrative capable de rendre compte de toute la cohérence de l'ensemble de l'œuvre. C'est d'ailleurs pourquoi Zumstein, dans l'introduction de son commentaire narratif de Jean, dira que ce dernier « porte encore les traces de son devenir<sup>493</sup> ». Dans la même voie que Zumstein, la dernière tendance proposée par Carson concerne toutes les théories d'intention reposant sur une perspective plus synthétique<sup>494</sup>. L'évangile de Jean servirait donc plusieurs

---

<sup>487</sup> Cf. Carson, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 242.

<sup>488</sup> W. A. Meeks, *The Prophet-King. Moses Traditions and The Johannine Christology*, NovT-Sup 14, Leyde, Brill, 1967.

<sup>489</sup> Cf. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, p. 37-62

<sup>490</sup> Cf. Mussner, *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire*, Trad. de l'allemand par Henri Rochais, *Quaestiones disputatae* 4, Paris, Desclée, 1969.

<sup>491</sup> Cf. E. D. Freed, « Did John Write His Gospel Partly to Win Samaritan Convert ? », *NovT* 12, 1970, p. 241-256.

<sup>492</sup> Cf. D. Rensberger, *Overcoming the World. Politics and Community in the Gospel of John*, Londres, SPCK, 1988.

<sup>493</sup> Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, Vol. 1, p. 29.

<sup>494</sup> Cf. Carson, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 243.

intentions diachroniques qui cohabiteraient désormais ensemble, dans le texte établi canonique<sup>495</sup>, d'une manière synchronique.

## v. NOTRE HYPOTHÈSE

Tel que nous avons pu le constater à travers ce bref survol de l'histoire de la recherche concernant l'intention de l'évangile de Jean, la majorité des chercheurs s'entendent sur une intention d'écriture qui servirait une rhétorique de *rétenion* et d'*édification* de la communauté contre une synagogue imposante. Toutefois, la critique est également réceptive à voir l'étude de l'intention être augmentée, voire nuancée, par de nouvelles données. C'est pourquoi, suite à une étude du micro-récit de Nicodème à la loupe du modèle de John Darr, nous proposons l'hypothèse que l'effet de défamiliarisation produit ne semble pas tant servir une intention de *rétenion* que d'*unification*.

En effet, la mise en récit de cette déstabilisation provoquée par le Jésus johannique fonctionne, entre autres, grâce au personnage de Nicodème. Ce Jésus d'origine céleste (d'en haut) est perçu par Nicodème, comme son égal, un rabbi juif. Puis, prenant l'initiative de l'entretien, Jésus démarre une discussion sotériologique concernant la nouvelle naissance de l'Esprit (d'en haut). Déstabilisé par la nécessité d'une nouvelle naissance, le rabbin d'Israël fini par demander à Jésus comment cette nouvelle naissance peut s'opérer. C'est alors que la question sotériologique devient christologique. C'est parce que le Fils de l'homme est descendu d'en haut et qu'il sera élevé que cette nouvelle naissance deviendra effective. L'effet produit d'abord par la déclaration sotériologique, puis par la révélation christologique déstabilise le personnage Nicodème. Premièrement, peu importe son origine charnelle et son statut terrestre, l'homme doit connaître un nouvel engendrement spirituel pour accéder aux bénéfiques eschatologiques. Deuxièmement, cet engendrement spirituel ne peut advenir que si le prétendant est en mesure de reconnaître dans le nom de Jésus (en apparence, un simple rabbin de

---

<sup>495</sup> Par texte établi canonique, « nous entendons le texte établi par la critique textuelle sur la base de la documentation papyrologique et manuscrite la plus récente. Le texte disponible et attesté doit être préféré à toute reconstruction hypothétique quand il s'agit de présenter l'exégèse. » Cf. Zumstein, *Évangile selon Saint-Jean (1-12)*, Vol. 1, p. 29.

Nazareth), ce Fils de l'homme descendu d'en haut. C'est justement parce qu'il a une origine d'en haut, qu'il peut prodiguer cette naissance d'en haut.

C'est alors que le lecteur se pose la question : « Pour qui ce récit est-il une bonne nouvelle et pour qui ce récit n'en est-il pas une ? » En majorité, les chercheurs s'accordent sur le fait que la communauté johannique était composée de juifs orthodoxes et hétérodoxes (qumrâniens, esséniens, cercles baptistes, samaritains, gentils)<sup>496</sup>. De toute évidence, celui qui a à gagner dans ce récit est celui qui n'a pas de part charnelle avec les juifs et peut-être même qui ne possède aucun titre ou statut terrestre imposant, mais qui deviendrait, grâce à cet engendrement, enfin égal de tous. Cette nouvelle naissance serait la porte d'entrée d'une nouvelle société/people d'en haut. À l'inverse, le juif d'héritage perd toutes ses assises et, s'il aspire à la communauté, doit devenir maintenant l'égal de tous. Le Jésus du récit de Nicodème en Jean serait donc à la fois 1) défamiliarisant et provoquant pour un juif qui aurait tendance à se reconnaître et à s'identifier à Nicodème et 2) déstabilisant et édifiant pour un non-juif qui n'aurait rien en commun avec le personnage de Nicodème.

C'est donc pourquoi nous proposons l'hypothèse d'une construction rhétorique du motif d'*unification*. Ce motif servirait à répondre à certaines tensions ethniques internes à la communauté johannique causées par une mauvaise cohabitation des membres d'origine juives orthodoxes avec les autres membres non-juifs. Ce motif nous semble plus évident pour rendre compte de la rhétorique du texte qu'une intention strictement limitée au motif de *réention*. Manifestement, la rhétorique que sous-tend la caractérisation de Jésus ainsi que la réaction qu'elle induit chez Nicodème semble rendre l'idée que le statut des juifs de la communauté johannique est appelé à être nivelé vers le bas afin de restaurer l'égalité de tous les membres de la communauté.

---

<sup>496</sup> D. Marguerat (dir.), *Introduction au Nouveau Testament : Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible), Labor et Fides, Paris, 2008, p. 392.

## vi. LES LIMITES DE NOTRE ÉTUDE ET DE LA MÉTHODE DE JOHN DARR

Évidemment, notre cadre méthodologique nous impose certaines limites. Afin de démontrer la véracité de ces observations préliminaires acquises à l'aide de la méthode de John Darr, il faudrait déjà être en mesure d'effectuer une analyse séquentielle de l'ensemble de l'évangile. Néanmoins, certains éléments superficiels de la narration permettent d'appuyer notre hypothèse.

Déjà, en ce qui concerne la séquence précédent le récit de Nicodème, nous avons démontré comment les différents motifs messianiques s'appuient régulièrement sur des références typiquement juives pour, par la suite, les dépasser de manière à déstabiliser le lecteur. L'héritage juif n'est donc pas effacé, mais remis à sa place, comme seul témoin de Jésus. Cette intention répond probablement au besoin d'unification de la communauté johannique. Plusieurs autres éléments de la sorte sont aussi présents dans la narration, suite au récit de Nicodème.

Entre autres, la caractérisation de la femme samaritaine diamétralement opposée à celle de Nicodème contribuerait à ramener l'égalité, voire même la supériorité des samaritains par rapport aux juifs. En effet, des trois entretiens de Jésus, soit avec le juif orthodoxe, la samaritaine hétérodoxe et le fonctionnaire, seul le juif semble échouer à recevoir la foi en Jésus. De plus, les exégètes ne s'entendent pas sur le caractère énigmatique de la déclaration de Jésus en Jn 4,22 « car le salut vient des juifs ». Il est raisonnable de se demander si cette déclaration porte en elle le reflet des prétentions juives de la communauté johannique. Pourtant, il est à la fois ironique et déstabilisant que ce soit la Samaritaine qui reçoive Jésus et qui témoigne à sa ville, plutôt que ce soit un rabbin juif d'Israël qui témoigne de Jésus à sa propre nation.

Les données, dispersées dans le texte, les plus marquantes soutenant notre hypothèse se retrouvent dans le discours d'adieu de Jésus en Jn 13,31-35 : 1) la glorification du Fils de l'homme correspondant au don de l'Esprit et l'engendrement du disciple bien-aimé approche ; 2) la communauté est appelée enfant par Jésus ; 3) Jésus mentionne à nouveau les « juifs » comme ennemis de la communauté ; 4) Jésus ne leur donne qu'un seul *commandement*, celui de l'amour fraternel ; 5) Jésus ne laisse qu'un

seul *signe* distinctif en gage de reconnaissance extérieur pour la communauté, celui de l'amour fraternel. Autant d'éléments soutiennent une intention d'*unification* de la communauté afin de palier aux tensions ethniques causées par la prétention des juifs orthodoxes à l'encontre des autres croyants.

Toutefois, même une analyse séquentielle plénière de l'œuvre johannique ne permettrait pas de prouver notre hypothèse. Pour cela, il faudrait sortir du cadre épistémologique de notre méthode pour en choisir une autre plus opérationnelle pour rendre compte d'une telle intention. Comme nous l'avons précédemment signalé, une lecture strictement synchronique ne pourrait pas résumer à elle seule les interventions multiples et relectures dont le texte préserve les cicatrices. Ce n'est qu'au prix d'une lecture diachronique que l'on pourrait repérer la cohabitation de différentes intentions théologiques.

#### **4. Ouverture et champs de recherches futures**

Avant de terminer, il conviendrait d'énumérer les différentes perspectives et les multiples avantages qu'offrent l'emploi d'un tel modèle pour de futures recherches. Il n'est pas seulement question de l'évangile de Jean, mais de l'analyse littéraire en général, particulièrement des récits sémitiques, grecs antiques et/ou de genres littéraires analogues à ceux de l'évangile.

##### **i. CONTRIBUER AU DÉVELOPPEMENT MÉTHODOLOGIQUE DE LA CARACTÉRISATION**

En effet, tel que diagnostiqué par Malbon, les différentes méthodologies concernant l'analyse des personnages souffrent du besoin d'un plus grand approfondissement. C'est à juste titre que Malbon remarque la résistance des textes anciens, tel ceux de Jean, aux modèles modernes. Cependant, tout comme le maintien Bersot, le modèle de John Darr, inspiré des théories de Iser et Booth, semble néanmoins avoir été développé de manière inductive, par observation de Luc et Actes afin de



répondre spécifiquement aux besoins de tels récits<sup>497</sup>. Cette spécificité tend à rendre le modèle de Darr particulièrement performant lorsqu'il est appliqué à un récit analogue à celui pour lequel il fut forgé.

Plus encore, l'intérêt porté aux personnages dans ce travail dépasse maintenant le stricte cadre textualiste du structuralisme et du formalisme et permet d'ouvrir tout un champ de recherche qui s'étend maintenant jusqu'au lecteur. Il s'agit principalement du double intérêt qu'offre ce modèle. Ce dernier ne permet plus seulement de relever les rôles, de distinguer les actants, d'accumuler les traits et de classer les personnages, mais surtout de reconstituer leurs évolutions dynamiques dans l'esprit du lecteur. L'avancement proposé par cette méthode semble donc très intéressant et c'est pourquoi, bien optimiste de la situation, Létourneau dira : « Il est loin le temps où il ne fallait que dresser la liste des traits et attributs d'un personnage afin de seulement savoir s'il était rond ou plat<sup>498</sup> ».

## ii. CONTRIBUTER À AFFINER LES THÉORIES DU « READER-RESPONSE »

Le « Reader-Response » est responsable d'avoir ouvert un large champ d'études permettant de renouveler la recherche littéraire. Cependant, cet avancement souffre toujours du besoin de préciser sa posture épistémologique. En effet, le mouvement « Reader-Response » ne représente pas une seule méthode bien définie mais plutôt une « approche » regroupant une multitude de méthodes qui considèrent l'apport du lecteur dans la production de sens. Cette constellation kaléidoscopique de théories pourtant très enrichissantes, demande à être mieux définie et cadrée afin de pouvoir devenir opérationnelle au plan exégétique. C'est d'ailleurs ce que remarque Hurley dans son article « *La critique Reader-Response dans l'œuvre de R.M. Fowler*<sup>499</sup> ».

---

<sup>497</sup> Cf. Bersot, « La caractérisation du personnage Jésus dans les Actes des apôtres », p. 279.

<sup>498</sup> Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean », p. 144.

<sup>499</sup> R. Hurley, « La critique Reader-Response dans l'œuvre de R.M. Fowler », dans *Regards pluriels sur Marie de l'Incarnation* 53 (1997) 343–64.

Bien conscient de cet enjeu, John Darr ne manque pas de construire son modèle en puisant abondamment dans ces théories. Notamment, il souligne l'incomplétude de certaines théories proposées par Iser. Darr n'est pas spécifiquement satisfait de la relation entre le lecteur et le texte tel que proposée par Iser : « The reader-oriented critic's central problem is to define the relationship of reader to text. Does authority for the production of meaning lie with the text, with the audience, or with both<sup>500</sup> ? ». La combinaison des deux horizons, soit celle du texte et du lecteur, permet justement une méthode, à la fois attentive aux éléments séquentiels et aux opérations de reconstruction mentale<sup>501</sup>. Le modèle de caractérisation séquentielle de John Darr adapté par Létourneau, qui combinent à la fois l'analyse de données dispersées stratégiquement dans une séquence et la structuration de leurs effets rhétoriques chez le lecteur lors de l'acte de lecture, semble finalement une avenue intéressante pour le développement méthodologique.

On peut aussi noter l'importance que John Darr accorde à l'enracinement historique lorsqu'il emprunte le concept d'« extra-texte » à l'encyclopédie du lecteur tel que proposé par Fish. Pour conclure, soulignons l'ingénieux parti pris de s'intéresser strictement à la reconstitution du lecteur implicite et non d'un lecteur réel, afin de permettre au texte de conserver son autorité finale.

C'est ainsi que le modèle bien défini de John Darr prend place au sein des différentes méthodes opérationnelles au plan exégétique, tout en offrant les perspectives intéressantes du mouvement « Reader-Response ».

### iii. NUANCER, VOIR COMPLÉTER LES INTENTIONS PRAGMATIQUES ATTRIBUÉES AU QUATRIÈME ÉVANGILE

D'un côté, la critique historique a beaucoup écrit concernant le schisme entre judaïsme et communauté johannique comme évènement traumatique à la source de l'intention d'écriture de l'évangile. L'évangéliste, animé d'une intention polémique, s'adresse ainsi à sa communauté afin de défendre l'idée que le salut ne se trouve pas dans

---

<sup>500</sup> Darr, *On Character Building*, p. 17.

<sup>501</sup> Cf. Létourneau, « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean », p. 8.

la synagogue avec Moïse mais bien dans la communauté johannique avec Jésus. De l'autre côté, les études narratives ont aussi beaucoup commenté la configuration pragmatique, qui sert notamment à dynamiser et restructurer la foi de la communauté johannique. Dans les deux cas, l'intention rhétorique décrite par la recherche est celle d'une réponse à un fort besoin de rétention.

Or, les stratégies narratives mises au profit de la caractérisation de Jésus à travers Nicodème, observées par la méthode de John Darr, tendent plutôt à révéler une rhétorique qui répondrait à un grand besoin d'unification de la communauté. Le Fils de l'homme élevé en croix prodigue l'unique agent nécessaire au salut divin. Tout homme (Nicodème), toute femme (la samaritaine), toute ethnie (juifs, samaritains et païens) ne forme plus qu'un peuple unit (la communauté johannique) nouvellement né d'un seul Esprit offert comme un don par un seul nom (Jésus) portant le titre de Fils de l'homme, au pied de la croix. Ce qui remonte avant cette nouvelle naissance ne compte plus ; la seule chose qui compte à présent, c'est l'unité de la communauté pratiquant l'amour fraternel et la vérité du témoignage christologique aux impacts sotériologiques proprement johanniques.

Évidemment, ce mémoire ne possède pas les outils nécessaires pour prouver cette hypothèse. Pas plus que la méthode de John Darr, qui se trouve limitée au plan de son cadre méthodologique. Néanmoins, cette étude peut contribuer à attirer davantage l'intérêt de la recherche vers une investigation plus approfondie du motif de l'unification et du conflit ethnique dans l'évangile de Jean, à côté des études concernant le motif de rétention des membres de la communauté.

#### iv. CONTRIBUTER À OUVRIR DES CHAMPS D'ÉTUDES LITTÉRAIRES

Afin de conclure ce mémoire, nous tenons à souligner que nous ne sommes pas expert en analyse littéraire, mais à ce stade, uniquement observateur. Plus spécifiquement, dans le cadre de ce mémoire, nous sommes observateurs de l'acte de lecture en Jean. Néanmoins, nul doute qu'entre bonnes mains, cet outil d'analyse

littéraire pourra se révéler particulièrement fructueux et contribuer à élargir les champs de recherches biblique, johannique et littéraire.

## BIBLIOGRAPHIE

- Abrams, M. H., *A Glossary of Literary Terms*, Rinehart and Winston, New York, 1981.
- Aletti, J.-N., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique : les mots, les approches, les auteurs* (Outils Bibliques), Cerf, Paris, 2013.
- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, New York, 1981.
- Aristote, *Poétique*, trad. B., Gernez (Classique en poche, 9), Les Belles Lettres, Paris, 1997.
- Ashton, J., *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Barrett, C. K., *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Westminster Press, Philadelphie, 1978.
- Baroni, P., *La tension narrative : Suspense, curiosité et surprise* (Poétique), Éditions le Seuil, Paris, 2007.
- Baroni, R., « Passion et narration » dans *Protée, Actualités du récit. Pratiques, théories, modèles*, vol. 34, # 2-3, 2006, p. 163-75.
- Bauks, M., et Nihan, C., (dir.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament (Le monde de la Bible)*, Labor et Fides, Genève, 2008.
- Becker, J., *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK, 4/1), Kapitel 1-10, Hartmut Spenner, Güters – Würzburg, 1991.
- Bersot, J., « *La caractérisation du personnage Jésus dans les Actes des apôtres* », Thèse de doctorat en théologie biblique, sous la direction de A. Gignac, Montréal, Faculté de théologie de l'Université de Montréal, 2016.
- Bieringer, R., Pollefeyt, D. et Vandecasteele-Vanneuville, F. (dir.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium, 2000*, Royal Van Gorcum, Assen-the Netherlands, Assen, 2001.
- Blanchard, Y.-M., *Les écrits johanniques : une communauté témoigne de sa foi* (Cahiers Évangile, 138), Cerf, Paris, 2006.
- Blanchard, Y.-M., *Raconter, voir, croire : parcours narratifs du quatrième évangile* (Cahiers de la Revue Biblique, 61), Gabalda, Paris, 2005.
- Bonney, W., *Caused to Believe: The Doubting Thomas Story as the Climax of John's Christological Narrative*, Brill, Leiden, 2002.
- Booth, W. C., *The Rhetoric of Fiction*, University of Chicago Press, Chicago, 1961.

- Brodie, T. L., *The Gospel according to John: A Literary and Theological Commentary*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- Brophy, P., *Narrative-based Practice*. Ashgate Publishing, Surrey, 2009.
- Brown, R. E., *The Gospel according to John* (Anchor Bible, 29-29a), Vol. I, Doubleday, New York, 1970.
- Brown, R. E., *The Gospel and Epistles of John : A Concise Commentary*, The Liturgical Press, Collegeville, 1988
- Bultmann, R., *The Gospel of John: A Commentary*, Westminster Press, Philadelphie, 1971.
- Calloud, J. et Genuyt, F., *L'Évangile de Jean (I) : Lecture sémiotique des chapitres 1 à 6* (C.A.D.I.R.), Centre Thomas More, Lyon, 1989.
- Card, M., *John: The Gospel of Wisdom* (Biblical Imagination), IVP Books, Westmont, 2014.
- Carson, D. A., *Introduction au Nouveau Testament*, Excelsis, Cléon-d'Andran, 2007.
- Carson, D. A., *The Gospel according to John*, Inter-Varsity Press, W.B. Eerdmans, Grand Rapids-Leicester, 1991.
- Chatman, S., *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1978.
- Choquette, L., et Boulianne, L., « Exégèse des noces de Cana 2,1-11 », dans B. Achard (dir.), *L'Évangile de Jean : Un univers christocentré*, *Revue Scriptura*, #21, Association Scriptura, Montréal, Automne 1995, p.63-83.
- Cornelis, B., *Encountering Jesus: Character Studies in the Gospel of John*, Milton Keynes, Colorado Springs, 2009.
- Cornelis, B., *The Power of Saving Wisdom: An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 2002.
- Cullmann, O., *The Christology of the New Testament* (New Testament Library), SCM Press, Londres, 1963.
- Culpepper, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Fortress Press, Philadelphie, 1983.
- Danove, P. L., *The Rhetoric of the Characterization of God, Jesus, and Jesus' Disciples in the Gospel of Mark* (Journal For The Study Of The New Testament Supplement Series, 290), 2005.

- Darr, J. A., *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*, Westminster, John Knox Press, Louisville, 1992.
- Dettwiler, A., « Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique : une position de typologie », dans Daniel Marguerat et Adrian Curtis (dir.), *Intertextualités : la Bible en échos*, Labor et Fides, Paris, 2000, p. 185-200.
- Dionne, C., « Le point sur les théories de la gestion des personnages », dans P. Létourneau et M. Talbot (dir.), « *Et vous, qui dites-vous que je suis ?* » *La gestion des personnages dans les récits bibliques*, Médiaspaul, Montréal, 2006, p. 11-51.
- Dodd, C. H., *L'interprétation du quatrième évangile* (LD, 82), Cerf, Paris 1975.
- Dodd, C. H., *La tradition historique du quatrième évangile*, Cerf, Paris, 1987.
- Dunn, J. D. G., *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996
- Du Rand, J. A., «The Characterization Of Jesus As Depicted In The Narrative Of The Fourth Gospel», *Neotestamentica* 19 (1985) 18-36.
- Ebert, D. J., *Wisdom Christology: How Jesus Becomes God's Wisdom for Us*, P & R Pub., Phillipsburg, 2011.
- Farely, N., *The Disciples in the Fourth Gospel: A Narrative Analysis of their Faith and Understanding*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.
- Fish, S., « Literary in the Reader: Affective Stylistics », *New Literary History* vol. 2, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1972, p. 70-100.
- Fortna, R., *The Fourth Gospel and its Predecessor: From Narrative Source to Present Gospel*, Edinburgh, Philadelphie, 1989.
- Freed, E. D., « Did John Write His Gospel Partly to Win Samaritan Convert ? », *NovT* 12, 1970, p. 241-256.
- Frey, J., Watt, J. G. van der et Zimmermann, R., *Imagery in the Gospel of John: Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006.
- Genette, G., *Palimpsestes*, Le Seuil, coll. « Poétique », 1982.
- Giroud, J.-C., et Panier, L., « De la lecture à l'analyse », dans *Cahiers évangile : Sémiotique, une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques*, Vol. 59 (C.A.D.I.R.), Lyon, 1987.

- Godet, F. L., *Commentary on John's Gospel*, Kregel Publications, Grand Rapids, 1980.
- Grappe, C., « The Nights Of Nicodemus (John 3,1-21 ; 19,39) In The Light Of Baptismal And Paschal Symbolism In The Fourth Gospel . Les nuits de Nicodème (Jn 3,1-21; 19,39) à la lumière de la symbolique baptismale et pascale du quatrième évangile », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 87 (2007) 267-88.
- Hakola, R., « The Burden of Ambiguity: Nicodemus and the Social Identity of the Johannine Christians », *New Testament Studies* #4 55 (2009) 438–55.
- Hamerton-Kelly, R. G., *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man* (MSSNTS, 21), Cambridge, 1973.
- Hirsh, E. D. Jr., *Cultural Literary : What Every American Needs to Know*, Vantage Books, New York, 1988.
- Hurley, R., « La critique Reader-Response dans l'œuvre de R.M. Fowler », dans *Regards pluriels sur Marie de l'Incarnation* 53 (1997) 343–64.
- Iser, W. et Sznycer, E., *L'acte de lecture théorie de l'effet esthétique* (Philosophie et langage), P. Mardaga, Bruxelles, 1976.
- Iser, W., *The Reading Process: A Phenomenological Approach* (Modern Criticism and Thought: A Reader), David Lodge, Longman, Londres, 1988.
- Jouve, V., « Pour une analyse de l'effet-personnage », dans *Littérature* 85 (1992) 103-111.
- Julian, P., *Jesus and Nicodemus a Literary and Narrative Exegesis of Jn. 2,23-3,36*, P. Lang, Frankfurt am Main - New York, 2000.
- Kerbrat-Orecchioni, C., « Les émotions dans la linguistique », dans C. Plantin, M. Doury, V. Traverso, *Les émotions dans les interactions* (Collection Ethnologie et psychologie des communications), Presses Universitaires Lyon, Lyon, 2000, p. 33-73.
- Kittel, G., *Dictionnaire biblique*, Labor et Fides, Genève, 1966,
- Köstenberger, A. J., *John*, Baker Academic, Grand Rapids, 2004.
- Kruse, C., *The Gospel according to John : An Introduction and Commentary* (Tyndale New Testament Commentaries), Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2003
- Lee, D. A., *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel the Interplay of Form and Meaning*, JSOT Press, München, 1994.
- Léon-Dufour, X., *Lecture de l'évangile de Jean I (Chapitres 1-4)* (Parole de Dieu), Éditions du Seuil, Paris, 1987.



- Létourneau, P., *Initiation au grec du Nouveau Testament : de l'alphabet aux phrases complexes* (Sciences bibliques instruments), Médiaspaul, Montréal, 2010,
- Létourneau, P., *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu: Jean 2,23-3,36 et la double christologie johannique* (Recherches Nouvelle Serie), Bellarmin-Cerf, Montréal-Paris, 1993.
- Létourneau, P., « La caractérisation de Jésus dans l'évangile de Jean : stratégie narrative et acte de lecture », dans P. Létourneau et M. Talbot (dir.), « *Et vous, qui dites-vous que je suis ?* » *La gestion des personnages dans les récits bibliques* (Science bibliques), Médiaspaul, Montréal, 2006, p. 143-72.
- Létourneau, P., « La loi dans le quatrième évangile : De la stratégie narrative au lecteur impliqué. », dans O. Mainville, J. Duhaime et P. Létourneau (dir.), *Loi et autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne* (Héritage et projet), Fides, Saint-Laurent, Québec, 1994, p. 135-73.
- Létourneau, P. et Talbot M. (dir.), « *Et vous, qui dites-vous que je suis ?* » *La gestion des personnages dans les récits bibliques* (Sciences bibliques. Études, 16), Médiaspaul, Montréal, 2010.
- Lincoln, A. T., *The Gospel according to Saint John*, Hendrickson Publishers, Peabody Mass, 2005.
- Lindars, B., *Behind the Fourth Gospel* (Studies in Creative Criticism, 3), S.P.C.K, Londres, 1971.
- Lindars, B., *The Gospel of John* (New Century Bible), Eerdmans Pub Co, Grand Rapids, 1981.
- Malbon, É. S., « Compagnons faillibles. Ceux qui suivent Jésus : homme et femmes dans l'évangile de Marc », dans É. S. Malbon, *En compagnie de Jésus. Les personnages dans l'évangile de Marc* (Le livre et le rouleau, 35), Traduit de l'anglais par Marie-Raphaël, Lessius, Bruxelles, 2009, p. 63-89.
- Malbon, É. S., « L'analyse narrative, comment le texte fait-il sens ? », dans É. S. Maldon, *En compagnie de Jésus. Les personnages dans l'évangile de Marc* (Le livre et le rouleau, 35), Traduit de l'anglais par Marie-Raphaël, Lessius, Bruxelles, 2009, p. 28-62.
- Malbon, É. S., « L'importance majeure des personnages mineurs », dans É. S. Malbon, *En compagnie de Jésus. Les personnages dans l'évangile de Marc* (Le livre et le rouleau, 35), Traduit de l'anglais par Marie-Raphaël, Lessius, Bruxelles, 2009, p. 63-89.

- Marchadour, A., *Les personnages dans l'Évangile de Jean : miroir pour une christologie narrative*, Cerf, Paris, 2004.
- Marguerat, D., Bourquin, Y., Durrer, M. et Clerc, F., *Pour lire les récits bibliques : initiation à l'analyse narrative*, Cerf-Labor et fides, Genève-Paris, 2009.
- Marguerat, D. (dir.), *Introduction au Nouveau Testament : Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible), Labor et Fides, Paris, 2008,
- Martyn, L. J., *History and Theology in the Fourth Gospel*, Harper & Row, New York, 1968.
- Meeks, W. A., *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (NovT-Sup, 14), Leyde, Brill, 1967.
- Mlakuzhyil, G., *The Christocentric literary Structure of the Fourth Gospel*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rome, 1987.
- Moloney, F. J., *Belief in the Word: Reading the Fourth Gospel, John 1-4*, Wipf & Stock Publishers, Eugene, 2004.
- Moloney, F. J., *The Gospel of John: Text and Context*, Brill, Boston, 2005.
- Moloney, F. J., *The Johannine Son of Man* (Biblioteca di Scienze Religiose, 14), Rome, 1978.
- Moore, S. D., *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge*, Yale University Press, New Haven, 1989.
- Morris, L., *The Gospel according to John*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995.
- Mourlon-Beernaert, P., « Nicodème et les croyants ; trois méthodes de lecture (Jn 3) », *Telema* 42 (1985) 11-20.
- Mussner, F., *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire*, Trad, de l'allemand par Henri Rochais (Quaestiones disputatae, 4), Paris, Desclée, 1969.
- O'Day, G. R., *Revelation in the Fourth Gospel: Narrative Mode and Theological Claim*, Fortress Press, Philadelphie, 1986.
- Odeberg, H., *The Fourth Gospel*, B. R. Griiner, Amsterdam, 1968.
- Painter, R. J., *The Gospel of John: A Thematic Approach*, Wipf & Stock Publishers, Eugene, 2011.
- Petersen, N. R., *The Gospel of John and the Sociology of Light: Language and Characterization in the Fourth Gospel*, Wipf and Stock, Eugene, 2008.
- Poucouta, P., *Et la vie s'est faite chair : lectures du quatrième Évangile*, Harmattan, Paris, 2005.

- Powell, M. A., « Narrative Criticism: the Emergence of a Prominent Reading Strategy », dans K. R. Iverson et C. W. Skinner (dir.), *Mark as Story : Retrospect and Prospect*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2011, p. 19-43.
- Powell, M. A., *What Is Narrative Criticism?*, Fortress Press, Minneapolis, 1990.
- Propp, V., *Morphologie du conte* (Point, 2), Seuil, Paris, 1970.
- Ramsey, J. M., *John* (New International Biblical Commentary), Hendrickson Publishers, Peabody, 2002.
- Rensberger, D., *Overcoming the World. Politics and Community in the Gospel of John*, Londres, SPCK, 1988.
- Resseguie, J. L., *The Strange Gospel: Narrative Design and Point of View in John* (Biblical interpretation series, 56), Brill, Leiden, 2001.
- Robertson, A. T., *Grammar of the Greek New Testament*, consulté à partir The BibleWorks Program Version 10.0, Norfolk, 2015.
- Ruckstuhl, E., « Abstieg und Erhöhung des johanneischen Menschensohnes », dans R. Pesch et R. Schnackenburg (dir.), *Jesus und der Menschensohn*. Fest. Für Anton Vögtle, Fribourg, 1975, p. 314-41.
- Schnackenburg, R., *Jesus in the Gospel : A Biblical Christology*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1995.
- Scott, M., *Sophia and the Johannine Jesus*, JSOT Press, Sheffield, 1992.
- Sevrin, J.-M., « L'ombre de la croix, ou les anticipations de la mort de Jésus dans le quatrième évangile » dans Van Belle, G., *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), Peeters Publisher, Leuven, 2008, p. 259-69.
- Shklovsky, V., « Art as Technique », dans L. T., Lemon (dir.), *Russian Formalist Criticism: Four Essays*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2012, p. 3-24.
- Somville, L., « Intertextualité », dans M. Delcroix et F. Hallyn (dir.), *Méthodes du texte : Introduction aux études littéraires*, Duculot, Louvain-la-Neuve, 1987, p. 113-30.
- Stibbe, M. W. G., *John* (Readings: A New Biblical Commentary), JSOT Press, Sheffield, 1993.
- Stibbe, M. W. G., *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, New York, 1992.

- Stibbe, M. W. G., «The Elusive Christ: A New Reading of the Fourth Gospel», *Journal for The Study of the New Testament* 14 (1991) 19-37.
- Thayer, J. H., *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, 1975.
- Thompson, M. M., «God's Voice You Have Never Heard, God's Form You Have Never Seen : The Characterization of God in the Gospel of John», dans E. S. Malbon et A. Berlin, *Characterization in Biblical Literature*, Scholars Press, Atlanta, 1993. p. 179-80.
- Thyen, H., *Das Johannesevangelium* (HNT, 6), Tübingen, 2005.
- Tolmie, D. F., *Jesus' Farewell to the Disciples: John 13:1-17:26 : Narratological Perspective* (Biblical Interpretation Series), vol. 12, E.J. Brill, New York, 1995.
- Tovey, D. (1997). *Narrative Art and Act in The Fourth Gospel*, Academic Press, Sheffield, 1997.
- Tung, C. H., *Biblical Narrative Learning: Teaching Adequate Faith in The Gospel of John*, Pickwick Publications, Eugene, 2015,
- Um, S. T., *The Theme of Temple: Christology in John's Gospel* (The Library of New Testament Studies), T & T Clark International, Edinburgh, 2006.
- Wallace, D., *Greek Grammar Beyond the Basics - An Exegetical Syntax of the New Testament*, 1996, consulté à partir The BibleWorks Program Version 10.0, Norfolk, 2015.
- Westcott, B. F., *The Gospel according to St. John*, John Murray, Oxford, 1882.
- Willett, M. E., *Wisdom Christology in the Fourth Gospel*, Mellen Research University Press, San Francisco, 1992.
- Witherington, B., *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom*, Fortress Press, Mineapolis, 1994.
- Zumstein, J., *L'évangile selon saint Jean (1-12)* (Commentaire du NT IVa), Labor et Fides. Genève, 2014.
- Zumstein, J., « L'évangile selon Jean : une stratégie du croire », *Miettes exégétiques*, Labor et Fides, Genève, 1991, p. 237-52.

