

**UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL**

**Analyse du récit de la résurrection de Lazare (Jean 11, 1-12, 11) :  
De la narration au sens**

**par  
Frédéric Lavoie**

**Faculté de théologie et de sciences des religions**

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

Novembre 2006  
© Frédéric Lavoie 2006



BL

25

U34

2007

√1004

## AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

## NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Analyse du récit de la résurrection de Lazare (Jean 11, 1-12, 11) :  
De la narration au sens

présenté par :

Frédéric Lavoie

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

**Odette Mainville**  
président-rapporteur

**Pierre Létourneau**  
directeur de recherche

**Alain Gignac**  
membre du jury

## RÉSUMÉ

Ce mémoire propose d'appliquer la méthode de l'analyse narrative au texte de Jean 11, 1-12, 11. L'hypothèse principale ici proposée suppose que le texte doit être lu comme un récit et donc, doit être interprété en fonction de critères exclusivement narratologiques. Pour cela, une analyse des différentes constituantes narratives du texte est proposée, dans laquelle une attention particulière est portée à l'effet rhétorique des dites constituantes narratives sur le lecteur du texte. Cette démarche heuristique donne lieu à une herméneutique du texte fondée sur les constituantes analysées. L'étude démontre que l'interprétation du texte sur la base de critères exclusivement narratologiques apporte un éclairage nouveau sur le sens du texte.

### Mots-clés :

Analyse littéraire

Analyse narrative

Résurrection

Lazare

Onction

Jean 11

Jean 12

## SUMMARY

This thesis consists in the application of the method of narrative criticism to John 11: 1-12: 11. The main hypothesis proposed hereby is that the text is to be read as a story, which implies that its interpretation must rely on narrative criteria exclusively. For this reason, an analysis of the multiple narrative elements present in the text is proposed, in which particular attention is given to the rhetoric impact of these elements on the reader of the text. This heuristic approach leads to an interpretation of the text based on the narrative elements analysed. The study demonstrates that the interpretation of the text relying on exclusively narrative criteria brings a fresh understanding of the sense of the text.

### **Keywords :**

Literary analysis  
Narrative criticism  
Resurrection  
Lazarus  
Onction  
John 11  
John 12

## TABLE DES MATIÈRES

<b>INTRODUCTION</b>	<b>1</b>
<b>CHAPITRE 1 : MÉTHODE</b>	<b>9</b>
<b>1.1 Cadre narratif</b>	<b>9</b>
1.1.1 Cadre temporel	9
1.1.2 Cadre spatial et social	10
<b>1.2 Intrigue</b>	<b>10</b>
1.2.1 Définition	11
1.2.2 Types d'intrigue	12
<b>1.3 Temporalité</b>	<b>13</b>
1.3.1 Ordre	13
1.3.2 Durée	14
1.3.3 Fréquence	15
<b>1.4 Personnages</b>	<b>16</b>
1.4.1 Définition	16
1.4.2 Renforcement identitaire	18
<b>1.5 Voix narrative</b>	<b>20</b>
1.5.1 L'ironie	21
1.5.2 Le malentendu	22
1.5.3 Le symbolisme	23
1.5.4 Focalisation	23
<b>1.6 Méthode de travail</b>	<b>24</b>
<b>1.7 Texte grec et traduction française</b>	<b>26</b>
<b>CHAPITRE 2 : CLÔTURE ET CADRE</b>	<b>32</b>
<b>2.1 Délimitation</b>	<b>32</b>
<b>2.2 Béthanie</b>	<b>36</b>
<b>2.3 Une assistance retardée</b>	<b>37</b>
<b>2.4 Mouvements ascendants</b>	<b>38</b>
<b>2.5 L'approche de la Pâque</b>	<b>39</b>
<b>2.6 Étude comparative : les déplacements</b>	<b>40</b>

<b>CHAPITRE 3 : INTRIGUE</b>	<b>42</b>
3.1 Intrigue des chapitres 1-10	42
3.2 Délimitation des scènes	43
3.3 Intrigues scéniques	46
3.4 Intrigue globale	48
<b>CHAPITRE 4 : TEMPORALITÉ</b>	<b>51</b>
4.1 Ordre	51
4.1.1 Analepses	52
4.1.2 Prolepses	57
4.2 Durée	62
4.3 Fréquence	65
<b>CHAPITRE 5 : PERSONNAGES</b>	<b>71</b>
5.1 Jésus	71
5.2 Marthe et Marie	75
5.3 Lazare	81
5.4 Disciples	82
5.5 Juifs	87
<b>CHAPITRE 6 : VOIX NARRATIVE</b>	<b>91</b>
6.1 Commentaires explicites	91
6.2 Commentaires implicites	93
6.2.1 Ironie	93
6.2.1 Le malentendu	97
6.2.3 Le symbolisme	100
6.3 Focalisation	103
<b>CONCLUSION</b>	<b>110</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>122</b>



## INTRODUCTION

Depuis les années soixante-dix, bon nombre d'approches littéraires ont vu le jour dans le champ des études bibliques. Ce faisant les biblistes des dernières décennies font face à une situation nouvelle : la pluralité des approches exégétiques. Il ne s'agit plus de travailler avec une méthode parce qu'elle constitue la seule option (comme c'était pratiquement le cas avec la méthode historico-critique), plutôt, le choix d'une méthode se fonde désormais sur la question que l'exégète pose au texte<sup>1</sup>. Pour notre part, nous entendons questionner le texte, non pas sur sa signification originelle (traduite par l'intention de l'auteur réel), mais sur ce qu'il dit maintenant. Nous cherchons à connaître le sens présent dans le texte lui-même, en tant qu'il est évoqué par le narrateur au moyen des différentes stratégies narratives auxquelles il a recours. En ce sens, l'analyse narrative nous permet de mieux cerner l'effet rhétorique du texte sur le lecteur. Dans le cadre de la présente étude, notre objectif consistera à appliquer la méthode de l'analyse narrative au récit de la résurrection de Lazare (Jean 11, 1-12, 11). Mais d'abord, en sorte de bien définir le cadre théorique général dans lequel s'inscrit l'analyse narrative, nous présenterons, après un bref historique, les principales constituantes de cette approche, de même que son objet. Ensuite, nous exposerons l'état de la question sur Jean 11, 1-12, 11.

### Historique<sup>2</sup>

L'analyse narrative s'inscrit dans un courant de pensée qui a particulièrement influencé l'exégèse anglo-saxonne et qui tire son origine du monde de la critique littéraire : la «nouvelle critique». Ce courant se veut en quelque sorte une réaction à la conception romantique de l'œuvre littéraire, qui tentait de rendre compte de l'intention de l'auteur ainsi que du contexte de production, plutôt que de l'œuvre elle-même. La «nouvelle critique» proposait *grosso modo* de ne tenir compte que du texte, dans le processus d'analyse, afin de sauvegarder l'autonomie du texte et de la science littéraire elle-même. Ce changement de

---

<sup>1</sup> Voir S.M. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre*, (Lectio Divina 161), Paris, Cerf, 1995 (1991), 188. « L'approche du texte dépend de la question qui intéresse le chercheur, et doit diriger l'élaboration de la méthodologie. En d'autres termes, plutôt que de partir d'une méthode (...) l'interprète partira d'une question à laquelle il veut répondre. »

<sup>2</sup> Pour les fins de la présente section, nous aurons principalement recours à l'article de J.-L. SKA, «La nouvelle critique et l'exégèse anglo-saxonne», *Revue de sciences religieuses* 80, (1992) 29-53.

paradigme dans le monde littéraire aura une influence considérable sur la façon d'interpréter les textes bibliques dans les milieux académiques. C'est dans le cadre de ce même mouvement que s'inscrira plus tard l'approche narrative.

Le regain d'intérêt pour la narrativité semble avoir pénétré le monde de l'exégèse biblique dès le début des années soixante. En effet, certains exégètes faisaient déjà l'étude d'éléments de narrativité dans les textes bibliques. Plus récemment, quelques exégètes et critiques littéraires (A. Berlin<sup>3</sup>, R. Alter<sup>4</sup>, M. Sternberg<sup>5</sup>) ont étudié de manière plus rigoureuse l'organisation particulière des éléments du texte à des fins rhétoriques, dans l'Ancien Testament. En ces mêmes années, on note un intérêt croissant, chez la jeune génération des biblistes, pour l'analyse narrative de la Bible. On assiste alors aux premières tentatives d'analyse systématique de récits néotestamentaires à partir d'une grille proprement narrative. S'ensuivent les travaux, aujourd'hui incontournables, de D. Rhoads et D. Michie<sup>6</sup>, J.D. Kingsbury<sup>7</sup>, R.A. Culpepper<sup>8</sup>, et R.C. Tannehill<sup>9</sup>, véritables «pionniers» de ce que Rhoads avait baptisé «narrative criticism»<sup>10</sup>.

### L'analyse narrative

Maintenant que nous sommes au fait des bases historiques de la méthode, nous voilà mieux outillés pour aborder l'approche narrative proprement dite.

Rappelons d'abord qu'analyser un texte «narrativement» consiste à le lire *en tant que* récit. Maintenant, nous entendons par *narrativité*<sup>11</sup> l'ensemble des caractéristiques d'un texte qui en font un récit, plutôt qu'un discours ou une description. L'*analyse narrative* se veut une

<sup>3</sup> A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, (Bible and Literature Series), Sheffield, 1983.

<sup>4</sup> R. ALTER, *L'art du récit biblique*, (le livre et le rouleau 4), Lessius, Bruxelles, 1999 (1981). L'impact de cet ouvrage dans le monde de l'exégèse biblique mérite d'être souligné.

<sup>5</sup> M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, (Indiana Literary Biblical Studies), Bloomington, Indiana University Press, 1985.

<sup>6</sup> D. RHOADS et D. MICHIE, *Mark As Story*, Philadelphia, Fortress Press, 1982.

<sup>7</sup> J.D. KINGSBURY, *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.

<sup>8</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, (Foundations and Facets: New Testament), Philadelphia, Fortress Press, 1983.

<sup>9</sup> R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 2 vols, (Foundations and Facets: New Testament), Philadelphia and Minneapolis, Fortress Press, 1986 and 1990.

<sup>10</sup> D. RHOADS, «Narrative Criticism and the Gospel of Mark», *Journal of the American Academy of Religion* 50 (1982).

<sup>11</sup> Les définitions suivantes sont tirées de D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, Cerf, 1998, 13.

approche de lecture, soit une façon d'aborder le texte qui rende compte des éléments de narrativité qu'il contient. La *narratologie*<sup>12</sup> (terme proposé par Tzvetan Todorov en 1969) se veut, quant à elle, l'étude scientifique de la narrativité. La narratologie adopte une perspective théorique, alors que l'analyse narrative consiste en une application au texte de cette même discipline théorique. Par ailleurs, précisons que l'étude narrative d'un texte implique de considérer ce dernier comme une œuvre littéraire, faisant ainsi appel au sens artistique. Maintenant, il convient de préciser les critères de base qui font d'une œuvre littéraire un récit.

Selon D. Marguerat, il est trois traits essentiels qui font d'un texte un récit<sup>13</sup>. Premièrement, la narration ne cherche pas seulement à transmettre de l'information (comme dans la presse écrite), elle se reconnaît en ce qu'elle *construit un monde*. Par l'organisation particulière des éléments du récit, le narrateur incite le lecteur à faire sien le système de valeurs propre à l'auteur impliqué.<sup>14</sup> Le lecteur est amené à percevoir le monde tel que le narrateur le présente. Ce lien entre auteur et lecteur donnerait lieu à une sorte d'interaction ou de coopération du lecteur dans l'acte de lecture. Deuxièmement, le récit présente des actions reliées entre elles par un rapport de causalité, ce qui assure, en partie du moins, sa cohérence. Enfin, toute histoire doit se dérouler sur une période de temps donnée. La temporalité assure la continuité du récit dans le temps. P. Ricoeur dira que «Tout ce qu'on raconte arrive dans le temps, prends du temps, se déroule temporellement; et ce qui se déroule dans le temps peut être raconté»<sup>15</sup>. Il est donc nécessaire, pour l'étude de la narrativité en littérature, de rester attentif à ces détails qui font d'un texte un récit.

Par ailleurs, le récit est une histoire racontée d'une certaine manière. Il en découle que plusieurs récits (ou plutôt mises en récits) peuvent rendre compte d'une même histoire. Différentes personnes raconteront une même histoire différemment, en insistant, tantôt sur

---

<sup>12</sup> G. GENETTE, *Nouveau discours du récit*, (Poétique), Paris, Seuil, 1983, 12. Il existerait, selon Genette, deux narratologies, « l'une thématique, au sens large (analyse de l'histoire ou des contenus narratifs), l'autre formelle, ou plutôt modale : analyse du récit comme mode de 'représentation' des histoires, opposé aux modes non narratifs comme le dramatique... ». Pour éviter d'entrer dans le débat (qui nous éloignerait de notre propos), nous adoptons simplement ici le terme au sens thématique.

<sup>13</sup> D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte*, 23-24.

<sup>14</sup> W.C. Booth dira que «The best proof of our dependence on beliefs as we read is a detailed look at our reactions to any passage». Voir *The Rhetoric of Fiction*, 2<sup>e</sup> édition, Chicago-London, University of Chicago Press, 1983, 144.

<sup>15</sup> P. RICOEUR, *Du texte à l'action* (Essais d'herméneutique 2), Paris, Seuil, 1986, 12, cité par D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte*, 24.

un personnage, un élément du cadre, tantôt sur un autre. En fait, la distinction entre l'histoire et la mise en récit a valeur de fondement en analyse narrative<sup>16</sup>. L'histoire, c'est ce qu'on peut résumer et raconter de diverses manières. La mise en récit, elle, est unique. C'est elle qui fait la spécificité du récit. L'auteur impliqué propose un sens à son lecteur par l'organisation particulière des éléments du texte, soit la mise en récit dans le temps. L'analyse narrative est née de cette distinction entre le «quoi» du récit, qu'on appelle l'*histoire racontée* (story), et la manière de raconter l'histoire, soit sa *mise en récit* (narrative). Ainsi, la distinction des éléments fondamentaux constitutifs d'un récit nous donne d'en mieux comprendre le fonctionnement.

L'effet du texte sur le lecteur, que nous avons abordé précédemment, nous aide également à mieux cerner le fonctionnement du récit. En effet, l'analyse narrative est souvent qualifiée, à l'instar de l'analyse rhétorique<sup>17</sup>, de lecture «pragmatique»<sup>18</sup> (centrée sur le lecteur), en ce qu'elle cherche prioritairement à comprendre comment le texte tente d'influer sur le lecteur. Une lecture dite pragmatique se caractérise par la recherche des indices suggérant au lecteur la manière dont le texte veut être reçu. Le texte est alors évalué sur son habileté à provoquer la réaction voulue chez le lecteur. Dans cette perspective, l'analyse rhétorique se révèle très proche de l'analyse narrative en ce qu'elle partage le même questionnement : «Comment l'auteur communique-t-il son message au lecteur?», mais appliqué au discours plutôt qu'au récit<sup>19</sup>. Comme nous le voyons, l'analyse narrative, comme approche pragmatique, cherche à mieux définir l'effet du texte sur le lecteur.

### **Bref état de la question**

Voyons maintenant ce qu'il en est de l'état de la recherche sur notre péricope<sup>20</sup>. Depuis l'avènement des approches dites «littéraires» en études bibliques, certains exégètes se sont particulièrement intéressés à la structure du texte et aux liens entre les différentes parties de

<sup>16</sup> S. CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, London, Cornell University, 1978, 9, 19.

<sup>17</sup> Sans pour autant parler d'analyse rhétorique, qui s'intéresse plutôt aux procédés rhétoriques classiques, il semble y avoir une *visée rhétorique* (intention de convaincre) à même le récit.

<sup>18</sup> Cette distinction a été proposée dans la grille de classification proposée par M. H. Abrams. Voir *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*, New York, W.W. Norton, 1958, 8-29, cité par M.A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, (New Testament Series), Minneapolis, Fortress Press, 1990, 11.

<sup>19</sup> D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte*, 13.

<sup>20</sup> Pour la présente partie, nous avons tiré grand profit de la thèse doctorale d'Alexander J. Burke, *The Raising of Lazarus and the Passion of Jesus in John 11 and 12; A Study of John's Literary Structure and His Narrative Theology*, diss. New York, Fordham University, 2002, 6-28.

l'évangile johannique. Devant la variété des structures littéraires proposées pour Jn 11-12, nous examinerons d'abord brièvement les différentes positions adoptées (qui seront regroupées en cinq catégories), pour ensuite aborder plus en détail les principales études narratives consacrées à notre péricope. Nous concluons par une évaluation-synthèse des principaux acquis.

Premièrement, la position la plus largement acceptée consiste à diviser l'évangile en deux grandes sections (1, 19-12, 50 et 13, 1-20, 31), les chapitres 11 et 12 concluant la première section<sup>21</sup>. D'autres soutiennent plutôt que les chapitres 11 et 12 introduisent le récit de la Passion<sup>22</sup>. Une troisième hypothèse consiste à considérer le chapitre 11 comme un épisode autonome<sup>23</sup>. D'autres proposent de voir le chapitre 12 (exclusivement) comme un chapitre préparatoire à la Passion<sup>24</sup>. Enfin, il est proposé que les deux chapitres, désignés comme unité littéraire, fassent le pont entre les deux grandes sections de l'évangile.

Il convient maintenant de présenter la position des principaux commentateurs ayant traité de notre péricope dans une perspective proprement narrative.

Dans *Anatomy of the Fourth Gospel*, R.A. Culpepper propose une analyse de l'ensemble de l'évangile de Jean fondée sur l'approche narrative. Dans le cadre de son ouvrage, Culpepper s'attarde aux différentes catégories narratives que nous abordons dans le présent mémoire (temporalité, intrigue, personnages, commentaire implicite), à l'exception du cadre narratif. Ainsi, pour chaque catégorie, il traite de certains éléments propres à notre récit. Quant à la place de notre péricope dans l'évangile, Culpepper dira que «In many ways chapter 12 is a transitional chapter. It brings Jesus' public ministry to a close, describes the

<sup>21</sup> Voir notamment R.E. BROWN, *The Gospel According to John, I-XII*, (Anchor Bible Series 29), Garden City, Doubleday, 1970 (1966); R. BULTMANN, *The Gospel of John: A Commentary*, Philadelphia, Westminster, 1971; B. LINDARS, *The Gospel of John*, London, Oliphants, 1972; F.F. BRUCE, *The Gospel of John: Introduction, Exposition and Notes*, Garden City, Double Day, 1970; L. MORRIS, *The Gospel According to John*, Revised Edition, Grand Rapids, Eerdmans, 1995; N. FLANAGAN, *The Gospel According to John and the Johannine Epistles*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1989; G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, Waco, Texas, Word Books, 1987.

<sup>22</sup> Notamment C.H. GIBLIN, «The Tripartite Narrative Structure of John's Gospel», *Biblica* 71 (1990) 449-468; D. HARRINGTON, *John's Thought and Theology: An Introduction*, Delaware, Michael Glazier, 1990.

<sup>23</sup> Notamment C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953; X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean, Tome II*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

<sup>24</sup> J.N. SANDERS, B.A. MARTIN, *The Gospel According to John*, (Harper's New Testament commentaries), New York, Harper & Row, 1968; B. WITHERINGTON III, *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel*, Louisville, Westminster/John Knox, 1995; R.A. HOLST, *The Relation of John, Chapter Twelve, to the So-Called Johannine Book of Glory*, diss. Princeton Theological Seminary, 1974.

final preliminary steps toward his arrest and death, and forms a solid link between chapters 11 and 13»<sup>25</sup>. Ainsi, il est de ceux qui postulent à la fois l'unité littéraire du chapitre 12 et sa fonction de liaison entre le ministère de Jésus et sa passion. Notons que le «schéma d'intrigue» de Culpepper, qui se fonde principalement sur l'évolution de la tension entre les Juifs et Jésus, suit la délimitation des chapitres, chacun d'eux marquant une progression (étape) dans l'intrigue.

Dans son commentaire *Signs and Shadows : Reading John 5-12*, F.J. Moloney soutient que les chapitres 11 et 12 forment une unité littéraire et un pont entre le ministère de Jésus et sa passion<sup>26</sup>. Ces marqueurs suggérant l'unité de la péricope se situent au moins à quatre niveaux : le lieu (le séjour à Béthanie [11, 1.7.17; 12, 1] et à Jérusalem [11, 55-57; 12, 12-15]), le temps (la fête de la Pâque [11, 55; 12, 1.20]), le thème de la gloire de Dieu (11, 4.40), et les personnages (Lazare [11, 1-2.5.14.17.43-44; 12, 1.9-11.16-19], Marthe [11, 1.3.18.20-28.39.42; 12, 2], Marie [11, 1-3.20.28-33.42; 12, 1-8], les disciples [11, 1-16.42; 12, 4-6.16.21-22] et les Juifs [11, 8.19.31.33.36-37.42.45-46.47-50.54.55-57; 12, 9-11.12-13.17-19.29.34]). Pour lui, les chapitres 11 et 12 constituent un point tournant de l'évangile, de même que le climax et la conclusion du ministère public de Jésus<sup>27</sup>. Ajoutons que Moloney propose une lecture fondée à la fois sur une perspective historico-critique et narrative rhétorique<sup>28</sup>. Ce faisant, il ne procède pas, dans le cadre de son étude, à une application stricte des catégories narratives. Ainsi, en dépit de certaines pistes intéressantes, Moloney reprend surtout les résultats de la critique historique sur le passage et les reformule en termes narratologiques, faisant au plus quelques allusions éparées sur l'effet rhétorique du texte sur le lecteur. Notons également que son interprétation du texte se situe à contre-courant de la tendance générale des commentateurs<sup>29</sup>. Il soutient en effet que, plutôt que Marthe, c'est Marie qui fait montre d'une foi véritable en Jésus (12, 3.7). En ce sens, Moloney propose, dans *The Gospel of John : Text and Context*, d'analyser en bloc 11,

<sup>25</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 94.

<sup>26</sup> Il dira à cet effet: «A number of features indicate to the reader that 11, 1-12, 36 forms a unit». Voir *Signs and Shadows: Reading John 5-12*, Minneapolis, Fortress Press, 1996, 200-201. Voir également F.J. MOLONEY, *The Gospel of John : Text and Context*, Boston, Brill Academic Publishers, 2005, 214 : «John 11-12 must be read together, as the author uses these chapters to bridge the accounts of Jesus' ministry (1:19-10:32) and his death and resurrection (13:1-20:31)».

<sup>27</sup> F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 207.

<sup>28</sup> F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 200; *The Gospel of John*, 238.

<sup>29</sup> F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 214, 239

1-12, 8, considérant que «major issues raised by 11 :1-54 remain unresolved until the reader associates them with the events reported in 11:55-12:8»<sup>30</sup>.

Dans son article «A Tomb With A View», M.W.G. Stibbe propose une lecture du récit de la résurrection de Lazare qui s'étend de 11, 1 à 11, 44<sup>31</sup>. Ainsi, sa délimitation ne correspond *grosso modo* qu'à notre première scène. Par ailleurs, la lecture «narrative» (*narrative-critical*) qu'il propose se fonde en fait sur différentes approches : l'analyse narrative, l'analyse structurelle, et la critique de la réponse du lecteur<sup>32</sup>. Or, même s'il recourt à d'autres approches, Stibbe procède malgré tout à l'analyse de certains aspects dont nous traitons dans notre étude. D'abord, il fait une brève allusion à l'intrigue de la péricope, proposant de diviser cette dernière en trois sections (vv. 1-16; 17-37; 38-44)<sup>33</sup>. Il traite ensuite de la focalisation en relevant deux exemples de focalisation externe. D'une part, le narrateur fait progressivement passer le lecteur d'une vision externe (physique) de Jésus à une vision interne (psychologique). D'autre part, il met en relief le déplacement de Jésus de l'*extérieur* de la Judée à l'*extérieur* du tombeau de Lazare. Puis il développe davantage sur l'analyse des personnages, où il traite de l'ensemble des personnages en 11, 1-44. Malheureusement, l'effet rhétorique de la caractérisation des personnages sur le lecteur fait à peine l'objet que de quelques allusions éparées. Enfin, l'auteur aborde les commentaires implicites, où il se penche sur une ironie et deux éléments de symbolisme. Bref, son article présente certains éléments intéressants, toutefois il ne fait qu'introduire son lecteur à l'application de certaines catégories narratives à Jean 11, 1-44.

Pour conclure cet état de la question, il convient de synthétiser à grands traits les principaux acquis et d'en présenter une évaluation personnelle. D'abord, à l'instar de la plupart des commentateurs, nous croyons que notre péricope (ou plus généralement les chapitres 11-12) joue un rôle clef dans le cadre de l'intrigue johannique, faisant le pont entre le ministère

<sup>30</sup> F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 214. Précisons que dans son commentaire *Signs and Shadows*, Moloney analysait séparément 11, 1-54 et 11, 55-12, 50.

<sup>31</sup> M.W.G. STIBBE, «A Tomb with a View: John 11, 1-44 in Narrative-Critical Perspective», *New Testament Studies* 40 (1994) 38-54.

<sup>32</sup> Il présente notamment la structure de la péricope selon une perspective proprement structurelle, la désignant comme un chiasme formé de cinq composantes (1-16 [A<sup>1</sup>]; 17-22 [B<sup>1</sup>]; 23-27 [C]; 28-32 [B<sup>2</sup>]; 33-44 [A<sup>2</sup>]). Voir «A Tomb with a View», 43-44.

<sup>33</sup> Pour d'autres précisions, nous renvoyons le lecteur à notre chapitre sur l'intrigue (chapitre 3).

de Jésus et sa Passion<sup>34</sup>. À un autre niveau, contrairement à Moloney et Stibbe, nous ne partageons pas l'idée que l'étude de 11, 1-12, 11 a avantage à procéder de la mise en commun d'une pluralité d'approches exégétiques. Cette façon de faire ne permet pas de rendre compte du potentiel de sens que présente le texte, lu dans une perspective exclusivement narrative. Sans compter les défis que pose, notamment au plan de l'épistémologie, l'élaboration d'une herméneutique fondée sur les résultats d'une pluralité d'approches exégétiques. Enfin, nous sommes d'avis que toute analyse narrative d'une péricope johannique devrait, idéalement, prendre en compte l'ensemble des catégories narratives applicables au texte.

En conclusion, ce chapitre introductif aura été l'occasion pour le lecteur de considérer l'analyse narrative dans une perspective plus large. En sorte de parvenir à cette fin, nous avons choisi de présenter, dans un premier temps, un historique de la méthode. Ce qui aura permis de bien la situer dans le contexte des études bibliques contemporaines, et ainsi d'en mieux comprendre les fondements. La présentation, dans un deuxième temps, des concepts-clés de la méthode et de son objet aura habilité le lecteur à mieux cerner le rôle propre à l'analyse narrative, son champ d'investigation (le texte comme récit), ainsi que la question de l'effet rhétorique du texte sur le lecteur. Précisons que l'analyse des différentes catégories narratives (personnages, intrigue, etc.), à laquelle nous procéderons plus loin, permettra de mieux comprendre le processus d'analyse propre à l'approche narrative. En attendant, il convient de présenter les grands jalons théoriques propres à chacune des catégories narratives que nous analyserons dans le cadre de cette étude.

---

<sup>34</sup> Précisons que la délimitation de notre texte rend déjà compte de notre position quant à l'unicité des chapitres 11 et 12. Notre analyse nous amène effectivement à penser que les événements survenant au chapitre 11 ne trouvent leur résolution qu'au début du chapitre 12.



## CHAPITRE 1 : MÉTHODE

Le présent chapitre vise à fournir au lecteur une connaissance théorique de base quant aux différentes catégories narratives que nous analyserons dans le cadre de notre étude de Jean 11, 1-12, 11. Par souci de concision, chaque section présente un certain nombre de thèmes qu'il nous semblait nécessaire de développer en vue de l'analyse narrative qui s'ensuivra. Ce chapitre comporte cinq sections : l'intrigue, les personnages, le cadre narratif, la temporalité et la voix narrative.

### 1.1 Cadre narratif

Le cadre narratif constitue le contexte dans lequel se déroule le récit. Aussi bien les personnages que les événements, organisés en intrigue, évoluent dans ce cadre circonstanciel particulier. M.H. Abrams a proposé une distinction tripartite du cadre narratif, selon qu'il renvoie aux dimensions temporelle, spatiale, ou sociale du récit<sup>35</sup>. Dans la présente section, nous présenterons le cadre temporel, puis le cadre spatial et social, et enfin, une thèse de Chatman établissant un lien entre le cadre et les personnages.

#### 1.1.1 Cadre temporel

L'étude du cadre temporel porte évidemment sur les différents indices temporels qui jalonnent le récit. Précisons que certains éléments du cadre narratif peuvent avoir une valeur métaphorique ou symbolique (ex. Nuit → Forces du Mal)<sup>36</sup>. Maintenant, la catégorie temporelle comporte au moins deux types : *chronologique* et *typologique*<sup>37</sup>. Le type chronologique peut désigner soit un moment précis dans le temps (aspect locatif) soit une référence temporelle s'échelonnant sur une certaine période de temps (aspect duratif). Les références d'ordre typologique renvoient plutôt, quant à elles, au type de temps dans lequel a lieu l'action<sup>38</sup>. Ceci dit, il ne suffit pas de noter les indications temporelles et d'en préciser

---

<sup>35</sup> M.H. ABRAMS, *A Glossary of Literary Terms*, 3<sup>e</sup> édition, New York, Holt, Reinhart and Winston, Inc., 1971, 175, cité par M.A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, 70.

<sup>36</sup> D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte*, 101.

<sup>37</sup> M.A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, 72-73.

<sup>38</sup> Notons que Paul Ricoeur distingue également le temps *mortel* et le temps *monumental*. Le premier type, qui renvoie à la période temporelle au cours de laquelle les personnages vivent leur existence, comprend l'ensemble des catégories présentées précédemment. Quant au second, il désigne une période temporelle qui, tout en incluant l'histoire (temps mortel), la transcende. Le recours à ce dernier type de temps donne déjà une

le type. Il importe surtout de mettre en corrélation toute l'armature temporelle du récit en sorte d'en tirer des observations et conclusions significatives.

### 1.1.2 Cadre spatial et social

L'étude du cadre spatial, quant à elle, tente plutôt de rendre compte du lieu de l'action : la scène se déroule-t-elle à la montagne, dans un vieil abri abandonné ou en ville? Le contraste entre l'intérieur et l'extérieur d'un lieu peut, à certains égards, se révéler significatif. En effet, comme le précise Mieke Bal, un cadre *intérieur* peut donner une impression de sécurité et de protection, ou à l'opposé, de confinement. Alors qu'un cadre *extérieur*, peut évoquer une situation de danger (ou inversement, de liberté)<sup>39</sup>. Ici aussi, ce sera la corrélation dynamique entre toutes les indications locales qui sera significative pour l'analyse narrative.

Enfin, l'analyse du cadre social vient compléter le tableau en ce qu'elle permet de mettre en évidence les caractéristiques d'ordre social que l'on retrouve dans le récit (conditions et mode de vie, législation, rôles traditionnels, etc.). Ce dernier angle d'approche a cela de particulier – contrairement à ses équivalents temporel et spatial, qui seront étudiés en fonction du récit uniquement – qu'il ne peut faire l'objet d'une étude détaillée sans avoir recours aux apports de la critique historique. En effet, l'identification des différentes caractéristiques sociales qui entrent en jeu dans le cadre du récit est tout particulièrement importante lorsque nous avons affaire à la littérature ancienne. Il est en effet difficilement envisageable qu'un lecteur contemporain arrive à bien cerner les manières de vivre de l'époque sans disposer d'une quelconque connaissance du contexte plus large.

## 1.2 Intrigue

Comme en toute chose, le récit a besoin d'une structure qui lui est propre en sorte de véhiculer adéquatement le message dont il est porteur. Cette structure permet d'organiser les différentes constituantes du récit. Dans cette première partie, l'intrigue sera abordée en trois étapes : d'abord un essai de définition, puis une tentative de distinction de différents types d'intrigue.

---

idée de la vision du monde que le narrateur propose. Voir *Time and Narrative*, 3 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1984, 1986, 1988, cité par M.A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, 72-73.

<sup>39</sup> M. BAL, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto, University of Toronto Press, 1985, 45-46, 94, citée par M.A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, 70.

### 1.2.1 Définition

M.H. Abrams définit l'intrigue de la façon suivante: «the structure of [a dramatic or narrative work's] actions, as these are ordered and rendered toward achieving particular emotional and artistic effects»<sup>40</sup>. Il en ressort quatre caractéristiques fondamentales de l'intrigue : la séquence, la causalité, l'unité et la puissance affective. L'intrigue se distingue de la simple suite d'événements en ce qu'elle les rassemble en un tout organisé. Ce tout a toujours un début et une fin bien circonscrits. L'intrigue instaure un ordre causal entre les événements et donne son dynamisme au récit<sup>41</sup>. L'intrigue comprend en principe une phase introductive (montée), un développement (sommet) et une conclusion (descente). En fait, le principal modèle (plus complexe) utilisé pour analyser l'intrigue, le schéma quinaire, comporte cinq étapes : situation initiale, nouement, action transformatrice, dénouement et situation finale. En dépit de cette rigidité apparente, l'auteur<sup>42</sup> a toute la liberté de manier la structure pour susciter un effet précis chez le lecteur. Ainsi, l'étude de l'intrigue narrative vise précisément à relever la logique qui préside à l'agencement des événements du récit.

Pour ce faire, encore faut-il savoir distinguer une intrigue d'une simple suite d'événements. Pour Chatman, un «événement» peut renvoyer à «ce qui arrive» (sens étymologique), et qu'il nomme «happening», ou à une action (*act*). Dans les deux cas survient un changement d'état occasionné (*agent*) ou subit (*patient*) par un personnage. Ce dernier deviendra ainsi sujet du prédicat narratif, même s'il n'est pas le sujet grammatical de l'action<sup>43</sup>. Ceci dit, E.M. Forster a tenté de rendre explicite le moment à partir duquel le lecteur a à faire à une intrigue plutôt qu'à une simple énonciation. Dans un exemple bien connu, il suggère que «The king died and then the queen died» constitue une simple chronique<sup>44</sup> (*story*), au sens d'un recueil de faits consignés dans l'ordre de leur déroulement<sup>45</sup>. Alors que «The king died and then the queen died of grief» est une intrigue, puisque la précision «of grief»

<sup>40</sup> M.H. ABRAMS, *A Glossary of Literary Terms*, 127, cité par R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 80.

<sup>41</sup> Notons que les événements organisés en intrigue dans le récit n'ont pas à suivre l'ordre de déroulement propre à l'histoire.

<sup>42</sup> Par souci de clarté, nous éviterons le plus possible d'utiliser le terme *auteur ou lecteur impliqué*, lorsque le contexte ne l'exige pas. Donc, lorsqu'il sera question de l'auteur ou du lecteur, ce sera leur «homologue» narratif (instance impliquée) qui sera sous-entendu, à moins d'avis contraire.

<sup>43</sup> S. CHATMAN, *Story and Discourse*, 44.

<sup>44</sup> Chatman indique que l'emploi du terme «story» par Forster a le sens de «mere chronicle».

<sup>45</sup> P. MAUBOURGUET, éd., *Le Petit Larousse illustré*, Paris, Larousse, 1997.

suggère une subordination causale de la seconde proposition à la première. Dans cette perspective, les deux exemples proposés par Forster ne seraient distincts que dans la mesure où l'un rend le lien de causalité plus explicite que l'autre, celui-là même que Forster considère comme une intrigue. En effet, à un niveau structurel plus profond, l'élément de causalité serait présent dans les deux cas. Le lecteur est à même de saisir la causalité sous-entendue entre les deux événements et l'induera au besoin, en appliquant sa compréhension du monde réel au récit<sup>46</sup>.

### 1.2.2 Types d'intrigue

On distingue habituellement (d'un point de vue formel cette fois) deux types d'intrigues<sup>47</sup>. L'intrigue moderne de révélation consiste en un événement ou personnage plus ou moins mystérieux faisant l'objet, au fil du récit, d'une révélation progressive (ou *exposition*). Quant à l'intrigue traditionnelle de résolution, elle suppose plutôt, comme son nom l'indique, une résolution de problème, un dénouement orienté vers une fin<sup>48</sup>. Ces conflits semblent survenir, le plus souvent, entre les personnages d'un récit. Il reste qu'une polémique peut être soulevée entre un personnage et son environnement (cadre narratif), avec les forces de la nature, la société ou même le destin. Il arrive également que des personnages se retrouvent en conflit avec eux-mêmes. Par ailleurs, ces situations conflictuelles peuvent parfois s'avérer de véritables menaces à l'encontre d'un personnage, mettant leur vie, leur intégrité, en danger. Même si dans certains cas, ces menaces trouvent leur accomplissement à un point du récit, d'autres peuvent fort bien ne jamais être résolues. Cette dernière éventualité peut se révéler très significative, ayant souvent pour effet d'interpeller plus directement le lecteur<sup>49</sup>.

Cet aperçu aura permis de constater à la fois l'importance du rôle de l'intrigue dans tout récit mais aussi sa complexité. En effet, comme nous l'avons vu, la forme de l'intrigue, de même que son étendue, est souvent plus difficile à circonscrire dans la pratique, qu'il n'y paraît d'un point de vue théorique. Il reste que, considérant son importance, il est essentiel de tenter d'en comprendre le fonctionnement.

<sup>46</sup> S. CHATMAN, *Story and Discourse*, 46.

<sup>47</sup> Notons qu'il existe d'autres types d'intrigue. Pensons notamment à l'intrigue de reconnaissance appliquée par Culpepper, et qu'il présente comme «a matter of how Jesus' identity comes to be recognized and how it fails to be recognized». Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 88.

<sup>48</sup> S. CHATMAN, *Story and Discourse*, 48.

<sup>49</sup> M.A., POWELL, *What is Narrative Criticism?*, 42-43.

### 1.3 Temporalité

Étudier la temporalité du récit implique d'abord de prendre acte du fait que l'évolution temporelle propre à l'histoire est différente de celle proposée dans le récit. Depuis Genette, on s'entend habituellement pour étudier la «cassure» temporelle entre l'histoire et le récit sous trois angles : l'ordre, la durée et la fréquence.

#### 1.3.1 Ordre

Dans un premier temps, il s'agit de repérer les divergences entre l'ordre des événements présentés dans l'histoire et celui propre au récit. À cet effet, Genette parle d'anachronies pour désigner les événements ou segments «désordonnés» relevés au fil du récit. La détermination de ces anachronies présuppose toutefois l'existence d'un degré zéro, consistant en la parfaite correspondance temporelle entre histoire et récit. D'abord, Genette définit l'*analepse* comme «toute évocation après coup d'un événement antérieur au point de l'histoire où l'on se trouve»<sup>50</sup>. En un sens plus large, on peut désigner comme *analepse* toute évocation ou renvoi à un élément narratif antérieur du récit. Maintenant, la *prolepse* constitue, toujours dans les termes de Genette, «toute manœuvre narrative consistant à raconter ou évoquer d'avance un événement ultérieur»<sup>51</sup>. En pratique, toute évocation d'un élément narratif ultérieur peut être désignée comme *prolepse*. Cette dernière peut également consister en la narration précipitée d'un événement à venir.

L'anachronie narrative peut être étudiée sous divers angles. D'abord, elle peut renvoyer à un moment plus ou moins éloigné, dans le passé ou dans l'avenir, de son occurrence dans l'histoire. Genette désigne cette distance temporelle comme la *portée* de l'anachronie. Or, il est également possible de relever la durée d'histoire que recouvre l'anachronie, ce que Genette désigne sous le nom d'*amplitude*. Ainsi, dans l'évangile de Jean, lorsque le narrateur fait état de l'intention des autorités religieuses juives d'éliminer Jésus (11, 47-53), l'événement annoncé (mise à mort de Jésus) aura lieu plus d'une semaine plus tard (*portée*), alors que l'événement en lui-même durera tout au plus quelques heures (*amplitude*). On peut enfin distinguer l'anachronie *interne* et *externe*. La première renvoie à un événement qui se situe dans le cadre de la durée temporelle couverte par le récit. La seconde renvoie à

<sup>50</sup> G. GENETTE, *Figures III*, (Poétique), Paris, Seuil, 1972, 82.

<sup>51</sup> G. GENETTE, *Figures III*, 82.

un événement qui outrepassse le cadre temporel de ce récit. Pour reprendre notre exemple, la prolepse annonçant la mise à mort éventuelle de Jésus sera dite *interne*, plutôt qu'*externe*, car l'événement annoncé se produira dans le cadre temporel du récit.

### 1.3.2 Durée

Il est maintenant utile d'aborder les divergences temporelles entre histoire et récit sous un autre angle d'approche : la *durée*. La durée narrative consiste en l'étude des divergences entre la vitesse d'élocution de l'histoire et celle du récit. L'analyse de la durée pose toutefois un problème évident : alors que la durée de l'histoire peut être mesurée, dans la mesure où des indices temporels aident à situer le lecteur, la durée du récit ne peut correspondre qu'au temps qu'il faut pour le lire. Or le temps de lecture varie pour chaque personne ! Par convention, la *vitesse* narrative désignera donc le rapport entre la durée de l'histoire (en minutes, heures) et la longueur du récit (en lignes et en pages). Il existe, en théorie seulement, un degré zéro de distorsion, qu'on appellerait récit isochronique, constitué uniquement de dialogues sans interventions du narrateur. Notons toutefois que, alors que l'anachronie n'est pas indispensable à la bonne marche du récit, ce dernier ne peut se passer d'effets de rythme (anisochronies)<sup>52</sup>.

Il convient par ailleurs de distinguer ce que Genette désigne comme *mouvements narratifs* du texte : l'ellipse, le sommaire, la scène et la pause descriptive. D'abord, le sommaire consiste à raconter brièvement des événements survenus dans un certain laps de temps. Le champ temporel ainsi couvert peut être plus ou moins grand (mouvement variable). La scène, le plus souvent « dialoguée », situe conventionnellement le point d'égalité entre le temps de l'histoire et celui du récit. En principe, il semble difficile d'obtenir une correspondance plus exacte que celle du dialogue de l'histoire rapporté mot pour mot (idéalement) dans le récit. La pause constitue un segment du discours qui correspond à une durée nulle de l'histoire.

Enfin, l'ellipse correspond à une période de l'histoire qui est omise dans le récit. Du point de vue temporel, la durée du temps éliminé peut être indiquée (*ellipse déterminée*) - p. ex. «Après un certain temps» - ou non (*ellipse indéterminée*) - p. ex. «Un jour où il était au

<sup>52</sup> G. GENETTE, *Figures III*, 122-123.

champ...». Du point de vue formel, l'ellipse sera dite explicite ou implicite. Dans le premier cas, le laps de temps éli­dé est explicitement indiqué et peut se présenter sous deux aspects. Premièrement, l'ellipse, en tant que segment textuel, n'est pas tout à fait égale à zéro (ex. «les années passèrent») et correspond à la limite à un sommaire très rapide. Deuxièmement, il y a é­lision complète (degré zéro) et indication du temps écoulé à la reprise du récit (ex. «deux ans plus tard»). Cette dernière forme est plus rigoureusement elliptique, considérant que le vide narratif est plus probant. L'ellipse implicite, telle que son nom l'indique, ne fait pas l'objet d'une référence déclarée dans le texte. Le lecteur ne peut que l'inférer lorsqu'il relève une lacune chronologique dans le fil du récit. À l'extrême, une ellipse, révélée par une analepse la suggérant, peut être purement *hypothétique*, de sorte qu'il est impossible de la localiser<sup>53</sup>.

Pour conclure, notons que certaines variations de tempo sont le lieu d'effets rhétoriques importants. Par exemple, un ralentissement soutenu de l'action peut permettre d'attirer l'attention du lecteur sur des contenus essentiels, c'est le cas notamment du «discours d'adieu» dans l'évangile de Jean.

### 1.3.3 Fréquence

Enfin, le texte peut être analysé en fonction de la répétition de certaines de ses constituantes narratives (surtout les événements). La *fréquence* narrative désigne donc les relations de répétition entre histoire et récit. Précisons que la «répétition» ne correspond pas nécessairement à la reproduction *exacte* d'un même acte ou événement dans le temps<sup>54</sup>.

Ceci dit, il est différentes manières d'adapter les éléments de fréquence dans le récit, et qui permettent d'occasionner un effet particulier. D'abord, on peut simplement raconter une seule fois un événement qui s'est produit une seule fois, soit le récit *singulatif*. Le même principe est également applicable dans sa version plurielle : raconter plusieurs fois (*n* fois) ce qui s'est passé *n* fois. Il s'agit donc encore une fois d'un récit singulatif. Contrairement au premier type, le récit *répétitif* consiste à raconter *n* fois ce qui ne s'est passé qu'une fois. Ainsi, un événement singulier peut être raconté à plusieurs reprises avec des variantes

<sup>53</sup> G. GENETTE, *Figures III*, 139-141.

<sup>54</sup> Genette entend par *répétition* «une construction de l'esprit, qui élimine de chaque occurrence tout ce qui lui appartient en propre pour n'en conserver que ce qu'elle partage avec toutes les autres de la même classe, et qui est une abstraction...» Voir *Figures III*, 145.

stylistiques, de même que, le cas échéant, des variations de «point de vue». Il s'agit d'un moyen d'attirer l'attention sur un événement important et de mettre en relief les divergences. À l'inverse, on peut raconter en une seule fois ce qui s'est passé n fois. Ce dernier type de récit, appelé *itératif*, revient donc à évoquer de manière singulière un ensemble d'événements rassemblés en un seul par analogie. Cet usage peut engendrer au moins deux effets distincts. D'abord, il peut suggérer que le récit itératif est de moindre importance que le récit répétitif, étant moins visible (une seule occurrence). Or le récit itératif pourrait aussi mettre en valeur la série d'événements qu'il rassemble, dans la mesure où il en fait un modèle, une typologie.

En conclusion, l'étude du temps narratif permet de voir à quel point l'auteur peut complètement réorganiser les éléments temporels de l'histoire en les rapportant par le biais de la narration. Or il faudra toujours s'interroger sur la portée rhétorique de ces choix de l'auteur.

#### 1.4 Personnages

En dépit de l'importance capitale de l'intrigue pour la bonne marche du récit, cette structure narrative n'en serait pas moins inopérante si elle n'était complétée par la présence des personnages. En effet, les personnages constituent en quelque sorte la face visible de l'intrigue, «la chair sur les os»; l'un ne va pas sans l'autre<sup>55</sup>. Dans cette quatrième section, nous tenterons de définir, dans un premier temps, ce qu'est un personnage. Puis, nous identifierons certaines techniques permettant de favoriser l'identification du lecteur aux personnages narratifs. Enfin, nous aborderons les différents angles de vues proposés au lecteur sur l'ensemble des personnages.

##### 1.4.1 Définition

L'étude des personnages narratifs peut être abordée *grosso modo* selon deux perspectives. La première approche, soutenue par Chatman, propose de concevoir les personnages comme des êtres autonomes possédant des *traits* particuliers, voire une personnalité. La seconde approche, privilégiée par les formalistes et les structuralistes, considère les

---

<sup>55</sup> Signalons la récente parution de P. LÉTOURNEAU et M. TALBOT, édés., «*Et vous, qui dites-vous que je suis?*» *La gestion des personnages dans les récits bibliques*, (Sciences bibliques, Études 16) Montréal, Médiapaul, 2006.



personnages d'un point de vue fonctionnel. Leur identité est d'abord liée à leur fonction au sein de l'intrigue. Ainsi, les traits caractériels des personnages sont utilisés de différentes manières selon la perspective adoptée. Avant d'illustrer ces tendances, il convient d'abord de définir ce qu'est un *trait*.

Chatman propose la définition du psychologue J.P. Guilford : «any distinguishable, relatively enduring way in which one individual differs from another»<sup>56</sup>. En fait, Chatman suggère de concevoir le personnage comme «paradigme de traits». Considérant que, en dépit de leur relative stabilité, les traits peuvent se développer, émerger à un moment ou à un autre du récit, voire disparaître pour faire place à d'autres traits. Ceci dit, il faut se garder d'assimiler les attitudes psychologiques passagères telles que les émotions, l'humeur et les pensées, à des traits<sup>57</sup>.

Tentons désormais d'illustrer brièvement les deux champs d'analyse liés à l'étude des traits des personnages. Suivant la première perspective, relative à l'autonomie des personnages, E.M. Forster propose de distinguer les personnages selon qu'ils sont «ronds» ou «plats»<sup>58</sup>. Le personnage *plat* n'a habituellement qu'un seul trait (ou du moins, un trait dominant), ce qui le rend prévisible. La direction que prendra le personnage devient en quelque sorte évidente aux yeux du lecteur, qui d'ailleurs se souviendra de lui plus aisément (puisque'il y a peu de choses à se rappeler). En effet, le personnage plat est souvent le lieu des grands rôles représentatifs, comme «le trouillard», «le traître», «le flatteur», «le fonctionnaire», etc. Notons qu'il ne correspond pas nécessairement à un «type» particulier d'individu – quoique ce soit souvent le cas –, dans la fiction ou le monde réel. *A contrario* le personnage rond possède plusieurs traits qui parfois entrent même en contradiction les uns avec les autres; ce qui rend ces derniers imprévisibles. On se sent d'ailleurs plus proche d'eux, au point de se les rappeler comme de véritables personnes. Nous désirons les connaître davantage. Ainsi, les personnages ronds consistent en des entités «ouvertes» en ce qu'elles peuvent donner lieu à des développements ultérieurs<sup>59</sup>. Du fait de leur ressemblance à des personnes réelles,

<sup>56</sup> J.P. GUILFORD, *Personality*, New York, 1959, cité par S. CHATMAN, *Story and Discourse*, 121.

<sup>57</sup> S. CHATMAN, *Story and Discourse*, 126.

<sup>58</sup> E.M. FORSTER, *Aspects of the Novel*, Harmondsworth, 1962, 75, cité par S. CHATMAN, *Story and Discourse*, 132.

<sup>59</sup> S. CHATMAN, *Story and Discourse*, 132-133.

on aura tendance à les analyser selon certains critères propres à la psychologie ou à l'éthique.

Maintenant – et c'est là notre deuxième perspective – les personnages peuvent être abordés en fonction du rôle spécifique qui leur est attribué dans le récit<sup>60</sup>. Dans ce cas, leur importance relative tiendrait plutôt à leur relation avec le héros ou antihéros du récit. Ainsi, leurs différents traits n'ont pour but que de clarifier leur relation fonctionnelle à un autre personnage ou à un événement particulier. Le narrateur ne se soucie pas tant, dans ce type de récit, de développer la personnalité de ces personnages en sorte de les rendre plus vraisemblables que de leur attribuer les traits minimums leur permettant de mener à bien leur rôle dans l'histoire.

Bref, indépendamment de la manière dont on perçoit les personnages d'un récit (autonomes ou fonctionnels), ceux-ci comportent toujours un certain nombre de traits, dont on doit tenir compte dans notre analyse.

#### 1.4.2 Renforcement identitaire

Le narrateur peut par ailleurs faire appel à certaines techniques pour amener son lecteur à s'identifier davantage aux personnages, assurant ainsi la bonne marche de son projet (soit convaincre le lecteur d'entrer dans le monde du récit). Qu'il s'agisse d'en dire le plus sans qu'il y paraisse ou de contrôler la distance affective entre le lecteur et les personnages, ces deux techniques peuvent contribuer à la vraisemblance du récit.

Pour les tenants de cette distinction, le *dire* et le *montrer*<sup>61</sup> constituent deux modes d'exposition opposés. Dans le premier cas, la narration procède respectivement en disant, plutôt qu'à montrer, (et à user du style indirect pour les paroles). Dans le second, la narration procède en montrant les événements plutôt qu'à les qualifier (style direct pour les paroles)<sup>62</sup>. Or la frontière entre le *montrer* et le *dire* demeure arbitraire dans une certaine

---

<sup>60</sup> Notons que l'approche sémiotique présente six fonctions universelles (ou rôles-types) de tout récit : sujet, objet, destinataire, destinataire, adjuvant, opposant.

<sup>61</sup> Les termes *telling* et *showing* ont été utilisés pour la première fois dans la théorie du roman, aux États-Unis et en Angleterre, à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, chez Henry James et ses disciples.

<sup>62</sup> D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte*, 89-90.

mesure<sup>63</sup>. Ce qui est montré servira plus tard à dire<sup>64</sup>. Genette abonde dans le même sens, soutenant que le concept de *montrer* n'a pas sa raison d'être. En effet, aucun récit ne peut «montrer» ou «imiter» l'histoire qu'il raconte. Il ne peut que la raconter de manière plus ou moins exhaustive, précise, «vivante», de sorte de donner, jusqu'à un certain point, l'*illusion de mimésis*<sup>65</sup>. Ainsi, pour créer cette illusion, deux facteurs entrent en ligne de compte : la quantité de l'information narrative (récit plus développé, ou plus *détaillé*) et l'absence (ou présence minimale) de l'informateur, soit le narrateur. *Montrer* ne serait finalement qu'une manière de raconter consistant, selon Genette «à la fois à *en dire* le plus possible, et ce plus, à *le dire* le moins possible»<sup>66</sup>.

Une autre technique à laquelle peut recourir le narrateur consiste à amener le lecteur à s'identifier à certains personnages plutôt qu'à d'autres. En effet, si nous sommes attentifs à nos réactions à la lecture de grands classiques littéraires, nous remarquerons que nous nous préoccupons du sort de certains personnages comme s'il s'agissait, à la limite, de véritables personnes<sup>67</sup>. On distingue habituellement trois effets relatifs à la distance affective entre le lecteur et les personnages d'un récit : l'empathie, la sympathie et l'antipathie<sup>68</sup>. D'abord, l'empathie implique une véritable identification du lecteur à un personnage du récit, de sorte que ce lecteur se sent émotivement impliqué relativement au sort de ce personnage. Notons qu'on peut distinguer l'empathie selon que le lecteur s'identifie à un personnage *qui lui ressemble* (empathie réaliste) ou à un personnage correspondant à ce qu'il souhaiterait devenir (empathie idéaliste). La sympathie implique également l'identification du lecteur à un personnage, quoique de moindre intensité. Le lecteur peut en effet éprouver de la sympathie envers un personnage, même s'il ne partage pas ses vues. Il est d'ailleurs étonnant de constater que même les personnalités les plus antipathiques peuvent nous sembler sympathiques dans la mesure où nous avons l'impression qu'il s'agit d'êtres

---

<sup>63</sup> Wayne Booth a fortement critiqué cette distinction dans son ouvrage maître *Rhétorique de la fiction*. En effet, prenant le cas de Boccaccio pour exemple, il précise : «What is important here is to recognize the radical inadequacy of the telling-showing distinction in dealing with the practice of this one author. Boccaccio's artistry lies not in adherence to any one supreme manner of narration but rather in his ability to order various forms of telling in the service of various forms of showing». Voir *The Rhetoric of Fiction*, 16.

<sup>64</sup> W. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, 20.

<sup>65</sup> G. GENETTE, *Figures III*, 185.

<sup>66</sup> G. GENETTE, *Figures III*, 187.

<sup>67</sup> W. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, 129.

<sup>68</sup> M.A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, 56-57.

humains comme nous<sup>69</sup>. Enfin, l'antipathie implique une attitude hostile du lecteur à l'endroit d'un personnage du récit. Comme dans le cas de la sympathie, si un personnage (à l'égard duquel le lecteur éprouve de l'empathie) manifeste de l'antipathie à l'endroit d'un autre personnage, le lecteur est également susceptible d'être antipathique à l'égard de ce dernier.

Il existe, nous le voyons, plus d'une façon pour l'écrivain de quémander la participation active du lecteur tout au long du récit. Rappelons que les techniques les plus subtiles – donc qui n'éveillent pas l'attention du lecteur – se révèlent souvent les plus efficaces.

Bref, nous savons désormais que l'étude des personnages narratifs peut prendre deux voies selon qu'ils sont considérés avant tout en fonction de leurs traits distinctifs ou sur la base de leur fonction dans le récit. Notons par ailleurs que certains récits semblent se prêter davantage à l'une ou l'autre perspective. Par ailleurs, nous avons vu que l'interaction des personnages peut être mise à profit pour susciter un rapprochement ou une distanciation du lecteur par rapport à chaque personnage. Ce faisant, l'auteur impliqué (via le narrateur) parvient à contrôler, dans une certaine mesure, le jugement du lecteur à l'égard de ces derniers, et ainsi lui communiquer sa position idéologique.

### 1.5 Voix narrative

La voix narrative ne constitue pas une catégorie aussi bien délimitée que les autres. En effet, elle est omniprésente, puisque c'est la voix du narrateur qui raconte tout le récit, même si parfois il donne l'illusion de céder la parole aux personnages. Mais il y a des lieux où la voix narrative émet des remarques ou des affirmations qui débordent la narration proprement dite : les commentaires *explicites* du narrateur. En effet, le narrateur s'adresse clairement au lecteur (les personnages n'étant pas informés). Or la voix narrative émet aussi des commentaires *implicites*, par lesquels l'auteur impliqué communique *subtilement* son message au lecteur. Dans ce dernier cas, la communication procède de l'auteur impliqué à

---

<sup>69</sup> Prenant pour exemple le roman *Emma* de Jane Austen, Booth montre bien comment l'auteure s'y prend pour susciter la sympathie du lecteur à l'égard d'un personnage, même si ce dernier n'est pas particulièrement sympathique. En effet, en présentant la presque totalité de l'histoire du point de vue de ce personnage, en amenant un autre personnage (à l'égard duquel le lecteur éprouve déjà de l'empathie) à lui être sympathique, et en dépeignant l'environnement dans lequel il évolue encore plus négativement que le personnage lui-même, l'auteur parvient à susciter un rapprochement significatif entre le lecteur et ce personnage. Voir *The Rhetoric of Fiction*, 243-266.

son lecteur sans la médiation du narrateur. Ceci dit, le narrateur peut également proposer au lecteur une certaine perspective visuelle sur l'histoire racontée, la focalisation. Dans cette section, nous donnerons d'abord un aperçu des principaux types de commentaires implicites en Jean, nommément l'ironie, le malentendu et le symbolisme, pour ensuite traiter de la focalisation.

### 1.5.1 L'ironie

Dans la ligne de M.H. Abrams, plusieurs auteurs distinguent deux types d'ironie : l'ironie verbale et l'ironie dramatique. Dans le premier cas, il s'agit d'un énoncé «in which the meaning that a speaker implies differs sharply from the meaning that is ostensibly expressed»<sup>70</sup>. Dans le second cas, il s'agit d'une situation dans laquelle le lecteur

shares with the author knowledge of present or future circumstances of which a character is ignorant; in that situation, the character unknowingly acts in a way we recognize to be grossly inappropriate to the actual circumstances, or expects the opposite of what we know that fate holds in store, or says something that anticipates the actual outcome, but not at all in the way that the character intends<sup>71</sup>.

De plus, l'ironie se caractérise par certains traits fondamentaux. D'abord, l'ironie est un procédé littéraire qui implique toujours deux niveaux sémantiques, celui de l'énonciation et celui de la signification, qui sont en rapport discordant. Au niveau inférieur, il y a la situation telle que la perçoit le personnage victime de l'ironie (s'il y a effectivement une victime) ou telle qu'elle nous est présentée – inadéquate – par l'auteur de l'ironie. Au niveau supérieur, il y a la situation telle que perçue du point de vue de l'auteur de l'ironie. Deuxièmement, il est une opposition entre les deux niveaux, laquelle prend la forme d'une contradiction, d'une incongruité ou d'une incompatibilité. Troisièmement, soit la victime de l'ironie est tout à fait inconsciente du fait que sa vision des choses ne reflète pas la réalité – et donc qu'il existe un niveau supérieur de compréhension –, soit l'auteur de l'ironie prétend lui-même ne pas être au fait de l'existence d'un point de vue autre (supérieur) que celui de la victime<sup>72</sup>. Bref, l'ironie permet à l'auteur impliqué d'adopter une

<sup>70</sup> M.H. ABRAMS, *A Glossary of Literary Terms*, 97.

<sup>71</sup> M.H. ABRAMS, *A Glossary of Literary Terms*, 99.

<sup>72</sup> D.C. MUECKE, *The Compass of Irony*, London, Methuen, 1969.

attitude particulièrement «complice» à l'endroit du lecteur, alors qu'il «smiles, winks, and raises his eyebrows», pour employer les termes de Culpepper<sup>73</sup>.

### 1.5.2 Le malentendu

Comme nous le verrons, le malentendu, à l'instar de l'ironie, se fonde sur une double compréhension de la réalité : une compréhension plus littérale, donc inadéquate (niveau inférieur) et une perspective supérieure. Contrairement à l'ironie, toutefois, la communication entre l'auteur impliqué et son lecteur se fait ici de manière un peu moins subtile. R.A. Culpepper suggère que le malentendu comporte les trois caractéristiques suivantes : «(1) Jesus makes a statement which is ambiguous, metaphorical, or contains a double-entendre; (2) his dialogue partner responds either in terms of the literal meaning of Jesus' statement or by a question or protest which shows that he or she has missed the higher meaning of Jesus' words; (3) in most instances an explanation is then offered by Jesus or (less frequently) the narrator»<sup>74</sup>. En dépit de ces quelques caractéristiques, il faut savoir que le malentendu johannique ne s'en tient pas à une forme précise, cette dernière étant susceptible de varier tout au long de l'évangile<sup>75</sup>. Culpepper reconnaît par ailleurs une triple fonction aux malentendus en Jean : d'abord, ils permettent de distinguer ceux qui comprennent la personne de Jésus («insiders») de ceux qui ne la comprennent pas («outsiders») <sup>76</sup>; ensuite, ils sont l'occasion pour l'auteur implicite de s'assurer que le lecteur saisit clairement les points essentiels de sa théologie; enfin, les malentendus johanniques guident le lecteur quant à la manière dont il convient de lire l'évangile. En effet, le lecteur apprend à rejeter le sens littéral (disons, d'une parole de Jésus) et à chercher un sens plus profond<sup>77</sup>. Bref, l'effet rhétorique du malentendu johannique s'avère servir les intérêts de l'auteur implicite à l'égard du lecteur.

<sup>73</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 165-166.

<sup>74</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 152.

<sup>75</sup> Dans le cadre de sa critique de H. Leroy, François Vouga dira que «Jean n'utilise pas mécaniquement une technique applicable et appliquée de manière identique dans tous les textes (...) [il] met en évidence le malentendu de manière souple et variée». Voir F. Vouga, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Paris, Beauchesne, 1977, 32-33, 36, cité par R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 154.

<sup>76</sup> Voir aussi H. LEROY, *Rätsel und Missverständnis: Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums*, Bonn, Peter Hanstein, 1968, cité par J.L. RESSEGUIE, *The Strange Gospel: Narrative Design and Point of View in John*, (Biblical interpretation series 56), Leiden, Boston, Brill, 2001, 42.

<sup>77</sup> J.L. Resseguie dira à cet effet que le malentendu présente la perception humaine, littérale de la réalité comme une perspective *étrange*, inadéquate, tout en lui proposant une perspective nouvelle sur le monde. Voir *The Strange Gospel*, 43.

### 1.5.3 Le symbolisme

À l'instar de l'ironie et du malentendu, le symbole permet à l'auteur implicite de communiquer avec le lecteur, le faisant passer d'un niveau de compréhension inférieur, littéral à un niveau supérieur<sup>78</sup>. Les symboles permettent toutefois au lecteur d'accéder à une richesse beaucoup plus grande de signification, considérant le potentiel de sens infini du symbole. L'origine étymologique du symbole peut nous aider à en mieux cerner les contours. Le terme «symbole» provient du verbe grec συμβάλλω qui signifie littéralement «jeter ensemble». De fait, le symbole fait le lien entre deux réalités en présentant le «véhicule» qui les unit. Il est en effet un lien naturel, ou «viscéral» entre le symbole et la réalité à laquelle il renvoie. Le sens évoqué par le symbole ne peut subsister qu'en regard dudit symbole. Notons que le symbole peut référer à plusieurs réalités différentes<sup>79</sup>. Le véhicule peut être présenté explicitement, implicitement (en contexte) ou pris pour acquis, lorsque l'auteur et le lecteur partagent une culture commune. De plus, la signification du symbole ne peut être épuisée, elle va toujours au-delà de son sens immédiat. Il garde toujours une part de mystère. Bref, chercher le sens des symboles en Jean revient en quelque sorte à entreprendre une quête sans fin. Pourtant, plus le lecteur apprend à lire les symboles johanniques plus il parvient à comprendre la profondeur du message qui lui est adressé.

### 1.5.4 Focalisation

Selon Genette, la *focalisation* désigne la perspective visuelle à partir de laquelle un événement narratif (ou l'une de ses composantes, ex. un personnage) est exposée. Il distingue trois modes narratifs<sup>80</sup> : la focalisation zéro (ou récit non focalisé), la focalisation interne, et la focalisation externe. La distinction des trois modes repose essentiellement sur la quantité d'information transmise au lecteur. Mais il s'agit aussi, en pratique, du privilège total (focalisation zéro), limité (focalisation interne) ou absent que se donne le narrateur de nous livrer les pensées, sentiments et motivations intérieurs des personnages. En focalisation zéro, le narrateur n'opère aucune restriction d'information. Il en dit davantage

<sup>78</sup> Pour la présente partie, nous nous inspirons principalement de R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 180-198.

<sup>79</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 182; M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, Montréal, Bellarmin, 1991, 48-72.

<sup>80</sup> Précisons que, malgré la confusion apparente, de nombreux théoriciens préfèrent toujours utiliser le concept de «point de vue», notamment Chatman, Rhoads and Michie, Berlin, et Culpepper. Voir D.F. TOLMIE, «The Function of Focalisation in John 13-17», *Neotestamentica*, 25 (1991) 273-287.

que n'en savent les personnages, transcendant les limites de la scène. Quant à la focalisation interne, elle permet d'avoir accès à l'intériorité d'un personnage. Il est toutefois certains cas d'exception où la focalisation interne peut être variable (d'un personnage à l'autre). Par ailleurs, on ne peut parler de focalisation interne *stricto sensu* que lorsque nous avons à faire à un «monologue intérieur»<sup>81</sup>. En effet, puisque ce mode implique que le seul accès du lecteur à la connaissance (de la scène) se restreint à la «vision avec» un personnage, qui ne doit donc en aucun cas faire l'objet d'une analyse objective du narrateur. L'explication de J. Pouillon se révèle ici fort éclairante lorsqu'il indique que le personnage est perçu «non dans son intériorité, car il faudrait que nous en sortions alors que nous nous y absorbons, mais dans l'image qu'il se fait des autres, en quelque sorte en transparence dans cette image.»<sup>82</sup> En focalisation externe – récit le plus focalisé –, le narrateur restreint au maximum la quantité d'information. Le lecteur ne sait que ce qu'il pourrait observer lui-même s'il était sur les lieux. Ceci dit, il faut savoir que ces distinctions laissent place – comme c'est souvent le cas par ailleurs – à certaines zones grises. Ces dernières visent surtout les infractions passagères au mode principal du récit. En d'autres termes, soit le narrateur se donne la permission de tout communiquer (indépendamment du lieu ou personnage impliqué), soit il se limite à une position externe par rapport aux événements et aux personnages ou au point de vue d'un seul personnage. Ainsi, présenter certaines scènes et personnages selon différentes perspectives peut avoir une incidence considérable sur la manière dont elle sera interprétée par le lecteur.

En conclusion, l'auteur aura recours au commentaire implicite pour inculquer certaines valeurs, normes et croyances au lecteur, et faire en sorte qu'il juge les personnages en fonction des dites normes. Par ailleurs, il peut recourir à différents points de vue afin de contrôler la distance qui sépare le lecteur des personnages du récit.

## 1.6 Méthode de travail

Il convient désormais de présenter la démarche précise que nous adopterons dans le cadre du présent mémoire. Dans un premier temps, nous présenterons ce qui pourrait être qualifié d'étape préalable, soit tout ce qui précède l'analyse proprement narrative. Dans un

---

<sup>81</sup> Mais en pratique, on parlera de focalisation interne même quand il ne s'agit pas uniquement d'un monologue intérieur.

<sup>82</sup> J. POUILLON, *Temps et Roman*, Gallimard, 1946, 79, cité par G. GENETTE, *Figures III*, 209.



deuxième temps, nous procéderons à l'analyse narrative en elle-même, soit le volet heuristique. Enfin, nous conclurons en proposant une exégèse de notre péricope sur la base des données amassées tout au long de l'analyse, soit l'étape herméneutique.

Tout d'abord, en première partie, nous procéderons à la critique textuelle de notre péricope. Cette analyse nous permettra de relever les différences majeures - susceptibles d'avoir une incidence sur le sens du texte - entre les versions des grandes traditions manuscrites, et surtout d'établir la base textuelle de l'analyse. Nous proposerons ensuite une traduction du texte en langue française, sur la base du texte grec préalablement établi.

Pour ce qui est de l'analyse des catégories narratives (volet heuristique), nous suivrons la démarche de Daniel Marguerat<sup>83</sup>. Nous nous appliquerons d'abord, à justifier la délimitation proposée de notre péricope en fondant notre argumentation sur des motifs d'ordre narratologique (indices de clôture : temporels, géographiques, etc.). Puis nous présenterons une étude exhaustive des catégories narratives identifiées précédemment tout en essayant de relever les stratégies narratives supportées par ces catégories, c'est-à-dire l'utilisation particulière d'un élément de narrativité dans le texte pour occasionner une réaction précise chez le lecteur. Ceci dit, il est maintenant temps d'entamer l'étude de Jean 11, 1-12, 11.

---

<sup>83</sup> Voir MARGUERAT, D. et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte*, 187-191.

## 1.7 Texte grec et traduction française

[11, 1]<sup>84</sup>. Ἦν δέ τις ἀσθενῶν, Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας, ἐκ τῆς κώμης Μαρίας καὶ Μάρθας τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς. [2] ἦν δὲ Μαριάμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρω καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξίν αὐτῆς, ἧς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἠσθένει. [3] ἀπέστειλαν οὖν αἱ ἀδελφαὶ πρὸς αὐτὸν λέγουσαι Κύριε, ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ<sup>85</sup>. [4] ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν Αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς. [5] ἠγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον. [6] ὡς οὖν ἤκουσεν ὅτι ἀσθενεῖ, τότε μὲν ἔμεινεν ἐν ᾧ ἦν τόπω δύο ἡμέρας· [7] ἔπειτα μετὰ τοῦτο λέγει τοῖς μαθηταῖς Ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν. [8] λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί· Ραββί, νῦν ἐξήτουν σε λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ; [9] ἀπεκρίθη Ἰησοῦς Οὐχὶ δώδεκα ὥραι εἰσιν τῆς ἡμέρας; ἐάν τις περιπατῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει. [10] ἐάν δέ τις περιπατῇ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ. [11] ταῦτα εἶπεν, καὶ μετὰ τοῦτο λέγει αὐτοῖς· Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται, ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν. [12] εἶπαν οὖν οἱ μαθηταὶ αὐτῷ Κύριε, εἰ κεκοίμηται σωθήσεται. [13] εἰρήκει δὲ ὁ Ἰησοῦς περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἐκεῖνοι δὲ ἔδοξαν ὅτι περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ὕπνου λέγει. [14] τότε οὖν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς παρρησίᾳ· Λάζαρος ἀπέθανεν, [15] καὶ χαίρω δι' ὑμᾶς, ἵνα πιστεύσητε, ὅτι οὐκ ἦμην ἐκεῖ· ἀλλὰ ἄγωμεν πρὸς αὐτόν. [16] εἶπεν οὖν Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος τοῖς συμμαθηταῖς Ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ. [17] Ἐλθὼν οὖν ὁ Ἰησοῦς εὗρεν αὐτὸν τέσσαρας ἡδὴ ἡμέρας ἔχοντα ἐν τῷ μνημείῳ. [18] ἦν δὲ Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἰεροσολύμων ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε. [19] πολλοὶ δὲ ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐληλύθεισαν πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαριάμ ἵνα παραμυθίσωνται αὐτὰς περὶ τοῦ ἀδελφοῦ. [20] ἡ οὖν Μάρθα ὡς ἤκουσεν ὅτι Ἰησοῦς ἔρχεται ὑπήντησεν αὐτῷ· Μαριάμ δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἔκαθεζέτο. [21] εἶπεν οὖν ἡ Μάρθα πρὸς τὸν Ἰησοῦν· Κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου. [22] [ἀλλὰ] καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν δώσει σοι ὁ θεός. [23] λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· Αναστήσεται ὁ ἀδελφός σου. [24] λέγει αὐτῷ ἡ Μάρθα· Οἶδα ὅτι ἀναστήσει ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ. [25] εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· Εγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται<sup>86</sup>, [26] καὶ

<sup>84</sup> La leçon du texte sera tirée de NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 27<sup>e</sup> édition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. Pour les commentaires, nous nous inspirons principalement de B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament: a companion volume to the United Societies' Greek New Testament (4<sup>th</sup> revised edition)*, 2e édition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994 (1971), 233-237; BERNARD, J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to John*, (The International Critical Commentary), Edinburgh, T. & T. Clark, 1958, 372-423.

<sup>85</sup> Nous émettons l'hypothèse que le P<sup>66</sup> cherche à mettre l'accent sur Marie en procédant à deux modifications: 1) Plutôt que ἀπέστειλαν οὖν αἱ ἀδελφαὶ (txt), P<sup>66</sup>vid indique ἀπέστειλεν οὖν Μαρία. 2) En 11, 20, plutôt que Μαριάμ δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἔκαθεζέτο (txt), P<sup>66</sup> (pc) ajoute ἑαυτῆς entre οἴκῳ et ἔκαθεζέτο. Du point de vue de la critique interne, il est plus facile d'expliquer que ce soit P<sup>66</sup> qui ait procédé à une modification, considérant qu'il se distingue de l'ensemble de la tradition manuscrite en deux endroits (11, 3.20). Au reste, la leçon la plus courte étant sans doute la plus primitive, il est difficile d'expliquer pourquoi les témoins à l'appui de la leçon du texte auraient supprimé ἑαυτῆς en 11, 20. Ainsi, même si P<sup>66</sup> est l'un des témoins les plus anciens en Jean, nous retenons la leçon du texte majoritaire.

<sup>86</sup> Certains témoins (P<sup>45</sup>, sy<sup>s</sup>; Cyp) omettent καὶ ἡ ζωὴ. D'une part, si la lecture la plus originale ne mentionnait pas ces termes, on peut penser que des témoins ultérieurs les ont ajoutés pour compléter la mention de ζήσεται et ὁ ζῶν (11, 25-26). S'ils étaient présents à l'origine, leur omission pourrait s'expliquer par une erreur de transcription ou une tentative d'harmonisation du v. 25 au v. précédent, qui ne mentionne

πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα· πιστεύεις τοῦτο; [27] λέγει αὐτῷ· Ναί, κύριε· ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος. [28] καὶ τοῦτο εἰπούσα ἀπῆλθεν καὶ ἐφώνησεν Μαριὰμ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς λάθρα εἰπούσα· Ὁ διδάσκαλος πάρεστιν καὶ φωνεῖ σε. [29] ἐκείνη δὲ ὡς ἤκουσεν ἠγέρθη ταχὺ καὶ ἦρχετο πρὸς αὐτόν· [30] οὐπω δὲ ἐληλύθει ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν κώμην, ἀλλ' ἦν ἔτι ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ὑπήντησεν αὐτῷ ἡ Μάρθα. [31] οἱ οὖν Ἰουδαῖοι οἱ ὄντες μετ' αὐτῆς ἐν τῇ οἰκίᾳ καὶ παραμυθούμενοι αὐτὴν, ἰδόντες τὴν Μαριὰμ ὅτι ταχέως ἀνέστη καὶ ἐξῆλθεν, ἠκολούθησαν αὐτῇ δόξαντες ὅτι ὑπάγει εἰς τὸ μνημεῖον ἵνα κλαύσῃ ἐκεῖ<sup>87</sup>. [32] ἡ οὖν Μαριὰμ ὡς ἦλθεν ὅπου ἦν Ἰησοῦς ἰδοῦσα αὐτὸν ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας λέγουσα αὐτῷ· Κύριε, εἰ ἦς ὡδε οὐκ ἄν μου ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός. [33] Ἰησοῦς οὖν ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν καὶ τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους κλαίοντας, ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν<sup>88</sup> [34] καὶ εἶπεν· Ποῦ θεείκατε αὐτόν; λέγουσιν αὐτῷ· Κύριε, ἔρχου καὶ ἴδε. [35] ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς. [36] ἔλεγον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· Ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν. [37] τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπαν· Οὐκ ἐδύνατο οὗτος ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ ποιῆσαι ἵνα καὶ οὗτος μὴ ἀποθάνῃ; [38] Ἰησοῦς οὖν πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ ἔρχεται εἰς τὸ μνημεῖον· ἦν δὲ σπήλαιον καὶ λίθος ἐπέκειτο ἐπ' αὐτῷ. [39] λέγει ὁ Ἰησοῦς· Ἄρατε τὸν λίθον. λέγει αὐτῷ ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος Μάρθα· Κύριε, ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γάρ ἐστιν. [40] λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· Οὐκ εἶπόν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσῃς ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ; [41] ἦραν οὖν τὸν λίθον. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπεν· Πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου, [42] ἐγὼ δὲ ἤδειν ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις· ἀλλὰ διὰ τὸν ὄχλον τὸν περιστώτα εἶπον, ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σὺ με ἀπέστειλας. [43] καὶ ταῦτα εἰπὼν φωνῇ μεγάλη ἐκραύγασεν· Λάζαρε, δεῦρο ἔξω. [44] ἐξῆλθεν ὁ τεθνηκὼς δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις, καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Λύσατε αὐτόν καὶ ἄφετε αὐτόν ὑπάγειν. [45] Πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων, οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαριὰμ καὶ θαασάμενοι ἃ ἐποίησεν ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν<sup>89</sup>.

que la résurrection. En raison de l'âge, de la valeur et de la diversité des manuscrits comportant la mention καὶ ἡ ζωὴ, nous retenons cette dernière leçon.

<sup>87</sup> Plutôt que la leçon du texte δόξαντες (κ/01, B/03, C\*/04, D/05, L/019, W/032, f<sup>1.13</sup> 700 1241 *al sy*<sup>s.p.hmg</sup>), certains témoins (*P*<sup>66</sup> A/02, C<sup>2</sup>/04, Θ/038, Ψ/044, 0250 M *lat sy*<sup>h sa ac</sup>) mentionnent λέγοντες. Les témoins à l'appui de la première leçon sont anciens et ont une distribution géographique plus large. D'ailleurs, la leçon δοξάζοντες (*P*<sup>75</sup>), vient appuyer la leçon du texte. La modification λέγοντες pourrait être survenue lorsqu'on a demandé comment l'évangéliste pouvait connaître la pensée des Juifs. Par cette modification, on aurait donc cherché à suggérer que l'évangéliste rapportait les *paroles* des Juifs, plutôt que leurs *pensées*.

<sup>88</sup> Plutôt que ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν (*txt*), plusieurs manuscrits (*P*<sup>45</sup> (*P*<sup>66?</sup>) D/05, Θ/038 f<sup>1</sup> 22 131 660 1582 2193 *it*<sup>p</sup> *cop*<sup>sa, ach</sup> *arm*) mentionnent ἐταράχθη τῷ πνεύματι ὡς ἐμβριμούμενος. Or cette leçon donne l'impression qu'on a cherché à «adoucir» l'émotion de Jésus par l'insertion de la particule ὡς. S'agissant d'une lecture plus abordable, il est fort probable qu'il s'agisse d'une tentative d'amélioration de l'énoncé original. Considérant l'appui de la critique externe, de même que l'argumentaire de la critique interne, nous retenons la leçon du texte.

<sup>89</sup> Plutôt que ἃ ἐποίησεν (*txt*), certains témoins mentionnent ὃ ἐποίησεν. La critique externe à l'appui de la première leçon (*P*<sup>6.45</sup> κ/01 A\*/02, L/019, W/032, Θ/038, Ψ/044, 0250 f<sup>1.3</sup> 33 M *lat*) a un peu plus de poids que la seconde (*P*<sup>66</sup><sup>vid</sup> A<sup>c</sup>/02 B/03, C<sup>(2)</sup>/04, D/05 1 *pc*), leçon retenue dans NTG 25<sup>e</sup> éd. En effet, alors que le poids des témoins à l'appui des deux leçons est comparable, la distribution géographique des témoins à l'appui de la première leçon est un peu plus large (comprenant aussi le texte césaréen). À l'appui de la leçon du texte, on peut penser que ἃ fut remplacé par ὃ, considérant que le contexte fait état d'un seul miracle. Or on peut aussi penser que le pronom singulier ὃ a été remplacé par ἃ, pour mieux correspondre à l'utilisation pronominale

[11, 46] τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν ἀπῆλθον πρὸς τοὺς Φαρισαίους καὶ εἶπαν αὐτοῖς ἃ ἐποίησεν Ἰησοῦς. [47] Συνήγαγον οὖν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι συνέδριον, καὶ ἔλεγον· Τί ποιούμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος πολλὰ ποιεῖ σημεῖα; [48] ἔάν ἀφώμεν αὐτὸν οὕτως, πάντες πιστεύσουσιν εἰς αὐτόν, καὶ ἐλεύσονται οἱ Ῥωμαῖοι καὶ ἀροῦσιν ἡμῶν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος. [49] εἷς δὲ τις ἐξ αὐτῶν Καϊάφας, ἀρχιερεὺς ὧν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, εἶπεν αὐτοῖς· Ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐδέν, [50] οὐδὲ λογίζεσθε ὅτι συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται<sup>90</sup>. [51] Τοῦτο δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλὰ ἀρχιερεὺς ὧν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, [52] καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν. [53] Ἀπ' ἐκείνης οὖν τῆς ἡμέρας ἐβουλεύσαντο ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν. [54] Ὁ οὖν Ἰησοῦς οὐκέτι παρρησίᾳ περιεπάτει ἐν τοῖς Ἰουδαίοις, ἀλλὰ ἀπῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν χώραν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου, εἰς Ἐφραὶμ λεγομένην πόλιν, κακεῖ ἔμεινεν μετὰ τῶν μαθητῶν. [55] Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβησαν πολλοὶ εἰς Ἱεροσόλυμα ἐκ τῆς χώρας πρὸ τοῦ πάσχα ἵνα ἀγνίσωσιν ἑαυτούς. [56] ἐζήτησαν οὖν τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔλεγον μετ' ἀλλήλων ἐν τῷ ἱερῷ ἑστηκότες· Τί δοκεῖ ὑμῖν; ὅτι οὐ μὴ ἔλθῃ εἰς τὴν ἑορτήν; [57] δεδώκεισαν δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἐντολὰς ἵνα ἔάν τις γινῶ ποῦ ἐστὶν μηνύση, ὅπως πιάσωσιν αὐτόν<sup>91</sup>.

[12, 1] Ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἐξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν, ὅπου ἦν Λάζαρος, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς<sup>92</sup>. [2] ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ, καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει, ὃ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ. [3] ἡ οὖν Μαριάμ λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου ἤλειψεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξίν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου. [4] λέγει δὲ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης εἰς [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ<sup>93</sup>, ὃ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι· [5] Διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς; [6] εἶπεν δὲ τοῦτο οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελεν αὐτῷ ἀλλ' ὅτι κλέπτης ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων τὰ βαλλόμενα

du v. 46 «ἃ ἐποίησεν» (deuxième leçon). Nous retenons malgré tout la première leçon, considérant l'argumentaire de la critique externe.

<sup>90</sup> Au lieu de ὑμῖν (*txt*), certains témoins (A/02, Δ/037, Θ/038, W/032, Ψ/044, 0250 *f*<sup>1.13</sup> 33 M et des versions latines, syriaques et coptes) proposent ἡμῖν. D'autres témoins (dont κ/01) omettent le pronom. Or la critique externe à l'appui de la leçon du texte (notamment P<sup>45.66</sup> B/03, D/05) est très convaincante. Au reste, cette leçon correspond davantage au ton apparemment méprisant de Caïphe (v. 49).

<sup>91</sup> La critique externe à l'appui de la leçon du texte (notamment κ/01, A/02, B/03, L/019, W/032, Δ/037, Θ/038) est convaincante.

<sup>92</sup> Plutôt que la leçon du texte (notamment κ/01, B/03, L/019, W/032), certains témoins (dont A/02, D/05, Γ/036, Δ/037, Θ/038) ajoutent ὁ τεθνηκώς, suite à la mention de Lazare. On peut certes supposer que les témoins à l'appui de la première leçon ont supprimé l'expression ὁ τεθνηκώς, la considérant superflue. Toutefois, en raison du caractère persuasif de la critique externe à l'appui de la leçon la plus courte, nous retenons cette dernière, considérant les termes ὁ τεθνηκώς comme une précision explicative ajoutée secondairement.

<sup>93</sup> Plutôt que la leçon du texte εἰς [ἐκ] (κ/01, 1241. / 844 *pc sy*<sup>(s)p</sup> sa ac<sup>2</sup>), certains témoins (P<sup>66.75vid</sup> B/03, L/019, W/032, 33. 579 *pc*) omettent ἐκ (leçon retenue dans NTG 25<sup>e</sup> éd.). Les deux leçons sont appuyées par des manuscrits anciens et de grande qualité. À l'appui de la première leçon, l'expression εἰς ἐκ fait l'objet de 11 autres occurrences en Jean. Or la particule pourrait aussi constituer une addition visant à faciliter la lecture. Considérant l'importance des témoins à l'appui de la deuxième leçon et considérant l'argumentaire de la critique interne, nous retenons la première leçon.

ἔβασταζεν. [7] εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς· Ἔφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἔνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό· [8] τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε<sup>94</sup>. [9] Ἔγνω οὖν [ὁ] ὄχλος πολὺς ἐκ τῶν Ἰουδαίων ὅτι ἐκεῖ ἐστίν, καὶ ἦλθον οὐ διὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὸν Λάζαρον ἴδωσιν ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν. [10] ἐβουλεύσαντο δὲ οἱ ἀρχιερεῖς ἵνα καὶ τὸν Λάζαρον ἀποκτείνωσιν, [11] ὅτι πολλοὶ δι' αὐτὸν ὑπῆγον τῶν Ἰουδαίων καὶ ἐπίστευον εἰς τὸν Ἰησοῦν.

<sup>1</sup>Il y avait un malade, Lazare de Béthanie, du village de Marie et de Marthe, sa soeur. <sup>2</sup>C'était cette Marie qui oignit de parfum le Seigneur et lui essuya les pieds avec ses cheveux; c'est son frère Lazare qui était malade. <sup>3</sup>Alors les soeurs envoyèrent dire auprès de lui: Seigneur, vois celui que tu aimes est malade. <sup>4</sup>Ayant entendu, Jésus dit: Cette maladie n'est pas pour la mort, mais en vue de la gloire de Dieu, afin que le Fils de Dieu soit glorifié par elle. <sup>5</sup>Or Jésus aimait Marthe et sa soeur et Lazare. <sup>6</sup>Lorsque donc il entendit qu'il était malade, il demeura alors deux jours dans le lieu où il était; <sup>7</sup>ensuite, après cela, il dit aux disciples: Allons en Judée de nouveau. <sup>8</sup>Les disciples lui disent: Rabbi, les Juifs cherchaient tout récemment à te lapider, et tu vas là de nouveau? <sup>9</sup>Jésus répondit: N'y a-t-il pas douze heures de jour? Si quelqu'un marche de jour, il ne trébuche pas, parce qu'il voit la lumière de ce monde; <sup>10</sup>mais, si quelqu'un marche de nuit, il trébuche, parce que la lumière n'est pas en lui. <sup>11</sup>Ceci dit, il leur dit ensuite: Lazare, notre ami, est endormi<sup>95</sup>; mais je vais<sup>96</sup> pour le réveiller. <sup>12</sup>Ses disciples lui dirent alors : Seigneur, s'il a été endormi, il sera sauvé. <sup>13</sup>Or Jésus avait parlé au sujet de sa mort, mais eux pensèrent qu'il parlait au sujet du repos du sommeil. <sup>14</sup>Alors donc, Jésus leur dit ouvertement: Lazare est mort, <sup>15</sup>et je me réjouis à cause de vous de ce que je n'étais pas là, afin que vous croyiez; mais allons vers lui. <sup>16</sup>Thomas, celui appelé Didyme, dit alors aux condisciples: Allons nous aussi, pour que nous mourrions avec lui. <sup>17</sup>Donc étant allé, Jésus le trouva<sup>97</sup> étant déjà quatre jours dans le tombeau. <sup>18</sup>Or Béthanie était proche de Jérusalem d'environ quinze stades. <sup>19</sup>Plusieurs parmi les Juifs étaient venus auprès de Marthe et Marie pour les consoler au sujet du frère. <sup>20</sup>Alors Marthe, comme elle entendit que Jésus venait, vint à sa rencontre, et Marie était assise dans la maison. <sup>21</sup>Marthe dit alors à Jésus: Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne

<sup>94</sup> L'omission du v. 8, par certains témoins (D/05 it<sup>d</sup> syr<sup>s</sup>), laisse à penser qu'il constitue une addition ancienne visant à compléter le passage en Jean en l'harmonisant à Mt 26, 11 et Mc 14, 7. Notons que l'omission de μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε (P<sup>75</sup> 892<sup>s</sup>) serait due à un homéoarcton. À l'appui de la leçon du texte, on peut penser que l'omission du v. 8 visait à mettre plus d'accent sur le v. 7 (qui est très chargé théologiquement). En effet, considérant que le v. 9 présente un changement de scène, le v. 7 prendrait en quelque sorte la forme d'une semi conclusion. Au reste, la critique externe à l'appui de la leçon du texte étant convaincante (lorsque D/05 va à l'encontre des autres grands manuscrits, on ne lui accorde habituellement pas la priorité), nous retenons cette dernière proposition.

<sup>95</sup> D.B. Wallace dira à cet effet que «The perfect is used less frequently than the present, aorist, future, or imperfect; when it is used, there is usually a deliberate choice on the part of the writer. (...) The force of the perfect tense is simply that it describes an event that, completed in the past (...) has results existing in the present time». Voir *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1996, 573.

<sup>96</sup> Il s'agit là d'un présent futur. Ce dernier indique l'imminence de ce qui s'en vient. Voir D.B. WALLACE, *Greek Grammar*, 536.

<sup>97</sup> W. Bauer situe cette utilisation du verbe ἔχω dans la catégorie «7. to experience something – b) of temporal circumstances w. indications of time and age. Il traduit: «have lain in the grave for four days». Voir *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3<sup>e</sup> édition, Chicago, University of Chicago Press, 1979, 422.

serait pas mort<sup>98</sup>. <sup>22</sup>[Mais] maintenant encore, je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te [le] donnera. <sup>23</sup>Jésus lui dit: Il ressuscitera, ton frère. <sup>24</sup>Marthe lui dit : Je sais qu'il ressuscitera lors de la résurrection au dernier jour. <sup>25</sup>Jésus lui dit: Moi je suis la résurrection et la vie : celui qui croit en moi<sup>99</sup>, même s'il meurt, vivra; <sup>26</sup>et quiconque vit et croit en moi ne mourra pas pour l'éternité<sup>100</sup>. Crois-tu cela? <sup>27</sup>Elle lui dit: Oui, Seigneur, moi je continue à croire<sup>101</sup> que toi, tu es le Christ, le Fils de Dieu, celui qui vient dans le monde. <sup>28</sup>Et ayant dit cela, elle s'éloigna et appela Marie, sa sœur, en secret, et lui dit: Le maître est là et t'appelle. <sup>29</sup>Celle-là, comme elle eut entendu, se leva vite, et allait<sup>102</sup> vers lui. <sup>30</sup>Or Jésus n'était pas encore parvenu dans le village, mais il était encore dans le lieu où Marthe était allée à sa rencontre. <sup>31</sup>Alors les Juifs, ceux qui étaient avec elle dans la maison et la consolait, ayant vu Marie se lever vite et sortir, la suivirent pensant qu'elle allait au tombeau pour y pleurer. <sup>32</sup>Alors Marie, comme elle vint là où était Jésus, le voyant, elle tomba à ses pieds, lui disant: Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort. <sup>33</sup>Alors Jésus, comme il la vit pleurer, et les Juifs étant venus avec elle, pleurer [de même], il fut violemment ému en [son] esprit, et il se troubla. <sup>34</sup>Et il dit: Où l'avez-vous mis? Ils lui disent : Seigneur, viens et vois. <sup>35</sup>Jésus pleura. <sup>36</sup>Les Juifs disaient alors: Vois comme il l'aimait. <sup>37</sup>Mais certains d'entre eux dirent: Ne pouvait-il pas, celui ayant ouvert les yeux de l'aveugle, faire aussi que celui-ci ne meure pas? <sup>38</sup>Alors Jésus, étant de nouveau violemment ému en lui-même, vint vers le tombeau<sup>103</sup>. C'était une caverne, et une pierre était déposée dessus. <sup>39</sup>Jésus dit: Soulevez la pierre<sup>104</sup>. La sœur du défunt<sup>105</sup>, Marthe, lui dit: Seigneur, il sent déjà, c'est en effet le quatrième [jour]. <sup>40</sup>Jésus lui dit: Ne t'ai-je pas dit que si tu crois, tu verras la gloire de Dieu? <sup>41</sup>Ils soulevèrent donc la pierre. Et Jésus leva les yeux vers le haut et dit: Père, je te rends grâce de ce que tu m'as écouté. <sup>42</sup> Moi je savais que tu m'écoutes toujours; mais j'ai parlé à cause de la foule se tenant autour, afin qu'ils croient que toi, tu m'as envoyé. <sup>43</sup> Ayant dit cela, d'une voix grande, il cria : Lazare, ici, dehors! <sup>44</sup>Celui ayant été mort sortit, attaché aux pieds et aux mains par des bandelettes, et son visage avait été enveloppé d'un suaire. Jésus leur dit: Déliez-le, et laissez-le aller. <sup>45</sup>Alors plusieurs parmi les Juifs étant venus auprès de Marie, et ayant contemplé ce qu'il fit, crurent en lui.

<sup>98</sup> En se basant sur le type de condition que suggère la syntaxe, Wallace indique que l'affirmation de Marthe, même si elle ne prend pas la forme d'un reproche (*formellement*), laisse transparaître l'intention d'un reproche, et doit donc être compris «Seigneur, tu aurais dû être là». D.B. WALLACE, *Greek Grammar*, 695, 703.

<sup>99</sup> D.B. Wallace dira que l'expression a le sens de «put one's faith into». Voir *Greek Grammar*, 359 [note 11]. Par ailleurs, l'utilisation du participe implique une continuité «celui qui croit continuellement». *Ibid*, 621 [note 22].

<sup>100</sup> Wallace traduit : «Every one who lives and believes in me will never die». *Greek Grammar*, 468. Bauer classe cette utilisation du verbe dans b. of death on a transcendent level – of loosing the ultimate, eternal life. Voir *A Greek-English Lexicon*, 111.

<sup>101</sup> Il s'agirait selon Wallace d'un «parfait intensif», voir explications. *Greek Grammar*, 576. La meilleure traduction en anglais serait à l'indicatif présent. Cette utilisation du parfait met l'accent sur le résultat de l'action.

<sup>102</sup> Le verbe grec est à l'imparfait, il est donc également possible que l'auteur ait voulu signifier la continuité.

<sup>103</sup> Voir aussi 11, 38. Wallace traduit : «Then Jesus, because he was deeply moved ... came to the tomb.» Il considère qu'il s'agit d'un participe causal. *Greek Grammar*, 631. Bauer traduit également le terme par «deeply moved». *A Greek-English Lexicon*, 322

<sup>104</sup> Selon W. Bauer, le sens premier du verbe désigne un mouvement vers le haut. D'ailleurs, Bauer situe l'utilisation de ce verbe en 11, 39-41 dans sa seconde catégorie «(2) to lift up and move from one place to the other», même s'il donne à cette dernière utilisation verbale le sens précis de «(b) carry away, remove». *A Greek-English Lexicon*, 28.

<sup>105</sup> Littéralement «de celui étant décédé».

<sup>46</sup>Mais certains d'entre eux s'éloignèrent chez les Pharisiens et leur dirent ce qu'avait fait Jésus. <sup>47</sup>Alors les grands prêtres et les Pharisiens réunirent un sanhédrin et disaient: Que faisons-nous puisque cet humain fait beaucoup de signes? <sup>48</sup>Si nous le laissons [agir] ainsi, tous croiront en lui, et les Romains viendront et [nous] feront disparaître<sup>106</sup> nous, et le lieu, et la nation. <sup>49</sup>L'un d'entre eux, Caïphe, étant grand prêtre cette année-là, leur dit: Vous, vous ne connaissez rien, <sup>50</sup> et vous ne calculez pas qu'il est avantageux pour vous qu'un seul humain meure pour le peuple,<sup>107</sup> et que la nation entière ne périsse pas. <sup>51</sup>Or, cela, il ne l'a pas dit de lui-même; mais étant grand prêtre cette année-là, il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation; <sup>52</sup> et non seulement pour la nation, mais aussi pour rassembler en un les enfants de Dieu ayant été dispersés. <sup>53</sup>Donc à partir de ce jour, ils décidèrent qu'ils le tueraient. <sup>54</sup>Alors Jésus ne circulait plus ouvertement parmi les Juifs; mais il s'éloigna de là vers la région près du désert, pour une ville nommée Éphraïm; et là il demeura avec les disciples. <sup>55</sup>Or la Pâque des Juifs était proche, et beaucoup montèrent de la campagne à Jérusalem, avant la Pâque, pour se purifier. <sup>56</sup>Ils cherchaient alors Jésus et, se tenant dans le temple, ils se disaient les uns aux autres : Que vous en semble? Qu'il ne viendra pas à la fête? <sup>57</sup>Or, les grands prêtres et les Pharisiens avaient donné des ordres pour que, si quelqu'un savait où il était, il [le] dénonçât, de façon à ce qu'ils le saisissent.

12 <sup>1</sup>Six jours avant la Pâque, Jésus alla donc à Béthanie, là où était Lazare, que Jésus réveilla<sup>108</sup> d'entre les morts. <sup>2</sup>Ils lui firent donc là un dîner; Marthe servait, et Lazare était un de ceux étant allongés à table avec lui. <sup>3</sup>Alors Marie, prenant une livre de parfum de nard pur de grand prix, oignit les pieds de Jésus, et essuya ses pieds avec ses cheveux; et la maison fut remplie de l'odeur du parfum. <sup>4</sup>Or Judas l'Isariote, un de ses disciples, celui devant le livrer, dit: <sup>5</sup>Pourquoi ce parfum n'a-t-il pas été vendu trois cents deniers, qu'on aurait donnés aux pauvres? <sup>6</sup>Il dit cela, non qu'il eût souci des pauvres, mais parce qu'il était voleur, et que, tenant la bourse, il prenait ce qu'on y mettait. <sup>7</sup>Jésus dit alors: Laisse-la, afin que pour le jour de mon ensevelissement, elle l'ait gardé. <sup>8</sup>En effet, vous avez toujours les pauvres avec vous, mais moi, vous ne m'avez pas pour toujours. <sup>9</sup>Une foule nombreuse parmi les Juifs connut donc que Jésus était là; et ils vinrent, non seulement à cause de Jésus, mais aussi pour voir Lazare, qu'il réveilla d'entre les morts. <sup>10</sup>Les grands prêtres décidèrent aussi qu'ils tueraient Lazare,<sup>109</sup> <sup>11</sup> parce que plusieurs parmi les juifs, à cause de lui, s'en allaient et croyaient en Jésus.

<sup>106</sup> «ἀποῦσιν». Bauer donne le sens de 3) to take away, remove, or seize control without suggestion of lifting up. Pour 11, 48: conquer, take over. *A Greek-English Lexicon*, 28.

<sup>107</sup> Ce passage constitue l'un des rares dans le Nouveau Testament où la préposition ὑπέρ, au sens de «substitution», serait utilisée dans un contexte sotériologique. Cette préposition aurait alors le sens de «in place of, instead of». D.B. WALLACE, *Greek Grammar*, 387.

<sup>108</sup> Bauer inscrit l'utilisation du verbe dans ce verset dans la section «to cause to return to life, raise up». *A Greek-English Lexicon*, 271.

<sup>109</sup> L'expression aurait ici un sens de réciprocité «[ils] décidèrent ensemble...» (nous traduisons). D.B. WALLACE, *Greek Grammar*, 427.

## CHAPITRE 2 : CLÔTURE ET CADRE

Avant de procéder à l'analyse narrative proprement dite, il convient d'établir la délimitation du texte<sup>110</sup>. Pour ce faire, nous relèverons d'abord les *indices de clôture* en amont, puis en aval du texte. Puis, nous identifierons certaines expressions servant de «fils ténus» ou indices textuels de liaison entre les récits. Maintenant, l'analyse de notre récit ne peut être menée à bien sans tenir compte du contexte dans lequel s'inscrit ce dernier. Le récit évolue en effet dans un cadre temporel et spatial déterminé. Ce cadre contribue à véhiculer le message de l'auteur impliqué à l'intention du lecteur, d'où l'importance d'en analyser les différentes composantes. Pour l'analyse du cadre, qui sera abordée dans la seconde partie de ce chapitre, plutôt que de procéder à un examen détaillé de tous les éléments appartenant au cadre narratif dans notre texte, nous porterons notre attention sur les indicateurs qui nous semblent les plus significatifs.

### 2.1 Délimitation

La clôture du récit consiste en des marques textuelles suggérant un changement de scène ou de récit. Ces indices peuvent être de divers ordres : il peut s'agir d'un changement de personnages, de lieu, ou de temps. On peut également recourir aux changements de sujet, toutefois ce critère purement thématique doit être utilisé avec discernement, laissant davantage place à la subjectivité de l'interprète. Notons que la délimitation du texte sera d'autant plus crédible qu'elle se fondera sur une pluralité d'*indices de clôture*. L'analyse de ces marqueurs textuels peut également être complétée en identifiant les «fils ténus» qui unissent un récit particulier à ceux qui l'encadrent. Il va sans dire que ces derniers indices de liaison ont moins de poids que les indicateurs de clôture, leur finalité étant de maintenir un fil conducteur ou lien minimal entre les différentes séquences narratives<sup>111</sup> de l'évangile.

---

<sup>110</sup> La division de tous les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament en chapitres et versets est postérieure à leur rédaction originelle. Ces divisions, de même que l'introduction de sous-titres, visaient à faciliter la lecture et l'analyse des textes. Il faut savoir que ces divisions sont plus ou moins arbitraires, puisqu'elles furent établies, du moins en ce qui a trait aux sous-titres, sur la base de critères thématiques. Il est donc nécessaire d'établir la délimitation du texte sur la base de critères propres à l'approche que nous privilégions, l'analyse narrative.

<sup>111</sup> Selon D. Marguerat, la séquence narrative consiste en une «suite de micro-récits articulés l'un à l'autre par un thème unificateur ou un personnage commun». Voir *La Bible se raconte*, 44. Ainsi, Jean 11, 1-12, 11 pourrait être désigné en ce sens comme une séquence narrative.



Il est maintenant temps de justifier la clôture en amont du récit, c'est-à-dire la détermination précise de l'endroit où débute notre péricope, que nous avons située en 11, 1. D'abord, l'indice le plus évident, d'ordre thématique, se présente en 11, 1 : «Il y avait un [homme] malade». Cette formule opère une coupure avec les versets précédents, où il était question de ceux qui crurent en Jésus, alors que ce dernier était au-delà du Jourdain<sup>112</sup>. Or, non seulement avons-nous à faire à un changement de sujet, mais la «caméra» se déplace également en un autre lieu. En effet, en 10, 40-42, l'action se situe au-delà du Jourdain, là où Jean avait baptisé, alors qu'en 11, 1, le lecteur est transporté dans un autre endroit : Béthanie, le village de Marthe et Marie. À ces deux premiers indices s'ajoute un troisième, ayant trait cette fois aux personnages. Pas moins de trois personnages, dont il n'avait pas encore été question depuis le début de l'évangile, sont présentés en 11, 1 : Lazare, Marie, et Marthe. Ces nouveaux personnages seront présents tout au long de notre péricope<sup>113</sup>. Enfin, un dernier indice, ayant trait au mode discursif, peut suggérer l'introduction imminente d'un nouveau récit. Le chapitre 10 est constitué en bonne partie de monologues de Jésus, et de quelques passages dialogués avec les Juifs, et ce jusqu'en 10, 39. Cet accent sur les monologues de Jésus (chapitre 10) plutôt que la narration des dires et actes de personnages (chapitre 11) présente un contraste évident. Il reste que cette observation ne permet pas de situer un lieu de démarcation précis. De manière générale toutefois, les indices textuels présentés suffisent à appuyer la détermination de la clôture en amont du récit en 11, 1.

Portons maintenant notre attention sur la clôture en aval de notre péricope, que nous avons située en 12, 11<sup>114</sup>. Notons avant tout que les exégètes ne s'entendent pas sur

<sup>112</sup> H. Garcia soutient que, comme c'est souvent le cas en Jean (3, 1; 5, 5; 12, 20; 13, 1), la particule *δέ* en 11, 1 indique déjà l'introduction d'une nouvelle scène. Sans compter que les versets 10, 40-42 constituent une conclusion évidente sous la forme d'un sommaire rapportant la réaction des foules et leur foi en Jésus.

Voir «Lazare, du mort vivant au disciple bien-aimé : Le cycle et la trajectoire narrative de Lazare dans le quatrième évangile», *Revue des sciences religieuses* 73, 3 (1999) 261-62. Voir aussi J.N. SUGGIT, «The Raising of Lazarus», *Expository Times* 95 (1983-84), 106.

<sup>113</sup> D.A. Lee, qui plaide pour l'extension du récit de 11, 1 à 12, 11, est également d'avis que ces trois personnages assurent la cohésion du récit. Elle précise en effet que, s'agissant de personnages qu'on ne retrouve pas ailleurs dans l'évangile, on peut s'attendre à ce qu'ils ne figurent que dans un seul récit. Il n'y a donc aucune raison de terminer ce récit johannique avant de parvenir au terme de l'histoire de ces trois personnages. Elle cite par ailleurs J.N. SUGGIT, «The Raising of Lazarus», 106-108, qui divise le récit en deux péripécies (11, 1-46 et 12,1- 11) unies par 11, 47-53. Voir *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel: The Interplay of Form and Meaning*, Sheffield, Journal for the Study of the Old Testament Press, 1994, 191.

<sup>114</sup> Bien que son analyse détaillée porte spécifiquement sur 11, 1-44, H. Garcia délimite le cycle narratif de Lazare à 11, 1-12, 11. Comme D.A. Lee, il fonde la délimitation de ce cycle sur la mise en valeur de protagonistes (Marthe, Marie, Lazare) qui ne reviendront pas ailleurs dans l'évangile. Voir «Lazare, du mort vivant au disciple bien-aimé », 260-61.

l'emplacement exact de la fin du récit : certains optent pour 11, 44<sup>115</sup>, d'autres pour 11, 54<sup>116</sup> ou la fin du chapitre en 11, 57<sup>117</sup>. Il en est également pour qui ce récit fait un pont entre les chapitres 11 et 12, situant la fin effective du récit en 12, 8<sup>118</sup>, en 12, 9-11<sup>119</sup> ou même au-delà. Pour revenir au texte, à partir de 12, 12, le narrateur amène désormais le lecteur à Jérusalem. Ce changement de lieu est significatif puisque, depuis 11, 17, Jésus se trouve à Béthanie - à l'exception d'un bref séjour à Éphraïm (11, 54). Or maintenant, il entre à Jérusalem<sup>120</sup>. De plus, depuis 12, 1, la seule indication d'un changement temporel se trouve en 12, 12 («le lendemain»). Cette indication doit forcément se rapporter à 12, 1 puisqu'il n'est aucune autre marque de changement temporel explicite entre les deux. En effet, sans référent temporel clair, comment serait-il possible de parler d'un lendemain? Le sommaire en 12, 9-11 pourrait s'étaler sur plus d'une journée, toutefois rien n'est précisé à cet effet. De toute manière, il ne s'agit pas de chercher à percevoir les possibles changements temporels implicites (ex. changement de jour) mais bien d'être attentifs à ceux explicitement notés par le narrateur. À lui seul, donc, le verset 12, 12 présente deux indices de clôture : l'un spatial (Jérusalem), et l'autre temporel (le lendemain). Un troisième indice, même s'il n'indique pas un point de démarcation aussi précis, permet tout de même d'appuyer les deux premiers indicateurs de clôture. En effet, la dernière référence à Marthe (12, 2) et Marie (12, 7) se situe vers la fin du récit : c'est là que se termine leur histoire. Par ailleurs, il est encore question des grands prêtres en 12, 10-11. Quant au personnage de Lazare, il en est question jusqu'en 12, 11. Il faut toutefois préciser qu'il fera l'objet d'une référence analeptique en 12, 17. Enfin, de nouveaux personnages font leur

<sup>115</sup> Ainsi M.W.G. STIBBE, «A Tomb with a View».

<sup>116</sup> Ainsi R. BULTMANN, *The Gospel of John*, 392.

<sup>117</sup> Ainsi W. WUELLNER, «Putting Life Back into the Lazarus Story and its Reading: the Narrative Rhetoric of John 11 as the Narration of Faith», *Semeia* 53 (1991) 115-120. R.A. Culpepper semble également abonder dans ce sens puisque, ayant discuté brièvement l'intrigue du chapitre 11, il identifie le chapitre 12 comme un chapitre de transition, et poursuit avec l'intrigue de ce dernier chapitre. Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 94.

<sup>118</sup> Ainsi F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 214.

<sup>119</sup> Ainsi J.N. SUGGIT, «The Raising of Lazarus», 106-108; D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 191; H. GARCIA, «Lazare, du mort vivant au disciple bien-aimé », 260-61; et L.E. WORTHINGTON, *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, diss. Nashville, Vanderbilt University, 1999, 53-56.

<sup>120</sup> Dans la structure de l'intrigue johannique proposée par F.F. Segovia, le récit de la résurrection de Lazare débute la quatrième section du grand volet désignant le ministère public de Jésus (1, 19-17, 26) nommée «Quatrième et dernier séjour à Jérusalem» (11, 1-17, 26). La délimitation du texte (11, 1-12, 11) se fonde sur le thème des «séjours à Béthanie», qui précèdent l'ultime séjour à Jérusalem. Par ailleurs, Segovia reconnaît que, plutôt que de terminer le volet sur le ministère public de Jésus en 17, 26, d'autres options méritaient considération, notamment d'en situer le terme après le cycle des événements de Lazare en 12, 11. Voir «The Journey(s) of the Word of God: A Reading of the Plot of the Fourth Gospel », *Semeia* 53 (1991) 37 et 50.

leur apparition au fil des versets suivants : les Grecs (v. 20), Philippe (v. 21), et André (v. 22). Ainsi, entre 12, 2 et 12, 11, certains personnages quittent la scène (Marthe, Marie, les grands prêtres, voire Lazare), et à partir de 12, 20, d'autres personnages entrent en scène (les Grecs, Philippe, et André). Ces changements suggèrent *grosso modo* le passage d'un récit à un autre entre 12, 8 et 12, 19. Bref, les indicateurs présentés nous semblent suffire à justifier l'établissement de la clôture du récit en 12, 11.

En dépit des indicateurs de clôture que nous avons relevés, notre péricope n'en demeure pas moins liée à son contexte. Il y a en effet certains marqueurs qui permettent de lier notre récit à ce qui précède et ce qui suit, assurant ainsi une suite entre les différents récits de l'évangile. Premièrement, lorsqu'il était question des indices d'ouverture de la péricope, nous avons relevé un changement de lieu : alors que le narrateur présentait une scène dans la région au-delà du Jourdain en 10, 40-42, il amène tout à coup le lecteur à Béthanie de Judée, là où Lazare fût malade. Or il faut désormais préciser que le lieu présenté à la fin du chapitre 10 porte également le nom de «Béthanie», tel que précisé en 1, 28. Cette correspondance, quoique implicite dans une certaine mesure, permet de lier, par leur appellation, deux lieux situés à distance l'un de l'autre. Ce fil conducteur est renforcé par le fait que, même si le récit débute par l'évocation de Béthanie (11, 1), Jésus n'y parviendra qu'en 11, 17. Après l'introduction de la nouvelle scène (11, 1-3), le narrateur ramène le lecteur en ces lieux au-delà du Jourdain (11, 4 à 11, 16). Le lien spatial entre notre récit et les événements qui le précèdent devient dès lors évident. Par ailleurs, le rappel de la tentative de lapidation (11, 8 cf. 10, 31.39) permet également de faire un pont entre notre récit et ce qui précède. Ce lien thématique vient rappeler les dangers auxquels Jésus a été confronté, suggérant du même coup que ce n'est pas terminé. Il est probablement d'autres «fils ténus» présent dans le texte, toutefois les deux exemples présentés suffisent, à notre avis, à démontrer la liaison entre le début du récit et son contexte immédiat. En aval du récit cette fois, c'est surtout le passage en 12, 17-19 qui fait office de liaison avec notre péricope. En effet, ce passage fait référence à la résurrection de Lazare, et à la foule ayant assisté au prodige. Il rappelle également le projet des Pharisiens de mettre un terme à l'action de Jésus, de même qu'à leur incapacité à y parvenir. Bref, en dépit de la clôture de notre péricope, les marqueurs de liaison permettent de maintenir un lien minimal avec le contexte dans lequel elle s'inscrit.

Maintenant que la délimitation de notre texte est bien appuyée à l'aide d'indices de clôture et que nous avons démontré l'existence de fils ténus liant notre récit à son contexte immédiat, nous sommes prêts à procéder à l'analyse du cadre narratif.

## 2.2 Béthanie

En 10, 40-42, Jésus s'était retiré au-delà du Jourdain «à l'endroit où Jean avait commencé à baptiser». Le lecteur se souviendra que ce lieu porte le nom de Béthanie (1, 28), même si le narrateur ne le spécifie pas explicitement<sup>121</sup>. Puis, au commencement de notre récit, le lecteur est amené dans un autre lieu portant également le nom de Béthanie (11, 1)<sup>122</sup>. Dès 11, 4, le lecteur est de retour à Béthanie «au-delà du Jourdain» pour assister à la réaction de Jésus quant à la maladie de Lazare. Ce n'est finalement qu'en 11, 17 que Jésus – et le lecteur – parvient au village de Marthe et Marie, où il restera jusqu'au moment de la décision des autorités religieuses de le faire périr (11, 53). Ces multiples déplacements entre les deux endroits du même nom ont nécessairement une fin rhétorique. Premièrement, ce lieu permet de lier notre récit à ce qui le précède, et particulièrement au ministère de Jean, auquel il est fait allusion à deux reprises (10, 40.41)<sup>123</sup>. Ce retour aux origines de la mission de Jésus laisse présager du caractère décisif et de la portée des événements à venir. Deuxièmement, ces parallèles permettent de signifier l'importance de ce village. Après tout, il s'agit du dernier endroit où séjournera Jésus avant son entrée à Jérusalem<sup>124</sup>. D'ailleurs, la précision du narrateur quant à la distance séparant Béthanie de Jérusalem (11, 18) permet de rappeler que Béthanie n'est pas un lieu sécuritaire pour Jésus<sup>125</sup>, évoquant ainsi subtilement l'approche de sa mort. Maintenant, le départ de Jésus pour Éphraïm (11, 54) rappelle au lecteur son retrait à Béthanie au-delà du Jourdain en 10, 40-42 : dans les deux cas, Jésus se retire en raison du danger qui le guette. Dans ce cas-ci toutefois, ce sont

<sup>121</sup> W. Wuellner relève bien le fait qu'il y a deux emplacements portant le nom de Béthanie (l'un est nommé et l'autre pas), et désigne l'occurrence de ce terme en 12, 1 comme un lieu *chargé de signification* (nous soulignons). Voir «Putting Life Back into the Lazarus Story», 116.

<sup>122</sup> L'absence de toute indication temporelle précise jusqu'en 11, 6 contribue à garder l'attention du lecteur sur le *lieu* de l'action, soit Béthanie.

<sup>123</sup> J.N. Suggit relève également que le lien avec 10, 40 (Béthanie au-delà du Jourdain) permet de contraster le personnage de Jean avec celui de Jésus. L'introduction du récit (11, 1) suggère que de nouveaux éléments sur la relation entre Jean et Jésus devraient être présentés. Voir «The Raising of Lazarus», 107.

<sup>124</sup> D.A. Lee indique bien le caractère déterminant des événements survenant à Béthanie: «The story of the Passion begins to intrude, in what seems a disruptive way, into the narrative about Lazarus. What was Lazarus' story now becomes Jesus' own story». Voir *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 198.

<sup>125</sup> W. Wuellner rappelle que, du fait de sa proximité de Jérusalem, le village de Béthanie – situé littéralement aux portes de Jérusalem – constitue le pire endroit pour se cacher. Voir «Putting Life Back into the Lazarus Story», 118.

les autorités elles-mêmes qui ont décidé de l'éliminer (11, 53). Or en dépit de la menace, Jésus retourne finalement à Béthanie auprès de ses amis (12, 1). Le lecteur doit se demander pourquoi Jésus a ainsi besoin de retourner en ce lieu. Il trouvera réponse lors de l'onction de Marie (12, 3-7) : le séjour de Jésus à Béthanie ne prend en effet tout son sens qu'à partir du geste prophétique de Marie annonçant la mort de Jésus.

### 2.3 Une assistance retardée

Aussi bien le cadre temporel que spatial aident à créer une tension dramatique qui s'étendra jusqu'à la réalisation effective de la résurrection de Lazare. Cette tension tient dans le fait que le signe que Jésus s'apprête à accomplir est constamment différé, et ce, jusqu'en 11, 44<sup>126</sup>. D'abord, en dépit de savoir Lazare malade, Jésus décide de demeurer dans le lieu où il se trouve (cadre spatial) pendant deux jours (cadre temporel) (11, 6). Cette décision insoupçonnée indique déjà que le «signe» auquel s'attend le lecteur sera en quelque sorte retardé<sup>127</sup>. Au verset suivant, les deux expressions adverbiales que nous avons rendues par «ensuite, après cela [il leur dit]» (ἔπειτα μετὰ τοῦτο) semblent également retarder *narrativement* l'évolution du récit en «allongeant», si l'on peut dire, le temps d'attente de Jésus. Lorsqu'il arrive finalement à Béthanie en 11, 17 (quoiqu'il ne soit pas encore entré dans le village), le narrateur précise que Lazare est au tombeau «depuis déjà quatre jours»<sup>128</sup>. Cette indication temporelle vient rappeler au lecteur que s'est déjà écoulé passablement de temps, et pourtant Jésus n'a encore rien fait! Notons que la mention des «quatre jours» est accentuée par l'adverbe temporel «déjà». En 11, 22, alors que Marthe entame une discussion avec Jésus, elle affirme que «maintenant encore» Jésus peut tout obtenir de son Père. Cet autre indicateur temporel rappelle de nouveau au lecteur le temps écoulé : voilà bien quatre jours que Lazare est mort, et possiblement davantage depuis que

<sup>126</sup> Plusieurs auteurs ont relevé le fait que la réalisation du miracle dans notre récit est retardée. Voir notamment R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 141; M.W.G. STIBBE, «A Tomb with a View», 41; H. GARCIA, «Lazare, du mort vivant au disciple bien-aimé», 265; D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 189, qui précise que le récit de la résurrection de Lazare est le seul «signe» en Jean à retarder ainsi la réalisation du miracle.

<sup>127</sup> Pour D.A. Lee, l'indication de ce délai révèle au lecteur la véritable nature (ni plus ni moins qu'une résurrection des morts!) du *signe* que Jésus réalisera. Ce que viendra confirmer la mention explicite de sa mort en 11, 14. Voir *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 199. Pour sa part, H. Garcia perçoit plutôt ce délai «inexplicable» comme la cause de la mort de Lazare, contredisant ainsi les paroles de Jésus en 11, 4 : «cette maladie n'est pas pour la mort...» (11, 4). Voir «Lazare, du mort vivant au disciple bien-aimé», 265-266.

<sup>128</sup> J.L. Resseguie, qui voit une inclusion dans la présente indication des quatre jours de Lazare au tombeau (v. 17) et l'objection de Marthe précisant qu'il s'agit déjà du «quatrième [jour]» (v. 39), soutient que cette dernière souligne le fait que la situation de Lazare est sans espoir. Voir *The Strange Gospel*, 89.

Jésus a été informé de la maladie de Lazare (11, 3)! Un peu plus loin dans le récit, le lecteur apprend que Jésus n'était en fait «pas encore parvenu dans le village» (v. 30) lorsqu'il a rencontré Marthe. Le fait que Jésus fût encore à l'extérieur de Béthanie à ce point-ci du récit ne fait que renforcer une fois de plus l'impression que le miracle est différé<sup>129</sup>. Enfin, lorsque Jésus est prêt à accomplir le «signe» tant attendu, Marthe s'oppose à l'idée de soulever la pierre du tombeau, rappelant qu'il s'agit déjà du «quatrième [jour]» (v. 39)<sup>130</sup>. Ce dernier marqueur temporel vient ainsi clore en quelque sorte la longue attente, qui a tenu le lecteur en haleine jusqu'à l'accomplissement effectif du prodige.

#### 2.4 Mouvements ascendants

En 11, 39-41, alors que Jésus s'apprête à ressusciter Lazare, le narrateur présente trois actions sous forme de mouvements verticaux ascendants : «soulevez la pierre» (v. 39), «soulevèrent la pierre»<sup>131</sup> (v. 41), «lever les yeux [de Jésus]»<sup>132</sup> (v. 41). Notons que dans ces trois passages, le narrateur a recours au même verbe d'action (ἀΐρω), ce qui laisse à penser qu'il désire communiquer un message au lecteur<sup>133</sup>. Notons d'abord que ces actions sont intrinsèquement liées à la résurrection de Lazare : le soulèvement de la pierre en constitue le nécessaire préambule, alors que le regard de Jésus indique déjà la réalisation effective du miracle («je te rends grâce de ce que tu m'as écouté» 11, 41)<sup>134</sup>. Ce faisant, il est possible que ces trois mouvements ascendants visent à concentrer l'attention sur la résurrection de Lazare. De plus, considérant que les mouvements verticaux – figurant le lien entre le ciel et la terre – peuvent représenter symboliquement la rencontre avec Dieu, ces mouvements ascendants pourraient confirmer l'idée que la résurrection de Lazare

<sup>129</sup> H. GARCIA, «Lazare, du mort vivant au disciple bien-aimé», 267.

<sup>130</sup> D'autres auteurs ont également relevé le fait que l'opposition de Marthe en 11, 39 retarde ultimement la réalisation du miracle. Voir notamment, D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 213; H. GARCIA, «Lazare, du mort vivant au disciple bien-aimé», 267.

<sup>131</sup> Il est intéressant que la pierre soit ici «soulevée» (dénotant une verticalité) plutôt qu'«enlevée». Pourtant, la plupart des commentateurs traduisent avec le verbe «enlever». Voir notamment R.E. BROWN, *The Gospel According to John*, 422; R. SCHNAKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 2, New York, Crossroad, 1980, 334; F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 170. Cela, à notre avis, ne rend pas justice au texte. Voir à cet effet la note 13 de notre traduction française.

<sup>132</sup> W. Wuellner entrevoit un paradoxe dans le fait que, alors que tous regardent l'entrée du tombeau - portant leur regard vers le *bas* - Jésus lève les yeux au ciel (avec le lecteur). Voir «Putting Life Back into the Lazarus Story», 119. L'idée est certes intéressante, toutefois il faut reconnaître que l'action de regarder vers le bas ne fait pas partie de la lettre du texte.

<sup>133</sup> À notre connaissance, aucun auteur n'a relevé explicitement cette correspondance verbale.

<sup>134</sup> W. Wuellner suggère un lien entre la pierre du tombeau et les linges de Lazare : les linges dont Lazare (ressuscité) doit être libéré renvoient à la pierre enlevée du tombeau. Voir «Putting Life Back into the Lazarus Story», 119.

s'inscrit bien dans le dessein de Dieu. Ceci dit, il nous faut préciser la présence d'une dernière occurrence du verbe ἀΐρω en 11, 48 où il désigne l'éventualité que les Romains *détruisent* (littéralement : *soulèvent*) la nation et le Temple. Si cette dernière occurrence se rapporte effectivement à 11, 39-41 – comme nous le pensons –, on peut supposer que l'auteur souhaitait faire un pont entre l'action de ressusciter Lazare et la raison qui amène ultimement les autorités à décider de faire périr Jésus. Ce parallèle rendrait donc explicite le lien de cause à effet entre les deux événements : en ressuscitant Lazare, Jésus signe son arrêt de mort.

## 2.5 L'approche de la Pâque

Il est question de la fête de la Pâque à trois occasions dans notre texte (11, 55; 12, 1). Dans chaque cas, l'accent est mis sur l'imminence de la fête. La période avant la Pâque en est une de préparation (notamment pour la purification). Notons qu'il est ici fait référence à la troisième et dernière Pâque de l'évangile<sup>135</sup>. Cette fois-ci, plusieurs Juifs adoptent une attitude peu orthodoxe. En effet, alors qu'ils montent à Jérusalem en vue de la Pâque, ils semblent se soucier bien plus d'arrêter Jésus («Que vous en semble? Qu'il ne viendra pas à la fête?», 11, 56) que de se préparer à célébrer leur Dieu (11, 55-57)<sup>136</sup>. Cette préoccupation peut déjà suggérer que la célébration de la Pâque à venir prendra une tournure dramatique, avec l'arrestation et éventuellement la condamnation à mort de Jésus<sup>137</sup>. D'ailleurs, le sens prophétique de l'onction de Marie (12, 7) viendra confirmer au lecteur que la mort de Jésus approche, et donc qu'elle pourrait fort bien survenir à l'occasion de la Fête<sup>138</sup>. Le message adressé au lecteur se fait de plus en plus clair : la résurrection de Lazare est à l'origine de la décision des autorités d'éliminer Jésus et maintenant ce dernier s'apprête à se rendre à Jérusalem (12, 12) pour que s'accomplisse sa mission et sa destinée.

<sup>135</sup> En fait, la fête ne débutera qu'en 13, 1. Les deux premières fêtes de la Pâque sont rapportées en 2, 13 et 6, 4. Voir R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 70.

<sup>136</sup> D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 196. Voir aussi R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 129.

<sup>137</sup> Proposant une comparaison entre 12, 1-8 et le récit du lavement des pieds (13, 1), D.A. Lee soutient que le contexte de la Pâque (12, 1) renvoie à la mort de Jésus. Voir *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 219. F.J. Moloney est également d'avis que la mention de la Pâque (celle en 11, 55 cette fois) renvoie à la mort de Jésus. Voir *The Gospel of John*, 234.

<sup>138</sup> W. Wuellner désigne la présence de Jésus à Béthanie comme survenant à un bien mauvais moment : «And this public exposure comes (...) at the worst possible time, the week before Passover!» Voir «Putting Life Back into the Lazarus Story», 118.

## 2.6 Étude comparative : les déplacements

Il convient désormais de comparer les lieux entre eux et d'analyser les déplacements présentés dans le cadre de notre péricope. D'une part, l'ordre de présentation des lieux illustre clairement un déplacement de Jésus de l'extérieur de la Judée jusqu'à Jérusalem : Jésus est au-delà du Jourdain (10, 40), il propose de retourner en Judée (11, 7)<sup>139</sup>, il arrive à Béthanie, qui est près de Jérusalem (11, 17-18), il est encore à l'extérieur du village, là où Marthe l'a rencontré (11, 30), il est invité à venir au tombeau («viens et vois», 11, 34), il avance vers le tombeau (11, 38), il ne peut plus circuler ouvertement parmi les Juifs et se retire à Éphraïm, près du désert (11, 54), il parvient dans la maison de Marie, Marthe et Lazare (12, 1), et s'apprête finalement à entrer à Jérusalem (12, 12). D'autre part, plusieurs personnages viennent vers lui en direction opposée : de Béthanie, les sœurs lui envoient un messenger (11, 3), Marthe se rend auprès de Jésus (11, 20), Marie va vers lui (11, 29), elle arrive là où était Jésus (11, 32), Lazare sort du tombeau (11, 43-44)<sup>140</sup>. Le déplacement de Jésus le conduit d'abord au tombeau<sup>141</sup>. Or la destination finale de Jésus est Jérusalem (11, 18; 12, 12), le lieu de sa mort. Le déplacement de Jésus renvoie donc à sa mort (via la réalisation du signe, vv. 43-44). Ce premier déplacement en provoque un second, alors que certains personnages viennent à lui. Ainsi, c'est par l'accomplissement de sa mission que Jésus parvient progressivement à attirer à lui les Juifs, de sorte qu'ils croient!

Pour conclure, nous avons établi la délimitation de notre récit sur la base de critères exclusivement narratifs. Cette délimitation nous a permis de procéder avec l'étude du cadre, dans lequel prend place l'action du récit. L'analyse du cadre narratif, qui ne se voulait en rien exhaustive, permet tout de même d'illustrer l'impact des principaux éléments du cadre narratif sur le lecteur. En premier lieu, nous avons vu que les lieux de l'action soulignent le danger pour Jésus et le caractère décisif des événements qui se produiront dans le cadre du récit. Par ailleurs, le narrateur a recours au cadre temporel et spatial en sorte de bien souligner que la réalisation effective de la résurrection de Lazare est retardée. De plus, les «mouvements ascendants» que nous avons relevés permettent d'une part, de porter

<sup>139</sup> Au v. 16, l'intervention de Thomas permettra de suggérer que c'est précisément en Judée que Jésus devra faire face à la mort.

<sup>140</sup> Notons que le déplacement de Marthe (20), Marie (v. 31) et Lazare (v. 44) en direction de Jésus est accentué par le fait que les trois personnages sortent de l'endroit où ils se trouvent (maison ou tombeau).

<sup>141</sup> Certains auteurs relèvent le déplacement de Jésus en direction du tombeau, considérant ce lieu comme le point d'aboutissement du périple de Jésus. Malheureusement, leur analyse ne portant que sur la première scène du récit, ils ne relèvent pas que le déplacement de Jésus le conduit ultimement à Jérusalem. Voir M.G.W. STIBBE, «A Tomb with a View», 42-43; J.L. RESSEGUIE, *The Strange Gospel*, 86-91.



l'attention du lecteur sur la résurrection de Lazare, tout en inscrivant ce signe dans le dessein de Dieu; d'autre part, de faire le pont entre le signe de Jésus et la décision de le faire périr, annonçant du coup sa mort. Puis le contexte de la Pâque, tel que présenté dans notre récit, suggère que l'arrestation de Jésus, de même que sa passion et sa mort, prendront place à l'occasion de la Fête, laquelle est imminente. Enfin, les déplacements de lieu dans notre récit mettent en relief le destin imminent de Jésus (sa mort) et ceux et celles qu'il parvient à attirer à lui en raison de l'accomplissement de sa mission. Bref, les éléments du cadre narratif que nous avons analysés servent à mettre l'accent sur le caractère déterminant des événements qui se produisant dans le cadre de notre récit, soulignant la gravité des enjeux et liant la réalisation du signe à la passion et la mort imminente de Jésus.

## CHAPITRE 3 : INTRIGUE

Avant d'aller plus avant avec l'analyse de notre péricope, il est de rigueur d'en bien cerner la structure, le mécanisme. Comme nous l'avons vu dans le chapitre méthodologique, déterminer l'intrigue d'un récit revient à en identifier les différentes étapes (schéma d'intrigue) : une mise en situation, une montée, un point tournant (*climax*), un dénouement et une conclusion. La présente section vise à rendre compte de l'intrigue propre à notre péricope. Il conviendra toutefois, en bonne méthode, d'introduire cette dernière par un bref aperçu de l'intrigue des chapitres précédents de l'évangile.

### 3.1 Intrigue des chapitres 1-10<sup>142</sup>

L'évangile de Jean débute avec le prologue, qui présente les grandes lignes de l'intrigue johannique. Ainsi, l'intrigue de l'évangile ne présente aucune surprise au lecteur quant à l'orientation que prendra le récit, même s'il ne sait pas tout à fait de quelle manière les événements rapportés dans le prologue vont se concrétiser. Le prologue établit également les principales réalités antithétiques qui jalonnent le récit : la lumière et les ténèbres; la foi et l'incrédulité; la grâce, la vérité, et la loi. À la suite du prologue, Jésus commence à révéler son identité et sa mission, et à faire des disciples. Dans le second chapitre, le lecteur acquiert une meilleure connaissance de l'identité de Jésus. C'est à ce moment que le narrateur présente la première allusion à la mort de Jésus (2, 21-22). Ce deuxième chapitre se fait également moins optimiste que le premier : il ne suffit pas de croire en Jésus en raison des signes pour être sauvé. Le troisième chapitre clarifie les implications de la foi, et inversement, de l'incrédulité qui, comme le lecteur commence à le percevoir, constitue le véritable obstacle à la révélation de Jésus. Comme les chapitres précédents, le chapitre 4 s'inscrit également dans la découverte du personnage et ne fait pas encore entrer le lecteur dans la polémique liée à l'identité de Jésus. En fait, les choses ne commencent à se gâter qu'à partir du chapitre suivant. Ainsi, le narrateur aurait d'abord cherché à s'assurer que le lecteur partage son point de vue idéologique sur l'identité et la mission de Jésus (chapitres

---

<sup>142</sup> Pour la présente partie, nous nous inspirons particulièrement de la structure de l'évangile de Jean telle que présentée dans R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 89-97. D'autres structures d'intrigue ont évidemment été proposées pour l'évangile de Jean, voir par exemple : F.F. Segovia, «The Journey(s) of the Word of God», 23-54.

1-4), avant de lui présenter des points de vue opposés au sien<sup>143</sup>. Au long du cinquième chapitre, le conflit lié à l'identité de Jésus s'intensifie de manière significative, alors que le rôle des Juifs prend de l'importance. Le lecteur apprend que le débat porte sur le mode de révélation : Jésus ou la Loi? Au chapitre 6, le conflit lié au refus de croire en Jésus prend une importance inégalée. C'est en quelque sorte à ce point-ci de l'évangile que «ça passe ou ça casse». De fait, nombre de disciples décident de quitter Jésus. L'optimisme des premiers chapitres est au plus bas. Au chapitre 7, les opposants de Jésus commencent à prendre les armes, cherchant à l'arrêter, voire à le tuer. L'activité de Jésus provoque désormais des dissensions parmi les Juifs : alors que des disciples (et même les frères) de Jésus le quittent, certains Juifs décident de croire. Au huitième chapitre, les échanges verbaux entre Jésus et les Juifs (notamment au sujet de la *paternité*) dénotent une tension accrue entre les deux partis, qui d'ailleurs semblent désormais irréconciliables. Les Juifs tenteront de nouveau de lapider Jésus. Le chapitre 9, de même que le début du chapitre 10 semblent former, selon Culpepper, un interlude interprétatif : la tension tombe et les tentatives d'arrêter Jésus n'aboutissent pas. Puis Jésus annonce qu'il va donner sa vie, de son propre chef, alors que la pression se fait de plus en plus forte pour se débarrasser de lui. S'ensuivent des divisions entre les Juifs et d'autres tentatives de s'emparer de Jésus. Voilà qui donne un aperçu des enjeux propres aux dix chapitres précédant notre péricope.

Il s'agit maintenant de rendre compte de la structure spécifique à notre récit. Pour ce faire, nous procéderons en deux étapes. Dans un premier temps, nous délimiterons les trois scènes que comporte la péricope. Dans un deuxième temps, nous nous attarderons à l'intrigue qui donne forme à chacune de ces scènes, de même qu'au sens qu'elle leur attribue.

### 3.2 Délimitation des scènes

En sorte de délimiter adéquatement les trois scènes que comporte notre texte, il convient de les analyser sous différents angles. D'abord, nous relèverons les différents indices de clôture qui assurent la division des trois scènes. Ensuite, nous présenterons quelques marqueurs de liaison qui permettent tout de même de conserver un lien minimal entre les scènes.

---

<sup>143</sup> J.L. RESSEGUIE, *The Strange Gospel*, 110, 115-16.

Les trois scènes (11, 1-45; 11, 46-57; 12, 1-11) qui constituent notre péricope sont séparées les unes des autres en deux endroits dans le récit<sup>144</sup>. Des indices textuels permettent de confirmer l'emplacement de ces divisions. Ces indices peuvent être d'ordre spatial, temporel, caractériel (personnages) ou thématique<sup>145</sup>.

La division entre la première scène et la seconde (11, 45-46) est confirmée par plusieurs indices de clôture. Premièrement, le lieu de l'action n'est plus le même. En effet, parmi les Juifs ayant assisté à la résurrection de Lazare à Béthanie, certains se rendent chez les Pharisiens, où se tiendra la rencontre du Sanhédrin. De plus, on note un changement de personnage significatif. Dans la première scène, sont introduits de nouveaux personnages : Marthe, Marie, Lazare et Thomas, qui seront présents à côté des disciples, des Juifs et de Jésus. À partir de la seconde scène, le tableau change complètement, presque tous ces personnages se retirent, cédant la place aux Pharisiens et aux grands prêtres, dont Caïphe<sup>146</sup>. Ce n'est que suite à la tenue du Conseil, qui est au cœur de la seconde scène, qu'il est à nouveau question de Jésus, des disciples et des Juifs. Troisièmement, le passage à la seconde scène marque également un changement de thème : de la guérison/résurrection de Lazare on passe au complot des autorités visant à faire périr Jésus. Enfin, le passage en 11, 45-46 semble opérer une division thématique déterminante : d'un côté les Juifs qui décident de croire, et d'un autre, ceux qui refusent et dénoncent Jésus aux Pharisiens. Cette «fracture» est également appuyée par le type de personnages en présence de chaque côté : dans la première scène, les personnages sont plutôt ouverts à Jésus et veulent voir un signe;

<sup>144</sup> H. Garcia adopte une division semblable, à une exception près : il fait du verset 11, 45 l'introduction de la seconde scène plutôt que la conclusion de la première. Il est à noter toutefois que, en raison de la présence d'une particule δέ en 11, 46, Garcia reconnaît que ce dernier verset pourrait faire partie de la scène suivante (11, 47-53). Or il choisit tout de même de l'intégrer comme partie flottante de sommaire conclusif (11, 45-46) de la seconde scène. Voir, «Lazare, du mort vivant au disciple bien-aimé», 261-62. Il en est de même pour L.E. Worthington (*A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 66-122). Enfin, pour J.N. Suggit («The Raising of Lazarus», 106), 11, 1-46 et 11, 54-12, 11 consistent en deux péripécies liées ensemble par la rencontre du Sanhédrin (11, 47-53). Ce faisant, il reconnaît en quelque sorte l'existence de trois scènes en 11, 1-12, 11, même s'il ne l'indique pas en ces termes.

<sup>145</sup> Ces indicateurs sont les mêmes que ceux utilisés précédemment pour justifier la clôture en amont et en aval de notre péricope.

<sup>146</sup> H. Garcia précise que tous les personnages du récit (Lazare, Marie, Marthe, Jésus, les disciples, les Juifs) sont présents du début à la fin du récit (11, 1-46), quoique à divers niveaux. Il ajoute que le second récit introduit une catégorie spécifique de personnages qui étaient absents du premier récit. Par ailleurs, il n'est plus question des protagonistes présents lors du récit de la résurrection. Voir «Lazare, du mort vivant au disciple bien-aimé», 262.

dans la seconde, ils veulent plutôt mettre un terme aux activités de Jésus et aux signes qu'il opère<sup>147</sup>.

Maintenant, la clôture entre la deuxième et la troisième scène (11, 57-12, 1) est également appuyée par une série d'indices textuels. D'abord, la scène se déroule de nouveau à Béthanie. Il s'agit du deuxième séjour de Jésus dans ce village (cf. 11, 17). La seconde scène, même si elle se passe à plus d'un endroit (chez les Pharisiens, Éphraïm, sur la route de Jérusalem), prend tout de même place à l'extérieur de Béthanie. Il s'agit donc d'un indice patent de division entre la première scène et la seconde (11, 46), de même qu'entre cette dernière et la troisième scène. Par ailleurs, l'indication «six jours avant la Pâque» (12, 1) permet également d'indiquer un changement de scène. En effet, il s'agit de la seule mention déterminée d'un changement temporel jusqu'à présent<sup>148</sup>. De plus, à partir de 12, 1, les Pharisiens, les grands prêtres et les Juifs quittent la scène (du moins jusqu'en 12, 9), cédant la place à Marthe, Marie et Lazare. Un autre personnage, Judas, fait son entrée (12, 4). Du point de vue thématique, il est aussi un changement important : même si le thème de la mort reste en filigrane, on passe de la détermination du sort de Jésus par les autorités juives à l'onction à Béthanie<sup>149</sup>.

D'autre part, il existe certains «marqueurs de liaison» entre les trois scènes du récit. La première scène semble être liée à la seconde par un procédé de *tuilage*, c'est-à-dire que la fin de la première scène introduit la seconde. En effet, seule la mention des Juifs en 11, 45-46 semble faire le lien entre la première et la seconde scène. En fait, leur mention fait à la fois office de lien et de division. D'une part, elle constitue un lien dans la mesure où c'est la réaction des Juifs au miracle de Jésus qui entraîne la suite des événements (les uns parce qu'ils croient, les autres parce qu'ils le dénoncent aux Pharisiens). D'autre part, elle tient lieu de division en ce que certains Juifs croient (v. 45) et d'autres non (v. 46). Quant à la liaison entre la deuxième et la troisième scène, elle serait assurée par l'évocation de la

<sup>147</sup> Pour H. Garcia, le fait que l'introduction du récit présente la maladie et la mort de Lazare, alors que son terme présente la résurrection de ce dernier, de même que les effets immédiats du prodige, justifie également l'unité thématique du récit. Voir «Lazare, du mort vivant au disciple bien-aimé», 262.

<sup>148</sup> En comparaison, la mention «la Pâque des Juifs était proche» (11, 55) n'est pas en soi déterminée.

<sup>149</sup> À l'instar de la conclusion de la première scène qui présentait, selon H. Garcia, les «effets immédiats» de la résurrection, la seconde scène expose ce qu'il qualifie d'effet à *plus long terme* (souligné dans le texte) de la résurrection de Lazare, nommément la délibération et la décision de faire périr Jésus (11, 47-53). Ce thème unificateur est notamment renforcé par la double mention de la «gloire de Dieu» au début et à la fin du récit (11, 3.40).

«Pâque» en 11, 55 et 12, 1. Enfin, la mention de «Lazare que Jésus avait réveillé d'entre les morts» en 12, 1 vient directement rappeler la fin de la première scène (11, 44), et permettrait ainsi de lier la troisième scène à la première. Précisons en terminant que ces marqueurs de liaison ne constituent, comme nous l'avons vu, que des fils ténus permettant de maintenir une attache minimale entre les scènes.

### 3.3 Intrigues scéniques

Il est maintenant temps d'analyser l'intrigue propre à chacune des scènes. L'intrigue de la première scène se présente comme une intrigue de *résolution*, c'est-à-dire que son développement implique la résolution d'un problème. La première étape du schéma quinaire, l'*exposition*, introduit la situation initiale : Lazare est gravement atteint par la maladie et on envoie demander à Jésus qu'il vienne le soigner avant que ce dernier ne meure (11, 1-10)<sup>150</sup>. Le problème, ou le manque, est constitué par la maladie de Lazare; c'est ce qu'il faut régler. Or la situation se complique lorsqu'on apprend, de manière voilée, faut-il l'avouer, que Lazare est mort (11, 13; cf. 11, 11). Il s'agit là de l'élément déclencheur qui provoque la suite des événements. Sa mort, de même que la non-intervention de Jésus pour l'éviter, est à la source d'un mécontentement de la part des sœurs (vv. 21.32) et de certains Juifs (v. 37) à l'égard de Jésus. Le nouement de l'intrigue se poursuit ainsi jusqu'en 11, 40, où Jésus est sur le point de réaliser le prodige. Puis, s'adressant à son Père à voix haute, Jésus confirme implicitement que le miracle est accompli et que Lazare est vivant (11, 41-42). Nous sommes donc parvenus au *point tournant* de l'histoire, il n'y a plus ni maladie ni mort. À l'instant suivant, Jésus appelle Lazare et ce dernier sort du tombeau, bien vivant. C'est maintenant que la tension se relâche, la preuve est faite que Lazare a été ressuscité : nous voilà parvenu au *dénouement* de l'intrigue (11, 43-44). Enfin, la *situation finale* nous présente la réaction des Juifs ayant assisté au prodige<sup>151</sup>. Le narrateur précise que plusieurs d'entre eux se mettent à croire en Jésus (11, 45)<sup>152</sup>.

<sup>150</sup> M.W.G. Stibbe semble désigner, quoique en des termes différents, la section 11, 1-16 comme la *situation initiale* et 11, 17-37 comme le *nouement* de l'intrigue de cette première scène. Voir «A Tomb with a View», 41. D'autres auteurs considèrent 11, 1-16 comme l'introduction de la première scène, voir notamment : D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 198; L.E. WORTHINGTON, *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 66.

<sup>151</sup> Certains auteurs sont d'avis que le récit de la résurrection de Lazare, qu'ils situent en 11, 1-44, présente à son terme une «fin ouverte», le sort de Lazare, de même que la réaction de ses sœurs à la réalisation du miracle n'étant pas exposés. Voir notamment W. WUELLNER, «Putting Life Back into the Lazarus Story»,

La deuxième scène, qui vise également la *résolution* d'un problème, débute avec l'arrivée de Juifs auprès des pharisiens pour leur dire ce que Jésus a fait (11, 46). La *situation initiale* ayant été exposée, le lecteur est confronté à l'embarras des grands prêtres et des pharisiens : que faire pour que cet homme cesse de réaliser ces signes qui provoquent la foi des foules, risquant ainsi d'attirer la foudre des Romains (11, 47-48)?<sup>153</sup> Ce *nouement* nous conduit au *point tournant* de l'intrigue grâce à l'intervention de Caïphe, l'un des grands prêtres. Ce dernier met en effet un terme aux élucubrations de ses pairs en les ramenant à l'évidence : il vaut mieux sacrifier cet homme en sorte d'éviter que la nation ne périsse (11, 49-50). L'intervention de Caïphe donne lieu, semble-t-il, à deux dénouements parallèles (mais de niveaux superposés). Le premier dénouement consiste à faire exécuter Jésus par les Romains. Cette avenue permettrait d'éviter toute intervention des Romains, assurant ainsi la préservation du Temple et de la Nation (situation finale envisagée). Le second dénouement, mis en lumière par l'intervention du narrateur (11, 51-52), implique que Jésus donne sa vie librement. Le lecteur est ainsi convié à une toute autre conclusion, le rassemblement des enfants d'Israël et le salut du monde (situation finale envisagée).

L'intrigue de la troisième scène vise cette fois la résolution d'un problème différent<sup>154</sup>. La situation initiale de l'intrigue présente Jésus, Marthe, Marie et Lazare rassemblés à

---

120; I.R., KITZBERGER, «Mary of Bethany and Mary of Magdala - two female characters in the johannine passion narrative», *New Testament Studies* 41 (1995) 577.

<sup>152</sup> M.W.G. Stibbe situe à la fois le climax, le dénouement et la conclusion de l'intrigue en 11, 38-44. Il ne donne malheureusement pas davantage de précision. Voir «A Tomb with a View», 41.

<sup>153</sup> J. Beutler propose une hypothèse intéressante sur la base d'un parallélisme entre le verbe «rassembler» en 11, 47 et celui en 11, 52. En 11, 47, les chefs religieux semblent uniquement chercher à assurer le maintien de leur propre pouvoir sur la nation. Les versets 47b et 48 suggèrent en effet, selon Beutler, que le «temple» (la maison de Dieu) et la «nation» (peuple de Dieu) sont considérés comme des objets de possession pouvant être dérobés ou détruits par les Romains. Avec l'intervention de Caïphe, l'accent passe véritablement du «temple» à la «nation». Le lecteur sait que Caïphe n'est pas davantage responsable que les autres membres du Sanhédrin, lui aussi cherche à préserver sa main mise sur la nation objectivée. Ce qui l'amène à la seconde occurrence du verbe «rassembler», par laquelle la mort de Jésus est désormais présentée dans une perspective sotériologique plutôt que politique. Ainsi, la rencontre du Sanhédrin vise à préserver la multitude par le sacrifice d'un seul, alors que Jésus donne sa vie comme sacrifice unique pour assurer le salut et le rassemblement de la multitude. Voir «Two Ways of Gathering: the Plot to Kill Jesus in John 11, 47-53», *New Testament Studies* 40 (1994) 400-402.

<sup>154</sup> L.E. Worthington divise ce troisième micro-récit en deux volets : l'onction à Béthanie (12, 1-8) et les conséquences de cette dernière scène (12, 9-11). Il précise toutefois que le second volet ne traite pas tant des conséquences de l'onction que de la résurrection de Lazare opérée par Jésus : Lazare aussi devra périr. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 119-121. D.A. Lee divise également 12, 1-8 et 12, 9-11, qu'elle désigne toutefois comme les scènes 6 et 7 du récit d'ensemble (11, 1-12, 11). Voir *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 218-222.

l'occasion d'un dîner<sup>155</sup>. Marie oint alors les pieds de Jésus d'un parfum de grand prix (12, 1-3)<sup>156</sup>. L'intervention de Judas, qui dit s'indigner du fait qu'un parfum d'une telle valeur soit utilisé pour oindre les pieds de Jésus alors qu'il aurait pu être vendu au profit des pauvres, soulève une polémique, ce qui permet à l'intrigue de se nouer (11, 4a.5). Le commentaire du narrateur sur les véritables intentions de Judas vient jeter de l'huile sur le feu, mais seulement, faut-il le rappeler, du côté du lecteur (12, 4b.6). Nous parvenons ainsi au point tournant du récit : Jésus exhorte Judas à laisser Marie tranquille, son geste ayant part dans son propre ensevelissement (12, 7)<sup>157</sup>. Puis, en réponse à l'indignation de Judas, Jésus leur recommande de se soucier de leur maître, puisque lui ne sera pas toujours là (12, 8). Ce dénouement nous conduit à la situation finale, alors qu'une foule de Juifs arrive, ayant appris que Jésus était là<sup>158</sup>. Le récit se termine avec la décision des grands prêtres d'éliminer aussi Lazare, constatant que de nombreux Juifs les quittent pour suivre Jésus (12, 9-11)<sup>159</sup>.

Comme nous le voyons, chacune des trois scènes de notre péricope comporte une intrigue qui lui est propre. L'exposition de cette dernière permet de mieux comprendre l'enchaînement causal des événements du récit.

### 3.4 Intrigue globale

Maintenant, il convient de s'attarder à l'intrigue globale de notre péricope. D'abord, la résurrection de Lazare, de même que la foi qu'elle suscite chez les Juifs, constitue le

<sup>155</sup> I.R. Kitzberger soutient que, en identifiant Lazare comme «celui que Jésus réveilla d'entre les morts» (12, 1), le narrateur anticipe déjà la mort de Jésus. Voir «Mary of Bethany and Mary of Magdala», 578.

<sup>156</sup> D.A. Lee est d'avis que l'utilisation par Marie d'un parfum de grand prix et, qui plus est, de grande qualité, vient en réponse à la grandeur de l'amour que Jésus a manifesté en ressuscitant son frère. La mention de l'odeur du parfum qui se répand dans toute la maison pourrait également dénoter l'importance à la fois du geste de Jésus et de la réponse de Marie. Par ailleurs, cette mention fait contraste avec l'odeur de la dépouille de Lazare que Marthe voulait éviter de voir se répandre au dehors (11, 39). Voir *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 222.

<sup>157</sup> Il s'agit là, selon I.R. Kitzberger, de la première occasion où la mort imminente de Jésus se fait véritablement explicite, même si le lecteur y avait déjà été préparé. Voir «Mary of Bethany and Mary of Magdala», 580.

<sup>158</sup> L.E. Worthington soutient que la mention de la foule qui suit Jésus en 11, 9 prépare déjà le lecteur à la venue de la *grande foule* au moment de l'entrée de Jésus à Jérusalem. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 121.

<sup>159</sup> L.E. Worthington relève bien que la décision des autorités d'éliminer également Lazare fait montre de leur manque de jugement en la matière. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 121. D.A. Lee, quant à elle, voit dans la condamnation de Lazare un avertissement au lecteur montrant les risques qu'encourt tout disciple de Jésus. Le sort de Lazare montre également, selon elle, que la résurrection de Lazare constitue plutôt une «réanimation» temporaire qu'une véritable résurrection, comme celle que connaîtra Jésus. Voir *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 223.



*nouement* de l'intrigue. Puis, la rencontre du Conseil, où les autorités religieuses décident (en réaction au signe) de faire mourir Jésus, porte le nouement à son paroxysme, marquant ainsi le *point tournant* de l'intrigue. Cette dernière parvient enfin à son *dénouement* par la révélation du signe (onction de Marie) annonçant symboliquement l'ensevelissement et donc la mort de Jésus. Ainsi, la résurrection de Lazare à la vie conduit ultimement Jésus à la mort. Or cette mort n'est pas en vain, bien au contraire, elle a pour finalité ni plus ni moins que le salut de l'humanité! Précisons par ailleurs qu'il est, à notre avis, un sens à découvrir dans l'odeur du parfum qui emplit la maison. En effet, ce parfum peut fort bien annoncer le nouvel encens (tous ceux qui viennent à croire en Jésus et deviennent ainsi «enfants de Dieu») qui emplira éventuellement toute la maison du Père!

Il s'agit maintenant de situer l'intrigue globale de notre péricope dans le cadre de l'évangile. Comme nous l'avons vu, les chapitres précédents ont préparé les événements de Jean 11, 1-12, 11. En effet, l'opposition entre Jésus et les Juifs remonte au chapitre 5 de l'évangile. Puis, la tension monte progressivement alors que les Juifs tentent à maintes reprises d'arrêter et d'assassiner Jésus. À partir du chapitre 7, les Pharisiens se font également de plus en plus hostiles à l'égard de Jésus. Or la décision du Conseil de le faire périr (11, 53) marque un tournant dans le rapport entre les Juifs et Jésus. Les chefs religieux ayant donné l'ordre de le dénoncer, Jésus ne peut tout simplement plus circuler ouvertement parmi les Juifs (11, 54). Précisons également que la résurrection de Lazare constitue, du moins jusqu'à ce point-ci de l'évangile, le signe le plus remarquable de Jésus. C'est aussi celui-là qui provoque la réaction la plus lourde de conséquences pour Jésus. En ce sens, notre péricope fait figure de paroxysme de l'opposition entre Jésus et les Juifs. Par ailleurs, le lecteur est amené à anticiper les événements à venir dans les chapitres subséquents. En effet, la mort de Jésus est annoncée et son sens est exposé (11, 51-52). Ce faisant, non seulement notre péricope conduit le ministère de Jésus à son terme, mais elle annonce déjà sa passion et sa mort.

En conclusion, l'analyse de l'intrigue narrative permet de relever les grands axes propres à la structure du récit, ce qui doit faire l'objet de la plus grande considération du lecteur. D'abord, l'intrigue de chaque scène aura permis d'en cerner le cœur. Nous avons vu que l'intrigue de la première scène se résout par la réalisation du signe et ses effets immédiats (foi des Juifs). Alors que celle de la seconde scène, qui culmine dans l'intervention de

Caïphe, suggère deux résolutions différentes : faire périr Jésus et ainsi préserver le Temple et la Nation ou Jésus qui donne sa vie librement, permettant ainsi le rassemblement des enfants de Dieu et le salut de l'humanité. Enfin, l'intrigue de la troisième scène met l'accent sur la réponse de Jésus à l'onction de Marie, qui devient du coup l'annonce symbolique de la mort de Jésus. Ajoutons que, à l'instar de la première intrigue, cette dernière débouche également sur la foi des Juifs. Puis, la détermination de l'intrigue globale fut l'occasion de cerner les événements-clés du récit dans son ensemble. Ainsi, l'intrigue globale a clairement fait le pont entre la résurrection de Lazare et ses effets, et la décision du Conseil de faire périr Jésus, et qui le conduira ultimement à la mort. Or la mort de Jésus donnera lieu à un bouleversement considérable de l'ordre des choses par le salut de l'humanité et l'entrée, des enfants de Dieu rassemblés, dans la maison du Père (parfum). Finalement, en situant l'intrigue de notre récit dans le cadre de l'intrigue globale de l'évangile, nous avons constaté que notre péricope marque un point tournant dans le cadre de la tension croissante entre les Juifs et Jésus. De plus, considérant la décision des autorités de le faire périr et le fait qu'il ne puisse plus circuler ouvertement parmi les Juifs, notre récit amorce la fin du ministère public de Jésus et annonce déjà sa passion et sa mort.

## CHAPITRE 4 : TEMPORALITÉ

Nous abordons désormais une catégorie qui appartient à la définition même du récit. En effet, comme nous le disions dans l'introduction de notre étude, la temporalité est l'un des trois traits caractéristiques de tout récit. Le temps narratif constitue un outil fascinant en ce qu'il permet véritablement de diriger le lecteur alors que ce dernier parcourt le récit. Pour ce faire, le narrateur peut avoir recours aux trois «aspects» propres à la temporalité : l'ordre, la vitesse, et la fréquence. Par exemple, une analepse disposée au bon endroit lui permettra de faire un lien avec un événement déjà entrevu auparavant alors qu'une prolepse peut préparer le lecteur à une scène à venir qui mérite une attention particulière. Le narrateur peut présenter sous forme de sommaire l'information qu'il juge moins importante et décrire en long et en large une scène indispensable à la bonne compréhension du récit. Enfin, il peut présenter un même événement à plusieurs reprises pour donner l'impression au lecteur que ce dernier reflète une situation type. La présente section vise à rendre compte de ces trois aspects temporels tels qu'ils se présentent dans notre récit et d'en relever l'effet rhétorique sur le lecteur.

### 4.1 Ordre

Le premier volet, portant sur l'ordre du récit, sera abordé en deux étapes : nous traiterons dans un premier temps des différentes analepses présentes à même notre récit, puis nous ferons de même avec les prolepses<sup>160</sup>. En ce qui concerne les analepses, précisons que certaines seront traitées en bloc : nommément celles renvoyant à l'absence de Jésus<sup>161</sup>.

---

<sup>160</sup> Avant de procéder à l'étude des anachronies que comporte notre récit, il faut mentionner que la résurrection de Lazare a déjà fait l'objet d'une prolepse en 5, 25.28, où Jésus annonce : «les morts entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui l'auront entendu vivront.» En abordant le présent récit, le lecteur se rappelle probablement cette prolepse et prend ainsi conscience du caractère décisif de ce nouveau signe de Jésus. L'annonce en 5, 25.28 laisse en effet entendre qu'il y aurait une certaine dimension eschatologique dans la résurrection de Lazare. La réalisation de ce signe démontre également que Jésus est bien celui qu'il prétend, puisque sa prophétie (5, 25) s'est effectivement réalisée. Voir notamment M.W.G. STIBBE, «A Tomb with a View», 45, de même que A.J. BURKE, *The Raising of Lazarus and the Passion of Jesus in John 11 and 12*, 234.

<sup>161</sup> Pour les questions d'*ordre narratif* en 11, 1-53, je m'inspirerai en partie de D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte*, 120-22, où les auteurs traitent spécifiquement des anachronies propres à ce passage.

#### 4.1.1 Analepses

Une première analepse se trouve en 11, 2, où le narrateur fournit au lecteur un descriptif pour le moins inusité sur le personnage de Marie. Il *rappelle* en effet au lecteur un geste que Marie aurait *déjà* posé en principe (onction), et qui ne peut avoir eu lieu, dans les faits, avant la résurrection de Lazare et le banquet en son honneur. Or ce geste ne sera raconté qu'au chapitre 12. Nous avons ici à faire à une forme anachronique bien spéciale et que l'on pourrait appeler, suivant la nomenclature de Genette, une «analepse proleptique»<sup>162</sup>. En effet, d'un point de vue formel, il s'agit clairement d'une analepse : le narrateur renvoie le lecteur «en arrière» en sorte d'identifier un personnage qu'il a supposément déjà rencontré. Or comme nous le savons, il n'a jamais été question de Marie avant 11, 2. En fait, l'onction à laquelle il est fait allusion ne sera racontée qu'en 12, 3, soit dans le futur. Ce passage donne ainsi l'impression que le narrateur feint de ramener le lecteur dans le passé, alors qu'il l'envoie plutôt vers l'avenir en annonçant l'onction de Marie (12, 3). Précisons également que le lecteur ne sait pas que l'événement se produira plus tard. Il convient maintenant de se demander pourquoi l'auteur s'est donné cette peine.<sup>163</sup> D'abord, ce passage donne l'impression au lecteur qu'il a manqué quelque chose, et quelque chose de significatif (c'est par cet événement que l'identité de Marie est rappelée au lecteur), prenant ainsi la forme d'un blanc narratif. Comme tout blanc narratif, celui-ci est susceptible d'éveiller la curiosité du lecteur. S'étant vu cacher certaines informations, il cherche à y palier de son mieux en concentrant son attention sur tout ce qui concernera le personnage de Marie dans les prochains versets<sup>164</sup>. Cette investigation se fonde évidemment sur la lecture du passage en 11, 2 : Marie a posé un geste mémorable à l'endroit de Jésus. À la lecture du récit, il constate que Marie entretient en effet une relation privilégiée avec Jésus, contrairement à sa sœur<sup>165</sup>. Parvenu en 12, 3, le lecteur sera certainement surpris de constater l'irrégularité temporelle. Maintenant qu'il a lu la majeure partie du récit à la lumière de 11, 2, il sera appelé à relire le récit de l'onction - plus détaillé cette fois – sur la

<sup>162</sup> G. GENETTE, *Figures III*, 119.

<sup>163</sup> Même s'il reconnaît le sens à la fois analeptique et proleptique de ce passage, Culpepper se contente d'expliquer la chose par un possible réarrangement du texte par l'éditeur final. Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 60. R.E. Brown, pour sa part, expliquera cette incongruité en la désignant simplement comme un ajout éditorial. Voir *The Gospel According to John*, 423. Contrairement à Culpepper et Brown, nous sommes d'avis que l'incongruité narrative que présente le passage en 11, 2 peut être expliquée d'un point de vue exclusivement et franchement narratologique, c'est-à-dire que l'explication se trouve dans le texte.

<sup>164</sup> F.J. Moloney relève bien le fait que ce blanc narratif amène le lecteur à rechercher davantage d'information sur le personnage de Marie et sur le geste de l'onction. Voir *Signs and Shadows*, 156.

<sup>165</sup> Sur la caractérisation du personnage de Marthe, nous renvoyons le lecteur à notre chapitre sur les personnages narratifs (chapitre 5).

base de la presque totalité du récit. L'onction de Marie lui apparaît ainsi toute autre. Il comprend mieux maintenant que le lien privilégié unissant Marie à Jésus puisse amener cette dernière à oindre les pieds du Seigneur. Il est à noter que cette *analepse proleptique* suggère d'elle-même la nécessité que le récit soit lu à la lumière de l'onction de Marie (v. 2). De sorte que le sens même du récit dépend de cette association thématique. Le principal avantage de cette «irrégularité» sur le plan temporel tient au fait qu'elle incite le lecteur à approfondir ce geste de Marie, en sorte qu'il bénéficie de l'attention voulue. S'il n'avait pas été question de l'onction au tout début du récit, le lecteur n'aurait pas porté la même attention à Marie (ou du moins, il l'aurait considérée différemment), étant ainsi moins bien outillé pour comprendre le récit d'onction en 12, 3. On peut toutefois se demander pourquoi le narrateur n'a pas simplement inscrit une prolepse en 11, 2, plutôt que de feindre une analepse. Nous sommes d'avis que, la forme analeptique ayant pour effet de créer un blanc narratif, elle permet ainsi de piquer la curiosité du lecteur plus que ne l'aurait fait une simple prolepse.

Il est par ailleurs, dans notre récit, une série d'analepses visant vraisemblablement à mettre l'accent sur l'absence de Jésus, alors qu'on a tant besoin de lui. D'abord, en 11, 14-15, le narrateur vient rappeler explicitement que non seulement Jésus n'était pas présent auprès de son ami Lazare alors que ce dernier était mourant, mais qu'il s'en réjouit, s'agissant d'une occasion pour les disciples de croire. Il centre ainsi l'attention du lecteur sur cette réaction incompréhensible de Jésus : comment peut-il se réjouir que son ami soit mort en son absence! Le lecteur doit donc commencer à s'interroger sur le sens de cette affirmation, tout en essayant de mieux saisir l'allégation de Jésus en 11, 4 à l'effet que la maladie de Lazare n'est pas pour la mort mais en vue de la gloire de Dieu. Encore ici, le narrateur a su trouver le moyen de piquer la curiosité de son lecteur, tout en l'amenant à saisir progressivement le sens et la finalité de l'agir de Jésus. Une seconde analepse peut être relevée en 11, 17 où, contrairement à 11, 6, l'absence de Jésus (en fait son retard) n'a plus à voir avec la maladie de Lazare<sup>166</sup>. En effet, une étape a été franchie : le lecteur a appris au cours des derniers versets que Lazare était désormais décédé. Non seulement Jésus n'était pas présent auprès de son ami gravement malade (11, 6), mais il l'a laissé mourir seul et n'a

---

<sup>166</sup> I.R. Kitzberger voit dans ce passage une anticipation (ou prolepse) de 11, 38. En effet, même s'il est question du tombeau de Lazare dès 11, 17, ce n'est qu'en 11, 38 que Jésus parviendra effectivement en ce lieu. Voir *Mary of Bethany and Mary of Magdala*, 573.

rien tenté pour prévenir sa mort (11, 17). Encore une fois, le verset 4 revient en tête du lecteur : Jésus n'avait-il pas dit que la maladie de Lazare ne mènerait pas à la mort? Même s'il se doute bien que Jésus va ressusciter Lazare (11, 11), il n'en demeure pas moins un certain suspens quant à la manière dont tout cela va se produire. En 11, 19, nous n'avons pas à faire à une analepse au sens strict. Il s'agit plutôt, suivant la terminologie de Genette, d'une *paralipse*<sup>167</sup>. Cette figure narrative permet ici de rappeler la présence des Juifs, qui étaient venus consoler les deux sœurs. Cette information avait en effet été omise jusqu'à ce point-ci du récit. Ce faisant elle renvoie également le lecteur aux derniers moments (indéfini) de la vie de Lazare, ou bien à son décès. Cette *paralipse* rappelle au lecteur que Jésus, prodige et ami de Lazare, brille par son absence. Lui n'a pas accompagné Lazare à ses derniers instants, ni consolé ses sœurs. Ainsi, on remarque l'établissement d'un pattern visant à rappeler, notamment au moyen d'analepses, le comportement inadéquat (du moins, selon les normes humaines) de Jésus. Encore ici, le narrateur semble chercher à maintenir l'intérêt du lecteur jusqu'à ce qu'il parvienne au point tournant du récit. En 11, 21, l'analepse renvoie d'abord à 11, 15, alors que Jésus disait se réjouir de n'avoir pas été là pour Lazare. Le contraste est évident : Marthe manifeste son mécontentement lié à l'absence du maître, alors que ce dernier s'en réjouit. Or l'analepse renvoie ultimement à 11, 6, soit le moment où Jésus décide de retarder son arrivée à Béthanie, en dépit de savoir Lazare malade. Le lecteur est ainsi amené de nouveau à s'interroger sur la raison d'être de cette décision inattendue de Jésus. Maintenant, en 11, 32, Jésus se voit de nouveau rappeler son absence, à l'initiative de Marie cette fois. En dépit de la relation particulière unissant les personnages de Marie et Jésus, cette dernière n'en est pas moins affectée. Il reste que la position de Marie («à ses pieds») suggère une attitude différente. Sa remarque semble dénoter une certaine confiance à l'endroit de Jésus. Cette analepse – la cinquième – quoiqu'elle renvoie à l'absence de Jésus depuis le début du récit, permet également de faire le pont avec l'intervention de Marthe en 11, 21. Ainsi, en dépit d'une attitude divergente face à Jésus, les deux sœurs ont au moins en commun cette remarque. Le dialogue entre Marthe et Jésus (11, 21-27) a progressivement conduit le lecteur à saisir une fois de plus que le plan divin va au-delà de toute compréhension humaine. Ainsi, lorsque Marie présente sa remarque à Jésus, reflet de sa vision humaine des choses, le lecteur se fait plus

---

<sup>167</sup> Genette définit cette lacune, d'ordre non strictement temporelle, comme «l'omission d'un des éléments constitutifs de la situation, dans une période en principe couverte par le récit (...) Ici, le récit (...) passe à côté d'une donnée». Voir *Figures III*, 92-93.

critique à son égard<sup>168</sup>. En effet, ayant fait sien le point de vue idéologique du narrateur, le lecteur constate que Marthe, et maintenant Marie (quoique dans une moindre mesure), ne saisissent pas le sens de la venue de Jésus. Il est fin prêt, semble-t-il, à assister à la révélation de Jésus dans le signe qu'il s'apprête à réaliser. Enfin, l'absence de Jésus, ou plus précisément le fait qu'il n'ait opéré aucune guérison miraculeuse pour sauver Lazare, suscite également la controverse chez les Juifs (11, 37). Alors que certains voient dans les pleurs de Jésus la preuve qu'il l'aimait, d'autres se demandent bien pourquoi il n'a rien fait : si Jésus a redonné la vue à un aveugle qu'il ne connaissait même pas, pourquoi alors ne pas sauver Lazare qu'il connaissait bien? Encore ici les personnages n'arrivent pas à aller au-delà de leur vision humaine des choses<sup>169</sup>. Ils ne peuvent percevoir le dessein de Dieu à travers l'agir peu orthodoxe de Jésus. Le lecteur par contre, avec l'aide du narrateur, y parvient de mieux en mieux et se conforte dans cette idée. Il s'agissait là de la dernière analepse faisant référence à l'absence de Jésus. Comme nous l'avons vu, cette insistance évidente sur l'absence du maître révèle progressivement l'incompréhension des personnages, alors que le lecteur, bénéficiant d'un point de vue privilégié (celui du narrateur), s'en distingue.

Une autre analepse significative porte sur Jésus comme l'envoyé du Père (11, 42)<sup>170</sup>. Cette analepse interne peut faire référence aux mentions antérieures de Jésus comme l'Envoyé, notamment en 3, 16-18. Ainsi, pour la dernière fois avant la réalisation du miracle, le lecteur est convié à croire que Jésus n'est pas qu'un prodige. Ultimement, c'est la résurrection de Lazare qui doit permettre que la foule en présence (et le lecteur!) croit que Jésus est bien l'envoyé de Dieu. Notons par ailleurs que l'adresse de Jésus au Père (11, 41-42) n'est pas sans rappeler l'affirmation de Marthe en 11, 22. Cette dernière exprimait alors sa confiance, ou du moins l'espoir, que Jésus puisse obtenir de son Père tout ce qu'il voudra bien lui demander. Ce faisant il est probable que le narrateur ait ainsi cherché à lier ce passage au dialogue entre Marthe et Jésus. C'est en effet en 11, 23 que Jésus annonce

<sup>168</sup> Contre F.J. Moloney qui, en considération de la caractérisation du personnage de Marie jusqu'à ce point du récit, interprète la remarque de Marie (v. 32) comme une reconnaissance inconditionnelle de Jésus comme «résurrection et vie». Voir *Signs and Shadows*, 165-66.

<sup>169</sup> Pour L.E. Worthington, le scepticisme des Juifs en 11, 37 fait écho à l'idée que Jésus aurait pu sauver Lazare s'il avait été présent, telle qu'exprimée par les deux sœurs en analepses (11, 21.32). Il relève bien le fait qu'ils ne perçoivent pas que Jésus peut encore agir : «It is interesting, and perhaps significant, that Martha, Mary, and the consoling Jews can only envision the healing power of Jesus in hindsight». Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 229.

<sup>170</sup> D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte*, 120-21.

explicitement qu'il ressuscitera Lazare. Or, par sa prière d'action de grâce (vv. 41-42), Jésus confirme justement que le miracle vient d'être accompli. Ainsi, le lien entre le dialogue avec Marthe et la prière de Jésus suggère, à notre avis, que la réalisation effective du miracle est la preuve que Jésus est bien celui qu'il prétend être, nommément la «résurrection et la vie» (v. 25).

En 11, 57, le rappel que les autorités avaient donné des ordres pour arrêter Jésus constitue un autre exemple intéressant d'analepse<sup>171</sup>. Cette dernière renvoie visiblement à la rencontre du Sanhédrin (11, 47-53), précisant une information (le passage à l'acte des autorités) dont le lecteur n'avait pas encore été informé. Ce passage permet de raffermir le lien entre la décision des autorités de tuer Jésus et le fait qu'il ne circule plus ouvertement parmi les Juifs : c'est que les autorités avaient donné l'ordre de le dénoncer<sup>172</sup>! Du même coup, il précise la raison pour laquelle les Juifs semblaient ainsi le chercher (11, 56). Il convient maintenant de se demander pourquoi le narrateur a tenu à maintenir temporairement le lecteur dans l'ignorance. Culpepper y voit deux raisons : d'une part, il s'agit d'une manière économique de présenter une scène en marge du contexte habituel (où évoluent Jésus et ses proches); d'autre part, cela ajoute un certain suspens en ce sens que les adversaires de Jésus peuvent éventuellement entreprendre d'autres actions sans que le lecteur en soit averti. Ce blanc narratif - puisque c'en est un - permet avant tout de retenir l'attention du lecteur sur un élément essentiel du récit : l'ordre officiel de dénoncer Jésus en sorte qu'on se saisisse de lui. D'un point de vue plus technique, on remarquera que certains personnages du récit (les Juifs) ont cette fois l'avantage sur le lecteur : eux savent déjà que des ordres avaient été donnés. L'analepse est donc l'occasion pour le narrateur d'indiquer clairement au lecteur que, même s'il lui a souvent révélé des informations avant tous les personnages du récit, il ne lui dit pas tout pour autant. En ce sens, ce retour en arrière rappelle aussi au lecteur la précarité de son savoir, et qu'il a intérêt à demeurer attentif aux interventions du narrateur. En effet, il doit savoir que c'est toujours le narrateur qui tient les rennes. Bref, cette analepse permet de nouveau au narrateur de garder l'attention du lecteur.

---

<sup>171</sup> Ce passage comprend à la fois une analepse et une prolepse. Son aspect proleptique sera traité dans la prochaine partie.

<sup>172</sup> R.A. Culpepper cite en exemple une autre analepse faisant référence à une décision prise *en coulisse* et dont le lecteur n'aura vent que plus tard : «Les Juifs étaient déjà convenus d'exclure de la synagogue quiconque confesserait que Jésus est le Christ» (9, 22). Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 59-60.



Il est certes quelques analepses que nous n'avons pas abordées dans le cadre de la présente analyse. Ces dernières nous apparaissent en effet moins significatives pour les fins de notre étude<sup>173</sup>. Celles relevées dans la présente partie suffiront à montrer que ce procédé joue un rôle important dans le cadre de notre récit. Mais en sorte que l'étude des anachronies narratives dans notre récit soit complète, il convient désormais d'aborder les prolepses.

#### 4.1.2 Prolepses

D'abord, le récit présente trois prolepses internes renvoyant – directement ou indirectement – au prodige éventuel de Jésus. En 11, 4, le lecteur rencontre la première indication que la situation de Lazare, sa maladie, servira une noble cause, soit permettre de manifester la gloire de Dieu. Par cette annonce, le lecteur apprend au moins deux autres choses : d'abord, Lazare est vraisemblablement mourant; ensuite, il semble qu'il ne mourra pas. Cette première prolepse prévient d'ors et déjà le lecteur de l'importance que prendra le «cas» de Lazare dans la suite du récit. D'où l'importance d'être attentif à ce qui s'y rapporte<sup>174</sup>. En 11, 11, la situation a passablement évolué. Le lecteur apprend que Lazare s'est endormi. Or, puisque le sommeil était communément utilisé à l'époque pour désigner la mort<sup>175</sup>, le lecteur aura probablement saisi, ou du moins aura de forts doutes à l'effet que Lazare est effectivement mort. Ce faisant, il est amené à reconsidérer la prolepse en 11, 4, laquelle suggérait que Lazare ne mourrait pas<sup>176</sup>. Il en apprend également davantage sur la manière dont devrait être manifestée la gloire de Dieu : Jésus entend «réveiller» Lazare. Considérant les autres signes accomplis par Jésus dans les chapitres précédents, et en regard de ses dires en 11, 4 et 11, 11 (suggérant qu'il entend poser un geste en faveur de Lazare), le lecteur doit se douter que, en dépit de la mort de ce dernier, que Jésus fera effectivement quelque

<sup>173</sup> Il s'agit d'abord des deux rappels au sujet de Lazare «que Jésus réveilla d'entre les morts» (12, 1.9), puis de la précision à l'effet que Judas «tenant la bourse, il prenait ce qu'on y mettait» (12, 6). Dans le premier cas, il nous semble que les deux analepses permettent surtout de mettre en évidence le nouvel état de Lazare (ressuscité) depuis l'accomplissement du signe, et possiblement de rappeler la réalisation de ce signe, pour en souligner l'importance. Dans le second cas, nous croyons que le rappel que Judas était voleur a surtout un impact sur la caractérisation de ce personnage. En précisant après coup l'intention de Judas derrière sa remarque, le narrateur donne de ce dernier une image encore plus négative. Pour cela, ces rappels ne sont pas susceptibles, à notre avis, de susciter un effet rhétorique significatif en regard du récit d'ensemble. Ils présentent donc moins d'intérêt dans le cadre de notre analyse.

<sup>174</sup> Notons en passant que M.W.G. Stibbe soutient que la parabole de Jésus en 11, 9-10 constitue à la fois une analepse renvoyant à 9, 4 et une prolepse renvoyant à 18, 4-8. Voir «A Tomb with a View», 51. Ce passage sera traité plus en détail lorsque nous aborderons le symbolisme johannique.

<sup>175</sup> M.W.G. STIBBE, «A Tomb with a View», 46.

<sup>176</sup> L.E. Worthington relève bien qu'il est inconcevable pour le lecteur que le Jésus johannique se soit trompé, ou qu'il ait volontairement caché la vérité. Ce faisant, ayant appris le décès de Lazare, il cherche à comprendre rétrospectivement le sens véritable des paroles de Jésus en 11, 4. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 228-29.

chose pour lui. Toutefois, il demeure encore hésitant, à ce point-ci du récit, quant à la manière dont Jésus entend porter assistance à son ami. Enfin, la prolepse en 11, 16 montre l'incompréhension de Thomas. Ce dernier projette en effet dans l'avenir des événements (la mort des disciples, dont la sienne) qui ne cadrent pas avec les intentions du maître. Les mots de Thomas indiquent clairement son incompréhension. Le lecteur sait qu'il ne s'agit pas pour les disciples de devenir martyrs, mais de croire en Jésus.

Le passage en 11, 22-26 comporte plusieurs prolepses de différents types. D'abord, la confiance de Marthe à l'effet que Jésus peut encore faire quelque chose pour son frère situe le lecteur dans le présent («maintenant encore»). Marthe donne ainsi l'impression de croire que Jésus peut même obtenir de son Père la résurrection de Lazare, si telle est sa volonté. En réponse à Marthe, Jésus soutient que Lazare ressuscitera (v. 23). Se rappelant les paroles de Jésus en 11, 11 «Lazare, notre ami, est endormi; mais *je vais pour le réveiller*», le lecteur commence à se douter que Jésus entend ressusciter Lazare d'ici peu. Il est donc susceptible de voir dans la réplique de Jésus en 11, 23 une allusion à ladite résurrection. Cette première prolepse peut être dite «interne» puisque la résurrection de Lazare prendra acte dans le cadre de l'évangile (et même du récit). Or Marthe comprend plutôt la résurrection comme une réalité eschatologique, et donc ne se réalisant qu'au-delà du cadre de l'évangile (prolepse externe)<sup>177</sup>. Jésus corrige la conception de Marthe, présentant la résurrection comme une réalité imminente : c'est lui qui est la résurrection et la vie (v. 25)<sup>178</sup>. Il confirme ainsi au lecteur que la résurrection de Lazare prendra effectivement acte sous peu. Notons que la réalisation du signe (11, 44) semble également éclairer le lecteur sur le sens des prolepses antérieures. Puis le lecteur est à nouveau projeté dans l'avenir lorsque Jésus parle de ceux qui croient mais meurent (maintenant), et qui vivront pour l'éternité (avenir), puis de ceux qui croient et vivent (maintenant), et qui ne mourront pas éternellement (avenir). Notons que nous avons ici à faire à une prolepse mixte<sup>179</sup>. Ces allers-retours entre futur et présent, auxquels est convié le lecteur, permettent de concentrer

<sup>177</sup> Ainsi L.E. WORTHINGTON, *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 230.

<sup>178</sup> A.J. Burke relève bien le passage, en Jésus, d'une eschatologie future à une eschatologie réalisée. De plus, il soutient que, autant en 5, 24-25 qu'en 11, 25-26, le caractère novateur de la révélation de Jésus est renforcé par l'utilisation du temps présent et de la première personne grammaticale. Voir *The Raising of Lazarus and the Passion of Jesus in John 11 and 12*, 233-34.

<sup>179</sup> À notre avis, l'ensemble du bloc peut être considéré comme une prolepse mixte, c'est-à-dire qu'il comporte à la fois des références à des événements survenant dans le cadre de l'évangile (prolepse interne) et d'autres survenant en dehors de ce cadre (prolepse externe).

dernier sur le caractère imminent de la résurrection en la personne de Jésus, sans pour autant nier la réalité eschatologique du salut<sup>180</sup>.

Le passage rapportant la rencontre du Sanhédrin (11, 47-53) peut être considéré comme une grande prolepse annonçant la mort de Jésus, de même que sa signification. D'abord, la crainte que les Romains détruisent éventuellement le «lieu» et la nation (v. 48) renvoie à un événement externe au récit. Le lecteur est ainsi à même de constater la portée du ministère de Jésus : on craint littéralement la destruction du peuple à cause de lui ! En 11, 49-50, la suggestion de Caïphe à l'effet que Jésus soit sacrifié pour la nation prend l'allure d'une prophétie (et d'une prolepse), suite au commentaire du narrateur en 11, 51 (qui constitue lui-même une prolepse)<sup>181</sup>. De plus, le narrateur annonce que la mort de Jésus permettra le rassemblement des enfants de Dieu dispersés (v. 52)<sup>182</sup>. Ainsi, le lecteur dispose désormais d'informations de la plus haute importance au sujet de la mort de Jésus et du sens que prendra cette dernière<sup>183</sup>, alors que les personnages, eux, n'en savent rien. Enfin, le lecteur se voit annoncer officiellement que Jésus devra mourir (prolepse interne) : sa situation prendra dès lors un tournant critique (11, 53)<sup>184</sup>. L'ensemble du passage constitue une prolepse *mixte* : renvoyant à la fois à un événement susceptible de se produire dans le cadre de l'évangile (mort de Jésus) et à d'autres se situant en dehors de ce cadre (intervention des Romains, rassemblement des enfants de Dieu). Bref, la mort de Jésus étant manifestement imminente, le narrateur prépare ici le lecteur en sorte qu'il saisisse bien le sens et les ramifications de la mort de Jésus.

---

<sup>180</sup> Pour D. Marguerat, cette prolepse reflète en quelque sorte le contenu du chapitre 11. L'ensemble du récit suggérerait en effet un déplacement de l'espérance croyante : d'un avenir lointain à un avenir proche, imminent. Voir *La Bible se raconte*, 122.

<sup>181</sup> L.E. Worthington relève bien que le caractère proleptique de la suggestion de Caïphe est confirmé par le contexte dans lequel elle s'inscrit : les membres du Conseil se demandent ce qu'ils vont faire de Jésus (v. 47), ce qui implique une action à venir. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 232.

<sup>182</sup> R.A. Culpepper distingue la prolepse en 11, 52 de celle en 11, 51, la désignant comme une prolepse *historique*, donc renvoyant à une situation historique réelle de la communauté johannique postpascale. Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 63, 65, 67.

<sup>183</sup> D. Marguerat propose de considérer les versets 11, 47-53 comme formant une grande prolepse finale annonçant la mort de Jésus, et fondée sur la crainte de l'intervention des Romains (11, 48), la prophétie de Caïphe (11, 49-50), et le commentaire du narrateur (11, 51-52). Voir *La Bible se raconte*, 121.

<sup>184</sup> Notons que M.W.G. Stibbe voyait déjà dans le cri de Jésus ordonnant à Lazare de sortir du tombeau (11, 43) une prolepse annonçant la passion de Jésus, où les Juifs crient pour obtenir la mort du Nazaréen (18, 40-19, 15). Voir «A Tomb With A View», 50. Cette position sera traitée plus en détails lorsque nous aborderons l'ironie johannique.

Enfin, le récit présente quatre prolepses internes faisant le lien entre les événements du récit et ce qui est à venir. En 11, 57, après avoir été ramené en arrière («[ils]avaient donné des ordres»), le lecteur est désormais projeté dans l'avenir. Ayant été averti de l'intention des chefs religieux d'éliminer Jésus en 11, 53, il se voit maintenant révéler un indice quant à la manière dont ils entendent parvenir à leur fin : ils cherchent à faire saisir Jésus. Cette dernière indication permet de comprendre l'imminence du danger : il est fort possible qu'ils s'emparent de Jésus lors de la fête de la Pâque (v. 56). Ainsi, cette prolepse peut être dite *interne* en ce qu'elle renvoie à un événement (arrestation de Jésus) qui surviendra dans le cadre de l'évangile. En 12, 4, le narrateur annonce pour la troisième fois que Judas est celui qui va livrer Jésus (cf. 6, 64.71)<sup>185</sup>. Considérant que le chapitre 11 a marqué un point tournant dans la carrière publique de Jésus – en ce sens qu'il est maintenant officiellement en danger de mort – l'entrée en scène du traître semble tomber à pic ! Après environ cinq chapitres d'«absence», on peut penser que le retour de Judas est signe que la fin approche pour Jésus. Par cette prolepse, le narrateur semble diriger l'attention du lecteur sur l'importance du rôle de Judas dans le déroulement de l'«histoire du salut»<sup>186</sup>. Ce dernier procédera d'ailleurs en bon Juif, se soumettant aux ordres du Conseil (cf. 11, 57) ! Ensuite, la prolepse en 12, 7 semble lier l'onction de Marie à l'ensevelissement de Jésus<sup>187</sup>. Non seulement nous est annoncée la mort de Jésus, mais aussi le rôle éventuel de Marie dans ce contexte. En effet, c'est elle qui a gardé le parfum marquant symboliquement la mort imminente de Jésus<sup>188</sup>. Notons par ailleurs que c'est précisément cette annonce symbolique de la mort de Jésus qui vient donner tout son sens au séjour à Béthanie : en validant le geste de Marie, Jésus annonce explicitement pour la première fois qu'il devra mourir<sup>189</sup>. Le

<sup>185</sup> D'autres commentateurs ont relevé la forme proleptique de ce passage, notamment I.R. KITZBERGER, *Mary of Bethany and Mary of Magdala*, 579, de même que A.J. BURKE, *The Raising of Lazarus and the Passion of Jesus in John 11 and 12*, 180.

<sup>186</sup> Selon A.J. Burke, cette nouvelle mention de Judas permet au narrateur de souligner à nouveau que c'est l'œuvre du diable qui est à l'origine du rejet de Jésus : «It is not through fault or weakness or miscalculation that Jesus is rejected, arrested, and crucified. It is only by the working of evil that Jesus is rejected». Voir *The Raising of Lazarus and the Passion of Jesus in John 11 and 12*, 184.

<sup>187</sup> Le sens du texte grec est incertain. Voir notamment F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 236-37, pour une discussion à ce sujet.

<sup>188</sup> F.J. Moloney relève bien que les paroles de Jésus à l'effet qu'il lui reste désormais peu de temps à passer avec eux (12, 8) vient confirmer le sens de son annonce en 12, 7. Voir *Signs and Shadows*, 182.

<sup>189</sup> I.R. Kitzberger, qui désigne ce passage comme une prolepse interne, précise que «Through the words of Jesus, his imminent death comes into full view for the first time, though the reader has been prepared for it already». Voir *Mary of Bethany and Mary of Magdala*, 580. Pour sa part, L.E. Worthington relève que la scène de l'onction, bien plus qu'une annonce de la mort de Jésus, en donne une compréhension plus approfondie. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 226.

lecteur a désormais la certitude que le ministère de Jésus le conduira à la mort<sup>190</sup>. Enfin, en 12, 10, le lecteur est mis au fait de l'intention des grands prêtres d'éliminer également Lazare (cf. 11, 53). Il est possible que le narrateur informe ainsi son lecteur à l'avance en sorte de lui signifier le caractère décisif de ce qui vient de se produire (résurrection de Lazare)<sup>191</sup>. En effet, d'une part, l'impact du miracle est si considérable que les Juifs quittent leurs guides religieux pour suivre Jésus. D'autre part, les autorités sont si déterminées à mettre un terme aux activités de Jésus (notamment en raison des conversions, cf. 11, 48; 12, 11) qu'elles décident d'éliminer un miraculé innocent<sup>192</sup>. Notons par ailleurs que cette possibilité de mettre à mort Lazare permet de constater que sa résurrection (réanimation) se veut autre chose que la résurrection et la vie éternelle à laquelle est destinée toute personne croyant en Jésus (cf. 11, 25-26)<sup>193</sup>. Comme nous le voyons, ces quatre dernières prolepses soulignent à la fois l'imminence de la mort de Jésus et l'importance des enjeux qui y sont liés. Elles ont également pour effet de créer une tension dramatique en annonçant des événements qui ne sont pas encore précisément déterminés<sup>194</sup>. Le lecteur est maintenant prêt à entamer le dernier chapitre de la mission de Jésus, son entrée à Jérusalem, lieu de sa passion et de sa mort.

Comme nous avons été à même de le constater, les prolepses permettent de gratifier le lecteur de certaines informations en sorte de le préparer à mieux saisir la suite du récit<sup>195</sup>. Elles sont aussi un moyen de créer une tension dramatique en ce qu'elles peuvent susciter

<sup>190</sup> R.H. Lightfoot exprime bien le rôle capital de ce passage comme annonce de la mort de Jésus : «The reader is invited to see in Mary's action a symbolic embalming of His body for burial, as though he were already dead.» Voir *St. John's Gospel*, Oxford, Oxford University Press, 1956, 236, cité par F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 182.

<sup>191</sup> L.E. Worthington souligne que, dans ce passage (12, 9-11), le thème de la vie et sa relation à la mort, de même que l'ironie sous-jacente, sont à nouveau présentés au lecteur au moment où les autorités décident d'éliminer aussi Lazare. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 56.

<sup>192</sup> L.E. Worthington soutient que la réplique des grands prêtres en 12, 10 relie ensemble la résurrection de Lazare, la rencontre du Sanhédrin, l'onction à Béthanie et la réaction des foules. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 226.

<sup>193</sup> D.A. Lee relève bien cette distinction. Elle dira que le fait que la vie de Lazare soit menacée alors qu'il vient d'être ressuscité souligne sa mortalité, en dépit de sa résurrection. Lazare n'a pas vécu la résurrection au sens johannique : il a simplement été ramené à la vie, dans la réalité matérielle, le monde de la chair (σάρξ). Par ailleurs, si Lazare est à nouveau en danger de mort, juste après sa résurrection, c'est que le signe, pris littéralement, n'a plus de sens. Jésus aurait ainsi sauvé Lazare – risquant sa vie – pour rien ! Le lecteur est donc invité à entrevoir le signe à un autre niveau : la résurrection de Lazare conduit Jésus à faire face à sa propre mort, en sorte de conquérir toute mort. Voir *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 223-24.

<sup>194</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 63.

<sup>195</sup> A.J. Burke ajoute que «the Evangelist has used the technique of prolepsis throughout his gospel as a tool for exploring deeper levels of meaning.» Voir *The Raising of Lazarus and the Passion of Jesus in John 11 and 12*, 153-55.

une certaine attente chez le lecteur. Ceci complète donc notre analyse de l'ordre du récit, laquelle a permis de prendre conscience du rôle non négligeable des anachronies narratives dans notre texte.

## 4.2 Durée

L'étude de la durée narrative (ou *vitesse*) qui, comme nous le savons, porte sur la différence temporelle relative entre le temps de l'histoire et celui du récit, se révèle d'un intérêt certain pour l'analyse de notre péricope. En effet, cette technique permet de contrôler dans une certaine mesure la quantité d'information à enregistrer par unité de temps. Le narrateur a ainsi l'occasion de communiquer une fois de plus son point de vue idéologique au lecteur en ralentissant le rythme narratif en certains endroits et en l'accéléralant ailleurs. Dans ce second volet de notre étude sur le temps narratif, nous nous concentrerons sur deux procédés qui revêtent une importance particulière dans notre récit. Dans un premier temps, nous traiterons du *procédé de retardement* par lequel le «signe» de Jésus est narrativement différé jusqu'en 11, 44<sup>196</sup>. Dans un deuxième temps, nous analyserons une ellipse temporelle significative dans le cadre de notre récit.

Comme nous serons à même de le constater à l'instant, le narrateur a recours à des commentaires et scènes dialoguées pour allonger la durée du récit (soit le temps de lecture) en sorte de retarder le moment de la résurrection de Lazare<sup>197</sup>. L'objectif de la présente partie consiste à rendre compte de ces passages pour illustrer l'effet rhétorique de ce ralentissement sur le lecteur. D'abord, à peine le lecteur apprend-il que Lazare est malade, que le narrateur le fait attendre en procédant à la présentation de Marie (v. 2). Ainsi, même la délégation de la part des sœurs pour avertir Jésus de la situation (v. 3) est *narrativement* retardée par cette glose. Ensuite, la réalisation du miracle est de nouveau retardée par un

<sup>196</sup> Pour cette partie, nous nous inspirons principalement de l'article H. GARCIA, «Lazare, du mort vivant au disciple bien-aimé», 259-292.

<sup>197</sup> J.L. Staley remarque que le récit de la résurrection de Lazare est le seul miracle en Jean dans lequel le temps de l'histoire est explicitement indiqué dans la narration. Il précise : «Here, nearly a week transpires between the time when Mary and Martha send their desperate message to Jesus and the time when Lazarus is raised from the dead. Moreover, in terms of discourse time, there are thirty-nine verses, or 641 words between the time that Jesus gets the message of Lazarus's illness and the miraculous event when Jesus raises Lazarus from the dead. So there is not only a dramatic delay in story time, (...) there is also a dramatic delay in discourse time». Voir *Reading with a Passion: Rhetoric, Autobiography, and the American West*, New York, Continuum, 1995, 72, cité par L.E. WORTHINGTON, *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 233-34.

long dialogue entre Jésus et les disciples (vv. 7-16), alors qu'ils sont encore dans le lieu où ils se trouvaient (v. 6)<sup>198</sup>. Puis soudain, le lecteur est informé que Jésus arrive enfin à Béthanie alors que son voyage n'a aucunement été mentionné (v. 17)<sup>199</sup>. Cette ellipse narrative a pour effet d'accélérer cette fois le fil du récit. Or, ce verset introduit également un commentaire du narrateur qui interrompt de nouveau le déroulement de l'action<sup>200</sup>, précisant le temps qu'a passé Lazare au tombeau, la distance entre Béthanie et Jérusalem et mentionnant les Juifs venus consoler les sœurs (vv. 17-19). Survient ensuite un long dialogue entre Marthe et Jésus, qui vient encore différer l'accomplissement du miracle (vv. 21-27)<sup>201</sup>. Puis le verset 28 annonce déjà que Marie est également appelée à parler avec Jésus (v. 32). Or cette rencontre est *narrativement* retardée par une allusion aux Juifs qui la suivent et se méprennent sur sa destination (v. 31). Parvenu au verset 33, le lecteur constate que, non seulement Jésus prend le temps de parler avec tous et chacun (disciples, Marthe, Marie)<sup>202</sup>, mais il a même le temps de s'émouvoir et de se troubler avant de réaliser sa mission (v. 33)! En 11, 34, alors que Jésus s'enquière du lieu où se trouve Lazare, le lecteur peut s'attendre à bon droit à ce que Jésus procède finalement au miracle. Or les pleurs de Jésus, de même que les réactions des Juifs, retardent à nouveau le déroulement de l'action (vv. 35-37). Ceci dit, Jésus se rend ensuite résolument au tombeau et demande à ce qu'on soulève la pierre (vv. 38-39). Ce qui laisse entendre que le miracle est imminent. Or le lecteur sera de nouveau déçu puisque la réalisation du prodige se voit à nouveau différée, cette fois en raison de l'objection de Marthe suivie de la réplique de Jésus (vv. 39-40). Puis l'action reprend : «Ils soulevèrent donc la pierre». Ce répit est de courte durée puisque, ayant rendu grâce au Père, Jésus se met à expliquer pourquoi il s'adresse ainsi à lui à voix haute (vv. 41-42). Ce n'est qu'à la suite de tous ces délais que le lecteur assiste finalement à la résurrection de Lazare tant attendue. Comme nous le constatons, ce ralentissement

<sup>198</sup> J.L. Resseguie relève bien que les trois ou quatre jours pendant lesquels Jésus demeure à Béthanie «au-delà du Jourdain» avec ses disciples ne sont rapportés qu'en 16 versets, alors que les événements de Béthanie jusqu'à la réalisation du miracle - qui se produisent tous en une seule journée - sont racontés en 28 versets, soit près du double. Voir *The Strange Gospel*, 89. Cette observation laisse à penser que le narrateur retarde volontairement la conclusion du récit.

<sup>199</sup> I.R. KITZBERGER, «Mary of Bethany and Mary of Magdala», 573; H. GARCIA, «Lazare, du mort vivant au disciple bien-aimé», 266.

<sup>200</sup> H. Garcia dira que les vv. 17-19 «annulent l'effet de rapidité causé par la quasi-absence [il fait ici référence aux multiples allusions au départ de Jésus (11, 7.15.16)] de mention de voyage de Jésus et de ses disciples vers Béthanie». Voir «Lazare, du mort vivant au disciple bien-aimé», 266.

<sup>201</sup> L.E. Worthington relève bien que la simple présence du dialogue de Jésus avec Marthe, puis Marie, a pour effet d'allonger le temps du récit. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 235.

<sup>202</sup> J.L. Resseguie est d'avis que le retardement du récit permet, entre autres choses, de souligner la vision traditionaliste des deux sœurs en ce qui a trait à la résurrection. Voir *The Strange Gospel*, 89.

évident du déroulement de l'action a pour effet de «gonfler» l'attente du lecteur quant à la réalisation du prodige, lui donnant ainsi une importance accrue<sup>203</sup>. Par ailleurs, cet espace narratif «ralenti» est le lieu d'un enseignement théologique sur le sens et la portée du signe. En effet, il est l'occasion pour le lecteur d'apprendre à percevoir la réalité qui l'entoure dans une perspective «divine» (celle de Jésus), plutôt qu'«humaine». Il s'agit de faire passer le lecteur d'une compréhension «matérialiste» de Jésus (guérisseur) à une compréhension plus profonde de son identité («résurrection et vie»). En ce sens, les paroles de Jésus, s'adressant aux disciples, s'avèrent particulièrement significatives : «je me réjouis à cause de vous de ce que je n'étais pas là, afin que vous croyiez» (11, 15). Aussi bien au plan de l'histoire que du récit, le délai précédant la réalisation du miracle vise à susciter une foi véritable!

Portons désormais notre attention sur le deuxième objet de notre étude : l'ellipse temporelle. En 11, 54, notre récit présente manifestement l'un des rares cas d'ellipse temporelle véritable de tout l'évangile johannique<sup>204</sup>. D'abord, la première partie du verset 54, qui constitue un sommaire, rend compte de la réaction de Jésus à la décision des autorités de le faire périr (v. 53) : ce dernier ne peut plus circuler ouvertement parmi les Juifs. Ce nouvel état de fait souligne un tournant dans la mission de Jésus, considérant que sa vie publique tire manifestement à sa fin. Puis, le verset se termine sur une ellipse narrative. En effet, après avoir précisé que Jésus s'éloigne de Béthanie en direction d'une ville nommée Éphraïm, où il demeure avec ses disciples, le narrateur n'en dit pas davantage sur leur séjour. Plutôt, il sera désormais question de la Pâque qui approche et des Juifs montant à Jérusalem en vue de la Fête. Au verset 56, les Juifs cherchent Jésus et discutent à son sujet, rappelant ainsi son absence. De plus, les implications liées à la présence de Jésus à la Fête sont implicitement suggérées : les Juifs s'attendent en effet à ce que Jésus ne se présente pas, considérant que sa tête est mise à prix. Enfin, au début du chapitre 12, le narrateur nous apprend que «six jours avant la Pâque, Jésus arrive à Béthanie...». L'ellipse fait ressortir la réaction des foules et la démarche des grands prêtres et des Pharisiens en l'absence de Jésus, soulignant la gravité de la situation : les opposants

---

<sup>203</sup> J.L. Resseguie remarque qu'à partir du moment où Jésus se rend en direction du tombeau, le temps ralentit, l'action progresse désormais pas-à-pas. Ainsi, toute l'attention est portée sur l'événement qui surviendra au tombeau de Lazare. Voir *The Strange Gospel*, 91.

<sup>204</sup> D. Marguerat dira que le passage en 11, 54 constitue l'un des «deux cas intéressants d'ellipse véritables» dans l'évangile de Jean. Voir *La Bible se raconte*, 113.



de Jésus sont en train de s'organiser. Ce faisant, il semble que l'ellipse permet ici d'accentuer le lien entre la résurrection de Lazare et la mort de Jésus. Par ailleurs, l'ellipse a pour effet de brusquer le lecteur : ce dernier vient à peine d'être informé de la décision des autorités de tuer Jésus, et voilà que le narrateur lui fait voir les Juifs cherchant à l'arrêter! Or, en dépit de l'importance des événements, le lecteur ne sait rien de la réaction de Jésus! «Où est-il donc?». L'ellipse permet ainsi de susciter chez le lecteur un sentiment d'urgence, voire l'impression d'être dépassé par les événements. Lorsque Jésus revient à Béthanie (12, 1), comme si de rien n'était, le lecteur sait désormais que le Nazaréen devra très bientôt faire face à la mort.

Bref, comme nous le voyons, le narrateur a visiblement eu recours à la vitesse narrative dans notre récit à des fins rhétoriques. En effet, nous avons été à même de constater que le procédé de retardement narratif relevé dans le texte vise à créer une tension dramatique soutenue en sorte de rehausser l'importance de la résurrection de Lazare aux yeux du lecteur et de lui communiquer un enseignement théologique. Nous avons vu également que l'ellipse temporelle en 11, 54 permet non moins d'occasionner un effet chez le lecteur en insistant sur l'agir des Juifs et des autorités religieuses en l'absence de Jésus : alors même que ce dernier est absent, eux le cherchent en sorte de l'arrêter. Ainsi, le processus qui conduira ultimement à la mort de Jésus par ses opposants est déjà enclenché.

### 4.3 Fréquence

La fréquence narrative constitue un autre moyen pour le narrateur de diriger le lecteur tout au long de l'évangile. En Jean, le narrateur amène son lecteur d'un chapitre à l'autre de l'évangile, sans raconter répétitivement les événements ne s'étant produit qu'une fois<sup>205</sup>. L'évangile présente par contre de nombreux récits répétitifs, soit de multiples références à des événements survenus plusieurs fois (ex. signes, discours, séjours à Jérusalem, fête de la Pâque). Ces nombreuses répétitions contribuent à donner l'impression que ces actions étaient caractéristiques du ministère de Jésus. Ceci dit, en sorte de poursuivre avec l'analyse de la fréquence narrative dans notre péricope, nous aborderons d'abord

<sup>205</sup> Ce qui n'exclut pas le recours à des anachronies répétitives pour ramener l'attention du lecteur sur des événements qu'il ne raconte en détail qu'une fois. C'est le cas notamment du récit de l'onction à Béthanie raconté en détail en 12, 3 mais auquel il avait été fait allusion en 11, 2.

brèvement des sommaires itératifs et répétitifs dans notre texte; ensuite, nous analyserons plus en détail l'usage des verbes imparfaits à sens itératif.

Avant de procéder avec les sommaires dans notre péricope, il convient de distinguer ceux ayant pour fonction de relier des scènes et ceux permettant de combler un blanc temporel. C'est ce dernier type qui retiendra ici notre attention. D'un point de vue technique, ces sommaires sont respectivement itératifs en ce que chacun d'entre eux décrit en une fois ce qui s'est passé plusieurs fois; mais pris ensemble, ils sont répétitifs en ce qu'ils racontent à répétition ces mêmes événements survenus à plusieurs reprises. Maintenant, il faut savoir que, en Jean, les «situations» rapportées le plus fréquemment dans les sommaires<sup>206</sup> se retrouvent toutes au moins une fois dans notre péricope : Jésus qui demeure en un endroit (1, 39; 2, 12; [3, 22]; 4, 40; 7, 9; 10, 40; 11, 6.54; [18, 1-2; 19, 31]); des gens se mettent à croire en lui (2, 23; 4, 41; 7, 31; 10, 42; 11, 45; 12, 11.42; [20, 31]); Jésus fait des signes (2, 24; 4, 45; 5, 16; 6, 2; 11, 45; 20, 30; 21, 25); certains croient alors que d'autres lui veulent du mal (7, 30-32; 11, 45-46); les Juifs persécutent Jésus (5, 16.18; 7, 11.30; 11, 57; [12, 10]); les foules le suivent (6, 2; 10, 41; 12, 9.11; [11, 45]); le temps de la Pâque approche (2, 13; 6, 4; 11, 55; 12, 1; 13, 1; [19, 14]). De plus, certains sommaires rapportent simultanément plus d'une de ces activités (2, 23-24; 4, 40-41; 7, 30-32; 10, 40-42; 11, 45-46; 20, 30-31)<sup>207</sup>. Précisons également que l'emplacement de ces sommaires correspond souvent aux points de division séparant les trois scènes de la péricope (notamment les retraits de Jésus et l'advenue des foules à la foi). C'est en raison de leur caractère répétitif que les sommaires donnent au lecteur le sentiment de n'avoir rien manqué, d'avoir été informé de tout ce qu'il avait besoin de savoir. En effet, le lecteur ayant déjà lu au sujet d'activités similaires à celles rapportées dans les sommaires, il peut en combler l'information manquante par inférence. Bref, les sommaires itératifs (et répétitifs) ont une fonction rhétorique notable dans le récit.

<sup>206</sup> Voir à cet effet R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 74.

<sup>207</sup> Sans qu'il s'agisse pour autant de sommaires, les reproches de Marthe et Marie (11, 21.32) constituent néanmoins un exemple de répétition. Voir notamment L.E. Worthington, *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 238, de même que W. Wuellner, «Putting Life Back into the Lazarus Story», 122.

Portons désormais notre attention sur les verbes à l'imparfait avec connotation itérative en sorte d'en mesurer l'effet rhétorique sur le lecteur<sup>208</sup>. En 11, 8, les disciples rappellent à Jésus que les Juifs cherchaient à le lapider : «Rabbi, les Juifs cherchaient tout récemment à te lapider, et tu vas là de nouveau?». Ces tentatives d'assassinat sont en effet survenues bien plus d'une fois (cf. 5, 18; 7, 1.19.20.25; 8, 37.40; 10, 31.33), mettant en valeur, notamment, le thème du rejet de Jésus par les Juifs et celui de son insaisissabilité. Dans ce cas-ci, comme ce sera le cas pour d'autres utilisations itératives de l'imparfait grec, le sens itératif du verbe est confirmé par des occurrences antérieures auxquelles il renvoie. En 11, 29, l'imparfait, s'il s'agit bien d'une utilisation itérative<sup>209</sup>, pourrait suggérer une certaine prolongation dans le temps : comme si le déplacement de Marie pour aller à Jésus méritait une importance particulière. Peut-être conviendrait-il d'y voir l'image du disciple qui, suivant l'appel du maître, se rend à ses côtés, suggérant ainsi d'identifier Marie comme disciple de Jésus. En 11, 36 et 11, 47, l'imparfait suggère que les paroles des Juifs («Vois comme il l'aimait»), puis des Pharisiens et des grands prêtres («Que faisons-nous puisque cet humain fait beaucoup de signes?»), n'ont pas été prononcées qu'une fois. Plutôt, on peut penser que différents membres du groupe se répétaient ces propos. Ce fait tend à mettre en valeur ce qui est dit, puisque ces préoccupations ont probablement été exprimées par différentes personnes. Ainsi, plusieurs Juifs auraient pensé que les pleurs de Jésus constituaient un signe de son amour pour Lazare. Il en est de même pour les Pharisiens et les grands prêtres. En effet, l'impression que plusieurs d'entre eux se soient inquiétés des signes opérés par Jésus et des conséquences éventuelles pour la nation juive et le temple conduit le lecteur à donner une considération particulière à cette inquiétude.

En 11, 54 («Alors Jésus ne circulait plus ouvertement parmi les Juifs»), l'emploi de l'imparfait plutôt que de l'aoriste s'avère significatif; il constitue un signe manifeste du caractère irréversible de la situation présente. Le lecteur sait déjà que, à ce point-ci du récit, Jésus doit se faire discret de nouveau alors qu'on cherchait à l'arrêter en 10, 39 et que, suite à la résurrection de Lazare, les chefs religieux ont décidé de l'éliminer<sup>210</sup>. Or le recours à

<sup>208</sup> Voir à cet effet R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 74.

<sup>209</sup> Il pourrait aussi s'agir d'un imparfait historique, qui n'implique pas le sens de continuité propre à l'imparfait itératif.

<sup>210</sup> Il n'est indiqué nulle part dans le récit que Jésus ou ses disciples ont été mis au courant de la décision des autorités religieuses de faire périr le Nazaréen. Toutefois, parce que le narrateur a maintes fois exposé au lecteur l'omniscience de Jésus, on peut s'attendre encore ici à ce que Jésus parte en 11, 54 parce qu'il savait, lui, ce qui se passait dans l'ombre.

l'imparfait suggère une certaine continuité de l'action. Il donne ainsi l'impression que le séjour de Jésus pour Éphraïm se veut plus qu'une retraite temporaire: à partir de ce moment – la décision de le faire périr – ce dernier ne pourra plus circuler ouvertement dans la foule<sup>211</sup>. Une nouvelle apparition publique reviendrait pour Jésus à signer son arrêt de mort! De fait, son entrée à Jérusalem en 12, 12 constituera pour Jésus le début de la fin. En 11, 56, on a de nouveau à faire à des paroles vraisemblablement prononcées à plusieurs reprises par différentes personnes : «Ils cherchaient alors Jésus et, se tenant dans le temple, ils se disaient les uns aux autres : Que vous en semble? Qu'il ne viendra pas à la fête?». Ainsi, on peut imaginer que, les ordres des grands prêtres et des Pharisiens ayant été communiqués (11, 57), de nombreux Juifs cherchaient Jésus et se demandaient s'il viendrait à la fête, étant persuadés qu'il ne viendrait pas. Encore ici, s'il s'agit bien d'une utilisation itérative de l'imparfait, elle est susceptible de donner plus de poids aux événements et paroles rapportés. D'abord, le risque pour Jésus d'être reconnu par l'un ou l'autre Juif s'il sort au grand jour vient de croître considérablement. Ensuite, si de nombreux Juifs le cherchent, c'est que Jésus est véritablement le centre d'attraction parmi les Juifs. Par ailleurs, le fait qu'ils soient nombreux à être persuadés que Jésus ne montera pas à Jérusalem rend l'ironie encore plus significative<sup>212</sup>. En effet, tous sont convaincus que Jésus n'osera pas aller plus loin, mais le lecteur sait bien qu'il accomplira sa mission. D'ailleurs, il entrera à Jérusalem dès 12, 12, au grand dam de tous ces Juifs qui de toute manière n'y comprennent rien depuis le début.

En 12, 6, l'imparfait du verbe «prendre» nous indique que, non seulement Judas avait déjà volé dans la bourse commune, mais qu'il l'avait fait à plusieurs reprises, voire régulièrement. Cet état de fait contribue à noircir encore davantage l'image de Judas, son seul trait positif étant qu'il est un disciple, l'un des Douze. Ainsi, même le temps du verbe est mis au service de la caractérisation de ce personnage. Enfin, en 12, 11, le fait que

---

<sup>211</sup> Selon L.E. Worthington, en mentionnant le séjour de Jésus à Éphraïm, le narrateur veut donner l'impression au lecteur que Jésus ne se présentera plus jamais ouvertement en public, en raison du danger de mort. Ainsi, lorsque Jésus fait son entrée à Jérusalem (12, 12), le lecteur est frappé par l'ironie de situation : Jésus se présente de nouveau aux yeux de tous alors qu'on cherche à le tuer! Or, pour que l'ironie soit bien perçue par le lecteur, il est nécessaire, dira Worthington, que ce dernier envisage effectivement la manifestation publique de Jésus à Béthanie (résurrection de Lazare) comme la dernière. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 117. Ce faisant, l'utilisation de l'imparfait itératif dans ce passage contribue à créer cette impression de «permanence» aux yeux du lecteur.

<sup>212</sup> L.E. Worthington souligne que les questions rhétoriques des Juifs quant à la présence éventuelle de Jésus à Jérusalem suggèrent ironiquement au lecteur qu'il se présentera effectivement au moment de la Pâque. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 118.

l'expression «s'en allaient et croyaient en Jésus» soit présentée à l'imparfait s'avère à nouveau très suggestif. Cela montre qu'il ne s'agit pas d'un fait *ponctuel* parmi bien d'autres; plutôt, l'expression dans sa forme actuelle semble désigner l'instauration d'un pattern : des Juifs quittent les grands prêtres et se mettent à croire en Jésus. À un autre niveau, cette expression peut renvoyer le lecteur au contexte postpascal dans lequel des Juifs quittent les synagogues et se convertissent à la foi chrétienne. On peut même se demander si l'idée de quitter spécifiquement les grands prêtres ne renverrait pas à la glorification de Jésus, le véritable Temple, qui rend caduque la fonction sacrificielle des prêtres, comme semblent le laisser entendre les Pharisiens lorsqu'ils soulèvent le risque encouru par la nation et le temple, du fait de l'agir de Jésus (11, 48).

Bref, l'analyse des emplois de l'imparfait à sens itératif dans notre texte nous a permis de constater que le recours à ce temps verbal particulier donne en quelque sorte une «valeur ajoutée» aux actions ainsi rapportées, soit en les inscrivant dans le cadre d'un pattern (p. ex. Jésus qui se retire à l'écart lorsque sa vie est en danger), soit en suggérant qu'une parole (ou action) ait été dite par bien plus d'une personne (p. ex. les Juifs qui s'interrogent au sujet de Jésus et le cherchent).

Parvenus à la fin de notre étude sur le temps narratif, il convient de revenir brièvement sur nos acquis. La présente section a permis de percevoir l'importance relative des différents aspects du temps narratif dans notre récit. En ce qui a trait aux questions d'ordre, nous avons vu que les retours en arrière dans notre récit permettent d'abord de concentrer l'attention sur l'absence de Jésus, tout en précisant certains éléments essentiels sur ce dernier : le geste de Marie à son endroit, son origine divine et la décision de le faire périr en raison du signe accompli. Ainsi, les analepses suggèrent un lien entre la résurrection de Lazare et la mort de Jésus. Quant aux prolepses, elles font progressivement passer le lecteur de l'annonce de la résurrection de Lazare à l'annonce prophétique de la mort de Jésus. Le lecteur doit comprendre que la résurrection de Lazare n'est qu'un prétexte en sorte de révéler l'identité et le destin de Jésus. Pour ce qui est de l'étude de la durée narrative, il a été dit que le retardement narratif du miracle permet d'en gonfler l'importance. Ce délai est également l'occasion d'un enseignement théologique sur l'identité réelle de Jésus et sur la manière dont il faut percevoir le signe de la résurrection de Lazare, à savoir l'adoption d'une perspective «plus qu'humaine». Quant à l'ellipse que nous avons analysée, elle

accentue, à l'instar des anachronies, le lien entre le signe et la mort de Jésus, soulignant la décision des chefs religieux de tuer Jésus en raison du signe. Enfin, l'analyse de la fréquence narrative a surtout été l'occasion de constater que le recours à certains verbes à l'itératif donne plus de poids aux paroles et événements rapportés, accentuant la gravité de la situation. Bref, le narrateur a eu recours au temps narratif pour attirer l'attention du lecteur, d'abord sur la résurrection de Lazare – suggérant au lecteur la manière de comprendre le signe –, puis sur le lien entre la réalisation du signe et la mort de Jésus. Ultimement, la résurrection de Lazare n'a d'importance que dans la mesure où elle permet de mieux saisir l'identité et le destin de Jésus.

## CHAPITRE 5 : PERSONNAGES

Ce chapitre sur les personnages narratifs dans notre récit revêt une importance capitale dans le cadre de notre étude de Jean 11, 1-12, 11. En effet, les personnages donnent vie et couleurs au récit. Sans personnages, le recours aux anomalies temporelles, au commentaire implicite, à un cadre significatif, ou même à une intrigue méticuleusement conçue, est inutile. Bref, un récit sans personnages n'est plus un récit. Il ne peut en effet y avoir d'action sans les personnages, qui en sont les agents. D'un point de vue rhétorique, les personnages jouent un rôle crucial dans le récit, puisqu'ils suscitent l'implication du lecteur, qui a tendance à s'identifier à tel personnage, ou à s'éloigner de tel autre. Dans cette section, nous aborderons la caractérisation de chaque personnage pris individuellement<sup>213</sup>. Dans chaque cas, nous aborderons : d'abord, le cas échéant, la caractérisation du personnage dans les chapitres précédant notre récit; ensuite, la caractérisation propre à notre récit; enfin, nous conclurons avec la réaction affective du lecteur à l'égard de ce personnage.

### 5.1 Jésus

Le personnage de Jésus est présenté au lecteur dès le début de l'évangile. Le prologue et le témoignage de Jean révèlent son identité et sa mission : il est le Logos de Dieu qui s'est fait chair en venant dans le monde. Il est venu révéler Dieu aux humains. Et pourtant, le monde l'a rejeté. Jésus apparaît dans le récit en 1, 29. Par ses paroles, il rendra progressivement explicite son lien d'unité avec le Père : lui et le Père ne font qu'un (10, 30; cf. 10, 36.38). La révélation de son identité expose l'aveuglement des personnages, leur incompréhension. Il a recours au «ἐγὼ εἰμι» divin (8, 24.28.58) pour parler de lui-même. Il fait également appel à de nombreuses images pour révéler son identité : il est le pain de vie (6, 35.48), le pain descendu du ciel (6, 41), la lumière du monde (8, 12), la porte des brebis (10, 7.9), le bon berger (10, 11.14), la résurrection et la vie (11, 25), pour n'en nommer que quelques-

---

<sup>213</sup> À l'exception des personnages de Marthe et Marie, qui seront traités simultanément dans une perspective interrelationnelle. De plus, la caractérisation des Juifs sera abordée en bloc, même si ce terme désigne différents groupes d'appartenance (ex. Pharisiens, grands prêtres) et personnages (ex. Caïphe). Notons également que deux personnages ne seront pas traités dans le cadre de cette étude : Dieu, et les Romains. Cette omission tient essentiellement à un manque de matériel : non seulement ces personnages n'interviennent pas dans le récit, mais il n'y est fait allusion qu'en de rares occasions.

uns. De plus, Jésus sait toujours ce qui l'attend, bénéficiant manifestement de la même omniscience que son Père. Pour cette raison, il n'a jamais besoin de s'informer, et rien ne lui est dit qu'il ne sache déjà. Par ailleurs, il semble toujours avoir le contrôle de la situation<sup>214</sup>. En ce sens, Culpepper dira que Jésus «always seems to know just when his opponents have reached the boiling point and when to withdraw»<sup>215</sup>. Ainsi, il sait déjà qui le trahira (6, 64) et connaît son «heure» (2, 4). Aussi, ses dires laissent entendre qu'il est conscient de sa dépendance par rapport au Père. Il dira par exemple que «Telle est en effet la volonté de mon Père : que quiconque voit le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle; et moi, je le ressusciterai au dernier jour.» (6, 40). Jésus éprouve également certaines émotions humaines (ex. «[il] pleura», 11, 35), toutefois ces dernières se font plutôt rares. Même si le thème de l'«amour» est souvent abordé en Jean, Jésus ne semble pas particulièrement aimant. Notons également que Jésus n'a jamais de contacts physiques avec les autres personnages. Ce qui semble bien correspondre avec l'insistance du narrateur sur l'identité divine de Jésus. Au plan relationnel, Jésus donne l'impression de garder une certaine distance par rapport à ceux qui l'entourent, abordant chaque événement dans une perspective plus large que celle du commun des mortels, une perspective cosmologique et eschatologique<sup>216</sup>. La réplique de Jésus à sa mère, lors des noces de Cana, illustre bien cette attitude : «Que me veux-tu, femme? Mon heure n'est pas encore venue» (2, 4). D'où la difficulté de nombreux personnages à bien saisir le sens de ses propos. D'ailleurs, les réponses de Jésus semblent toujours un peu évasives, sans répondre directement à la question posée<sup>217</sup>. Culpepper dira même que «Jesus seems to be congenitally incapable of giving a straight answer»<sup>218</sup>. En outre, ses discussions avec d'autres personnages provoquent souvent des tensions, voire un rejet pur et simple. Il répondra par exemple aux Juifs, qui demandent comment il peut donner sa chair à manger : «si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas en vous la

<sup>214</sup> Pour T. Thatcher, le contrôle que Jésus exerce sur tous les personnages et situations constitue le trait le plus notable de la caractérisation de ce personnage dans l'évangile. Voir «Jesus, Judas, and Peter: Character by Contrast in the Fourth Gospel», *Biblioteca Sacra* 153 (1996) 448.

<sup>215</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 110.

<sup>216</sup> R.A. Culpepper soutient que cet aspect de la caractérisation de Jésus (peu émotif) correspond bien à l'insistance de l'évangéliste sur son identité divine. Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 111.

<sup>217</sup> Reprenant les propos de W. Meeks («The Man from Heaven in Johannine Sectarianism», *Journal of Biblical Literature* 91 (1972) 57) à l'effet que le mode d'expression particulier de Jésus laisse entrevoir l'étrangeté de ce personnage, J.L. Resseguie ajoute que l'étrangeté de Jésus nous renvoie à *notre propre étrangeté*, l'étrangeté de notre «narcotized way of viewing the world». Voir *The Strange Gospel*, 118.

<sup>218</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 112.



vie.» (6, 53). Ce faisant, Jésus demeure un être mystérieux aux yeux des personnages (et du lecteur), son identité n'étant jamais complètement révélée.

Maintenant, le chapitre 11 a cela de particulier qu'il présente apparemment Jésus sous un jour particulièrement «humain», lui attribuant plus d'émotions que dans tout autre chapitre depuis le début de l'évangile<sup>219</sup> : il aime<sup>220</sup>, il se réjouit, il est violemment ému et il pleure. Or il semble que ces manifestations émotives de Jésus ne visent pas tant à rendre compte de son «côté humain» qu'à exprimer la gravité des enjeux liés à la dualité entre la foi et l'incrédulité. Lorsque Jésus se réjouit (première occurrence dans l'évangile) de n'avoir pas été là pour Lazare (v. 15), c'est que les disciples auront ainsi l'occasion de croire. Il ne semble pas se soucier que Lazare soit mort en son absence. De même, lorsque Jésus est «violemment ému» et pleure (11, 33.35.38), il ne réagit pas à la mort de Lazare ou aux pleurs de Marie<sup>221</sup>, plutôt, il s'indigne de constater le peu de foi des deux sœurs et l'incrédulité de certains Juifs<sup>222</sup>. Juste avant la réalisation du prodige, Jésus réagira de nouveau, reprochant à Marthe son manque de foi : «Ne t'ai-je pas dit que si tu crois, tu verras la gloire de Dieu?». Par ailleurs, le comportement de Jésus n'a rien à voir avec celui d'un homme dont l'ami se meurt. En effet, alors que Marthe et Marie requièrent sa présence auprès de leur frère mourant (que Jésus aime!), il décide de rester deux jours à

<sup>219</sup> Voir notamment L.E. WORTHINGTON, *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 164; R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 110.

<sup>220</sup> R.A. Culpepper relève bien que, en dépit de la mention indiquant que Jésus aime les deux sœurs, le texte en présente peu d'évidence. En effet, seule la défense de Marie par Jésus (12, 7-8) pourrait être considérée en ce sens. Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 111.

<sup>221</sup> Contre M.W.G. Stibbe pour qui les pleurs de Jésus viennent en réponse, non seulement aux pleurs de Marie, mais aussi à ceux des Juifs. Voir «A Tomb with a View», 47-48. Pour R.A. Culpepper, les pleurs de Jésus (v. 35), de même que son action de grâce à Dieu (v. 41) constituent des réactions humaines normales. Ce qui laisse à penser qu'il adhère à l'idée que les pleurs de Marie sont à l'origine de celles de Jésus. Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 111. L.E. Worthington adopte une position similaire en interprétant les pleurs de Jésus comme une marque d'empathie à l'endroit de Marie. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 201. Pour notre part, nous croyons qu'il n'y a pas lieu de voir ici un cas d'exception présentant au lecteur un Jésus «plus humain». Il est vrai que le texte ne semble pas présenter d'autre raison pour les pleurs de Jésus (v. 35) que ceux de Marie (v. 33). Il reste que le commentaire des Juifs au verset suivant «Vois comme il l'aimait» suggère un malentendu de la part de ces derniers : Jésus ne peut pas pleurer Lazare puisqu'il s'apprête à le ressusciter. Or le malentendu johannique indique habituellement que le sens voulu se trouve à un autre niveau (Voir par exemple H. LEROY, *Rätsel und Missverständnis: Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums*, (Bonner biblische Beiträge 30), Bonn, Peter Hanstein, 46, 157-60, cité par R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 153). Ainsi, il est plus raisonnable de penser que Jésus pleurerait pour un motif plus fondamental, tel que l'incrédulité de Marie, plutôt qu'un motif se situant à un niveau plus «humain». En effet, pleurer pour Lazare ou en solidarité avec Marie revient essentiellement à exprimer une émotion humaine en contexte de deuil.

<sup>222</sup> R.A. Culpepper soutient pour sa part que la forte émotion de Jésus (11, 33.38) serait due au fait qu'il songe à l'approche de sa propre mort, plutôt que d'être liée à l'incompréhension de Marie. Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 111.

l'endroit où il demeure. Cette réaction ne peut d'aucune façon se comprendre selon une logique humaine<sup>223</sup>! Ainsi, le personnage de Jésus garde encore ici une certaine distance par rapport aux autres personnages, comme c'est le cas dans les chapitres précédents<sup>224</sup>. Maintenant, il est difficile de trancher à savoir si Jésus constitue un personnage rond ou plat. En effet, le fait que Jésus agisse en fonction d'un plan prédéterminé (celui du Père) donne l'impression que ce personnage est prévisible, au moins dans une certaine mesure. Cependant, considérant que Jésus ne se comporte pas selon une logique humaine, ses réactions sont chaque fois susceptibles de surprendre le lecteur. Dès le début du récit, et ce jusqu'à la résurrection de Lazare, le narrateur s'assure de bien faire percevoir au lecteur l'illogisme, selon les vues humaines, derrière l'agir de Jésus. Du même coup, il révèle progressivement le bien-fondé de son geste pour l'accomplissement du dessein de Dieu : cet autre signe vise à susciter la foi (11, 15.42). La scène de la rencontre du Sanhédrin anticipe en quelque sorte l'accomplissement de la mission de Jésus. En effet, le lecteur apprend alors de la bouche de Caïphe que Jésus sera offert comme ultime sacrifice pour la nation (11, 50). Par ailleurs, ce sacrifice sera l'occasion de rassembler les enfants de Dieu dispersés (cf. 1, 12; 11, 52). Enfin, la décision des autorités de mettre Jésus à mort (v. 53) confirme la réalisation du plan de Dieu. D'ailleurs, Jésus reconnaîtra dans l'onction de Marie l'annonce symbolique de sa mort (12, 7). Bref, en dépit des nombreux sentiments de Jésus exprimés dans le cadre de notre récit, ce personnage n'en garde pas moins une certaine «distance» par rapport aux autres personnages. Cette attitude n'empêche pas pour autant le lecteur de lui être sympathique, bien au contraire<sup>225</sup>. Le fait que Jésus soit confronté à un refus de croire toujours plus tranché de la part des Juifs, et surtout à leur tentative de l'éliminer, contribue à amener le lecteur aux côtés de Jésus et à se positionner contre les Juifs incrédules.

<sup>223</sup> Cette réaction de Jésus, qui fait référence à ses intérêts personnels (humains), illustre bien, selon T. Thatcher, «[Jesus'] refusal to follow a human agenda». Voir «Jesus, Judas, and Peter: Character by Contrast in the Fourth Gospel», 437.

<sup>224</sup> R.A. Culpepper dira à cet effet que «While Jesus is not entirely lacking in human emotions, his emotional responses are noticeably different and therefore convey a sense of his being distant or aloof.» Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 109-10. L.E. Worthington reconnaît également cette «distance» (*aloofness*) de Jésus par rapport à son entourage. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 164.

<sup>225</sup> Notons que, en pratique, l'empathie se distingue de la sympathie en ce qu'elle implique un rapport d'identification lecteur-personnage très fort. Par exemple, on suppose que le lecteur est davantage amené à s'identifier à un personnage faisant montre d'une grande compassion à l'endroit des pauvres qu'à un personnage manifestant simplement une attitude positive à l'endroit de ses compagnons. Dans le cas de Jésus, il nous semble difficile de concevoir que le lecteur puisse éprouver une véritable empathie à l'égard du *logos incarné*, considérant la distance qu'il maintient par rapport à son entourage.

## 5.2 Marthe et Marie

Les personnages de Marthe et Marie sont mentionnés pour la première fois de l'évangile dans notre péricope. Dès le début du récit, le narrateur semble attribuer à Marthe un «second rôle» par rapport à Marie, tout en suggérant que Marie jouera un rôle important dans le récit<sup>226</sup>. En effet, Marthe est d'abord désignée comme la sœur de Marie (v. 1). Au verset suivant, le narrateur présente Marie comme celle qui avait oint le Seigneur, ce qui est tout à son honneur<sup>227</sup>. Ni Marthe ni Lazare ne bénéficient d'une telle présentation. Puis, c'est au tour de Lazare d'être identifié en référence à sa sœur : il est le frère de Marie<sup>228</sup> (v. 2). Par ailleurs, le lecteur doit déduire que, étant la sœur de Marie, Marthe est également la sœur de Lazare. Aussi, le fait que les deux sœurs envoient un messenger auprès de Jésus alors que ce dernier est à l'écart suggère qu'elles le connaissent très bien pour savoir ainsi où il se trouve (v. 3)<sup>229</sup>. Il est ensuite précisé que Jésus aimait «Marthe et sa sœur et Lazare» (v. 5). Dans ce cas-ci, c'est Marie qui est désignée en référence à sa sœur (nommée en premier). On peut ici penser que le narrateur cherche à faire comprendre au lecteur que, en dépit du rôle premier de Marie par rapport à Marthe, cette dernière n'en aura pas moins un rôle notable dans le récit (protagoniste)<sup>230</sup>. De fait, dès qu'elle entend dire que Jésus arrive, elle se rend auprès de lui (v. 20). Pour sa part, Marie reste assise dans la maison<sup>231</sup>. Le lecteur est alors susceptible de se demander pourquoi elle ne va pas accueillir Jésus avec

<sup>226</sup> F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 219; I.R. KITZBERGER, «Mary of Bethany and Mary of Magdala», 572.

<sup>227</sup> Notons que l'événement n'est pas encore arrivé, mais semble important et surtout, faire référence à un fait connu du lecteur.

<sup>228</sup> I.R. Kitzberger note que l'identification de Lazare comme le frère de Marie a de quoi surprendre le lecteur. En effet, un homme n'était normalement pas identifié en référence à une femme, c'est l'inverse qui était vrai. Il est donc possible que cet état de fait contribue à rehausser l'importance éventuelle du rôle de Marie dans l'histoire. Voir «Mary of Bethany and Mary of Magdala», 572.

<sup>229</sup> I.R. KITZBERGER, «Mary of Bethany and Mary of Magdala», 573.

<sup>230</sup> I.R. Kitzberger est d'avis que, du fait de ce regain d'intérêt apparent pour Marthe, le lecteur s'attendra à ce que le centre d'attention passe de Marie à Marthe dans les versets suivants. Voir «Mary of Bethany and Mary of Magdala», 573.

<sup>231</sup> De nombreux commentateurs ont eu tendance à lire dans ce passage une indication de l'attitude «active» de Marthe en contraste à l'attitude «contemplative» de Marie. L'inaction de Marie a aussi souvent été perçue comme une marque de son manque de foi. Voir à cet effet C.M. CONWAY, *Men and Women in the Fourth Gospel: Gender and Johannine Characterization*, (Society of Biblical Literature, Dissertation Series 167), Scholars Press, Atlanta, 1999, 140. Notons par ailleurs que ce passage présente au moins deux oppositions entre Marthe et Marie: d'abord, Marthe est debout (ou du moins se lève) alors que Marie est assise; ensuite, Marthe est à l'extérieur de la maison (ou en sort), alors que Marie est à l'intérieur. Ces deux oppositions sur le plan spatial peuvent accentuer le fait que les deux sœurs adoptent des comportements différents par rapport à Jésus.

sa sœur. Peut-être Marthe ne l'a-t-elle pas informée<sup>232</sup>. Le lecteur pourrait aussi simplement y voir le comportement habituel d'une femme endeuillée<sup>233</sup>. En attendant, l'attention est portée sur l'échange entre Marthe et Jésus. En fait, les premières paroles de Marthe ont plutôt l'allure d'un reproche, à l'effet que Jésus n'ait pas été présent (v. 21)<sup>234</sup>. Ce faisant, le lecteur constate que Marthe saisit mal le sens de la mission de Jésus, de même que l'étendue de son pouvoir. En effet, non seulement Jésus n'avait pas à être présent à Béthanie pour guérir Lazare (ayant guéri le fils de l'officier à distance, cf. 4, 50), mais il peut le ressusciter des morts. Contrairement à Marthe, le lecteur sait que Jésus est plus qu'un simple thaumaturge<sup>235</sup>. Or, au verset suivant, elle semble désormais reconnaître implicitement que Jésus peut même ressusciter Lazare s'il en fait la demande au Père (v. 22)<sup>236</sup>. Pourtant, lorsque Jésus lui dit que son frère ressuscitera, elle y voit une allusion à la résurrection eschatologique (v. 23-24). Jésus tente de corriger la conception de Marthe : il est, lui, la résurrection et la vie (v. 25). En réponse à Jésus, Marthe dit être parvenue à croire qu'il est «le Christ, le Fils de Dieu, celui qui vient dans le monde» (v. 27) (titres faisant référence à l'attente messianique traditionnelle). Or elle ne dit pas précisément si elle croit que Jésus est la résurrection et la vie<sup>237</sup>. Enfin, lorsque Marthe quitte Jésus pour

<sup>232</sup> I.R. KITZBERGER, «Mary of Bethany and Mary of Magdala», 574.

<sup>233</sup> Ainsi M.W.G. STIBBE, «A Tomb with a View», 47.

<sup>234</sup> I.R. KITZBERGER, «Mary of Bethany and Mary of Magdala», 574. C.M. Conway se fait plus prudente. Elle précise que rien ne porte à penser que les mots de Marthe constituent un reproche. Toutefois, le lecteur est susceptible d'y voir un reproche, sachant que Jésus a volontairement retardé son arrivée. Voir *Men and women in the Fourth Gospel*, 140. Enfin, B. Malina est d'avis que le contexte suggère de comprendre l'intervention de Marthe comme un reproche. Selon lui, dans le contexte social de l'époque, la tenue de funérailles en l'absence d'amis chers à la famille constituait une situation honteuse. Ainsi, le fait que Jésus ait tardé à se rendre à Béthanie et ait manqué les funérailles devait donc être considéré comme un acte de déshonneur envers la famille. Les amis étaient en effet liés par une sorte de contrat symbolique selon lequel ils étaient tenus de se rendre immédiatement auprès de l'ami(e) ayant requis leur présence. Les amis jouissaient d'un lien privilégié et avaient le «droit» à l'assistance immédiate. Dans ce contexte, le retard de Jésus a toutes les allures d'un manquement total à son devoir. Cette maladresse de Jésus semble ainsi justifier pleinement la réaction de Marthe à son endroit. Voir *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis, Fortress Press, 1998, 194-95.

<sup>235</sup> Qu'il s'agisse ou non d'un reproche à Jésus, plusieurs commentateurs s'entendent pour dire que Marthe témoigne ici de sa foi en Jésus comme guérisseur, comme prodige. Voir notamment F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 223; M.W.G. STIBBE, «A Tomb with a View», 47; C.M. CONWAY, *Men and women in the Fourth Gospel*, 140.

<sup>236</sup> D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 202.

<sup>237</sup> Les commentateurs ne s'entendent pas sur le sens de ce passage. Ce dernier peut être interprété différemment selon la perspective adoptée. Un certain nombre d'éléments textuels doivent en effet être pris en compte. D'un côté, si Marthe s'est bien méprise sur l'affirmation de Jésus à l'effet que son frère ressuscitera, rien n'indique qu'elle ait ou non adéquatement saisi le sens de sa révélation «Je suis la résurrection et la vie». D'un autre côté, l'utilisation du verbe «croire» au parfait (au sens de «je continue à croire») peut effectivement indiquer que Marthe montre une foi exemplaire. Quant aux titres utilisés pour qualifier Jésus, ils ne prouvent pas nécessairement l'exemplarité de sa foi. De plus, l'objection de Marthe au moment où Jésus demande à ce qu'on soulève la pierre, de même que la réponse de Jésus à son endroit suggère qu'elle n'envisage pas que Lazare puisse être ressuscité par Jésus. Enfin, les opinions sont partagées à savoir si la

avertir Marie du fait qu'il l'«appelle» (v. 28), elle le désigne comme «maître», suggérant possiblement que sa compréhension de l'identité de Jésus n'a pas véritablement évolué<sup>238</sup>.

Alors que Marie se rend auprès de Jésus, le narrateur précise que ce dernier se trouvait encore à l'endroit où il avait rencontré Marthe (v. 30). Ce commentaire suggère à notre avis un rapprochement entre les dialogues de Jésus avec Marthe et Marie<sup>239</sup>. Pour cela, nous proposons de lire l'intervention de Marie à la lumière de celle de sa sœur. D'abord, Marie est appelée par Jésus<sup>240</sup>, alors que Marthe se rend d'elle-même auprès de lui, lorsqu'elle apprend qu'il arrive. Ensuite, il est précisé que Marie se lève «vite» en sorte de se rendre auprès de Jésus (v. 29). D'ailleurs, la rapidité de son geste est rappelée par le narrateur en 11, 31<sup>241</sup>. Ces deux éléments propres à l'approche de Marie (appel de Jésus et réaction rapide) peuvent déjà suggérer que l'attitude de Marie correspond davantage à la volonté du maître. Troisièmement, en abordant Jésus, les deux sœurs adoptent des positions différentes. Marthe s'adresse à lui en face-à-face, alors que Marie tombe à ses pieds. Nous sommes d'avis que la position de Marie dénote ici sa dévotion, voire sa confiance à

---

confession de Marthe constitue véritablement une réponse à la question de Jésus, ou si elle ne révèle pas plutôt une nouvelle incompréhension. Ainsi, certains auteurs voient dans ce passage l'expression d'une foi exemplaire (notamment M.W.G. STIBBE «A Tomb with a View», 47; R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 141), alors que d'autres y voient une foi partielle marquée par l'incompréhension (notamment F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 162; D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 206). Pour notre part, nous sommes d'avis que la confession de Marthe indique une incompréhension de l'identité véritable de Jésus comme «résurrection et vie».

<sup>238</sup> F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 163; *The Gospel of John*, 225-26. I.R. Kitzberger y voit plutôt une allusion du narrateur à l'effet que les deux sœurs sont disciples de Jésus. Voir «Mary of Bethany and Mary of Magdala», 575.

<sup>239</sup> Outre le fait que la remarque commune aux deux sœurs (11, 21.32) comporte les mêmes termes.

<sup>240</sup> Considérant l'emploi du verbe grec φωνέω pour désigner l'appel de Jésus, J.L. Resseguie fait le rapprochement avec l'appel de Lazare hors du tombeau (v. 43), qui recourt au même verbe. Pour lui, ce parallèle souligne l'incompréhension des deux sœurs quant à la signification de la résurrection de Lazare. Voir *The Strange Gospel*, 87-88; voir aussi F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 226. Pour notre part, nous pensons plutôt qu'il s'agit là d'une indication à l'effet que Marie saisit ou commence à saisir le sens véritable de la résurrection de son frère. Par ailleurs, F.J. Moloney voit un lien entre l'appel de Marie et l'appel des brebis en 10, 3 «les brebis écoutent sa voix; les brebis qui lui appartiennent, il les appelle, chacune par son nom, et il les emmène dehors» (il s'agit là du seul endroit où Jésus utilise le verbe «appeler» dans son discours sur le berger). Dans cette perspective, Marie serait l'une des brebis que le Seigneur appelle. Voir F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 164.

<sup>241</sup> Notons que le verbe grec que nous avons traduit par «se lever» dans ces deux versets n'est pas le même. Dans le premier cas, l'auteur a recours au verbe ἐγείρω (v. 29), alors que dans le deuxième cas, il utilise ἀνίστημι (v. 31), qui renvoie aussi à l'idée de résurrection (ἀνάστασις). Considérant l'importance que prend ce thème dans le cadre de notre récit, de même que les nombreuses occurrences de ἀνάστασις (23.24.25.31), nous sommes d'avis que la variante ἀνίστημι en 11, 31 pour désigner exactement la même action de Marie qu'en 11, 29 constitue davantage qu'une simple modification à des fins esthétiques. Cette variante peut en effet révéler au lecteur quelque chose sur l'attitude, ou plutôt la foi de Marie, faisant le lien entre ce personnage et la résurrection. Ainsi, le narrateur soulignerait à nouveau le rôle singulier de Marie en rapport à la mort et résurrection de Jésus.

l'endroit de Jésus<sup>242</sup>. Le passage semble d'ailleurs renvoyer à 11, 2, où il est rapporté que Marie avait oint le Seigneur et lui avait essuyé *les pieds*<sup>243</sup>. Notons également que la rencontre de Marie et Jésus se fait en public : le lecteur a toutes les raisons de penser que les Juifs assistent à la scène (cf. 11, 31.33). Dans le cas de Marthe, on a plutôt l'impression que le dialogue a été tenu en privé : rien n'indiquait en effet la présence des Juifs ou de quelque autre personnage<sup>244</sup>. Curieusement, Marie utilisera précisément les mêmes termes que Marthe pour s'adresser au maître «Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort» (v. 32). Le fait qu'elle reprenne ainsi les paroles de sa sœur suggère à notre avis une certaine incompréhension de l'identité et de la mission de Jésus, et ce, même si son approche est différente. Au reste, ses pleurs au verset suivant confirment cette hypothèse : si Marie pleure le décès de son frère, c'est qu'elle ne croit pas que Jésus puisse le ressusciter. De plus, le fait que ses pleurs soient manifestement associés à ceux des Juifs peut suggérer que l'incompréhension qui caractérise les Juifs concerne aussi Marie<sup>245</sup>. Notons enfin que Marie ne verbalise pas sa confiance en Jésus, contrairement à sa sœur, qui avait ajouté, «[Mais] maintenant encore, je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te [le] donnera» (v. 22)<sup>246</sup>. Ce qui, en soit, ne constitue pas une lacune à l'intervention de

<sup>242</sup> F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 226; F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 165-66; D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 207-08. Contre M.W.G. Stibbe, qui voit dans la prostration de Marie un geste de désespoir. Voir «A Tomb with a View», 47. Notons que, d'un point de vue historico-critique, R.E. Brown souligne que la prostration de Marie correspond à un trait lucanien, plutôt que proprement johannique. Cette remarque est une occasion de constater la divergence entre une exégèse historico-critique et une exégèse proprement narrative. En effet, comme nous l'avons vu, l'approche narrative suggère de porter un regard sur le texte pour lui-même, non pas en référence à un autre (en l'occurrence l'évangile lucanien).

<sup>243</sup> F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 226. Il soutient également que la prostration de Marie rappelle au lecteur l'épisode de l'aveugle né au chapitre 9. Ce dernier en effet, lorsqu'il apprit que Jésus était le Fils de l'homme, celui-là même qui lui avait rendu la vue, se prosterna et confessa sa foi (9, 37). Voir *Signs and Shadows*, 165.

<sup>244</sup> À cet effet, G. O'Day dira que «The connection [Mary] makes between Jesus' absence and Lazarus' death is no longer a private confessional statement, but becomes the property of all those who are gathered. Mary's words, therefore, despite their repetitiveness, do add something to the story. They provide the Jewish mourners with the insight necessary to share in the central claims of the narrative». Voir *The Word Disclosed: John's Story and Narrative Preaching*, St-Louis, Cohen Beckett Partnership, 1987, 91, cité par C.M. CONWAY, *Men and Women in the Fourth Gospel*, 145.

<sup>245</sup> Ainsi F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 227-28. Rappelant la tendance des commentateurs à percevoir dans les pleurs de Marie et des Juifs (de même que leur association) une preuve de leur incrédulité, C.M. Conway souligne que rien n'indique ici que les Juifs pleurant avec Marie (v. 33) doivent être perçus négativement. Voir *Men and Women in the Fourth Gospel*, 146. Nous sommes toutefois d'avis que, tout personnage étant la somme de ses traits, même si ce passage ne caractérise pas les Juifs négativement, le lecteur pourrait avoir tendance à inférer une attitude négative, considérant leur caractérisation négative depuis le début de l'évangile.

<sup>246</sup> Ce faisant, le dialogue avec Marthe est plus long que celui avec Marie. D'ailleurs, on peut à peine parler de dialogue puisque Jésus ne donne aucune réponse (du moins, verbale) à Marie. Certains commentateurs préciseront que l'échange entre Jésus et Marthe procède par la parole, alors que celui avec Marie tient davantage à la communication non verbale (prostration, pleurs). Voir notamment C.M. CONWAY, *Men and*

Marie, cette dernière ayant, comme nous le disions, une approche différente de celle de sa sœur<sup>247</sup>. Bref, alors que Marthe se méprend sur toute ligne au sujet de Jésus, l'approche de Marie dénote, à notre avis, une compréhension appréciable, quoique encore imparfaite, de l'identité et de la mission de Jésus. L'attention du lecteur sera bientôt ramenée à Marthe, qui s'interpose lorsque Jésus demande à ce que la pierre du tombeau soit enlevée : «Seigneur, il sent déjà...» (v. 39). C'est maintenant la deuxième fois que Marthe reprend Jésus sur son agir. D'ailleurs, la réplique du maître laisse à nouveau transparaître l'incompréhension de Marthe<sup>248</sup> : «Ne t'ai-je pas dit que si tu crois, tu verras la gloire de Dieu?» (v. 40). Lorsque Jésus revient à Béthanie, après son séjour à Éphraïm, le narrateur introduit à nouveau les deux sœurs en vue de la scène finale. La dernière chose qui nous est dite de Marthe est qu'elle assure le service à un dîner en l'honneur de Jésus (12, 2). Ainsi, la réaction de Marthe à la résurrection de son frère est passée sous silence. Le narrateur laisse donc le lecteur tirer ses propres conclusions : or rien ne laisse entendre que Marthe en soit venue à croire suite à l'accomplissement du miracle. En effet, le fait qu'elle assure le service à un dîner ne suggère aucun changement d'attitude depuis son commentaire en 11, 39. Il en va tout autrement de Marie, qui procède finalement à l'onction de Jésus (12, 3)<sup>249</sup>.

D'ailleurs, la comparaison entre ce passage et l'allusion faite en 11, 2 souligne bien l'extravagance du geste. Contrairement à 11, 2, le passage en 12, 3 comporte plusieurs précisions en ce qui a trait à la quantité de parfum «une livre», sa qualité et sa valeur «du nard pur de grand prix», de même que les conséquences immédiates du geste «la maison fut remplie de l'odeur du parfum». Le reproche de Judas à l'effet que le parfum devrait plutôt être vendu «trois cent deniers» en faveur des pauvres (v. 5), ajoute encore à la valeur du geste, considérant qu'il s'agit d'une somme considérable. Par ailleurs, le fait que ce dernier

---

*Women in the Fourth Gospel*, 146; F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 165; I.R. KITZBERGER, «Mary of Bethany and Mary of Magdala», 575.

<sup>247</sup> Plusieurs commentateurs voient malgré tout dans cette omission l'indication que Marie n'affiche pas la même confiance que sa sœur (voir par exemple R. SCHNAKENBURG, *The Gospel According to St. John*, 333). F.J. Moloney propose quant à lui une toute autre perspective. Cette omission indiquerait possiblement que l'attitude de Marie transcende celle de sa sœur, qui adopte, selon lui, une «agressive understanding of Jesus as a miracle worker and Messiah». Voir *The Gospel of John*, 227.

<sup>248</sup> C.M. CONWAY, *Men and Women in the Fourth Gospel*, 149; D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 213. F.J. MOLONEY, «The Faith of Martha and Mary: A Narrative Approach to John 11, 17-40», *Biblica* 75 (1994) 490.

<sup>249</sup> Notons que, plutôt que de chercher à rendre compte du sens de la scène de l'onction en la comparant à l'allusion en 11, 2 – comme nous le proposons, dans une perspective narratologique –, les commentateurs abordant le texte dans une perspective historique vont plutôt l'expliquer en la comparant aux récits d'onction des évangiles synoptiques. Voir notamment R.E. BROWN, *The Gospel According to John*, 449-452; R. SCHNAKENBURG, *The Gospel According to St. John*, 366-367.

geste de Marie soit suivi de l'intervention de Judas, un traître et un voleur qui s'en prend au comportement de Marie (qui devient une victime), contribue, par contraste, à présenter Marie sous un jour encore meilleur<sup>250</sup>. D'ailleurs, il semble que la prépondérance du personnage de Marie soit soulignée jusqu'à la fin du récit, alors que Jésus, en plus de la défendre et de reconnaître la valeur symbolique de son geste, annonce son rôle («garder le parfum») dans le contexte de sa mort symbolique (v. 7). Pour sa part, Marie a montré qu'elle avait conscience de l'importance de se tenir auprès du maître et de l'écouter alors qu'il est encore parmi eux (cf. 12, 8). Ce geste de Marie constitue sa réponse à la résurrection de Lazare : elle démontre à la fois une attitude de service<sup>251</sup> et sa foi en Jésus. Bref, le personnage de Marthe ne semble pas parvenir à poser un acte de foi véritable. En effet, tout au long du récit, le narrateur a fait en sorte d'indiquer au lecteur l'incompréhension de Marthe et donc, son manque de foi. Ainsi, il a su maintenir une certaine distance entre le lecteur et ce personnage. Ce faisant, même si le lecteur est sympathique à Marthe, il ne sera pas porté à s'identifier à elle. En ce qui concerne Marie, en dépit de ses moments de doute et son manque de foi, le lecteur a plutôt été incité, du début à la toute fin du récit, à lui donner une considération particulière<sup>252</sup>. Ayant démontré sa fidélité et son ouverture à Jésus, Marie suscite l'empathie du lecteur. Contrairement à Marthe (personnage plat), le personnage de Marie manifeste une certaine évolution au cours du récit (personnage rond), passant d'une foi en Jésus comme «guérisseur» à une foi plus profonde<sup>253</sup>. Voilà qui complète notre étude de la caractérisation des deux sœurs de Béthanie. Portons maintenant notre attention sur leur frère bien-aimé, Lazare.

<sup>250</sup> I. R. Kitzberger relève bien l'opposition entre le personnage de Marie et celui de Judas (12, 1-8). Alors que Marie pose un acte de service et de révérence, Judas est de nouveau caractérisé comme le traître. Il est également présenté sous un mauvais jour par le narrateur en ce que, contrairement à Marie, Marthe et Lazare – qui ne dénoncent pas Jésus en dépit des ordres des autorités (11, 57) – Judas, lui, le trahira. Le personnage de Marie étant ici présenté sur fond de la caractérisation négative de Judas, il ne peut que sembler plus «éclatant». Ce portrait positif de Marie est d'ailleurs confirmé par Jésus, qui lui donne raison en 12, 7. Voir «Mary of Bethany and Mary of Magdala», 579-80. L.E. Worthington abonde dans le même sens disant : «... Judas serves the important function of instructing the implied reader on the virtue of Mary's act». Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 183.

<sup>251</sup> B. Malina souligne que, dans les familles aisées de l'époque, on avait effectivement l'habitude de faire laver les pieds des invités avant un repas. Cette tâche était toutefois dévolue aux esclaves, pas aux hôtes! De plus, ils n'utilisaient pas de parfums de grande valeur, comme c'est le cas ici. Voir *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, 205.

<sup>252</sup> L.E. Worthington soutient pour sa part que Marthe et Marie doivent être considérées sur un pied d'égalité. Il n'est aucune raison selon lui de relativiser l'importance de l'une par rapport à l'autre. En effet, elles sont toutes deux des disciples de Jésus qui ont foi en lui : Marthe confesse sa foi en Jésus et Marie bénéficie de l'approbation implicite du narrateur et explicite de Jésus (12, 7). Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 199.

<sup>253</sup> Il faut toutefois avouer que cette progression dans la foi de Marie – qui culmine dans le geste de l'onction – reste implicite. Son geste, annonce prophétique de la mort de Jésus, semble néanmoins indiquer que la



### 5.3 Lazare

Le personnage de Lazare est mentionné pour la première fois au début de notre récit (11, 1). Il est alors décrit comme un «[homme] malade». Cette caractéristique de Lazare sera rappelée en quatre autres occasions au cours des versets suivants (cf. 11, 2.3.4.6). Ce faisant, on peut déjà penser que la condition de Lazare (plutôt que le personnage lui-même) jouera un rôle déterminant dans le récit. Il est également l'un des rares personnages de l'évangile (et le premier<sup>254</sup>) dont il est dit explicitement que Jésus l'aime, ce qui laisse à penser qu'il était disciple lui aussi<sup>255</sup>. En effet, Jésus aime les siens (13, 1), les appellent ses «petits enfants» (13, 33) et leur commande de s'aimer les uns les autres (13, 34; 15, 12). Il appelle ses disciples à demeurer dans son amour (15, 9). Notons par ailleurs que les premiers versets du récit semblent suggérer un parallèle entre l'amour de Jésus pour Lazare et la maladie de ce dernier, les présentant à plusieurs reprises en croisé : Lazare est malade (v. 1-2); Jésus l'aime (v. 3) et il est malade (v. 3); «cette maladie...» (v. 4); Jésus l'aime (v. 5); il est malade (v. 6); il est l'ami de Jésus et des disciples (v. 11), même s'il ne fait apparemment pas partie des Douze. À notre avis, cette insistance sur le lien entre la maladie de Lazare et l'amour de Jésus pour lui permet d'accentuer l'impact de la décision de Jésus de ne pas se rendre immédiatement auprès de Lazare (v. 6)<sup>256</sup>. Maintenant, notons que, tout au long du récit, Lazare assume un rôle passif : il ne parle pas et le lecteur n'a aucune idée de ce qu'il peut ressentir ou penser avant sa mort ou après sa résurrection. La seule action

---

résurrection de Lazare fut l'occasion pour elle de saisir quelque chose de plus quant à l'identité véritable de Jésus («Résurrection et vie»).

<sup>254</sup> M.W.G. STIBBE, «A Tomb with a View», 48. R.A. Culpepper précise également que le seul autre personnage de l'évangile dont il est dit que Jésus l'aime est le disciple bien aimé. Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 141.

<sup>255</sup> Certains auteurs défendent cette idée que Lazare est présenté comme un disciple de Jésus. L.E. Worthington appuie notamment sa position par le fait que Jésus «aimait Lazare» (11, 5) et voyant un parallèle entre 10, 3 («il appelle [les brebis], chacune par son nom, et il les emmène dehors») et 11, 43 («... d'une voix grande, il cria : Lazare, ici, dehors!»), où il relève les correspondances de vocabulaire. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 200. Quant à J.N. Suggit, outre l'amour de Jésus pour Lazare, l'auteur relève la prolepse en 5, 25 annonçant que Lazare serait l'un de ceux à entendre la voix du Fils de Dieu. Il voit également dans le fait que Lazare soit à table avec Jésus pour un dîner, peu avant la Pâque, une référence au repas eucharistique chrétien. Voir «The Raising of Lazarus», 107-08. Voir aussi R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 140.

<sup>256</sup> Comme nous le disions précédemment, cette réaction de Jésus s'avère incompréhensible au plan humain. D'ailleurs Jésus avait déjà adopté une attitude similaire à l'endroit de sa mère, disant : «Que me veux-tu, femme? Mon heure n'est pas encore venue.» (2, 4). Encore une fois, cette froideur apparente de Jésus semble tout à fait inappropriée, d'un point de vue «humain»! Ainsi, Jésus n'agit pas en sorte d'entretenir de bonnes relations humaines, c'est la mission qui prime.

qu'il pose consiste à sortir du tombeau<sup>257</sup>. En dépit du fait qu'il occupe une place centrale dans le récit (sans ce personnage, le récit ne tient plus), Lazare n'a d'importance qu'en tant qu'objet : c'est lui que Jésus entend ressusciter<sup>258</sup>, c'est par lui que la gloire du Fils de Dieu sera manifestée, et c'est encore lui (outre Jésus) que les grands prêtres entendent éliminer (le conduisant éventuellement à la mort une deuxième fois!). Pour cela, il doit être considéré comme un personnage de soutien (ficelle). Il reste que, même si le rôle de Lazare est limité, le lecteur est tout de même porté à lui être empathique. En effet, la mention que Jésus l'aime suffit déjà au lecteur à considérer Lazare d'un bon œil. À cela s'ajoute le fait qu'il est malade (le lecteur pouvant éprouver de la pitié), qu'il est le frère de Marie (qui semble aussi particulièrement proche de Jésus) et qu'il sera finalement condamné à mort injustement par les grands prêtres (12, 11). C'est précisément parce que la piètre situation de Lazare est susceptible d'émouvoir le lecteur que ce dernier manifestera, non seulement de la sympathie, mais une véritable empathie à son égard. L'analyse des personnages se retrouvant exclusivement dans notre récit (Marthe, Marie et Lazare) ayant été complétée, il est temps d'aborder la caractérisation des disciples, dont il est surtout question dans la première partie du récit, alors que Jésus n'est pas encore à Béthanie.

#### 5.4 Disciples

Les premiers disciples sont mentionnés dès 1, 35. Alors que Philippe (le seul disciple que Jésus appelle explicitement) convainc Nathanaël de suivre le maître (1, 43), s'instaure le pattern par lequel les disciples en conduisent d'autres à la foi en Jésus<sup>259</sup>. Les disciples connaissent Jésus dès le début (1, 41), même s'ils n'ont pas bénéficié du prologue de l'évangile. Comme pour plusieurs autres, leur foi se fonde d'abord sur ses signes (2, 11), avec tous les bémols que cela implique! Il reste qu'eux ont déjà démontré leur désir de le suivre (1, 37). De plus, eux se souviennent des paroles de Jésus (2, 22). Les disciples ont donc fait un pas de plus que les autres personnages dans la bonne direction, même s'ils n'affichent pas une foi exemplaire. Ils répondent généralement positivement aux paroles de

<sup>257</sup> Ainsi M.W.G. STIBBE, «A Tomb with a View», 48; L.E. WORTHINGTON, *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 200.

<sup>258</sup> R.A. Culpepper ajoute à ce sujet que «What Jesus does for Lazarus is meant to reflect resurrection life to every believer. (...) [Lazarus] represents the disciple to whom life has been given and challenges the reader to accept the realization of eschatological expectations in Jesus. Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 141. L.E. Worthington abonde dans le même sens «... Lazarus appears as a characterization of the life Jesus gives to believers». Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 201.

<sup>259</sup> J.L. RESSEGUIE, *The Strange Gospel*, 149. Voir également R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 115.

leur maître, toutefois ils se méprennent souvent sur le sens de ses affirmations. Au chapitre six, Jésus révèle sa véritable identité : il s'identifie comme «ἐγὼ εἰμι»; il est le pain descendu du ciel que toute personne doit manger pour avoir part à la vie éternelle. Les disciples se trouvent alors divisés : quelques-uns décident de rester avec Jésus, alors que plusieurs autres le quittent. La désignation des «Douze» (première occurrence en 6, 67) semble renvoyer aux quelques disciples étant restés avec Jésus en dépit de la polémique<sup>260</sup>. Il semble que les véritables disciples sont ceux qui acceptent de suivre Jésus en dépit de ces paroles parfois controversées (8, 31)<sup>261</sup>. À partir de 7, 3 jusqu'au chapitre 11, les disciples ne sont mentionnés qu'en 9, 2, au début du récit de la guérison de l'aveugle né. En 11, 8, les disciples manifestent leur crainte à l'idée de retourner en Judée avec Jésus. Puis ils se méprennent sur le sens de ses paroles à l'effet que Lazare s'est endormi et qu'il entend le réveiller (v. 12-13), accusant un retard par rapport au lecteur, qui lui, avait sans doute déjà saisi le sens de la métaphore. Ils ont ainsi du mal à saisir le sens véritable de la mort et de la mission de Jésus et, même s'ils ont cru en lui dès 2, 11 (en raison des signes), ils ont encore besoin de croire (v. 15-16)<sup>262</sup>. En 11, 54, ils se retrouvent de nouveau à l'écart avec Jésus, alors qu'il n'y a pas été fait allusion tout au long du séjour de Jésus à Béthanie<sup>263</sup>. De plus, le narrateur ne présente aucune réaction des disciples du fait que Jésus tarde à se rendre auprès de Lazare – qui est aussi leur ami (v. 11) – ou encore suite à la réalisation du miracle. Ce faisant, le rôle des disciples dans ce récit demeure plutôt limité. Pourtant, leur rôle dans l'évangile est déterminant<sup>264</sup> (protagonistes) : ils sont les premiers témoins de la mission de Jésus, ses premiers répondants. Les disciples sont ici susceptibles, comme c'est le cas depuis le début de l'évangile, de susciter l'empathie du lecteur. En effet, en dépit de leurs efforts, ils comprennent souvent de travers les dires de Jésus, d'où leur besoin d'explications claires (v. 14). Leur intervention dans le récit se fait donc sur fond d'incompréhension et de malentendus (v. 8.12.16). Or il est de bonnes chances que le

<sup>260</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 117.

<sup>261</sup> J.L. RESSEGUIE, *The Strange Gospel*, 149; R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 117.

<sup>262</sup> Pour M.W.G. Stibbe, ce malentendu dont les disciples sont victimes suggère que ces derniers sont présentés, à ce point-ci du récit, de moins en moins positivement («A Tomb With A View», 46). À l'instar de R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 118, nous sommes d'avis que, en dépit des malentendus dont ils sont victimes, les disciples n'en demeurent pas moins les «disciples de Jésus». En effet, contrairement aux Juifs, ils ont déjà manifesté leur désir de suivre Jésus. Ce faisant, même s'ils se méprennent sur ses paroles, le lecteur sait qu'ils cherchent à le comprendre. Ainsi, les malentendus des disciples ne donnent pas de ces derniers une image négative aux yeux du lecteur. Ils indiquent simplement qu'ils ont du mal à saisir l'identité et la mission de Jésus.

<sup>263</sup> L.E. WORTHINGTON, *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 175.

<sup>264</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 115.

lecteur se retrouve dans une situation similaire! Notons par ailleurs que le fait qu'il s'agisse précisément des «disciples de Jésus» facilite l'identification du lecteur<sup>265</sup>, se considérant lui-même comme disciple de Jésus. De plus, leur caractérisation depuis le début de l'évangile permet au lecteur de saisir certains traits de leur personnalité comme groupe, mais aussi pris individuellement. Par ailleurs, le lecteur est susceptible de s'attendre à une évolution de la foi des disciples. Pour cela, nous sommes d'avis qu'il s'agit là de personnages ronds<sup>266</sup>. Dans notre récit, deux disciples sont traités en particulier, voyons ce qu'il en est de leur caractérisation respective.

Le personnage de Thomas apparaît pour la première fois de l'évangile dans notre péricope. Le lecteur apprend alors qu'il est l'un des disciples de Jésus, puisque ce dernier s'adresse aux «condisciples» (v. 16). De plus, il est désigné comme «celui appelé Didyme». Toutefois, jusqu'à maintenant, rien n'a été dit quant à la raison d'être de ce surnom. Outre ces considérations, l'affirmation de Thomas à l'intention des disciples «Allons nous aussi, pour que nous mourrions avec lui» demeure le seul indice dont dispose le lecteur pour en savoir davantage sur ce personnage dans le cadre du récit (personnage plat). Notons aussi que son rôle dans l'histoire est plutôt limité (ficelle) : sa principale fonction étant de soutenir l'intrigue. Voyons ce qu'il en est. D'abord, remarquons que Thomas est l'un des rares disciples à prendre ainsi la parole devant le groupe<sup>267</sup>. Ainsi, le lecteur peut être amené à penser qu'un rôle important lui sera éventuellement attribué dans la suite de l'évangile. De plus, on peut aussi estimer que Thomas, conscient du danger (aussi bien pour eux que pour Jésus) lié à un retour en Judée (v. 8), affiche malgré tout sa détermination à demeurer auprès du maître jusqu'à la mort s'il le faut<sup>268</sup>. D'un côté, on peut y voir une marque de loyauté envers Jésus<sup>269</sup>. D'un autre côté, ce passage peut témoigner de

<sup>265</sup> R.A. Culpepper dira à cet effet que «Collectively and individually the disciples are models or representatives with whom readers may identify.» Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 115.

<sup>266</sup> Contre L.E. Worthington, qui envisage la caractérisation des disciples d'un point de vue exclusivement fonctionnel («a foil for Jesus»), les décrivant comme «typical, flat, static collective character». Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 178.

<sup>267</sup> R.A. Culpepper perçoit également les paroles de Thomas comme une proposition à l'endroit des disciples. Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 124. L.E. Worthington soutient plutôt que Thomas parle au nom des disciples. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 179. Considérant la récente hésitation des disciples à l'idée de retourner en Judée (12, 8), il est selon nous plus probable que Thomas parle en son propre nom et tente de rallier les autres disciples à sa position.

<sup>268</sup> Ainsi R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 124.

<sup>269</sup> L.E. Worthington relève bien le contraste entre la détermination de Thomas à suivre Jésus en Judée et l'hésitation des disciples en 11, 8. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 179.

l'incompréhension de Thomas : son intention est peut-être de mourir en combattant l'ennemi Romain en compagnie du Messie-Libérateur! Par ailleurs, son affirmation rend également compte d'un fâcheux malentendu<sup>270</sup>. En effet, alors que Jésus dit se réjouir de n'avoir pas été auprès de Lazare en sorte que les disciples viennent à croire, Thomas suggère d'aller mourir avec lui. Or Jésus n'a aucunement demandé aux disciples de devenir martyrs! Pour cela, en dépit de son bon vouloir, il appert que Thomas fait partie de ceux qui se méprennent sur le sens de paroles de Jésus<sup>271</sup>. Même s'il suggère d'aller mourir avec Jésus, Thomas ne saisit pas le sens véritable que prendra la mort de son maître. Aux yeux du lecteur, Thomas présente une caractérisation plus ou moins ambiguë. En effet, il est vraisemblablement un homme de bonne volonté, mais a du mal à comprendre la mission de Jésus (comme les autres disciples d'ailleurs). Considérant sa loyauté envers Jésus, et le fait qu'il soit l'un de ses disciples, nous sommes d'avis que le lecteur lui est plutôt sympathique qu'antipathique<sup>272</sup>. Enfin, précisons que les paroles de Thomas ne donnent lieu à aucune réaction de la part des personnages ou du narrateur. Ce qui implique que le lecteur est libre de décider par lui-même de la valeur du personnage. Maintenant, il est un second disciple appelé à jouer un rôle dans notre récit : Judas.

La toute première référence à Judas dans l'évangile le désigne comme un traître : «celui qui allait le livrer» (6, 64). Ainsi, dès le début, le narrateur catégorise Judas, le situant parmi les opposants de Jésus. Puis, le lecteur apprend que Judas est l'un de ceux que Jésus a lui-même choisis, il est l'un des «Douze» (v. 70), ce qui laisse à penser que la trahison de Judas fait partie du plan divin. Sa caractérisation prend ensuite un penchant franchement négatif alors que ce dernier est littéralement désigné comme l'émissaire de Satan (il est un «diable», v. 70)<sup>273</sup>. Ce n'est qu'à la suite de cette exposition que Judas est nommé pour la première fois. D'ailleurs, le narrateur prend soin de rappeler à nouveau qu'il est à la fois le traître et l'un des Douze (v. 71). Notons que l'appartenance aux Douze encadre la mention

<sup>270</sup> Nous traiterons ce malentendu johannique plus en détails dans notre section sur le commentaire implicite.

<sup>271</sup> Pour J.L. Resseguie, Thomas adopte un point de vue matérialiste; il juge selon les apparences. Voir *The Strange Gospel*, 163. Voir aussi L.E. WORTHINGTON, *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 181; R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 123.

<sup>272</sup> Contre M.W.G. Stibbe, pour qui les mots de Thomas ne rendent pas compte d'une caractérisation positive. Voir «A Tomb with a View», 46.

<sup>273</sup> Ainsi R.A. Culpepper, pour qui le personnage de Judas représente «the humanization of the cosmic forces of evil». Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 124.

de Judas, accentuant du coup le paradoxe à l'effet que Jésus sera livré par l'un des siens<sup>274</sup>. En 12, 4, la trahison de Judas est mentionnée pour la troisième fois et est de nouveau liée (paradoxalement) au fait qu'il appartient au cercle des disciples<sup>275</sup>. L'étiquette de «traître» ainsi accolée à Judas annonce d'ors et déjà son rôle dans l'histoire<sup>276</sup>. De plus, rien n'indique une quelconque évolution du personnage : sa seule raison d'être étant de livrer Jésus en temps voulu. Pour cela, Judas peut être caractérisé comme un protagoniste plat<sup>277</sup>. Maintenant, ce n'est qu'après le rappel de la caractérisation négative de Judas par le narrateur que ce dernier parle pour la première fois, adressant un reproche à Marie (v. 5)<sup>278</sup>. D'ailleurs, il est significatif que ses premiers mots illustrent effectivement son vice. Non seulement il adresse sa critique à l'endroit d'un disciple de Jésus qui vient de lui témoigner son attachement et sa reconnaissance – elle qui jouit d'un lien privilégié avec lui – mais il l'adresse à tort : le geste de Marie sera en effet pleinement justifié par Jésus en 12, 7. Le commentaire du narrateur suivant le reproche de Judas vient donner de ce dernier une image encore plus négative : il cherchait en fait à s'emparer de l'argent de la vente éventuelle du parfum!<sup>279</sup> Ainsi, Judas interprète clairement les faits d'un point de vue matérialiste et superficiel, ne saisissant rien du sens symbolique du geste de l'onction<sup>280</sup>. À ce point-ci, si le lecteur avait le moindre doute quant à l'hypocrisie de Judas au moment de son reproche à Marie (ce qui est improbable), le narrateur a désormais fait en sorte d'éliminer tout doute quant à la véritable nature du disciple<sup>281</sup>. Puis, en 12, 7, Jésus reprend Judas sur son attitude «laisse-la!», en plus de disculper Marie, comme nous le disions

<sup>274</sup> J.L. RESSEGUIE, *The Strange Gospel*, 164. Pour L.E. Worthington, le fait que Jésus ait choisi lui-même les disciples, dont Judas, implique que l'inclusion de ce dernier faisait partie du plan de Jésus en vue de l'accomplissement de sa mission. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 184.

<sup>275</sup> J.L. RESSEGUIE, *The Strange Gospel*, 164.

<sup>276</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 125.

<sup>277</sup> Ainsi L.E. WORTHINGTON, *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 182. C.M. Conway, qui se fait relativement critique quant à la caractérisation des personnages en Jean d'un point de vue fonctionnel, ne reconnaît que trois personnages pouvant être caractérisés à bon droit de «plats» : Jean, Jésus et Judas. Voir «Speaking through Ambiguity: Minor Characters in the Fourth Gospel», *Biblical Interpretation* (2002) 330-31.

<sup>278</sup> J.L. Resseguie relève que les premiers mots de Judas ont de quoi surprendre lorsqu'ils sont comparés à ceux des autres disciples. Par exemple, les deux disciples anonymes diront : «Rabbi, où demeures-tu?» (1, 38). André dira : «Nous avons trouvé le Messie!» (1, 41). Voir *The strange Gospel*, 165.

<sup>279</sup> Selon L.E. Worthington, l'âpreté des propos du narrateur n'a rien de surprenant après que Jésus eût qualifié Judas de «diable» en 6, 70. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 182-83.

<sup>280</sup> Ainsi J.L. RESSEGUIE, *The Strange Gospel*, 165.

<sup>281</sup> Ainsi L.E. WORTHINGTON, *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 183.

précédemment<sup>282</sup>. De plus, Jésus souligne implicitement (puisqu'il s'adresse à l'ensemble des disciples) que le reproche de Judas n'est pas à-propos (v. 8). Il leur suggère en effet de se préoccuper de leur maître plutôt que des pauvres, puisqu'il ne sera pas toujours là. Comme nous le voyons, pour les raisons mentionnées précédemment, le lecteur a toutes les raisons d'être antipathique à Judas. Notons également que rien n'est révélé au lecteur quant à son état émotionnel, ce qui peut contribuer à prévenir toute identification du lecteur à ce personnage<sup>283</sup>.

### 5.5 Juifs

Les Juifs présentés dans l'évangile ne forment pas un groupe monolithique. Plutôt, la désignation «*Ἰουδαῖοι*» peut renvoyer à au moins trois réalités différentes : le peuple juif en général, les Juifs de Judée, et les autorités religieuses<sup>284</sup>. Ceci dit, la première mention des Juifs dans l'évangile survient en 1, 19 (dès la fin du prologue) et désigne manifestement les autorités juives. Les Juifs sont relativement absents dans les quatre premiers chapitres de l'évangile. À partir du chapitre 5 jusqu'aux chapitres 11-12, on note une intensification évidente de la polémique entre Jésus et les Juifs<sup>285</sup>. Or les Juifs (ce qui inclut les «*foules*») sont divisés quant à l'attitude à adopter en regard des signes de Jésus : certains sont réceptifs et croient en lui, alors que d'autres, plus critiques à son égard, refusent de croire. Sur le plan symbolique, les Juifs représentent le monde incrédule (cf. 8, 23). Ils sont ceux qui, premiers destinataires de la révélation divine en Jésus, ont refusé de croire. Pour cela, ils se méprennent continuellement sur le sens des paroles de Jésus. Ils ont rejeté le Messie

<sup>282</sup> T. Thatcher soutient que la réplique de Jésus à Judas (v. 7) constitue pour Jésus une manière de raffermir son autorité sur le disciple. Voir «*Jesus, Judas, and Peter: Character by Contrast in the Fourth Gospel*», 442.

<sup>283</sup> R.A. Culpepper précise que «*[John] is unconcerned about any psychological or political motivations for Judas' actions. (...) What matters to him is that Judas is the representative defector...*». Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 124.

<sup>284</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 126. J.L. Resseguie propose, pour sa part, quatre utilisations du terme : au sens «*neutre*» (fêtes ou lieux propres aux Juifs, les Judéens), «*hostile*» (surtout les autorités juives), «*positif*» (juifs croyants en Jésus), et «*symbolique*» (les Juifs représentant ceux «*de ce monde*»). Voir *The Strange Gospel*, 127-130. L.E. Worthington distingue pour sa part cinq groupes différents. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 205-06. Comme nous le voyons, la question reste ouverte à savoir de quelle manière il convient le mieux de distinguer ce groupe hétérogène désigné comme «*Ἰουδαῖοι*». Dans son ouvrage sur les Juifs en Jean, où il propose une lecture détaillée des chapitres 5 et 8 de l'évangile, G. Caron conclut que l'auteur johannique (ou Jésus) ne condamne ni le peuple juif ni la religion juive. Plutôt, la critique sévère de Jésus au chapitre 8 ne vise pas tant les Juifs pour eux-mêmes qu'une certaine attitude religieuse, ce pseudo-judaïsme qui le conduira ultimement à la mort. D'ailleurs, Jésus ne ferme jamais la porte aux Juifs, eux aussi auront la possibilité d'être sauvés. Voir *Qui sont les Juifs de l'Évangile de Jean?*, (Recherches 35), Québec, Bellarmin, 1997.

<sup>285</sup> R.A. Culpepper souligne que c'est en 5, 16.18 que les Juifs reçoivent leur script pour le reste de l'évangile : ils chercheront à faire périr Jésus parce qu'il blasphème et ne respecte pas le jour du Sabbat. Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 127.

qu'ils attendaient depuis si longtemps. Non seulement ils ne le reconnaissent pas, mais ils chercheront en maintes occasions à se débarrasser de lui. Les autorités juives (surtout les Pharisiens) constituent pour leur part comme le volet extrémiste des Juifs, il s'agit du groupe le plus hostile à l'endroit de Jésus<sup>286</sup>. Ils ne sont jamais dépeints positivement en rapport à lui. À partir de 7, 32, les Pharisiens passeront à l'action pour la première fois en sorte de faire taire Jésus. Précisons qu'eux aussi sont divisés (9, 16). À compter du chapitre 10, ils ont réussi à pousser les Juifs à prendre des actions contre Jésus (10, 31.39). Parvenu au chapitre 11, le lecteur constate que la première référence aux Juifs (v. 8) renvoie à leur récente tentative de lapider Jésus. Pourtant, en 11, 19, le «bon côté» des Juifs semble ressortir alors qu'ils sont venus consoler les deux sœurs à Béthanie<sup>287</sup>. En 11, 31, le narrateur relève un malentendu de la part des Juifs : ils pensaient que Marie se rendait au tombeau pour y pleurer. D'ailleurs, les Juifs eux-mêmes pleureront avec Marie (v. 33). En 11, 36, ils sont de nouveau sujets à l'incompréhension lorsqu'ils interprètent les pleurs de Jésus comme un témoignage de son amour pour Lazare. Ce n'est qu'à partir du verset suivant que les Juifs affichant une attitude plus hostile à l'égard de Jésus se font entendre, mettant en doute sa puissance de guérison, lui qui avait pourtant guéri l'aveugle (v. 36). Avant de réaliser le miracle, Jésus adresse une prière au Père, en faveur de la foule (soit les Juifs divisés), afin qu'ils croient (v. 42). De fait, plusieurs parmi les Juifs croiront, à la vue du miracle (v. 45). D'autres pourtant, refusant de croire, vont rapporter aux Pharisiens ce que Jésus a fait (v. 46). Remarquons que les Juifs rapportent seulement ce que Jésus *a fait* : non pas sa révélation comme «résurrection et vie» ni sa prière de sorte qu'ils croient<sup>288</sup>. Ce fait rend bien compte que ces Juifs ne cherchent même pas à comprendre l'agir de Jésus, ils veulent simplement le faire taire. Comme ce fut le cas à quelques occasions déjà, les Juifs sont à nouveau divisés suivant la réalisation du signe (cf. 7, 31; 7, 43; 8, 30; 9, 16). Maintenant, à compter de la tenue du Sanhédrin (11, 47-53), la situation commence

<sup>286</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 131. L.E. Worthington dira que les grands prêtres et les pharisiens verbalisent les sentiments des Juifs «hostiles» à l'égard de Jésus. Ils représentent l'opposition officielle à Jésus. Pour cela, ils constituent des personnages plats unidimensionnels. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 209-10.

<sup>287</sup> Selon M.W.G. Stibbe, le fait que les Juifs se rendent auprès des sœurs de Lazare pour les consoler devrait surprendre le lecteur, considérant leur caractérisation plutôt négative des chapitres précédents. En ce sens, les pleurs des Juifs pourraient être considérés, selon lui, comme le premier élément positif et distinctement humain, dans la caractérisation des Juifs en Jean. Voir «A Tomb with a View», 48. L.E. Worthington est également d'avis que la mention des Juifs venus consoler les sœurs fait contraste avec 11, 8, qu'il perçoit comme une possible ironie johannique. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 207.

<sup>288</sup> F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 233.



véritablement à se gêner. Placés devant l'évidence des signes de Jésus, les grands prêtres et les Pharisiens craignent un soulèvement de foule, et conséquemment, une intervention des Romains (v. 47-48). Le motif de condamnation de Jésus se veut donc apparemment d'ordre politique, et démontre une totale incompréhension de la véritable nature de Jésus et de sa mission. Or, plutôt que de se soucier véritablement du sort de la nation, ils semblent d'abord se préoccuper de leur propre sort «[ils] [nous] feront disparaître, nous, et le lieu, et la nation» (v. 48), puisque leur mainmise sur le peuple est en jeu<sup>289</sup>. En 11, 49-50, l'affirmation prophétique de Caïphe annonce un tournant dans le conflit entre Jésus et les Juifs, suggérant ni plus ni moins le sacrifice de Jésus pour la nation. Ce dernier n'est en fait qu'un instrument de la réalisation du dessein de Dieu<sup>290</sup>, ce que confirme l'épithète «étant grand prêtre cette année-là» (v. 49.51). Finalement, les dés sont jetés : les autorités décident de faire périr Jésus (v. 53). Ce faisant, les Juifs cherchent Jésus (plutôt que de se préparer à la Pâque!), persuadés qu'il n'osera pas se présenter ainsi en public suite aux ordres des autorités (v. 56-57). Mais il en va encore ici d'un malentendu, le lecteur sait bien que Jésus se présentera tôt ou tard. Enfin, le récit se termine en mettant en parallèle les Juifs qui vont vers Jésus et croient en raison de la résurrection de Lazare, et les autorités qui décident d'éliminer Lazare puisque c'est sa résurrection qui amène les Juifs à croire. Le lecteur est ainsi à même de constater le caractère absurde de la décision des grands prêtres.

Dans une perspective générale, les Juifs tiennent un rôle majeur (protagonistes) dans ce récit, à titre de principaux opposants de Jésus. À la lumière des chapitres précédents, le lecteur est conscient du fait que le récit présente à la fois des Juifs ouverts à Jésus et d'autres qui sont contre lui, dont les autorités religieuses<sup>291</sup>. Il est donc susceptible

<sup>289</sup> Les versets 47 et 48 suggèrent, selon J. Beutler, que le «temple» (la maison de Dieu) et la «nation» (peuple de Dieu) sont considérés comme des objets de possession pouvant être dérobés ou détruits par les Romains. Voir «Two Ways of Gathering», 401.

<sup>290</sup> L.E. Worthington relève deux raisons indiquant clairement que ce ne sont pas véritablement les autorités juives qui détiennent le pouvoir : d'abord, l'indication du narrateur à l'effet que les dires de Caïphe constituent une prophétie montre bien qu'il n'en saisit pas la portée; ensuite, l'intervention de Caïphe, suivie du commentaire du narrateur, ressemble beaucoup aux paroles de Jésus en 10, 15b-16, où il est question de Jésus qui se dessaisit de sa vie pour les brebis et doit les mener, avec celles d'autres enclos, en un seul troupeau. Indiquant du coup qu'ils ne parviendront à prendre sa vie que parce qu'il s'en dessaisit librement. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 207.

<sup>291</sup> Ainsi R.A. Culpepper, pour qui les Juifs croyants font désormais partie de la foule qui vient vers Jésus (12, 9). Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 128.

d'éprouver de la sympathie à l'égard des premiers<sup>292</sup> et de l'antipathie à l'égard des autres. D'ailleurs, le narrateur dresse un tableau plutôt noir des autorités religieuses dans le récit. Non seulement ils rejettent le Messie, mais ils condamnent Lazare, un homme innocent!

En conclusion, la caractérisation des différents personnages du récit, de même que leur interaction, permet au narrateur de guider le lecteur quant à la manière de lire le récit. Dans le cas de Jésus, le narrateur s'est assuré de bien faire percevoir au lecteur l'illogisme, selon les vues humaines, dans son agir, tout en en révélant le bien-fondé : il s'agit de susciter la foi! D'ailleurs, l'opposition toujours plus tranchée des Juifs à son endroit justifie d'autant plus cette vue. Puis, soulignant l'importance du rôle de Marie dans le récit, le narrateur prépare le lecteur à bien saisir le sens de l'onction (12, 3). En proposant un contraste entre Marthe – qui se méprend sur l'identité et la mission de Jésus – et Marie, il présente cette dernière comme un modèle de foi auquel le lecteur peut s'identifier. En insistant sur le lien entre la maladie de Lazare et l'amour de Jésus pour lui, le narrateur accentue l'impact de la décision de Jésus de retarder sa venue. De plus, suscitant l'empathie du lecteur pour Lazare, le narrateur s'assure que le lecteur réagisse au retardement du miracle. Quant aux disciples, ils se méprennent à nouveau sur le sens des paroles de Jésus. Le narrateur permet ainsi au lecteur de s'en démarquer temporairement en sorte de prendre conscience qu'il connaît, lui, les intentions de Jésus. Thomas est présenté comme un personnage ambigu : montrant à la fois sa loyauté envers Jésus et sa méprise quant au sens de ses paroles. N'offrant aucune réaction à l'intervention de Thomas, le narrateur donne au lecteur l'occasion de décider par lui-même de la valeur de ses propos. Judas est clairement caractérisé comme l'un des opposants de Jésus, étant le traître. Dans notre récit, le narrateur insiste à nouveau sur le fait qu'il est à la fois le traître et l'un des disciples, insinuant que cette trahison fait partie du plan divin. Considérant le rôle de Judas dans l'histoire, sa réapparition à la fin de notre récit laisse présager que la mort de Jésus est imminente. Enfin, le narrateur donne une image particulièrement négative des Juifs : dans leur méprise, non seulement ils veulent éliminer Jésus, mais aussi Lazare! Alors que Jésus cherche à susciter la foi, eux cherchent à le faire taire précisément en raison des conversions qu'il provoque. La détermination des autorités juives à éliminer Jésus indique déjà que sa fin approche.

---

<sup>292</sup> Les pleurs des Juifs en 11, 33 constituent l'une des rares occasions où ces derniers font montre de sentiments positifs. Toutefois, il semble que cette tristesse ne vise pas tant à les rendre plus humains qu'à montrer une fois de plus leur incompréhension.

## CHAPITRE 6 : VOIX NARRATIVE

Nous voilà parvenus à la dernière catégorie abordée dans le cadre de la présente étude : la voix narrative. Comme nous le verrons, l'analyse de la voix narrative permettra de recueillir des renseignements précieux sur la manière dont le narrateur (et l'auteur impliqué) propose au lecteur de lire le récit. Dans cette section, nous analyserons d'abord les différents commentaires explicites que présente notre péricope. Nous procéderons ensuite avec les principaux types de commentaires implicites en Jean (ironie, malentendu et symbolisme). Enfin, nous traiterons de la focalisation narrative dans notre passage.

### 6.1 Commentaires explicites

D'abord, certaines remarques du narrateur consistent à révéler les sentiments ou l'attitude de Jésus. En 11, 5-6, le narrateur lie visiblement l'amour de Jésus pour Marthe, Marie et Lazare et sa décision de demeurer encore dans le lieu où il était. Comme nous le disions<sup>293</sup>, il semble que le narrateur cherche ici à attirer l'attention du lecteur sur l'étrangeté, voire l'attitude paradoxale de Jésus envers des proches qu'il aime. Le lecteur, qui pourrait réagir vivement à l'écho de cette nouvelle (retard volontaire de Jésus), est ainsi convié, dès le début du récit, à chercher la raison d'être de cette attitude peu orthodoxe de Jésus. Puis en 11, 33, le narrateur en apprend davantage au lecteur sur l'état émotionnel de Jésus. En effet, sa remarque semble suggérer que les pleurs de Marie et des Juifs provoquent une forte réaction émotionnelle de la part de Jésus. Or, comme nous le savons, les sentiments de Jésus étant très rarement rapportés dans l'évangile, le lecteur a tout lieu de penser que le motif à l'origine d'une telle réaction émotive est d'une grande importance, et mérite donc une attention particulière. Le lecteur cherche ainsi à identifier ce motif. En regard des chapitres précédents, où il s'est vu rappeler en maintes occasions les enjeux liés à la foi et à l'incrédulité, le lecteur est susceptible de voir dans cette réaction de Jésus, une réponse à l'incrédulité des Juifs et, dans une certaine mesure, de Marie. Leurs pleurs révèlent en effet qu'ils ne conçoivent pas la résurrection de Lazare comme un possible.

---

<sup>293</sup> Voir notamment la caractérisation de Jésus dans notre chapitre sur les «personnages».

D'autres remarques du narrateur permettent de montrer l'incompréhension d'un personnage ou de compléter le sens de ses paroles. D'abord, en 11, 13, le commentaire du narrateur permet véritablement d'attirer l'attention du lecteur sur l'incompréhension des disciples à l'effet que Lazare est bien mort. Le narrateur accroît ainsi temporairement la distance entre le lecteur et les disciples, suscitant du coup un rapprochement avec le lecteur. Le narrateur cherche ici à donner l'impression au lecteur qu'il en va d'une évidence que Jésus entend «réveiller» Lazare d'entre les morts, et donc le ressusciter! En 11, 31, le narrateur souligne cette fois l'incompréhension des Juifs. En effet, voyant Marie sortir, ces derniers croient qu'elle se rend au tombeau pour y pleurer. Les Juifs n'étant manifestement pas informés de l'arrivée de Jésus, il est tout à fait normal qu'ils ne songent pas qu'elle se rende auprès de lui. Pourtant, en précisant cette information (l'incompréhension des Juifs), le narrateur attire l'attention du lecteur sur la méprise de ces derniers. Il est en effet évident que Marie se rend auprès de Jésus! Le narrateur rappelle ainsi au lecteur que ce dernier est dans la bonne voie. Puis en 11, 51-52, la remarque du narrateur souligne l'incompréhension de Caïphe, en révélant le sens véritable de ses paroles. Ce commentaire explicite est évidemment d'une grande importance puisqu'il révèle au lecteur le sens profond et la portée de la mort de Jésus.

Enfin, certains commentaires explicites du narrateur apportent une précision générale sur un personnage ou une situation. En 11, 2, le narrateur précise que Marie était celle qui avait oint de parfum le Seigneur. Cette remarque du narrateur vise surtout à faire en sorte que le lecteur lise l'ensemble du récit à la lumière de l'événement de l'onction. En 11, 30, l'indication à l'effet que Jésus se trouve encore à l'endroit où *il avait rencontré Marthe* semble suggérer un lien entre l'intervention prochaine de Marie et celle de sa sœur. Le lecteur est ainsi invité à lire en synopsis le dialogue de l'une et l'autre sœur avec Jésus, en sorte d'en mieux saisir les divergences.

Il convient maintenant de reprendre les différents commentaires explicites et d'en tirer quelques conclusions sur le point de vue idéologique du narrateur. Premièrement, le narrateur cherche visiblement à montrer au lecteur que l'attitude de Jésus ne répond pas aux standards humains, et donc qu'elle ne doit pas être perçue sous cet angle. Sa priorité consiste à susciter la foi des hommes et des femmes (cf. 11, 5-6.33). Ensuite, le narrateur amène progressivement le lecteur à considérer comme une évidence le fait que Jésus va

ressusciter Lazare d'entre les morts, et donc qu'il en a le pouvoir. Puis il le conforte dans cette idée (cf. 11, 13.30). Enfin, le narrateur semble faire le pont entre la résurrection de Lazare et la mort de Jésus. D'une part, il explique le sens véritable et la portée de la mort éventuelle de Jésus (11, 51-52), alors que Jésus est condamné précisément en raison du signe qu'il a accompli (cf. 11, 47-48). D'autre part, le narrateur insiste, dès le début du récit, sur l'importance du personnage de Marie et de son geste (11, 2). Or elle viendra confirmer en quelque sorte la mort de Jésus et sa signification par le geste de l'onction (cf. 12, 3.7). Bref, il semble que les remarques du narrateur dans ce récit visent, dans un premier temps, à amener le lecteur à mieux percevoir l'identité (son pouvoir sur la mort) et la mission de Jésus (susciter la foi). Dans un deuxième temps, ces remarques permettent de centrer l'attention du lecteur sur la mort de Jésus, en soulignant son sens et sa portée.

## 6.2 Commentaires implicites

### 6.2.1 Ironie

Le commentaire implicite prend souvent la forme de l'ironie en Jean. Une première ironie peut être relevée dans l'intervention de Thomas en réponse aux paroles de Jésus (11, 16). En effet, par ces mots, Thomas devient à son tour victime de l'*ironie johannique*<sup>294</sup>. L'ironie consiste d'abord en ce que Thomas prédit la mort de Jésus sans se rendre vraiment compte du sens prophétique de ses paroles ni des implications liées à la mort de Jésus. Une fois de plus, un personnage révèle une vérité quant à la mission de Jésus sans même s'en rendre compte. La position du lecteur se voit ainsi confortée : Jésus est véritablement celui que l'auteur prétend depuis le début de l'évangile. Ensuite, alors même que Thomas prétend être prêt à mourir martyr, lui et les autres s'enfuirent lorsqu'ils seront réellement confrontés à la mort de Jésus!<sup>295</sup> Maintenant, ce passage laisse également transparaître un *malentendu* important de la part de Thomas<sup>296</sup>. En effet, alors que Jésus dit se réjouir du fait que la tournure des événements soit pour les disciples une occasion de croire, Thomas semble n'avoir saisi que le risque lié à leur retour en Judée (cf. 11, 8) – à moins qu'il n'ait pas entendu les propos de Jésus<sup>297</sup>! Le lecteur sait fort bien que Jésus n'a aucunement demandé aux disciples d'aller mourir avec lui. Il est conscient que l'objectif premier de

<sup>294</sup> Voir par exemple Nicodème (3, 2.10), la samaritaine (4, 10.12.29-38) et le paralytique (5, 7). Voir R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 179.

<sup>295</sup> À noter qu'il s'agit là d'un thème important du chapitre 16.

<sup>296</sup> S'agissant d'un passage unique pouvant être perçu à la fois comme ironie et malentendu, nous avons jugé bon de traiter ces deux aspects dans le même volet.

<sup>297</sup> F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 222.

Jésus consiste à susciter la foi: celle des disciples et de la foule, mais aussi la sienne propre, comme disciple éventuel de Jésus. Pourtant c'est bien ce que Thomas semble comprendre en encourageant les disciples à ne pas abandonner leur maître en dépit du danger de mort. Ce passage vient également renforcer l'impression du lecteur que la mort de Jésus est imminente.

La deuxième scène (11, 46-53) de notre péricope présente un certain nombre d'ironies permettant de mieux saisir le sens du récit, mais aussi de l'évangile dans son ensemble. D'abord, à l'instar des Juifs qui accusaient Jésus de se faire l'égal de Dieu (10, 33; cf. 4, 29; 5, 7.18; 7, 46; 9, 16), les autorités religieuses reconnaissent que Jésus est un «homme qui fait beaucoup de signes» (v. 47) (donc possiblement un prophète, un messager de Dieu): ainsi, il ne s'agit forcément pas que d'un homme ordinaire. D'ailleurs, lorsque Jésus est ainsi considéré comme un «homme ordinaire», l'auteur impliqué fait signe au lecteur: les deux savent bien que Jésus n'a rien d'un homme ordinaire<sup>298</sup>! Pourtant, plutôt que d'écouter ce qu'il a à dire, les Juifs n'en cherchent que davantage à le faire périr. Ironiquement, l'incompréhension des Juifs se résout non pas par une meilleure compréhension, mais bien par un rejet encore plus tranché de Jésus<sup>299</sup>. C'est le même pattern qui revient depuis le début de l'évangile: les Juifs rejettent le Messie qu'ils ont attendu si longtemps.

Au verset suivant, les chefs religieux manifestent leur crainte quant aux répercussions des signes de Jésus sur le temple et la nation: ils redoutent que l'agir de Jésus se solde en conversions de masse et craignent la destruction d'Israël par les Romains. Ironiquement, le ministère de Jésus engendre déjà de nombreuses conversions (cf. 10.42; 11, 45) et change déjà, par sa venue et l'accomplissement éventuel de sa mission, l'identité d'Israël<sup>300</sup>. C'est Jésus en effet qui devient le nouveau temple, le lieu de rencontre ultime entre Dieu et les humains (cf. 1, 51; 2, 18). C'est une compréhension erronée du véritable sens du temple qui conduit finalement les autorités religieuses à sacrifier Jésus<sup>301</sup>.

<sup>298</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 171.

<sup>299</sup> D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 216. R.A. Culpepper soutient pour sa part que, dans un monde où les personnages obtiennent le contraire de ce qu'ils recherchent, et perdent ce qu'ils tentent de protéger, il est fort compréhensible que le Christ soit rejeté par tous. Voir R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 177. Ainsi, en intégrant les personnages de son histoire dans un univers proprement ironique, le narrateur s'assure que Jésus, en dépit de son rejet par les Juifs, ne passe pas pour un imposteur. L'ironie discrédite complètement le jugement des Juifs s'opposant à Jésus.

<sup>300</sup> D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 216; F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 233.

<sup>301</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 169.

Une autre ironie tient au fait que la décision de faire périr Jésus (v. 53) contribuera à provoquer précisément les événements que les chefs religieux cherchaient à éviter, l'effondrement du temple et de la nation (11, 48)<sup>302</sup>. En effet, au moment de la rédaction de l'évangile, les Romains avaient détruit le temple et pris le contrôle de la nation juive, alors que de plus en plus de gens de partout dans le monde se mettaient à croire en Jésus (12, 32)<sup>303</sup>. C.H. Dodd pousse encore plus loin l'ironie en affirmant que «Caiaphas used his high-priestly office to lead forward that one sacrifice which was for ever to take away sin and so make all further priestly office superfluous.»<sup>304</sup> Comme nous le voyons, l'affirmation des autorités (v. 48) porte un sens qu'elles-mêmes ne soupçonnent pas<sup>305</sup>. De plus, par son intervention, Caïphe fait clairement figure de victime de l'ironie johannique. D'abord, lorsqu'il dit aux Juifs «ὑμεῖς οὐκ οἶδατε οὐδέν», c'est en quelque sorte l'évangéliste qui, par la bouche de Caïphe, interpelle les Juifs qui refusent de croire. Le grand prêtre confirme ainsi sans le savoir la position de l'auteur<sup>306</sup>. Ensuite, plaidant pour le sacrifice de Jésus («qu'un seul humain meure pour le peuple<sup>307</sup>»), il annonce à son insu le sens prophétique de sa mort<sup>308</sup>. Notons que Caïphe désigne Jésus comme un humain (lire *humain ordinaire*)<sup>309</sup>, alors que ce dernier est envisagé comme un sacrifice unique pour l'ensemble du peuple! De plus, la tentative de Caïphe de se débarrasser de Jésus sera précisément l'occasion de rassembler les enfants de Dieu dispersés (v. 52), qui découle de

<sup>302</sup> Cette ironie est attestée par de nombreux commentateurs, voir notamment R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 174; M.W.G. STIBBE, «A Tomb with a View», 50; W. WUELLNER, «Putting Life Back into the Lazarus Story», 120.

<sup>303</sup> L.E. WORTHINGTON, L.E., *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 211-12. Pour R.A. Culpepper, il s'agit ici d'un des quelques exemples où l'ironie dépend d'une information n'ayant pas été préalablement communiquée au lecteur dans le texte (aussi 7, 52). Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 170. A.J. Burke souligne pour sa part que la mention des Romains, de même que l'ironie sous-jacente (prédiction inconsciente), constituent l'un des facteurs suggérant au lecteur d'adopter une perspective postpascale sur le passage. Ce faisant, il est plus en mesure de comprendre les paroles de Caïphe selon la même perspective, soit à un deuxième niveau. Voir A.J. BURKE, *The Raising of Lazarus and the Passion of Jesus in John 11 and 12*, 179.

<sup>304</sup> C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 405, cité par R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 169.

<sup>305</sup> Selon R.A. Culpepper, lorsque des personnages révèlent ainsi naïvement une «vérité» sur Jésus, le lecteur cherche à détecter d'autres vérités à demi cachées dans les dialogues de personnages, sur la base de l'information dont il dispose. Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 177.

<sup>306</sup> L.E. Worthington souligne pour sa part que ces mots de Caïphe suggèrent ironiquement que lui-même n'est pas conscient du sens de ses propres paroles. Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 211.

<sup>307</sup> J.L. Resseguie relève bien le double sens dans l'utilisation de la préposition «pour» (ὑπέρ) : «Jesus' death is not only "instead of"; it is also "on behalf of"». Voir *The Strange Gospel*, 56.

<sup>308</sup> D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 217; F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 174-75.

<sup>309</sup> J.L. RESSEGUIE, *The Strange Gospel*, 39.

l'accomplissement de la mission de Jésus. Ironiquement, en cherchant à éliminer Jésus (v. 53), les autorités donnent au signe de la résurrection de Lazare sa véritable signification (c'est en donnant la vie que Jésus perdra la sienne)<sup>310</sup>, conduisant à terme – bien malgré eux – le dessein de Dieu<sup>311</sup>.

Enfin, la protestation de Judas contre le gaspillage du parfum que Marie utilise pour oindre Jésus constitue un autre exemple clair d'ironie johannique dans notre péricope. À première vue, la réaction de Judas pourrait sembler légitime : un parfum d'une telle valeur permettrait en effet de rassembler une somme non négligeable pour l'aumône (12, 4). Le lecteur est malgré tout susceptible d'avoir des doutes quant à la bonne foi de Judas suite à ce qui en a été dit en 6, 64-71. De son côté, le narrateur s'assure d'être bien clair quant à l'image de Judas qu'il veut transmettre au lecteur : non seulement il est un traître (v. 4), mais il est aussi voleur et de mauvaise foi (v. 6)<sup>312</sup>! Ainsi, à partir de 12, 6, le lecteur comprend que Judas protestait en sorte de s'emparer des recettes de la vente éventuelle du parfum! Or l'ironie de la situation tient au fait que Judas reproche à Marie le geste même qui annonce symboliquement la mort de Jésus (son ensevelissement), alors que lui-même porte une part importante de responsabilité en ce qui a trait à la mort du maître. Notons en passant qu'une seconde ironie, qui vient renforcer la caractérisation négative de Judas, consiste en ce que ce dernier prétend vouloir donner aux pauvres alors qu'il s'empare du contenu de la bourse<sup>313</sup>. Ainsi, l'ironie centrale du récit de l'onction attire manifestement

<sup>310</sup> M.W.G. Stibbe est d'avis que le fait que le don de la vie conduise Jésus à la mort constitue l'ironie la plus significative du récit (11, 1-44). Il soutient par ailleurs que le verbe «crier» (ἐκραύγασεν) en 11, 43 se veut une prolepse renvoyant à la passion de Jésus. En effet, au moment où Pilate présente Jésus à la foule des Juifs, ces derniers «crient» à quatre reprises (18, 40; 19, 6.12.15) pour exiger la mort de Jésus. Selon Stibbe, le narrateur aurait cherché à créer un contraste entre ces quatre cris «pour la mort» et le cri de Jésus pour redonner la vie. Cette opposition met en évidence le fait que les actions de Jésus visant à donner la vie conduisent paradoxalement à sa propre mort. Voir «A Tomb With A View», 50. Quant à R.A. Culpepper, il dira que non seulement Jésus sauve Lazare, mais, à un autre niveau, il sauvera l'humanité. Les accusateurs sont les coupables et l'accusé est innocent. Il ajoute que l'idée que la vie triomphe par la mort constitue l'ironie fondamentale de la foi de l'évangéliste. Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 174. L.E. Worthington dira que cette ironie est présentée au lecteur dès le début de la scène, alors que le narrateur suggère une tension entre la nécessité de se rendre auprès de Lazare et le risque encouru par Jésus (11, 1-16). Voir *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 207.

<sup>311</sup> D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 217. Sous un autre angle, F.J. Moloney relève que le manque de foi des Juifs (v. 46) conduit à la crucifixion, le moyen par lequel le Fils de Dieu sera glorifié. Voir *The Gospel of John*, 233.

<sup>312</sup> D.A. Lee soutient que le reproche de Judas est en fait encadré par la référence à sa trahison. D'une part, il est traître en ce qu'il est celui qui va livrer Jésus (v. 4). D'autre part, il trahit la confiance des disciples et de Jésus qui l'ont mis en charge de la bourse, leur sécurité financière (v. 6). Voir *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 221.

<sup>313</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 174.



l'attention sur le contraste entre les deux disciples que sont Marie et Judas. D'un côté, Marie, la femme, indique par son geste qu'elle comprend la nécessité pour Jésus de donner sa vie. De l'autre, Judas, l'homme traître, témoigne par un reproche de son rejet du sens symbolique de la mort de Jésus<sup>314</sup>. Cette opposition laisse donc peu de marge de manœuvre au lecteur : la voie qu'a empruntée Marie apparaît comme la seule viable, de sorte que le lecteur est invité, comme Marie, à reconnaître le sens profond de la mort de Jésus.

Bref, nous avons eu l'occasion de constater à maintes reprises à quel point l'ironie johannique est susceptible de communiquer au lecteur des significations nouvelles sur les événements et personnages qui lui sont présentés au fil de la lecture. Ainsi, en restant attentif aux multiples ironies présentes à même le texte, le lecteur accède à une compréhension plus profonde du récit.

### 6.2.1 Le malentendu

Le malentendu constitue un autre moyen à la disposition de l'auteur impliqué pour amener le lecteur à intégrer plus franchement le cercle de ceux qui comprennent les paroles de Jésus («*insiders*»), en le distinguant des personnages qui en sont incapables («*outsiders*»). Notre objectif consiste, encore ici, à concentrer notre attention sur les exemples les plus significatifs de malentendu johannique dans notre péricope, en sorte de bien faire ressortir l'effet rhétorique sur le lecteur. Nous aborderons donc les deux passages suivant : l'incompréhension des disciples (11, 11-15) et celle de Marthe (11, 21-25).

En 11, 11-15<sup>315</sup>, ce sont les disciples qui n'arrivent pas à comprendre les paroles du maître<sup>316</sup>. À la lecture des chapitres précédents et considérant que le sommeil était à l'époque fréquemment utilisé pour désigner la mort, il est difficile d'imaginer que le lecteur

<sup>314</sup> D.A. Lee ajoute que ce rejet du sens véritable de la mort de Jésus a pour effet d'associer Judas aux Juifs et membres du Sanhédrin qui ont rejeté Jésus (11, 47-53). Voir *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 221.

<sup>315</sup> Suivant Bultmann, D.A. Lee soutient que l'incompréhension des disciples en 11, 12 ne constitue pas un exemple classique de malentendu puisqu'il ne se fonde pas sur une confusion entre les réalités célestes et les réalités terrestres. Ce passage aurait plutôt pour effet d'ébranler les attentes des disciples - et du lecteur - à l'effet que la maladie de Lazare n'est pas pour la mort (v. 4). Voir *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 200. R.A. Culpepper soutient plutôt que 11, 11-15 constitue un exemple clair de malentendu johannique, considérant la position bultmanienne comme étant trop réductrice. Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 153.

<sup>316</sup> M.W.G. Stibbe relève bien que l'interprétation de la métaphore du sommeil au sens littéral (v. 11) rappelle l'incompréhension des Pharisiens et des Juifs qui, eux aussi, ont souvent tendance à prendre les choses au pied de la lettre. Voir «A Tomb With A View», 46.

ne saisisse pas, à l'instar des disciples, le sens de la métaphore du sommeil (11, 11-13)<sup>317</sup>. En tout cas, il est clair que le malentendu a pour effet d'élargir la distance entre le lecteur et les disciples : ces derniers ne parviennent pas à comprendre d'eux-mêmes ce que le lecteur aura saisi au premier coup d'œil. Le lecteur est ainsi amené à prendre conscience qu'il est de ceux qui comprennent les paroles de Jésus («insiders»), ayant été en mesure, encore ici, d'en rejeter le sens littéral au profit du sens profond et véritable. Le lecteur a également eu l'occasion de saisir davantage le point de vue idéologique du narrateur sur la mort et la vie éternelle<sup>318</sup>. En effet, le narrateur révèle au lecteur une vérité au sujet de la mort qu'il s'est efforcé de lui communiquer depuis le début de l'évangile : Jésus a autorité sur la mort (5, 25), qui n'est pas la fin pour les croyants<sup>319</sup>. Après avoir lu ce passage, de même qu'un autre malentendu au sujet de la mort en 8, 51-53 (avec les Juifs cette fois), le lecteur croyant ne peut désormais en aucune façon percevoir la mort comme la fin pour l'homme<sup>320</sup>.

En 11, 21-25, c'est Marthe qui est sujette au malentendu. D'abord, les paroles de Marthe en 11, 21 semblent indiquer qu'elle ne comprend pas le sens de la venue de Jésus<sup>321</sup>. Curieusement, au verset suivant, elle donne l'impression d'espérer effectivement que Jésus ressuscite Lazare (donc de croire qu'il en est capable)<sup>322</sup>. Il semble finalement que le cœur

<sup>317</sup> Ainsi F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 158. R.A. Culpepper soutient que, dans cette perspective, l'explication du narrateur (v. 13) ne viserait que les quelques personnes n'ayant peut-être pas compris malgré tout le sens de la métaphore. Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 158. Nous sommes plutôt d'avis que ce commentaire du narrateur veut rendre plus manifeste la distinction entre les disciples qui ne saisissent rien et le lecteur qui, lui, comprend le sens de la métaphore.

<sup>318</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 162.

<sup>319</sup> J.L. Resseguie relève bien que la première réaction des disciples «s'il est endormi, il sera sauvé» révèle une vérité fondamentale de la vision chrétienne de la mort : plutôt que la fin, la mort conduit le chrétien au salut eschatologique. Lui aussi sera sauvé, comme Lazare. Il ajoutera plus loin que ce malentendu des disciples est donc approprié «because it makes strange the permanence of death» (p. 59) Voir *The Strange Gospel*, 47-48, 59.

<sup>320</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 164.

<sup>321</sup> D.A. Lee soutient que les premiers mots de Marthe à Jésus «Si tu avais été ici...» (v. 21) indiquent que cette dernière supposait que Jésus était venu pour la consoler. À l'instar des disciples (11, 11-15), elle ne saisit pas le motif véritable de la venue de Jésus à Béthanie. Voir *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 201. Pour F.J. Moloney, le «reproche» de Marthe montre plutôt qu'elle considère Jésus principalement comme un prodige envoyé de Dieu, à l'instar de Nicodème (3, 1) par exemple. La réponse de Jésus en 11, 23 vise donc, selon lui, à corriger l'incompréhension de Marthe. F.J. MOLONEY, «The Faith of Martha and Mary», 474.

<sup>322</sup> D.A. Lee précise que l'incompréhension de Marthe en 11, 21, de même qu'en 11, 24 et 11, 39, vient relativiser en quelque sorte sa compréhension apparente de la mission de Jésus, sans pour autant nier l'espoir qu'elle entretient à l'effet que Jésus puisse faire quelque chose. Voir *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 202.

du malentendu porte sur l'affirmation polysémique de Jésus «ton frère ressuscitera»<sup>323</sup>. Qu'entend donc Jésus par ces paroles<sup>324</sup>? En effet, Marthe dit «savoir»<sup>325</sup> que Lazare ressuscitera au dernier jour<sup>326</sup>. La réplique de Marthe est pour le moins surprenante : il semble que, finalement, elle ne sache pas vraiment (contrairement au lecteur) ce dont Jésus est capable. Or le lecteur sait très bien qu'elle fait fausse route : la résurrection de Lazare ne sera pas effective que dans un futur lointain, il sait que Jésus s'apprête à faire un miracle (v. 11)<sup>327</sup>. En 11, 25, Jésus poursuit en disant qu'il est la résurrection et la vie, confirmant ainsi les vues du lecteur à savoir qu'il a effectivement le pouvoir de ressusciter Lazare dès maintenant. Le malentendu tourne autour de la figure de Jésus comme source de la résurrection et de la vie éternelle<sup>328</sup>. Cette seconde affirmation de Jésus (v. 25), qui vise à résoudre le malentendu, n'en demeure pas moins ambiguë, s'agissant cette fois d'une métaphore<sup>329</sup>. La suite du récit montrera que Marthe n'a pas non plus saisi cette seconde révélation. Pour sa part, le lecteur, ayant compris le sens des deux affirmations de Jésus, se sent à nouveau privilégié, cette fois-ci, par rapport à Marthe. Le lecteur peut avoir l'impression que Marthe, à l'instar des disciples en 11, 12, fait exprès de ne pas reconnaître l'évidence : Jésus n'est tout de même pas venu à Béthanie pour lui dire que son frère ressuscitera à la fin des temps! Encore ici s'établit une distance entre le lecteur et le personnage concerné par le malentendu : l'un fait partie de ceux qui comprennent et croient en Jésus; l'autre n'arrive pas encore à comprendre. Par ailleurs, le malentendu permet de s'assurer que le lecteur a bien saisi le point de vue idéologique du narrateur. En effet, ayant

<sup>323</sup> A.J. Burke souligne en p. 233 que ces mots de Jésus constituent une manière typique d'introduire un malentendu en Jean, sans toutefois donner plus de détails. Voir *The Raising of Lazarus and the Passion of Jesus in John 11 and 12*, 233.

<sup>324</sup> J.L. Resseguie soutient que Jésus réfère ici à la fois à la résurrection imminente de Lazare et à sa résurrection eschatologique : «Both the figurative and literal meaning of ἀνίστημι are intended». Voir *The Strange Gospel*, 48.

<sup>325</sup> F.J. Moloney soutient que l'expression «je sais» (οἶδα) souligne l'incompréhension de Marthe. En effet, en plusieurs occasions dans l'évangile, l'expression «nous savons», lorsque cette dernière fait référence à une précompréhension de l'identité de Jésus, rend compte d'une compréhension inadéquate du personnage (cf. 1, 41.45; 3, 2; 4, 25; 6, 42). Voir *The Gospel of John*, 224. M.W.G. Stibbe reconnaît dans cette expression le signe d'une compréhension selon les idées reçues (ex. tradition) plutôt qu'un signe de foi : «[Martha] has moved from her two 'I know's' (vv. 22, 24) to her climactic 'I believe' (27). She has progressed from a propositional to a personal understanding of resurrection». Voir «A Tomb With A View», 47.

<sup>326</sup> R.A. Culpepper dira que Marthe représente une disciple de Jésus n'ayant pas encore compris que toutes ses attentes et espoirs se réalisent en Jésus. Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 163.

<sup>327</sup> F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 160-61.

<sup>328</sup> R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 162.

<sup>329</sup> Cela rappelle le malentendu portant sur le pain du ciel (6, 32-35). Là encore Jésus tente de résoudre le malentendu par une seconde métaphore «c'est moi qui suis le pain du ciel...».

lu le dialogue entre Marthe et Jésus, le lecteur peut difficilement croire encore que la résurrection ne prend place qu'au dernier jour!

En conclusion, le malentendu johannique a lui aussi un impact important sur le lecteur. Nous avons vu en effet que les personnages à l'origine du malentendu font piètre figure aux yeux du lecteur qui, lui, est bien au fait de ce que l'auteur impliqué désirait souligner. Cette communication implicite avec le lecteur sert encore une fois les intérêts de l'auteur, qui d'ailleurs n'est pas à court de ressources, comme nous le verrons à l'instant.

### 6.2.3 Le symbolisme

Comme ailleurs dans l'évangile, l'auteur impliqué a également recours au symbolisme pour communiquer implicitement ses vues au lecteur quant au sens que ce dernier doit tirer du présent récit. Dans cette partie, nous traiterons de trois éléments qui, selon nous, sont porteurs d'une signification proprement symbolique : le contraste entre la lumière et les ténèbres, la pierre, et le désert. Notons que le premier symbole sera traité plus en détail, ayant été abordé à maintes reprises par les commentateurs.

La lumière, dont il est question en 11, 9-10, constitue l'un des trois symboles fondamentaux en Jean<sup>330</sup>. Elle évoque avant tout le monde céleste. Dès le prologue, ce symbole est lié à la vie et au *logos* : «ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων» (1, 4). Jésus, *logos* incarné, est la vie, qui est la lumière des humains. Le narrateur indique en plusieurs occasions que le *logos* a toujours été la seule source de lumière pour les humains<sup>331</sup>. Le conflit entre la lumière et les ténèbres évoque le choix auquel toute personne est confrontée : la foi ou l'incrédulité. La lumière révèle non seulement le *logos* mais aussi la nature de toute personne qui entre en contact avec lui. Chacun est jugé selon qu'il accepte ou non la lumière (3, 19-21). Jésus annonce qu'il est la lumière du monde (8, 12)<sup>332</sup>. Dans le récit de la guérison de l'aveugle, les thèmes de la cécité et de la vue, de même que le voir et le croire permettent d'étendre le sens du symbole de la lumière. Par ailleurs, le narrateur

<sup>330</sup> Pour l'évolution du symbole de la lumière dans les chapitres 1-11 de l'évangile, voir R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 190-192.

<sup>331</sup> J.L. Resseguie dira que «The primary characteristic of ὁ κόσμος in John is that it is a place of darkness in need of light». Voir *The Strange Gospel*, 130.

<sup>332</sup> M. Girard dira que, en langage symbolique, l'identification de Jésus à la Lumière revient presque à affirmer sa divinité. D'ailleurs, le symbole de la lumière est couramment appliqué au Christ, dans le Nouveau Testament. Voir *Les symboles dans la Bible*, 180.

a recours à l'opposition du jour et de la nuit (symboles subordonnés), qui évoquent les symboles fondamentaux de la lumière et des ténèbres (9, 4-5). Tout au long de l'évangile, le symbole de la lumière acquerra un sens de plus en plus chargé et complexe. En 11, 9-10, l'opposition entre le jour et la nuit s'enracine dans le symbolisme de la lumière, auquel il a déjà été fait allusion. En 11, 9, la lumière s'identifie, à un premier niveau, à la lumière du jour<sup>333</sup>. Du fait des nombreuses occurrences de ce symbole dans les chapitres précédents, le lecteur se doute bien qu'il ne s'agit pas là que de la lumière du jour, ce qui d'ailleurs lui sera confirmé au verset suivant : il s'agit d'une lumière intérieure, celle que constitue le *logos*, qui éclaire et guide les croyants<sup>334</sup>. Celui qui n'a pas en lui la lumière c'est celui qui ne croit pas en Jésus. D'ailleurs, l'expression «la lumière de ce monde» n'est pas sans rappeler la révélation de Jésus «Je suis la lumière du monde» (cf. 8, 12; 9, 4-5)<sup>335</sup>. En effet, Jésus a pour mission d'«illuminer», soit de transmettre la vie éternelle à toute personne qui accueille ce don de Dieu. Dire que Jésus est la lumière du monde revient à en souligner le rôle sotériologique : il est celui qui vient sauver l'humanité<sup>336</sup>. À cela s'ajoute l'opposition entre le jour et la nuit<sup>337</sup>. Celui qui marche dans le jour – donc qui est guidé par la lumière – est celui qui voit (et donc croit), contrairement aux Pharisiens qui eux, sont aveugles (9, 40)<sup>338</sup>. Les enfants de Dieu, ce sont ceux qui ont accepté le don de Dieu, et conséquemment vivent dans la lumière. Quant à la nuit, elle évoque, comme l'indique la parabole,

<sup>333</sup> Notons que la lumière du jour au sens métaphorique a toujours une connotation positive dans la Bible. Voir M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, 177.

<sup>334</sup> M.W.G. Stibbe reconnaît également dans ce passage le recours aux symboles fondamentaux de la lumière et des ténèbres – via les symboles du jour et de la nuit – qui renvoient en Jean à l'opposition entre la foi et l'incrédulité, de même que la connaissance et l'ignorance des personnages. Il interprète toutefois le passage comme une application à Jésus lui-même, comme s'il disait : «Je peux retourner en Judée car mon heure (l'heure des ténèbres) n'est pas encore venue. Je ne serai donc pas tué à Béthanie, car il est encore de la lumière pour poursuivre ma mission». Voir «A Tomb with a View», 51. F.J. Moloney interprète plutôt ce passage comme s'appliquant aux disciples : ce sont eux qui encourent le risque de tomber, puisqu'ils n'ont pas encore en eux la pleine lumière. Ils ont besoin de Jésus, la lumière du monde, pour comprendre que la lumière l'emporte sur les ténèbres. Voir *Signs and Shadows*, 157-58.

<sup>335</sup> M.W.G. Stibbe relève également le lien avec 9, 4 (où Jésus affirme qu'il faut travailler tant qu'il fait jour), auquel 11, 9-10 renvoie, selon lui, par un procédé de retour en arrière (analepse). Il traite également 11, 9-10 comme une prolepse renvoyant à la scène où le groupe de ceux étant venus arrêter Jésus de nuit – portant des torches –, tombèrent lorsque ce dernier s'identifia disant «c'est moi» (18, 4-8). Voir «A Tomb with a View», 51.

<sup>336</sup> M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, 180.

<sup>337</sup> R.A. Culpepper relève que la «nuit» caractérise particulièrement certains personnages : Nicodème (3, 2); les Juifs (9, 4; 11, 10) et Judas (13, 30). Voir *Anatomy of the Fourth Gospel*, 192.

<sup>338</sup> M. Girard abonde d'ailleurs dans le même sens. Il soutient que la «lumière» symbolise ici «le dynamisme permanent de la vie nouvelle inséminée par le Christ ressuscité». Voir *Les symboles dans la Bible*, 182 (voir aussi la note 230).

l'impossibilité de voir, la cécité, et donc l'absence de foi<sup>339</sup>. Comme nous le voyons, le symbolisme de la lumière aide le lecteur à mieux saisir le sens profond du récit.

Le symbolisme de la «pierre» semble également occuper une place significative dans ce récit. En effet, il y est fait mention en plusieurs occasions d'un «tombeau» (11, 17.31.38), aussi désigné comme «caverne» (11, 38), et de la pierre qui le recouvre (11, 38.39.41). À l'instar des civilisations voisines, le peuple hébraïque a abondamment utilisé les pierres funéraires en matière de culte. Comme symbole matriciel, la pierre peut évoquer l'après-vie, ou dans certains cas, la résurrection. En effet, dans les textes bibliques tenant d'une théologie plus évoluée, il est question de pierres qui se fendent et d'autres qui s'écartent des tombeaux pour laisser sortir les morts (cf. Ez 37, 12-13). M. Girard appliquera cette signification à 11, 38-44, précisant que le symbole évoque alors la réanimation d'un cadavre<sup>340</sup>. Ainsi, le symbolisme de la pierre dans notre texte constitue un autre moyen de ramener l'attention du lecteur sur l'événement de la résurrection de Lazare.

Un autre passage qui retiendra notre attention est la retraite de Jésus avec ses disciples dans une «région près du désert» (11, 54). Nous croyons en effet que le terme «désert» est employé ici à des fins symboliques. Toujours selon Girard, le fait de passer au désert revient, entre autres choses, à se mettre en position d'échapper aux problèmes, ou à se préparer à une mission<sup>341</sup>. Dans notre passage, nous remarquons que Jésus se rend effectivement au désert pour fuir : le narrateur ayant annoncé l'intention des chefs religieux de faire périr Jésus. Ce n'est pas la première fois qu'il échappe ainsi aux mains des Juifs qui tentent de l'arrêter ou de le mettre à mort, mais tout indique qu'il s'agit de la dernière. La décision officielle ayant été prise et les ordres transmis (11, 57), les jours du prophète de Galilée sont désormais comptés. On peut penser par ailleurs que la retraite de Jésus au désert constitue le moment de préparation ultime à l'accomplissement de sa mission. En effet, après un séjour à Béthanie, Jésus entrera à Jérusalem (12, 12) et n'en ressortira pas avant l'accomplissement définitif de sa mission par la glorification sur la croix.

---

<sup>339</sup> M. GIRARD affirme d'ailleurs que, dans le Nouveau Testament, «les ténèbres évoquent presque toujours l'absence de la seule sagesse qui vaille, la connaissance de Jésus Christ, c'est-à-dire, au fond, l'absence de ce dynamisme de foi qui seul peut procurer le salut». Voir *Les symboles dans la Bible*, 304.

<sup>340</sup> M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, 510 (Voir la note 145).

<sup>341</sup> M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, 734.

Ayant complété notre étude du commentaire narratif, passons maintenant à la dernière section de ce chapitre : la focalisation narrative.

### 6.3 Focalisation

Dans notre passage (comme dans l'évangile en général), le narrateur adopte une focalisation zéro, c'est-à-dire qu'il se donne la permission de tout communiquer au lecteur. Dans cette section, nous présenterons des passages de notre récit où le narrateur partage son omniscience au lecteur.

D'abord, en 11, 2, le lecteur est gratifié d'un commentaire du narrateur qui lui dit quelque chose d'essentiel sur Marie, la désignant comme celle ayant oint Jésus. Ici le narrateur fait profiter le lecteur de sa vision «rétrospective». Il s'adresse directement à lui, faisant appel à sa capacité de souvenance. Indépendamment du fait que le lecteur n'a jamais entendu parler de Marie ou de l'onction jusqu'à ce point de l'évangile, il est clair que le narrateur l'invite à lire le reste du récit à la lumière de ce geste de Marie<sup>342</sup>. Ce faisant, le lecteur jouit d'un avantage considérable, ayant une meilleure compréhension de l'attitude de Marie que les autres personnages (ces derniers n'en seront informés qu'en 12, 3). De plus, il sera en mesure, lorsque parvenu en 12, 3, de relire la première allusion en regard de la seconde, ces dernières n'étant pas identiques. En somme, seul le lecteur – qui a été attentif aux faits et gestes de Marie tout au long du récit, les interprétant à la lumière du geste de l'onction – est véritablement susceptible de comprendre le rôle singulier de Marie dans l'annonce de la mort de Jésus.

Maintenant, en 11, 5, le narrateur partage à nouveau son omniscience au lecteur, lui donnant accès, pour la première fois du récit, à la pensée de Jésus. En regard de ce qui précède, ce passage vient confirmer et compléter l'information présentée en 11, 1-4. D'abord, rappelant l'amour de Jésus pour Lazare, le narrateur valide la précédente allégation des deux sœurs en ce sens (v. 3). Notons que cet amour pour Lazare justifie d'autant plus une intervention éventuelle de Jésus («cette maladie n'est pas pour la mort...», v. 4). Enfin, ce verset précise l'attachement de Jésus pour les sœurs de Lazare; ce que laissait entendre le rappel de l'onction (du moins dans le cas de Marie). Or, à partir du

---

<sup>342</sup> C.M. CONWAY, *Men and Women in the Fourth Gospel*, 137; F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 219.

verset 6, la donne change, et le verset 5 prend une plus grande importance. Il permet de «gonfler» (avec 11, 6a) la surprise du lecteur en 11, 6 : «Pourquoi Jésus attend-il donc pour y aller?»<sup>343</sup> Le narrateur est ainsi parvenu à piquer la curiosité de son lecteur. Il aurait donc communiqué ce sentiment de Jésus au lecteur en sorte de s'assurer qu'il perçoive bien le non-sens dans l'agir de Jésus : tarder à se rendre auprès d'un ami mourant *qu'il aime tant*. Cette information privilégiée sur Jésus que le narrateur communique au lecteur a pour effet de rapprocher ce dernier du personnage de Jésus et, conséquemment, du narrateur.

En 11, 13, le narrateur instruit son lecteur à la fois des pensées de Jésus et de celles des disciples : «Or Jésus avait parlé au sujet de sa mort, mais eux pensèrent qu'il parlait au sujet du repos du sommeil». Ce commentaire du narrateur constitue précisément une révélation en focalisation interne sur le véritable sens des paroles précédentes de Jésus «Lazare, notre ami, est endormi; mais je vais pour le réveiller», faisant suite au malentendu dont les disciples sont victimes «Seigneur, s'il a été endormi, il sera sauvé». Ils ne comprennent pas en effet que Jésus parlait de la mort de Lazare, et par extension ne saisissent pas le véritable sens de la mort. Ce passage constitue une triple invitation, à l'endroit du lecteur, à se rapprocher du narrateur : d'abord, il s'agit d'un commentaire du narrateur, donc adressé spécifiquement au lecteur; ensuite, il présente une vue en focalisation interne sur le personnage de Jésus, révélant ainsi le sens de sa pensée; enfin, il rend compte d'un malentendu, qui a pour effet de distancer, pour un instant, les disciples du lecteur, donnant à ce dernier l'avantage. En lisant 11, 14, l'avantage, quoique bref, du lecteur sur les disciples devient encore plus évident. En effet, le narrateur a pris la peine de divulguer la clé de l'énigme au lecteur juste avant de la donner aux disciples<sup>344</sup> : il aurait très bien pu laisser le lecteur découvrir le véritable sens des paroles de Jésus en 11, 14 sans aide. Enfin, non seulement le lecteur a-t-il accès à la pensée de Jésus, mais aussi à celle des disciples «eux pensèrent qu'il parlait au sujet du repos du sommeil», même si leur réponse à Jésus en 11, 12 le rendait déjà manifeste. Précisons que c'est sa capacité d'être ainsi à l'intérieur de tous les personnages qui rend le narrateur johannique omniscient et permet la focalisation zéro.

<sup>343</sup> F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 157; I.R. KITZBERGER, «Mary of Bethany and Mary of Magdala», 573.

<sup>344</sup> F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 158-59.



Puis vient la suggestion de Thomas à l'effet que les disciples suivent Jésus jusqu'à la mort (v. 16). Dans ce cas-ci le narrateur partage son omniscience au lecteur en l'intégrant en quelque sorte au groupe des disciples. Il partage avec les disciples une information dont Jésus est visiblement privé<sup>345</sup>. En effet, si Thomas s'était également adressé à Jésus, on pourrait s'attendre à ce que, d'une part, il ne soit pas spécifié que Thomas s'adressait *aux condisciples* et que, d'autre part, Jésus dise quelque chose en réponse aux paroles de Thomas. Pour cela, nous croyons que le narrateur accorde de nouveau une position privilégiée au lecteur, à l'insu même de Jésus (en apparence du moins). Ce dernier n'ayant vraisemblablement pas entendu les mots de Thomas, son silence ne peut être interprété comme un consentement. Notons que le lecteur ne reçoit aucune aide du narrateur (ou de Jésus) en sorte de mesurer la justesse de l'affirmation de Thomas. Il est invité à juger par lui-même en fonction de ce que Jésus aurait dit. Il en va ici selon nous d'une véritable pédagogie visant à amener le lecteur à épouser le point de vue idéologique du narrateur.

Dans la scène précédant la rencontre de Marie et Jésus, le lecteur bénéficie encore une fois d'une position privilégiée. D'abord, lorsque Marthe revient annoncer à Marie que le Maître l'appelle (v. 28), le lecteur est le seul à savoir ce que Marthe dit à sa sœur. Ensuite, lorsque les Juifs suivront Marie, le lecteur se verra confier la pensée de ces derniers, révélant leur incompréhension (v. 31). Il est alors susceptible de se demander pourquoi Marthe a besoin de s'adresser à sa sœur *en secret*. Considérant la récente tentative des Juifs de lapider Jésus (cf. 11, 8), on peut penser que Marthe cherchait ainsi à éviter de révéler aux Juifs l'arrivée du maître<sup>346</sup>. Ce faisant, le lecteur peut avoir d'autant plus l'impression de bénéficier de la confiance du narrateur que cette information (si elle tombait entre de mauvaises mains) peut mettre en danger la vie de Jésus. Puis, lorsque Marie se lève pour aller vers Jésus, le narrateur rapporte, comme nous le disions, le raisonnement des Juifs. En faisant savoir au lecteur ce qu'ils pensent, le narrateur lui rappelle non seulement sa position privilégiée (sachant déjà depuis 12, 28 pourquoi Marie s'est levée et est partie), mais aussi le fait que les Juifs ont tort, alors que lui, suivant les directives du narrateur, y voit clair<sup>347</sup>. Notons que

<sup>345</sup> G. GENETTE, *Figures III*, 208.

<sup>346</sup> D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 201; R.E. BROWN, *The Gospel According to John*, 425. F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 163 (voir la note); C.M. Conway relève que le «secret» rappelle au lecteur la présence des Juifs dans la maison, tout en indiquant que les deux sœurs bénéficient d'une position privilégiée par rapport à Jésus. Voir *Men and Women in the Fourth Gospel*, 143. En fait, comme nous le disions, outre Marthe et Marie, c'est aussi, et d'abord, le lecteur qui bénéficie de ce privilège.

<sup>347</sup> F.J. MOLONEY, «The Faith of Martha and Mary», 482.

l'ignorance des Juifs (v. 28), leur incompréhension des intentions de Marie (v. 31), de même que la mention du secret, contribuent à susciter l'implication du lecteur dans le récit. Sa position l'incite à vouloir encore davantage chercher activement à comprendre le sens des événements. Il sera donc attentif au contenu des versets suivants la communication du secret entre Marthe et Marie (v. 28), lesquels s'avèrent particulièrement significatifs pour comprendre la caractérisation de Marie.

Puis, en 11, 33 («il fut violemment ému en [son] esprit, et il se troubla») et 11, 38 («étant de nouveau violemment ému en lui-même»), le narrateur confie au lecteur l'état émotionnel de Jésus. Considérant que les émotions de Jésus (cf. 11, 5) sont très rarement rapportées dans l'évangile, il convient tout à fait que le narrateur les communique exclusivement au lecteur. Ce qui peut suggérer que ce dernier a quelque chose d'important à comprendre de ce passage. Les pleurs de Marie et des Juifs semblent être la cause (directe ou indirecte) du bouleversement intérieur de Jésus. Pour les raisons présentées précédemment, nous croyons que la forte émotion de Jésus vient en réponse à l'incompréhension des sœurs et des Juifs du sens véritable de sa mission. D'ailleurs, la seconde émotion de Jésus vient confirmer l'hypothèse du lecteur en 11, 33 : Jésus n'est pas triste en raison de l'atmosphère de deuil mais bien en raison de l'incompréhension des Juifs (dans ce cas-ci)<sup>348</sup>. Certains pensent qu'il pleure Lazare, alors que d'autres lui reprochent, à l'instar de Marie et Marthe, de n'avoir pas été là, de n'avoir rien fait pour son ami Lazare. C'est probablement cette incompréhension constante qui suscite un tel sentiment chez Jésus. Autant dans le premier que dans le deuxième cas, l'émotion de Jésus passe inaperçue aux yeux des personnages. Encore une fois, le lecteur est confronté à l'incompréhension de ces derniers. En plus, l'émotion de Jésus peut suggérer la gravité des enjeux (*violemment ému et troublé*, v. 33). À ce point-ci de l'évangile, alors que la vie de Jésus est de plus en plus souvent menacée, le lecteur a l'occasion de prendre de nouveau conscience de l'urgence de la situation.

En 11, 51-52, le narrateur fournit au lecteur exclusivement une information importante quant au sens de la mort de Jésus : «... il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation; et non seulement pour la nation, mais aussi pour rassembler en un les enfants de Dieu ayant été dispersés». Avant tout, précisons que le lecteur bénéficie déjà d'une position privilégiée

<sup>348</sup> F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 168-69. Il s'agit là, selon D.A. Lee, de l'explication la plus communément admise par les commentateurs. Voir *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 210.

en ce qu'il assiste à la rencontre du Sanhédrin (11, 47-53). Il reçoit alors un avant-goût de ce qui attend Jésus, mais surtout du sens que prendra sa mort. Il est témoin du complot qui consiste à faire périr Jésus, mais qui, du même coup, provoquera sa glorification, d'où l'incompréhension des autorités. Mais le lecteur est au-dessus de tout cela, il sait ce qui est à venir. Puis vient l'explication du narrateur au sujet des paroles de Caïphe. Il est intéressant de constater que le personnage ne sait même pas ce qu'il a *vraiment* dit. Ainsi, seuls le narrateur et le lecteur comprennent. Après que le narrateur eût fourni une série d'indices au lecteur quant au sens de la mort de Jésus, voilà qu'il le dote d'une explication cruciale à cet égard. Les personnages, quant à eux, devront attendre les événements de la Passion pour mieux comprendre tout cela. Le narrateur révèle ainsi directement au lecteur ce qui en est du destin de Jésus et du sens que doit prendre sa mort<sup>349</sup>. Le lecteur est ainsi invité à partager le point de vue idéologique du narrateur sur un point déterminant de la théologie johannique.

En 12, 4-6, le narrateur gratifie de nouveau le lecteur d'un «scoop» exclusif, cette fois au sujet de Judas. En effet, seuls Jésus et le lecteur (depuis 6, 71) savent qui est le traître : ni Lazare ni les deux sœurs ou les disciples n'ont la moindre idée que Judas est celui qui trahira Jésus<sup>350</sup>. Ce qui donne un avantage considérable au lecteur. Ce dernier jouit en effet d'une information précise quant à la manière dont Jésus sera conduit à la mort (sachant qui le dénoncera). À l'exception de la réplique de Jésus à Judas en 12, 7 – qui d'ailleurs a très bien pu être prise pour une remarque anodine aux yeux des personnages présents<sup>351</sup> – les personnages n'ont aucune raison de douter de l'authenticité de son intérêt pour les pauvres, considérant qu'il tenait la bourse (cf. 13, 29). À partir de 12, 6, l'image que se fait le lecteur de Judas va en se dégradant. Non seulement il est traître et un diable, mais il est menteur et voleur de surcroît<sup>352</sup>! Ainsi, parvenu en 12, 7, le lecteur est à même de saisir plus aisément

<sup>349</sup> D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 217; F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 176.

<sup>350</sup> Ainsi I.R. KITZBERGER, «Mary of Bethany and Mary of Magdala», 580.

<sup>351</sup> À cet effet, J.R. Michaels propose une remarque pertinente. Selon lui, il est intéressant de constater que la réponse de Jésus à l'endroit de Judas («laisse-la!») se veut beaucoup moins dure que le commentaire du narrateur en 12, 6. Cela est d'autant plus frappant que Jésus avait lui-même désigné précédemment Judas comme un diable. Voir «John 12 :1-11», *Interpretation* 43 (1989) 288, cité par L.E. WORTHINGTON, *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 183.

<sup>352</sup> L.E. Worthington relève bien que la caractérisation négative de Judas tend, par contraste, à faire paraître le reste des disciples sous un jour meilleur. *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, 184.

le sens des paroles de Jésus : faisant le lien entre la présence du traître et l'imminence de la mort de Jésus<sup>353</sup>.

Enfin, en 12, 9-11, de même que – rétrospectivement – en 11, 45, le narrateur présente au lecteur l'adhésion des Juifs à la foi en Jésus, de même, la décision des grands prêtres de tuer Lazare. D'abord, en 11, 45, le narrateur rapporte la foi des Juifs, suite à l'accomplissement du miracle. Ce commentaire non focalisé, par lequel le lecteur est de nouveau pris à part aux côtés du narrateur, est l'occasion pour ce dernier d'instruire le lecteur quant à l'«évolution» de la mission de Jésus. Toujours est-il que les convictions du lecteur se voient confirmées par la foi des Juifs. Puis, en 12, 9-11, le narrateur expose de nouveau la conversion de nombreux Juifs à la foi en Jésus. Ce dernier passage de notre récit apprend au lecteur la décision des autorités d'éliminer également Lazare. Dans ce cas-ci, il n'est pas du tout certain que les personnages sont mis au courant de cette nouvelle décision, du moins, il n'en est pas fait mention. Ainsi, seul le lecteur est mis au fait de toutes les conséquences directes de la foi des foules : la décision d'éliminer Lazare. De plus, le caractère absurde de la décision des autorités d'éliminer Lazare ne fait qu'empirer leur cas en agrandissant le fossé entre ceux qui croient (dont le lecteur) et ceux qui ne croient pas. Encore une fois, le narrateur guide son lecteur en sorte qu'il puisse bien saisir l'enjeu réel qui transcende les événements du récit, notamment le dualisme entre la foi et l'incrédulité.

Bref, en partageant son omniscience au lecteur, le narrateur lui fournit des informations cruciales dont les personnages sont privés. De plus cette communication favorise – sans qu'il y paraisse – un rapprochement entre le narrateur et son lecteur.

En conclusion, ce chapitre a été l'occasion de constater que le narrateur a également recours à la voix narrative en sorte de susciter certains effets sur le lecteur. D'abord, nous avons vu que les commentaires explicites du narrateur visent à amener le lecteur à mieux percevoir l'identité («résurrection et vie») et la mission de Jésus (susciter la foi), de même qu'à l'informer quant au sens et la portée de sa mort. Puis, poursuivant notre analyse en abordant le commentaire implicite, nous avons constaté, dans un premier temps, que plusieurs ironies consistaient à révéler des vérités à l'insu des personnages : Thomas

---

<sup>353</sup> F.J. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 181.

annonce à son insu que Jésus va mourir, les Juifs laissent entendre malgré eux que Jésus est plus qu'un «homme ordinaire», considérant qu'il fait «beaucoup de signes», qu'il sera sacrifié pour la nation; que son ministère engendre déjà de nombreuses conversions; ils montrent également, en cherchant à éliminer Jésus, le sens de la résurrection de Lazare : c'est en donnant la vie que Jésus perdra la sienne. Enfin, le rejet par Judas de l'onction symbolique de Marie, alors même qu'il est le traître, suggère déjà au lecteur l'imminence de la mort de Jésus. Dans un deuxième temps, nous avons vu que le malentendu était aussi une occasion pour le narrateur de permettre au lecteur d'intégrer certaines vérités essentielles en vue d'une compréhension adéquate du récit. Parmi ces vérités, retenons notamment le leitmotiv de Jésus (susciter la foi), la résurrection comme réalité imminente, l'autorité de Jésus sur la mort et le fait que celui qui croit en lui ne mourra pas éternellement. Nous nous sommes également attardés au symbolisme dans notre texte. À cet effet, nous avons vu d'abord que le symbolisme de la lumière donne au lecteur d'approfondir sa compréhension du récit en insistant sur l'opposition entre la vue/foi (lumière intérieure) et la cécité/incrédulité (noirceur intérieure). Il a ensuite été question du symbolisme de la pierre, lequel peut accentuer l'importance du signe de Jésus, considérant que ce symbole peut évoquer l'après-vie, ou dans certains cas, la résurrection. Enfin, nous avons abordé le symbolisme du désert, qui suggère que Jésus s'y est retiré (11, 54) à la fois pour fuir le danger et se préparer à conduire à terme sa mission. Dans la dernière partie du chapitre, nous avons analysé brièvement la focalisation dans notre récit. Nous avons constaté que le narrateur partage son omniscience au lecteur pour différentes raisons : d'abord et avant tout, il cherche à apporter certaines précisions au lecteur en sorte qu'il saisisse bien les éléments importants du récit, notamment le non-sens (aux vues humaines) de l'agir de Jésus, le sens, la portée et l'imminence de la mort de Jésus, et le fait que le dualisme entre la foi et l'incrédulité constitue l'enjeu fondamental qui transcende le récit. Or cette communication suscite également un rapprochement avec le lecteur, en montrant notamment l'incompréhension des personnages.

## CONCLUSION

Le récit débute à Béthanie, village de Marie et Marthe, où se trouve un malade du nom de Lazare. Le lecteur se rappellera que Jésus se trouvait justement en un endroit du même nom (10, 40-42 cf. 1, 28), quoique non explicitement identifié. Il s'agit en effet du lieu où Jean avait commencé à baptiser. Le narrateur cherche ainsi à ramener le lecteur en arrière, aux origines de la mission de Jésus, en sorte d'insister sur le caractère déterminant des événements qui prendront place à Béthanie de Judée. Le parallèle toponymique suggère du coup l'importance du village des deux sœurs, qui constitue effectivement le dernier lieu où Jésus séjournera avant son entrée à Jérusalem!

Puis, sous la forme d'une remarque adressée au lecteur, le narrateur indique que Marie était celle «qui oignit de parfum le Seigneur». Il vise ainsi à surprendre le lecteur, qui n'a jamais entendu parler de ce personnage. En suggérant que Marie connaît déjà Jésus, et qu'elle entretient avec lui une relation privilégiée (ce que dénote l'onction), il amène le lecteur à être attentif à tout ce qui concernera Marie dans la suite du récit. De plus, le fait que Marie soit identifiée précisément au moyen du geste de l'onction suggère qu'il s'agit d'un acte significatif. En apprenant ensuite que Lazare est le frère de Marie (v. 2), le lecteur commence probablement à penser que le narrateur cherche à mettre en relief l'importance que prendra Marie dans le récit, par rapport à sa sœur Marthe. En effet, non seulement Marthe est nommée en référence à Marie dès le v. 1, mais Marie est la seule à être formellement présentée par le narrateur. D'autant plus que le lecteur doit inférer que Lazare est aussi le frère de Marthe, cette dernière étant la sœur de Marie. Ainsi, le narrateur attribue visiblement un rôle secondaire à sa sœur.

L'affirmation de Jésus au verset 4 donne l'impression qu'il entend agir en conséquence de son amitié pour Lazare et ses sœurs, puisqu'il affirme que «cette maladie n'est pas pour la mort». Du même coup, ce passage suggère que l'intention de Jésus va bien au-delà que de la simple guérison d'un proche, s'agissant d'une occasion de glorifier Dieu et le Fils. Ainsi, le narrateur donne déjà une piste au lecteur quant à la manière d'interpréter le signe éventuel de Jésus.

Au v. 5, c'est désormais Marie qui est désignée en référence à sa sœur. On peut ainsi penser que le narrateur veut indiquer que Marthe aura tout de même un rôle à jouer dans le récit, en dépit de la priorité accordée à Marie. Maintenant, ce verset souligne explicitement l'amour de Jésus pour la famille de Béthanie. Donner ainsi l'impression au lecteur que le narrateur se fait redondant, ayant déjà suggéré ce lien privilégié (11, 2.3). Or le narrateur insiste volontairement sur l'amour qui les unit en sorte de susciter une vive réaction chez le lecteur, à la lecture du v. 6. D'ailleurs, le narrateur ne manque pas de noter au passage que c'est en sachant pertinemment que Lazare était malade, que Jésus décide malgré tout de demeurer deux jours à l'endroit où il se trouvait. Ce faisant, le narrateur parvient à piquer la curiosité du lecteur. À la lecture de ce passage, le lecteur se demandera assurément pourquoi Jésus adopte un comportement aussi inapproprié envers ceux qu'il aime.

Alors que le lecteur cherche à résoudre son questionnement, le narrateur fait tout en sorte de l'impatienter - et ainsi créer une tension dramatique. En effet, autant les éléments du cadre narratif (p. ex. «demeurer dans le lieu», «deux jours» v. 6, «ensuite, après cela» v. 7) que les dialogues, notamment celui entre Jésus et les disciples (dans lequel il est souvent question d'*aller* auprès de Lazare, sans passage à l'acte) et celui avec Marthe, permettent de retarder la résolution du cas de Lazare. Au v. 8, les disciples semblent hésiter à retourner en Judée, considérant que les Juifs ont récemment tenté de tuer Jésus. Le narrateur suggère ainsi au lecteur que le séjour éventuel à Béthanie ne s'avère pas de tout repos!

Jésus poursuit avec une parabole ayant recours aux symboles de la lumière et des ténèbres (vv. 9-10). Considérant que le narrateur a déjà eu recours à ces symboles dans les chapitres précédents, le lecteur a déjà passablement appris à les interpréter. Celui qui marche de jour – et donc voit – est celui qui croit en Jésus, qui est la «lumière du monde» (8, 12). Pour cette raison, il ne trébuchera pas. Or celui qui marche de nuit, c'est celui qui est aveugle, ne voyant pas en Jésus le logos de Dieu, la source de lumière pour les humains. Le lecteur peut alors songer aux Pharisiens, qui demandaient ironiquement «Est-ce que par hasard, nous serions des aveugles, nous aussi?» (9, 40). Par cette parabole, le narrateur amène le lecteur à lire la suite du récit en gardant en tête ce dualisme entre le voir/croire et la cécité/incrédulité.

C'est là que réside l'enjeu de la mission de Jésus. Puis, lorsque Jésus affirme que Lazare s'est endormi, le lecteur y verra sans doute une allusion au fait que Lazare a succombé à sa maladie (le sommeil étant communément utilisé pour désigner la mort), ou du moins il aura de forts doutes à cet effet. Ainsi, le fait que Jésus se prépare à réveiller Lazare suggère ni plus ni moins la réanimation d'un mort. Or ce n'est pas du tout ce que comprennent les disciples (v. 12). Ces derniers sont en effet victimes d'un malentendu, croyant que Lazare se porte mieux. Lorsqu'il précise que Lazare est effectivement mort, le narrateur rappelle au lecteur l'incompréhension des disciples «mais eux pensèrent qu'il parlait au sujet du repos du sommeil» (v. 13). Le lecteur est donc clairement informé de la mort de Lazare, juste avant que Jésus n'en informe les disciples (v. 14). Il apparaît dès lors évident que le narrateur a cherché à établir une distance - pour un instant - entre le lecteur et les disciples, de sorte que le lecteur prenne bien conscience de son savoir privilégié. Il a su rejeter la signification littérale des paroles de Jésus (Lazare dort) pour y substituer le sens véritable de ses paroles : Lazare est mort et Jésus va le réanimer.

Puis, en indiquant que Jésus se réjouit de n'avoir pas été là pour Lazare, de sorte que les disciples aient l'occasion de croire (v. 15), le narrateur insiste sur l'attitude pour le moins étonnante de Jésus : comment peut-on se réjouir d'avoir été absent auprès d'un proche qui se meurt? Devant l'absurde le lecteur cherche à percevoir la situation à un autre niveau. Le narrateur ne manque d'ailleurs pas d'aider le lecteur à ajuster son tir : la mission de Jésus vise en effet un objectif qui transcende les vues humaines, l'important est de susciter la foi!

Ceci dit, le narrateur fait connaître au lecteur la réaction de Thomas aux paroles de Jésus (v. 16). Or ce dernier se méprend sur le sens des paroles du maître : alors que Jésus se réjouit de ce que son absence soit une occasion pour les disciples de croire, Thomas ne songe qu'au risque lié à leur retour éventuel en Judée! Ironiquement, Thomas prédit la mort de Jésus sans même s'en rendre compte! Notons que, puisque le texte ne présente aucune réaction à l'affirmation du disciple, le narrateur invite son lecteur à constater par lui-même l'incompréhension du personnage en imaginant ce qu'a pu être la réaction de Jésus.

Puis il est indiqué que Jésus, étant parti (finalement!), trouve Lazare au tombeau (v. 17). À la lecture de ce passage, le lecteur pensera que Jésus est effectivement arrivé au tombeau. Or il découvrira plus loin que ce n'est pas le cas! En attendant, le verset suggère à nouveau



que passablement de temps s'est écoulé («étant déjà quatre jours»), ce qui contribue à maintenir la tension dramatique du récit. Ensuite, la mention que Béthanie se situe à proximité de Jérusalem rappelle que le village n'est pas un endroit sûr pour Jésus (cf. 11, 8). Puis, en indiquant au lecteur que plusieurs Juifs étaient venus consoler les deux sœurs (v. 19), le narrateur attire à nouveau l'attention sur l'absence de Jésus auprès de ses amis. Lorsque Marthe, ayant appris l'arrivée de Jésus, se rend auprès de lui, le narrateur précise que Marie reste dans la maison (v. 20). Il s'agit là d'un indice à l'effet que l'approche de l'une et l'autre sœur à l'endroit de Jésus sera différente. Les premiers mots de Marthe ont l'allure d'un reproche, suggérant que Jésus aurait pu sauver Lazare s'il avait été présent (v. 21). D'ailleurs, le lecteur se rappellera que Jésus a volontairement retardé son arrivée à Béthanie (cf. 11, 6). Au verset suivant Marthe donne toutefois l'impression de croire que, «encore maintenant» (rappelant du coup le retard de Jésus), même si Lazare est mort, Jésus peut faire quelque chose pour lui - donc le réanimer (v. 23). Or il n'en est rien. En effet, lorsque Jésus annonce qu'il ressuscitera son frère (confirmant les doutes du lecteur), Marthe n'y voit qu'une allusion à la résurrection eschatologique. En feignant que Marthe accepte l'idée que Jésus puisse ressusciter Lazare dès maintenant, le narrateur cherche possiblement à provoquer la déception du lecteur, réalisant après coup qu'elle ne croit pas.

Toujours est-t-il que le malentendu de Marthe amène le lecteur à s'en distancer. Lui sait désormais que Jésus entend effectivement ressusciter Lazare bientôt. En sorte de ramener Marthe d'une conception eschatologique de la résurrection à une conception immanente, Jésus révèle sa véritable identité. Il se désigne comme «résurrection et vie», faisant appel au «ἐγώ εἰμι» divin (v. 25). Ainsi, celui qui croit en Jésus aura la vie éternelle. Le narrateur amène donc le lecteur à lier la résurrection de Lazare et l'identité de Jésus comme «résurrection et vie» : la réalisation du signe confirmera l'identité de Jésus. Or lorsque ce dernier demande à Marthe si elle croit cela, elle répond en utilisant des termes propres à la foi messianique (v. 27), sans pour autant donner réponse à la question de Jésus. Cela étant, en dépit de la révélation de Jésus, rien n'indique que Marthe soit parvenue à une foi véritable. Plutôt, ses dires montrent son incompréhension de l'identité et de la mission de Jésus. Le lecteur sait, quant à lui, que Jésus est plus qu'un prodige envoyé de Dieu! D'ailleurs, lorsque Marthe dit à sa sœur que Jésus l'appelle, elle le désigne simplement comme «maître» (v. 28), suggérant encore une fois que sa foi en Jésus n'a pas évolué.

Précisons que Marthe s'adresse à Marie *en secret*, le lecteur a donc accès à une information (l'appel de Jésus, et donc sa présence) dont les personnages sont visiblement privés. Ce faisant, le lecteur est amené à donner une considération particulière à cette information privilégiée. Au reste, puisqu'il a déjà été suggéré au lecteur que Marie aurait éventuellement un rôle déterminant à jouer dans la suite des événements, il lui consacra la plus grande attention.

Au verset suivant, le narrateur montre encore l'importance de Marie en rapport à sa sœur : non seulement est-elle la seule que Jésus appelle, mais elle se rend *rapidement* auprès de lui. L'indication à l'effet que Jésus se trouve encore à l'extérieur du village, là où il avait rencontré Marthe (v. 30), laisse entendre à nouveau que Jésus tarde à se rendre auprès de Lazare. Par cette mention, le narrateur semble aussi proposer de lire l'intervention éventuelle de Marie à la lumière de celle de sa sœur. Puis, le narrateur montre l'incompréhension des Juifs, rapportant leur présomption à l'effet que Marie se rend au tombeau (v. 31). Ces Juifs, dont l'agir pouvait sembler - pour un moment - plus adéquat que celui de Jésus (étant venus consoler les sœurs, v. 19.31), sont aussi de ceux qui se méprennent sur le sens des événements. En soulignant la méprise des Juifs, le narrateur conforte aussi la position du lecteur : lui sait que Marie se rend auprès de celui qui l'a appelée.

Lorsque Marie arrive auprès de Jésus, elle tombe d'abord à ses pieds, pour ensuite faire la même remarque que sa sœur (v. 32). La prostration de Marie permet au narrateur de montrer que son attitude est différente de celle de Marthe. Ainsi, ce qui, dans le cas de Marthe, avait l'allure d'un reproche (d'ailleurs adressé en face-à-face), prend un autre sens avec Marie. En effet, même si elle ne perçoit visiblement pas que Jésus puisse ressusciter Lazare d'entre les morts (ce que confirmeront ses pleurs au verset suivant), son attitude suggère une plus grande ouverture envers Jésus.

Le narrateur expose ensuite au lecteur la réaction intérieure de Jésus aux pleurs de Marie et des Juifs (v. 33). Le fait que le lecteur se voit confier une information (forte émotion de Jésus) que les personnages ignorent suggère que cette dernière revêt un caractère déterminant. Le lecteur cherche donc à comprendre ce qui a suscité une telle réaction de Jésus. Plutôt qu'une manifestation de sentimentalisme, le lecteur est susceptible d'y voir

une réponse au manque de foi de son entourage. En effet, considérant que l'objectif de Jésus est de susciter la foi (cf. 11, 15), il y a de quoi être violemment ému par le manque de foi généralisé des personnes en présence!

Au v. 34, alors que Jésus demande où Lazare a été déposé, le narrateur laisse entendre que Jésus se rend finalement au tombeau. Pourtant, le lecteur devra à nouveau se montrer patient, puisque le miracle sera encore une fois différé. En effet, l'indication que Jésus pleure (au vu et au su de tous, cette fois) est l'occasion pour le narrateur de montrer à nouveau l'incompréhension des Juifs, qui y voient une attitude de deuil (vv. 35-36). Or il ne peut en être ainsi puisqu'il s'apprête à ressusciter Lazare! D'autres se méprennent sur l'identité de Jésus, ne voyant en lui qu'un prodige capable d'ouvrir les yeux des aveugles et de guérir les malades. La seconde réaction émotive de Jésus (v. 38) vient confirmer notre hypothèse : alors qu'il s'apprête à réaliser le signe, Jésus réagit en constatant le peu de foi des Juifs. Notons que ce n'est que maintenant que Jésus se rend effectivement au tombeau de Lazare (alors qu'il y avait été fait allusion dès le v. 17!).

Par ailleurs, la description du tombeau comme une caverne sur laquelle était posée une pierre est susceptible d'éveiller chez le lecteur la symbolique de la pierre. En effet, la pierre peut évoquer l'après-vie, voire la résurrection, préparant ainsi le lecteur à la réalisation du signe de Jésus. Puis lorsque Jésus demande de soulever la pierre du tombeau, Marthe s'interpose, disant qu'il s'agit déjà du «quatrième jour» (v. 39). Ce qui n'est pas sans rappeler au lecteur que Jésus n'a encore rien fait! L'intervention de Marthe suggère clairement qu'elle n'a rien compris à la révélation de Jésus (11, 23-26). Non seulement elle ne croit pas que Jésus a autorité sur la mort, mais elle cherche à l'arrêter alors même qu'il s'apprête à réaliser le miracle. Quant à la réplique de Jésus (v. 40), elle laissera sans doute le lecteur perplexe. En effet, Jésus n'a jamais dit à Marthe qu'elle verra la gloire de Dieu si elle croit (du moins, le lecteur n'en a pas été informé). Seul le lecteur (et possiblement les disciples et le messenger, cf. 11, 3-4), a entendu l'affirmation de Jésus à l'effet que la maladie de Lazare serait l'occasion de manifester la gloire de Dieu (v. 4). Ainsi, on peut émettre l'hypothèse que, par cette réponse de Jésus, le narrateur invite ultimement le lecteur à croire en Jésus et à voir dans le signe à venir une manifestation de la gloire de Dieu.

À partir du v. 41, le lecteur aura probablement remarqué que le récit présente trois mouvements verticaux ascendants (11, 39-41) : il est question de «soulever» la pierre du tombeau en deux occasions, et de Jésus qui «lève» les yeux au ciel. Ces trois mouvements étant désignés par le même verbe grec (ἀΐρω), il est pensable que le narrateur ait ainsi cherché à évoquer implicitement la résurrection de Lazare, insistant à nouveau sur le caractère décisif de l'événement.

Après avoir été retardé à maintes occasions, le miracle est ultimement différé par l'adresse de Jésus au Père (11, 41-42). Par cette prière d'action de grâce, le narrateur a l'occasion de rappeler l'origine divine de Jésus : il est l'envoyé du Père. Enfin, alors que Jésus appelle Lazare hors du tombeau, le lecteur semble être le seul (du moins, pour l'instant) à saisir le sens véritable du signe, c'est-à-dire la manifestation du pouvoir de Jésus sur la mort. Le signe vient confirmer que Jésus est bien «la résurrection et la vie», et donc que c'est par la foi en Jésus que le croyant a accès à la vie éternelle.

La première scène se conclut avec la réaction de certains Juifs à la suite de l'accomplissement du miracle (v. 45). Notons que ce n'est qu'à ce point-ci du récit que Jésus se trouve justifié d'avoir retardé son arrivée : Lazare étant décédé, Jésus a eu l'occasion de démontrer qu'il a autorité sur la mort, et ainsi susciter la foi des Juifs! La résurrection de Lazare, de même que la foi qu'elle suscite chez les Juifs, scelle le *nouement* de l'intrigue du récit.

Au début de la deuxième scène de notre récit, certains Juifs se rendent chez les Pharisiens pour rapporter ce que Jésus *a fait* - et non pas sa prière au Père indiquant clairement que le signe vise à susciter la foi de la foule (v. 46). Comme nous le voyons, le narrateur ne manque aucune occasion de montrer à son lecteur l'entêtement (injustifié) des Juifs à ne pas croire en Jésus. Donc, les chefs religieux réunissent un sanhédrin où ils manifestent leur inquiétude à l'effet que Jésus opère beaucoup de signes (v. 47).

Notons que le narrateur permet au lecteur d'«assister» à la rencontre du Conseil en sorte de lui annoncer la tenue prochaine (et le sens/portée) d'événements déterminants en vue de l'accomplissement de la mission de Jésus. Ironiquement, ils reconnaissent que Jésus fait «beaucoup de signes» - ce qui implique qu'il n'est pas un homme ordinaire - et pourtant ils

reconnaissent qu'il est un homme particulier. Ce qui vient à nouveau conforter la position du lecteur quant à l'identité et la mission de Jésus. De plus, ils craignent que Jésus en vienne à faire des conversions de masse (v. 48), or il suscite déjà la foi de nombreux Juifs (cf. 10, 42; 11, 45).

Par ailleurs, le fait que les chefs religieux redoutent que les Romains viennent détruire le temple et la nation suggère que leur compréhension de ces deux réalités est erronée. En effet, ils ont peur de les perdre comme s'il s'agissait d'un bien qu'ils possèdent! À cela s'ajoute l'intervention de Caïphe, qui annonce un tournant dramatique dans le conflit entre Jésus et les Juifs (vv. 49-50). D'abord, lorsqu'il reprend ses confrères, disant qu'ils ne savent rien, c'est comme si c'était l'auteur qui, à travers lui, interpellait les Juifs refusant de croire! Plaidant en faveur du sacrifice de Jésus pour la nation, le grand prêtre annonce à son insu le sens prophétique de la mort de Jésus. Ce dernier mourra effectivement pour la nation, mais pas au sens où eux l'entendent. Puis le narrateur révèle au lecteur, au moyen d'un commentaire explicite, la méprise de Caïphe, précisant le sens véritable et la portée de la mort de Jésus (vv. 51-52). Ainsi, Caïphe n'est qu'un pantin - «étant grand prêtre cette année-là» - c'est Dieu qui tient les ficelles! Ironiquement, la décision des autorités d'éliminer Jésus révèle la signification profonde du signe qu'il vient d'accomplir : c'est en donnant la vie que Jésus perd la sienne. Comme nous le voyons, les autorités religieuses sont continuellement victimes de l'ironie johannique alors qu'ils obtiennent exactement le contraire de ce qu'ils souhaitent et n'ont aucun contrôle sur les événements. Ce qui montre que leur complot correspond en fait précisément au plan de Dieu : ils ne parviendront à conduire Jésus à la mort que parce qu'il offre sa vie librement.

La décision des chefs religieux d'éliminer Jésus constitue le *point tournant* de l'intrigue du récit. En effet, c'est en réaction à la résurrection de Lazare et aux conversions qu'elle provoque (nouement) que les autorités «prennent les armes» et décident de mettre un terme au ministère de Jésus. Ce faisant, ce dernier doit se retirer dans une région désertique (v. 54). En précisant que Jésus ne peut plus circuler ouvertement parmi les Juifs, le narrateur indique au lecteur que le ministère de Jésus est parvenu à son terme (impression qui est renforcée par le verbe à l'itératif). Ainsi, suite à la tenue du Conseil, tout porte à croire que la mort de Jésus est imminente.

Par ailleurs, considérant la connotation symbolique du désert dans la Bible, le lecteur pourra d'abord percevoir dans ce passage la fuite d'un danger (cf. 11, 53). D'ailleurs le séjour à Éphraïm n'est pas sans rappeler le séjour de Jésus au-delà du Jourdain (10, 40-42), alors qu'il était également en danger. Cette retraite peut aussi évoquer un temps de préparation pour Jésus, en vue de l'accomplissement de sa mission.

Notons enfin que ce passage se termine sur une ellipse temporelle : à partir du v. 55, le narrateur ne fournit aucune information supplémentaire sur le séjour à Éphraïm, plutôt, il parle des Juifs montant à Jérusalem en préparation de la Pâque. Or au lieu de se préparer à célébrer le Fête, les Juifs cherchent Jésus, étant persuadés qu'il ne se présentera pas (v. 56). En soulignant cette quasi-certitude des Juifs, le narrateur met en relief leur incompréhension : le lecteur sait bien que Jésus ne conduira pas sa mission à terme en restant caché, il devra mourir (cf. 11, 50-52). De plus, cette préoccupation inhabituelle des Juifs peut déjà laisser entendre que la fête de la Pâque prendra une tournure dramatique pour Jésus. De fait, il semble que le narrateur insiste à la fois sur l'imminence de la Pâque et celle de la mort de Jésus. Mais ce n'est qu'au verset suivant que le lecteur comprend pourquoi les Juifs étaient ainsi persuadés que Jésus n'oserait pas se présenter en public : les chefs religieux avaient donné l'ordre à quiconque savait où il se trouvait de le dénoncer, pour qu'ils s'en saisissent. Ainsi, le narrateur a délibérément omis de communiquer cette information au lecteur en sorte d'attirer son attention sur le passage des autorités de la parole aux actes (de la décision d'éliminer Jésus à l'ordre de le dénoncer). L'agir des autorités juives a en effet un impact majeur sur la mission de Jésus, qui sera portée à sa complétude par la mort/glorification de Jésus. Nous pouvons maintenant constater que l'ellipse présentée au v. 54 met en relief la réaction des foules et la démarche des chefs religieux en l'absence de Jésus, ce qui permet de souligner l'importance des enjeux et le lien entre la résurrection de Lazare et la mort de Jésus.

Au retour de Jésus à Béthanie, le narrateur précise qu'il s'agit du lieu où se trouve Lazare «que Jésus réveilla d'entre les morts» (12, 1). Cette clarification rappelle au lecteur le signe accompli par Jésus, en sorte d'en souligner l'importance. Elle indique également le nouvel état de Lazare, étant passé de la mort à la vie. Puis, il est fait mention de Marthe, qui servait au dîner. Il s'agit là de la dernière référence à ce personnage dans notre récit. Or rien n'indique une quelconque évolution dans la foi de Marthe, depuis sa remarque en 11, 39.

Maintenant, à la grande surprise du lecteur, le narrateur présente Marie oignant les pieds de Jésus, geste auquel il avait fait allusion au tout début du récit (11, 2). Ayant porté une attention particulière au personnage de Marie tout au long du récit, le lecteur ne manquera pas de lire attentivement ce passage. Or contrairement à l'allusion en 11, 2, ce passage souligne bien l'extravagance du geste («une livre de parfum de nard pur de grand prix», d'autant plus que «la maison fut remplie de l'odeur du parfum»). Ce geste de Marie constitue sa réponse à la résurrection de Lazare : elle démontre à la fois une attitude de service (onction des *pieds* de Jésus) et probablement une grande reconnaissance à l'endroit de Jésus.

Au verset suivant, le fait pour le narrateur de préciser au lecteur (exclusivement) que Judas - le disciple - est également le traître, permet de mettre en relief l'idée que la trahison de Judas fait partie intégrante du plan divin. Il montre ainsi au lecteur que rien n'est laissé au hasard : Jésus est venu dans le monde en sorte de réaliser le dessein du Père, il n'en tient qu'au lecteur à croire! Ajoutons que la présence du traître (alors qu'il n'en a pas été question depuis 6, 71) constitue un autre indice révélant au lecteur que Jésus sera bientôt conduit à la mort. Judas proteste contre ce qu'il perçoit visiblement comme du gaspillage. Considérant la caractérisation négative de Judas jusqu'à ce point-ci de l'évangile, et que le narrateur vient d'identifier Judas comme le traître, le lecteur peut déjà se douter que la remarque de Judas cache une intention malhonnête. De plus, la suggestion de vendre le parfum trois cents deniers est l'occasion pour le narrateur de souligner à nouveau la valeur du geste de l'onction. Le commentaire du narrateur en 12, 6 vient discréditer complètement la proteste de Judas : il cherchait en fait à empocher l'argent de la vente du parfum! Or il semble qu'il se permet aussi de voler ses propres confrères! Par ce commentaire, le narrateur cherche à susciter une réaction chez le lecteur, qui peut même être choqué de constater que Judas s'en prend ainsi à Marie.

En faisant intervenir Judas au moment de l'onction de Jésus, le narrateur suggère habilement un contraste entre Marie et Judas. Or en donnant une image aussi négative du disciple, le narrateur s'assure que le personnage de Marie (et son geste) apparaisse encore plus «éclatant» aux yeux du lecteur; le préparant ainsi à la révélation par Jésus de la portée symbolique du geste de l'onction. De fait, au verset suivant, Jésus reprend Judas sur son

attitude («laisse-la»), accentuant à nouveau le contraste entre Marie et Judas. Jésus donne ensuite le sens du geste de Marie «afin que pour le jour de mon ensevelissement, elle l'ait gardé» (12, 7), indiquant que l'onction annonce symboliquement sa mort.

Cette révélation de Jésus marque le *dénouement* de l'intrigue du récit : alors que les autorités juives ont décidé de faire périr Jésus, l'onction de Marie annonce symboliquement sa mort. Le narrateur fait ainsi savoir au lecteur que Marie est la seule à avoir saisi quelque chose de l'identité véritable et de la mission de Jésus. Sa foi a donc visiblement évolué depuis ses pleurs en 11, 33. Notons que, ironiquement, Judas reproche à Marie le geste même qui annonce symboliquement la mort de Jésus, alors que c'est lui-même qui le conduira à la mort!

En 12, 8, Jésus revient une dernière fois sur l'intervention de Judas, insinuant que la cause des pauvres ne fait pas le poids par rapport à sa présence auprès d'eux. Il conclut en annonçant de nouveau sa mort à venir : «mais moi, vous ne m'avez pas toujours». En faisant ainsi référence à la mort de Jésus en 12, 7 et 12, 8, le narrateur s'assure à nouveau que le lecteur comprenne bien les événements à venir : Jésus se dirige vers la mort en sorte d'accomplir le dessein de Dieu.

Le narrateur termine le récit en évoquant d'une part, les nombreux Juifs qui vinrent à Jésus, notamment en raison de la résurrection de Lazare; et d'autre part, la décision des grands prêtres d'éliminer Lazare, puisque plusieurs Juifs s'étaient convertis en raison de sa résurrection. Ce faisant, il montre clairement au lecteur l'impact du dernier signe de Jésus - mais aussi de son ministère en général - sur les Juifs. Si Jésus suscite autant de conversions, ce doit être qu'il est vraiment celui qu'il prétend! Par ailleurs, il montre bien que les autorités, ayant perdu le contrôle de la situation, ne trouvent rien de mieux à faire que d'éliminer Lazare, en espérant que cela prévienne de nouvelles conversions! Le lecteur est donc invité, à l'instar de tous ces Juifs qui vont vers Jésus, à croire en Celui qui est la source de toute lumière et de toute vie.

Bref, dans notre récit, le narrateur amène progressivement son lecteur à prendre pour acquis que Jésus a le pouvoir de ressusciter Lazare d'entre les morts : ce qui démontrera qu'il est effectivement «la résurrection et la vie». Le complot des autorités religieuses permet



ensuite d'établir un lien de cause à effet entre la réalisation du signe de Jésus et sa condamnation à mort, en plus de préciser le sens de cette dernière. En parallèle de ces événements, le narrateur attire l'attention du lecteur sur le cheminement de Marie, en sorte de le conduire, par son geste, à l'annonce symbolique de la mort de Jésus. Ainsi, le narrateur fait passer le lecteur de la réalité du signe de Jésus à celle de sa mort en sorte qu'il croit que le destin de Jésus porte à sa complétude le plan salvifique de Dieu pour l'humanité.

Maintenant revenons brièvement sur les principales limites de la présente étude. Dans un premier temps, certaines composantes narratives ont fait l'objet d'une analyse moins systématique que d'autres. En effet, alors qu'il était envisageable d'analyser la totalité des éléments propres à chaque catégorie narrative dans notre récit, nous avons décidé - pour économiser de l'espace - de nous concentrer sur les composantes nous apparaissant les plus significatives pour notre étude. Ce que nous avons fait notamment lors de l'analyse des éléments du cadre narratif, des anachronies, des «mouvements narratifs» (scènes, sommaires, pauses et ellipses), des personnages, des commentaires implicites et de la focalisation narrative. Par ailleurs, il est certaines stratégies narratives que nous n'avons pas abordées en elles-mêmes, notamment l'effet de rythme lié à l'alternance scène/sommaire ou scène/pause et les modes de narration (*telling* et *showing*).

Parvenus au terme de notre étude, il convient de proposer quelques pistes de continuité en regard de la présente recherche. D'abord, il serait intéressant de procéder à l'analyse narrative de Jean 12, 12-50, dans la suite de notre propre analyse textuelle. Cette démarche permettrait de percevoir plus clairement l'apport propre à notre péricope comme lieu de passage (ou pont thématique) entre la première grande section de l'évangile (ministère de Jésus) et la seconde (Passion) et donc son poids au sein de l'évangile. Dans une perspective plus large, il conviendrait tout à fait, à notre avis, de présenter un commentaire «narratif» de l'ensemble de l'évangile johannique, qui se fonde sur l'ensemble des catégories narratives abordées dans le cadre de la présente étude.

## BIBLIOGRAPHIE

- ABRAMS, M.H., *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*, New York, W.W. Norton, 1958.
- ABRAMS, M.H., *A Glossary of Literary Terms*, 3<sup>e</sup> édition, New York, Holt, Rienhart and Winston, 1971.
- ALTER, R., *L'art du récit biblique*, (le livre et le rouleau 4), Bruxelles, Lessius, 1999 (1981).
- AUERBACH, E., *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, (Doubleday anchor books A107), Garden City, Double Day, 1957 (1946).
- BAL, M., *Narratology: Introduction to the Theory of narrative*, Toronto, University of Toronto Press, 1985.
- BARRETT, C.K., *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, 2<sup>e</sup> édition, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1978 (1955).
- BAUER, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3<sup>e</sup> édition, Chicago, University of Chicago Press, 1979 (1957).
- BEASLEY-MURRAY, G.R., *John*, (Word Biblical Commentary 36), Waco, Texas, Word Books, 1987.
- BECK, D.R., «The Narrative Function of Anonymity in Fourth Gospel Characterization», *Semeia* 63 (1993) 143-158.
- BERLIN, A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, (Bible and Literature Series 9), Sheffield, Almond, 1983.
- BERNARD, J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to John*, (The International Critical Commentary), Edinburgh, T. & T. Clark, 1958.
- BEUTLER, J., «Two Ways of Gathering : the Plot to Kill Jesus in John 11, 47-53», *New Testament Studies* 40 (1994) 399-406.
- BOOTH, W.C., *A Rhetoric of Irony*, Chicago, University of Chicago Press, 1974.
- BOOTH, W.C., *The Rhetoric of Fiction*, 2<sup>e</sup> édition, Chicago-London, University of Chicago Press, 1983 (1961).
- BOTHA, J.E., «The Case of Johannine Irony Reopened: I», *Neotestamentica* 25 (1991) 209-220.
- BOTHA, J.E., «The Case of Johannine Irony Reopened: II», *Neotestamentica* 25 (1991) 221-232.
- BOWE, B.E., «Drama and Storytelling in the Gospel of John», *Bible Today* 38 (2000) 275-281.
- BRANT, J-A.A., «Husband Hunting: Characterization and Narrative Art in the Gospel of John», *Biblical Interpretation* 4 (1996) 205-223.
- BRODIE, T.L., *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*, New York, Oxford University Press, 1993.
- BROWN, R.E., *The Gospel According to John, I-XII*, (Anchor Bible Series 29), Garden City, NY, Doubleday, 1970 (1966).

- BRUCE, F.F., *The Gospel of John: Introduction, Exposition and Notes*, Garden City, Double Day, 1970.
- BULTMANN, R., *The Gospel of John: A Commentary*, Philadelphia, Westminster, 1971 (1964).
- BURKE, A.J., *The Raising of Lazarus and the Passion of Jesus in John 11 and 12: A Study of John's Literary Structure and His Narrative Theology*, diss. New York, Fordham University, 2002.
- CARON, G., *Qui sont les Juifs de l'Évangile de Jean?*, (Recherches 35), Québec, Bellarmin, 1997.
- CARSON, D.A., «Understanding Misunderstandings in the Fourth Gospel», *Tyndale Bulletin* 33 (1982) 59-91.
- CHATMAN, S., *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, London, Cornell University, 1978.
- COLLINS, R.F., «From John to the Beloved Disciple», *Interpretation* (1995) 359-369.
- CONWAY, C.M., *Men and Women in the Fourth Gospel: Gender and Johannine Characterization*, (Society of Biblical Literature, Dissertation Series 167), Scholars Press, Atlanta, 1999.
- CONWAY, C.M., «Speaking through Ambiguity: Minor Characters in the Fourth Gospel», *Biblical Interpretation* (2002) 324-341.
- CULPEPPER, R.A., *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, (Foundations and Facets: New Testament), Philadelphia, Fortress Press, 1983.
- CULPEPPER, R.A., «The Johannine Hypodeigma: A Reading of John 13», *Semeia* 53 (1991) 133-152.
- CULPEPPER, R.A., «The Narrator in the Fourth Gospel: Intratextual Relationships», *Society of Biblical Literature, Seminar Papers* 21 (1982) 81-96.
- CULPEPPER, R.A., «The Plot of John's Story of Jesus», *Biblical Interpretation* 94 (1995) 347-358.
- DESCAMPS, A. et al., *Genèse et structure d'un texte du Nouveau Testament : étude interdisciplinaire du chapitre II de l'Évangile de Jean*, (Lectio divina 104), Paris, Cerf, 1981.
- DETTWILER, A., «Fragile compréhension: L'herméneutique de l'usage johannique du malentendu», *Revue de Théologie et de Philosophie* 131 (1999) 371-384.
- DODD, C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953.
- DUKE, P.D., *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta, John Knox Press, 1985.
- DU RAND, J.A., «A Story and a Community: Reading the First Farewell Discourse (John 13:31-14:31) from Narratological and Sociological Perspectives», *Neotestamentica* 26 (1992) 31-45.
- DU RAND, J.A., «Plot and Point of View in the Gospel of John», dans J.H. Petzer et P.J. Hartin, éd., *South African Perspective on the New Testament*, Leiden, E.J. Brill, 1986, 149-169.
- DU RAND, J.A., «Repetitions and Variations: Experiencing the Power of the Gospel of John as Literary Symphony», *Neotestamentica* 30 (1996) 59-70.
- FLANAGAN, N., *The Gospel According to John and the Johannine Epistles*, Collegeville, Liturgical Press, 1989.
- FORSTER, E.M., *Aspects of the Novel*, (Pelican books A557), Harmondsworth, Penguin Books, 1962 (1927).
- GARCIA, H., «Lazare, du mort vivant au disciple bien-aimé : Le cycle et la trajectoire narrative de Lazare dans le quatrième évangile», *Revue des sciences religieuses* 73 (1999) 259-292.

- GENETTE, G., «Fictional Narrative, Factual Narrative», *Poetics Today* 11 (1990) 755-774.
- GENETTE, G., *Figures III*, (Poétique), Paris, Seuil, 1972.
- GENETTE, G., *Nouveau discours du récit*, (Poétique), Paris, Seuil, 1983.
- GIBLIN, C.H., «The Tripartite Narrative Structure of John's Gospel», *Biblica* 71 (1990) 449-468.
- GIRARD, M., *Les symboles dans la Bible*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1991.
- GRANT, C.C., «Ambiguity in an Ambiguous Gospel», *Journal of Theology* 103 (1999) 1-15.
- GUILFORD, J.P., *Personality*, (McGraw-Hill series in psychology), New York, McGraw-Hill, 1959.
- HAENCHEN, E., *John 2. A Commentary on the Gospel of John: Chapters 7-21.*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.
- HARRINGTON, D., *John's Thought and Theology: An Introduction*, (Good news studies 33), Wilmington, Michael Glazier, Inc., 1990.
- HARVEY, W.J., *Character and the Novel*, Ithaca, Cornell University Press, 1966.
- HEIL, J.P., «Jesus as the Unique High Priest in the Gospel of John», *Catholic Biblical Quarterly* 57 (1995) 729-735.
- HOLLERAN, J.W., «Seeing the Light: A Narrative Reading of John 9», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 69 (1993) 5-26.
- HOLST, R.A., *The Relation of John, Chapter Twelve, to the So-Called Johannine Book of Glory*, diss. Princeton, Princeton Theological Seminary, 1974.
- JONES, J.R., *Narrative Structures and Meaning in John 11: 1-54*, diss. Nashville, Vanderbilt University, 1982-83.
- KEALY, S.P., *That You May Believe: The Gospel According to John*, Slough, St. Paul Publications, 1978.
- KINGSBURY, J.D., *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.
- KITZBERGER, I.R. «Mary of Bethany and Mary of Magdala: Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative», *New Testament Studies* 41 (1995) 564-586.
- KYSAR, R., *John*, (Augsburg Commentary on the New Testament), Minneapolis, Augsburg, 1986.
- LAGRANGE, M.J., *Évangile selon Saint Jean*, Paris, Gabalda, 1936.
- LEE, D.A., *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel: The Interplay of Form and Meaning*, Sheffield, Journal for the Study of the Old Testament Press, 1994.
- LEMMER, R., «A Possible Understanding by the Implied Reader, of some of the *coming-going-being sent* Pronouncements, in the Johannine Farewell Discourses», *Neotestamentica* 25 (1991) 289-310.
- LÉON-DUFOUR, X., *Lecture de l'évangile selon Jean, Tome II*, (Parole de Dieu) Paris, Seuil, 1988.
- LEROY, H., *Rätsel und Missverständnis: Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums*, (Bonner biblische Beiträge 30), Bonn, Peter Hanstein, 1968.
- LIGHTFOOT, R.H., *St. John's Gospel*, Oxford, Oxford University Press, 1956.

- LINDARS, B., *The Gospel of John*, London, Oliphants, 1972.
- MALINA B.J. et R.L. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis, Fortress Press, 1998.
- MARGUERAT, D. et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Cerf, 1998.
- MCNEIL, B. «The Raising of Lazarus», *Downside Review* 92 (1974) 269-275.
- MEEKS, W., «The Man from Heaven in Johannine Sectarianism», *Journal of Biblical Literature* 91 (1972) 44-72.
- METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament: a companion volume to the United Societies' Greek New Testament (4<sup>th</sup> revised edition)*, 2e édition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994 (1971).
- MICHAELS, J.R., «John 12 :1-11», *Interpretation* 43 (1989) 287-291.
- MLAKUZHYIL, G., *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, (Analecta biblica 117) Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1987.
- MOLONEY, F.J., *Signs and Shadows: Reading John 5-12*, Minneapolis, Fortress Press, 1996.
- MOLONEY, F.J., «The Faith of Martha and Mary : A Narrative Approach to John 11, 17-40», *Biblica* 75 (1994) 471-493.
- MOLONEY, F.J., *The Gospel of John*, (Sacra Pagina), Collegeville, The Liturgical Press, 1998.
- MOLONEY, F.J., *The Gospel of John : Text and Context*, Boston, Brill Academic Publishers, 2005.
- MOLONEY, F.J., «Who is 'The Reader' in/of the Fourth Gospel?», *Australian Biblical Review* 40 (1992) 20-33.
- MORRIS, L., *The Gospel According to John*, Édition révisée, Grand Rapids, Eerdmans, 1995.
- MUECKE, D.C., *The Compass of Irony*, London, Methuen, 1970.
- NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 27<sup>e</sup> édition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- NEWBIGIN, L., *The Light Has Come. An Exposition of the Fourth Gospel*, Grand Rapids, Eerdmans, 1982.
- NICKLAS, T., «Die Prophetie des Kajaphas : Im Netz johanneischer Ironie», *New Testament Studies* 46 (2000) 589-594.
- O'DAY, G., *The Word Disclosed, John's Story and Narrative Preaching*, St Louis, Cohen Beckett Partnership, 1987.
- PALATY, P., «Discipleship in the Fourth Gospel: An Acted Out Message of Disciples as Characters», *Bible Bhashyam* 25 (1999) 285-306.
- POUILLON, J., *Temps et roman*, (La jeune philosophie 3), Paris, Gallimard, 1946.
- POWELL, M.A., *What is Narrative Criticism?*, (New Testament Series), Minneapolis, Fortress Press, 1990.
- PRINCE, G., «On Readers and Listeners in Narrative», *Neophilologus* 55 (1971) 117-122.
- RAHNER, J., «Missverstehen um zu verstehen: Zur Funktion der Missverständnisse im Johannesevangelium», *Biblische Zeitschrift* 43 (1999) 212-219.

- RAZZANO, M., «De lieu de passage au lieu de séjour : Les catégories spatio-temporelles dans le récit de la Samaritaine - approche narrative », *Hokhma* 74 (2000) 61-79.
- RESSEGUIE, J.L., *The Strange Gospel : Narrative Design and Point of View in John*, (Biblical interpretation series 56), Leiden, Boston, Brill, 2001.
- REYNOLDS, E.E., «The Role of Misunderstanding in the Fourth Gospel», *Journal of the Adventist Theological Society* 9 (1998) 150-159.
- RHOADS, D., «Narrative Criticism and the Gospel of Mark», *Journal of the American Academy of Religion* 50 (1982) 411-434.
- RHOADS, D. et D. MICHIE, *Mark As Story*, Philadelphia, Fortress Press, 1982.
- RICOEUR, P., *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*, (Esprit), Paris, Seuil, 1986.
- RICOEUR, P., *Time and Narrative, 3 vols.*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, 1986, 1988.
- RIDDERBOS, H., *The Gospel of John : A Theological Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997.
- ROCHAS, G., «Jean 7 : Une construction littéraire dramatique, à la manière d'un scénario», *New Testament Studies* 39 (1993) 355-378.
- ROE, W.W., *The Anointing of Jesus in Mark and John*, diss. Louisville, Southern Baptist Theological Seminary, 1985.
- SANDERS, J.N. et B.A. MARTIN, *A Commentary of the Gospel According to John*, (Harper's New Testament commentaries), New York, Harper & Row, 1968.
- SCHNAKENBURG, R., *The Gospel According to St. John, 3 vols.*, New York, Crossroad, 1980.
- SCHNEIDERS, S.M., «Death in the Community of Eternal Life: History, Theology and Spirituality in John 11», *Interpretation* 41 (1987) 44-56.
- SCHNEIDERS, S.M., *Le texte de la rencontre*, (Lectio Divina 161), Paris, Cerf, 1995.
- SCHOLTISSEK, K., «Ironie und Rollenwechsel im Johannesevangelium», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 89 (1998) 235-255.
- SCHRAM, T., «The Logical Structure of John's Gospel», *Notes on Translation* 4 (1990) 24-33.
- SEGOVIA, F.F., «The Journey(s) of the Word of God: A Reading of the Plot of the Fourth Gospel », *Semeia* 53 (1991) 23-54.
- SKA, J.-L., «La nouvelle critique et l'exégèse anglo-saxonne», *Revue de sciences religieuses* 80 (1992) 29-53.
- STALEY, J.L., *Reading with a Passion: Rhetoric, Autobiography, and the American West*, New York, Continuum, 1995.
- STALEY, J.L., «Stumbling in the Dark, Reaching for the Light: Reading Character in John 5 and 9», *Semeia* 53 (1991) 55-80.
- STALEY, J.L., *The Print's First Kiss : A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, (Society for Biblical Literature, Dissertation Series 82), Atlanta, Scholars Press, 1988.
- STERNBERG, M., *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, (Indiana Literary Biblical Studies), Bloomington, Indiana University Press, 1985.

- STIBBE, M.W.G., «A Tomb with a View: John 11, 1-44 in Narrative-Critical Perspective», *New Testament Studies* 40 (1994) 38-54.
- STIBBE, M.W.G., *John As Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- STIBBE, M.W.G., *John*, (Readings: A New Biblical Commentary), Sheffield, Journal for the Study of the Old Testament Press, 1993.
- SUGGIT, J.N., «The Raising of Lazarus», *Expository Times* 95 (1983-84) 106-108.
- LÉTOURNEAU, P., et M. TALBOT, éd.s., «*Et vous, qui dites-vous que je suis?*» *La gestion des personnages dans les récits bibliques*, (Sciences bibliques, Études 16) Montréal, Médiapaul, 2006.
- TANNEHILL, R.C., *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 2 vols, (Foundations and Facets: New Testament), Philadelphia/Minneapolis, Fortress Press, 1986, 1990.
- THATCHER, T., «Jesus, Judas, and Peter: Character by Contrast in the Fourth Gospel», *Biblioteca Sacra* 153 (1996) 435-448.
- 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», *Semeia* 63 (1993) 177-201.
- THURSTON, A., «In a New Age, Whose Story Can We Trust?», *Doctrine and Life* 48 (1998) 600-604.
- TOLMIE, D.F., «The Function of Focalisation in John 13-17», *Neotestamentica* 25 (1991) 273-287.
- VAN DEN BUSSCHE, H., *Jean : Commentaire de l'Évangile spirituel*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1967.
- VAN DEN BUSSCHE, H., «La Structure de Jean I-XII», dans M.E. Boismard et al., éd., *L'Évangile de Jean, études et problèmes*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1958, 61-109.
- VOUGA, F., *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, (Beauchesne Religions), Paris, Beauchesne, 1977.
- WALLACE, D.B., *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1996.
- WATTY, W., «Significance of Anonymity in the Fourth Gospel», *Expository Times* 90 (1979) 209-212.
- WITHERINGTON III, B., *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1995.
- WORTHINGTON, L.E., *A Literary-Critical Reading of the Lazarus Narrative in the Gospel of John*, diss. Nashville, Vanderbilt University, 1999.
- WUELLNER, W., «Putting Life Back into the Lazarus Story and its Reading: the Narrative Rhetoric of John 11 as the Narration of Faith», *Semeia* 53 (1991) 113-132.
- ZUMSTEIN, J., «L'évangile johannique : une stratégie du croire», *Recherches de science religieuse* 77 (1989) 217-232.
- ZUMSTEIN, J., «Die johanneische Ostergeschichte als Erzählung gelesen», *Zeitschrift für Neues Testament* 2 (1999) 11-19.
- ZUMSTEIN, J., «Lecture narratologique du cycle pascal du quatrième évangile», *Études théologiques et religieuses* 76 (2001) 1-15.