



Faculté de théologie (TECO)

Qui est Jésus, Dieu, l'homme dans les évangiles de Marc et de Jean ?

Essai d'analyse narrative

Mémoire réalisé par
Axel KERVYN DE MEERENDRÉ

Promoteur
Geert VAN OYEN

Lecteurs
Régis BURNET
Didier LUCIANI

Année académique 2017-2018
Master [120] en théologie, à finalité approfondie

FIDES QUAERENS INTELLECTUM
(SAINT ANSELME)

*Je dédie ce mémoire à ma femme
et à ma maman (†)
Qu'elles soient remerciées du fond du cœur.*

*J'exprime toute ma reconnaissance à Geert Van Oyen,
Promoteur de ce mémoire.*

Merci aussi à Michel et Diane.

ABREVIATIONS

Les livres bibliques sont désignés par les abréviations de la TOB (sauf Is pour Isaïe), les pseudépigraphes de l'AT par celles de l'édition des Apocryphes chrétiens I (La Pleiade), Paris, Gallimard, 2005, p. XLVII-XLVIII.

Les noms des revues et collections ne sont pas abrégés.

AT	Ancien Testament
Bailly	Dictionnaire grec-français d'A. Bailly
LXX	Septante
NT	Nouveau Testament
TOB	La Bible. Traduction œcuménique. Edition intégrale.
VTB	Vocabulaire de théologie biblique de X. Léon-Dufour

INTRODUCTION

Qui est Jésus ? Quel chrétien en recherche n'a-t-il pas un jour eu le désir de se réapproprier à nouveaux frais la personne de Jésus ? Mais il s'agit de *préciser* : l'objet de la recherche d'une part, une méthode d'autre part.

S'agissant de l'*objet* de la recherche, l'homme moderne aura naturellement tendance à s'intéresser au Jésus de l'histoire. Nous ne le ferons pas. Non qu'une telle recherche soit sans intérêt – que du contraire – mais nous savons que les possibilités de vérification historique sont ténues et ne conduisent qu'à des conclusions partielles. Il suffit de rappeler par exemple que les évangiles ont été écrits plusieurs décennies après Jésus sur base de sources non certaines. Ou encore que les évangiles présentent parfois des contradictions difficilement réductibles.

Notre abord portera plutôt sur la *personne* de Jésus, même non vérifiée historiquement, et ce de façon large : quelle est l'identité de Jésus, quel est son portrait d'homme, quelle était sa foi, quelle était sa mission, qu'a-t-il dit de Dieu ? Nous n'échapperons donc pas à la question de *Dieu*. Qui est-il ? Quel lien a-t-il à l'homme ? A-t-il un « projet » pour l'homme ? Nous n'échapperons donc pas non plus aux questions concernant l'*homme*. Nous toucherons à ses interrogations existentielles sur sa nature, son origine et sa destinée, le bien et le mal, etc. Comme on le voit, une recherche sur Jésus s'élargit inévitablement en une investigation qui comprend Dieu et l'homme.

La seconde question est celle de la *méthode* qui convient le mieux à une (ré)appropriation personnelle. La lecture continue de l'un ou l'autre évangile semble s'imposer.

Pourtant, à la légitimité de la méthode on pourrait opposer des objections. Une première est que le récit apparaît peu vraisemblable et donc peu crédible : les guérisons spectaculaires, les résurrections, les marches sur les eaux sont autant de défis aux lois les plus élémentaires de la nature. Une seconde est que, même si ces actes hors du commun étaient absents, le récit apparaît biaisé par son peu d'objectivité : manifestement, il est une confession de foi de la part de son auteur. Une troisième est que la narration apparaît vite comme une construction littéraire avec ses effets, une symbolique parfois obscure ou à double-sens.

La question est donc celle du *statut* des évangiles. De la réponse à cette question, dépendra une certaine manière de les lire. Le lecteur se rend rapidement compte qu'ils ne sont pas des biographies historiques : l'imprécision des enchaînements, certaines incohérences, les effets de style ou les commentaires de l'auteur sont des indications évidentes d'un genre littéraire qui ne cherche pas avant tout la relation chronologique et pointilleuse de faits matériels. Inversement, les marques visibles de la présence de l'auteur, ses convictions de foi, l'utilisation qu'il fait d'un langage symbolique ou interprétatif sont des indices manifestes d'un genre *choisi* pour convaincre : celui du récit.

La narratologie moderne est précisément née de la distinction essentielle à faire entre le « quoi » d'une narration, autrement dit son *contenu* et d'autre part le « comment », c'est-à-dire la *manière* de raconter. Le premier doit pouvoir se vérifier, le second pas¹.

Ceci pose bien sûr alors la question de la *vérité* des évangiles. Sont-ils *vrais* ? La question est légitime, car elle pose celle sous-jacente de la *valeur* des évangiles et de l'*honnêteté* de leurs auteurs.

¹ Pour David Rhoads, si on lit un évangile comme une histoire au sens d'un « quoi », on aura toujours la tentation de chercher le Jésus historique et dès lors de vouloir *sortir* de l'évangile pour trouver d'autres sources. Ceci est précisément le type de recherche que nous avons volontairement délaissé (David RHOADS, Joanna DEWEY et Donald MICHIE, *Mark as story. An Introduction to the Narrative of the Gospel*, Minneapolis, Fortress Press, 1999, 2^e éd., p. 5).

Ne peut-on pourtant pas dire que la valeur de vérité d'un texte narratif peut s'exprimer sur un autre terrain que celui d'une relation historique de faits ? Ce terrain ne pourrait-il pas être celui du *sens*, celui que l'auteur veut suggérer à l'attention du lecteur ? Autrement dit, rien ne permet d'affirmer que l'intention de l'auteur ait été de « faire vrai » (historique) : si son discours de *croyant* est métaphorique, la *vérité* change de registre et le regard du lecteur doit se porter à un niveau qui ne s'attache plus à vouloir d'abord s'assurer de la matérialité de ce qui est raconté². Ceci ne veut pas dire que l'on affirme la non-matérialité des faits racontés dans les évangiles : la recherche historico-critique a pu vérifier avec un haut degré de probabilité certaines de leurs attestations factuelles, mais la question reste en suspens. Et surtout elle a perdu de son importance.

Ceci acquis, le lecteur accepte la façon d'écrire du narrateur. Pour dire que Jésus est *fils* de Dieu, il ne le fait pas sous forme de traité, sous forme d'exhortation épistolaire, mais de *récit*. Il sait l'efficacité du récit en termes d'implication du lecteur et donc de possible adhésion. Robert Alter disait à propos des récits bibliques de l'AT que, tout en étant des œuvres littéraires avec leur inventivité et même leurs plaisirs, ils sont des témoins d'un objectif *théologique* de leurs auteurs³. Pour lui, les récits bibliques se caractérisent par une « prose de fiction historique ».

Comme on le voit, la lecture ne suppose pas la foi comme préalable. Nous développerons ce point plus loin. L'important à ce stade est qu'il nous parait validé qu'une présentation de la personne de Jésus se dise sous forme de récit et que la recherche prenne le chemin de l'analyse narrative.

En synthèse, l'objet de notre recherche est christologique, théologique et anthropologique : Jésus, Dieu, l'homme. Avec l'espoir que Jésus, le personnage central des évangiles, soit la réponse à ce triangle d'interrogations.

Le projet peut paraître démesuré. Il l'est⁴. Mais, pour peu qu'une méthodologie précise et serrée soit établie et appliquée, il devrait en acquérir a priori une faisabilité, qui devra bien sûr être ensuite vérifiée.

² Pour une analyse plus développée du « langage de la foi » des évangélistes et de la façon de le lire sans en déformer l'objectif, lire Geert VAN OYEN, *Jezus toen en nu en dan*, VBS-Acco, p. 135-144.

³ Robert ALTER, *L'art du récit biblique* (Le livre et le rouleau, 4), Bruxelles, Lessius, 1999, p. 37 s.

⁴ Pour ne pas alourdir le travail de trop nombreuses références bibliographiques, nous évitons de mentionner à l'excès les auteurs de notre bibliographie. Nous citons principalement dans deux cas : (a) quand l'interprétation d'un passage est significativement difficile et peu consensuelle ; (b) quand la réflexion d'un auteur ou sa formulation est particulièrement percutante.

MÉTHODOLOGIE

1. La lecture de deux évangiles, Marc et Jean

Une première balise consiste à limiter l'abord de Jésus à deux évangiles. N'en prendre qu'un aurait eu pour résultat de ne dégager qu'un seul portrait de Jésus. Prendre les quatre évangiles aurait été déraisonnable dans le cadre d'une recherche limitée.

Se restreindre à deux évangiles, ceux de Marc et de Jean, semblait à la fois plus réaliste et aussi intuitif : Marc comme « représentant » des Synoptiques et vraisemblablement le plus ancien, Jean du fait de son indépendance littéraire considérée généralement comme plus grande.

2. Une lecture totale, continue et progressive des évangiles

Étonnamment, la lecture continue des évangiles est rare. Celui qui veut connaître Jésus au travers des évangiles peut-il pourtant faire mieux que de les lire *in extenso* ? Même si le lecteur a déjà une certaine connaissance de Jésus⁵, il ne se permet pas une lecture partielle ou en survol. C'est après avoir lu en totalité le texte qu'il pourra en faire une synthèse personnelle valide.

Si la lecture se fera donc continue, elle ne sera pas d'une traite. Au contraire, elle prendra le temps d'une progression pas à pas et s'accordera des haltes pour faire le point. C'est ce que fait le lecteur qui lit chaque soir un chapitre de roman : en refermant le livre, il résume mentalement ce qu'il a lu et compris, se pose des questions, essaie d'anticiper. Une telle lecture prend du temps, car il s'agit d'enregistrer les informations nouvelles, faire des liens avec ce qui a déjà été dit, corriger ce qu'on croyait avoir compris, garder en mémoire pour plus tard. Mais il devient alors un lecteur actif. Arrivé au bout du récit par ce cheminement, le lecteur accède à l'*appropriation*⁶.

On aura compris que notre lecture ne se présentera pas sous la forme de *commentaire*. Non seulement ceci excéderait les limites raisonnables de l'étude mais, plus fondamentalement, un commentaire de chaque verset et du détail de chaque péricope sur trop de plans (textuel, grammatical ou historique par exemple) atomiserait le texte au détriment de notre recherche qui se veut ciblée, comme on l'a dit, sur un triangle précis d'interrogations.

3. Un lecteur qui « renonce » à l'influence de ses acquis

Une autre balise qui va circonscrire la recherche est la caractérisation du lecteur : le lecteur renonce volontairement à ce que ses acquis influencent sa lecture.

Il renonce d'abord à faire usage de ce qu'il a pu retenir des études de type historique sur Jésus. D'ailleurs, comme déjà indiqué, son ambition n'est pas de reconstituer le Jésus de l'histoire.

Le lecteur se décharge aussi du poids que peuvent constituer les acquis dogmatiques chrétiens : il est ainsi probable que la tradition dogmatique a eu tendance à surévaluer la christologie johannique. De façon similaire, le lecteur sera vigilant à ne pas faire de lecture chrétienne avant l'heure (par exemple en matière sacramentelle).

Enfin, le lecteur se départ de toutes ses lectures néo-testamentaires antérieures. Autrement dit, il fait l'effort de lire à neuf les évangiles de Marc ou de Jean : sa lecture est donc fraîche et retrouve donc une capacité d'étonnement émoussée par les lectures successives. Il ne se fait par ailleurs pas aider par les autres évangiles, les lettres de Paul et les autres écrits du NT.

⁵ Nous verrons, surtout dans l'évangile de Jean, que l'auteur suppose implicitement que son lecteur a une connaissance au moins superficielle de Jésus (ainsi qu'il est le Messie et va mourir dans la gloire).

⁶ Nous prenons le mot au sens que lui donne Paul Ricœur dans la *mimesis III* : le lecteur s'approprie le monde du récit en l'articulant à son propre monde puis fait venir à la conscience l'effet qu'il a produit sur lui (Paul RICŒUR, *Temps et récit. 1, L'intrigue et le récit historique* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1983).

De ces renoncements se déduit en particulier que le lecteur ne fait pas précéder sa lecture de la foi. Il n'aura donc pas d'attitude de type *pro Deo* pour « sauver » à tout prix une certaine *image* de Jésus (ou de Dieu) quand la lecture d'un évangile se fera plus délicate. Il préférera laisser provisoirement la question en suspens plutôt que d'y répondre hâtivement.

On pourrait croire que les précautions décrites ci-dessus ont pour but de faire croire à la possibilité d'une lecture « objective ». Il n'en est rien. Peut-on croire qu'un lecteur *chrétien* puisse pouvoir s'exempter totalement de l'influence de ses acquis personnels, de sa propre histoire, laquelle est par ailleurs coulée dans un contexte culturel donné ? Chaque *image* que l'on peut avoir de Jésus ou de Dieu est toujours pour une part le reflet d'une culture et d'une éducation reçue.

Pourtant, le risque de pur subjectivisme peut être circonscrit, mais sous des conditions méthodologiques strictes. Nous en voyons deux.

La première tient au type d'analyse que nous allons faire des évangiles : une analyse littéraire. Une telle analyse n'est pas différente de celle utilisée pour étudier une œuvre littéraire profane. Autrement dit, il est possible de lire un *récit* biblique dans une perspective non croyante et de l'analyser comme œuvre littéraire narrative à l'instar d'un livre de Balzac ou Tolstoï⁷.

La seconde réside dans la méthodologie de lecture choisie – ce sera une lecture pas à pas et avec des temps d'arrêt – et dans la rigueur. L'une et l'autre ôtent au lecteur les tentations ou réflexes de résurgence des précompréhensions. A titre d'exemple, la vigilance sera particulièrement de mise quand des mots nouveaux de vocabulaire apparaîtront. De même quand apparaîtront les péripécies spectaculaires de miracles : la fraîcheur de l'étonnement doit être réapprise.

4. Les compétences requises du lecteur

La lecture d'un évangile, pour être pleinement féconde, suppose des compétences. Le lecteur doit d'abord être familier du contexte politique, social, culturel, intellectuel, philosophique et religieux de l'époque. C'est en se détachant de nos modes de pensée et notions modernes que le lecteur peut le mieux comprendre, par exemple, le messianisme juif, l'apocalyptique juive, l'hellénisation tardive du judaïsme, la cosmologie ou les croyances dans les guérisons magiques.

Saint Jérôme avait raison d'écrire : « Ignoratio scripturarum ignoratio Christi est »⁸. De l'AT, le lecteur devra en particulier être coutumier des livres prophétiques, des psaumes et des livres tardifs, comme celui de Daniel. Parallèlement à ce dernier, le livre d'Hénoch ou Esdras 4 doivent être suffisamment connus. En ce qui concerne plus particulièrement l'évangile de Jean, sa compréhension est puissamment aidée par une bonne connaissance de l'hermétisme et de Philon d'Alexandrie⁹.

Enfin, le lecteur connaît suffisamment le grec du NT.

5. Une analyse narrative des évangiles

En disant plus haut que notre méthode de lecture des évangiles allait consister à approcher très progressivement la personne de Jésus (ou de Dieu), nous disions implicitement que notre analyse ne serait pas diachronique : nous ne chercherons donc pas à savoir comment s'est constitué historiquement le texte ou quelles sont ses différentes strates compositionnelles. Nous prenons donc le texte tel quel, dans son état final et comme un tout supposé cohérent. Comme par ailleurs les évangiles *racontent* la vie de Jésus, il se déduit que notre exégèse synchronique sera *narrative*.

⁷ A cet égard, l'exemple de R. Alter, un des pionniers de la narratologie biblique, montre le chemin : il n'est pas théologien, il est critique littéraire et son livre (cité plus haut) devenu classique *L'art du récit biblique* est une analyse littéraire des récits bibliques de l'AT qu'il confronte avec aisance à Homère, Rabelais ou Tolstoï.

⁸ JÉRÔME, *Commentaire sur Isaïe*, Prologue (CCL 73, p. 1).

⁹ L'ouvrage de Charles-Harold Dodd est ici une référence irremplaçable (Charles-Harold Dodd, *L'interprétation du quatrième évangile* (Lectio divina, 82), Paris, Cerf, 1975).

L'analyse narrative des récits bibliques *en général* s'est considérablement développée depuis R. Alter déjà mentionné et les exégètes à l'utiliser *pour les évangiles* deviennent nombreux. L'évangile de Marc est celui qui a fait le premier l'objet de la recherche. David Rhoads fait figure de pionnier dans son ouvrage devenu une référence *Mark as Story*¹⁰. D'autres ont suivi comme Elizabeth Struthers Malbon¹¹, Elain Cuvillier¹² ou Geert van Oyen¹³. Même l'évangile de Jean, a priori pourtant d'une facture narrative sensiblement moins prononcée, a fait l'objet de ce type d'étude. Le premier auteur à citer est R. Alan Culpepper¹⁴ ; en langue française, il faut citer principalement Xavier Léon-Dufour¹⁵ et Jean Zumstein¹⁶.

Nous ne ferons pas des évangiles de Marc et de Jean une analyse narrative *systématique*¹⁷, car elle nous amènerait à des recherches qui ne serviraient pas directement l'objectif de notre étude. Celui-ci étant principalement la personne de Jésus, nous privilégierons parmi les composantes de l'analyse narrative celles qui concourent au mieux à sa compréhension.

L'intrigue

La forme littéraire du *récit* est, presque par définition, une suite plus ou moins chronologique d'événements ; une analyse détaillée porte en conséquence sur une succession de péripécies. Mais au-delà de l'analyse individuelle des péripécies, notre effort se portera sur la progression de sens : la compréhension d'une péripécie « p » est aidée par l'analyse qui a été faite des péripécies précédentes. Le sens se développe, s'affine, se corrige, essaie de combler un manque : « Le manque est la substance du récit »¹⁸.

Mais le déroulement d'un récit ne s'analyse pas uniquement sur le mode *compositionnel*, celui qui cherche à identifier les différentes phases de l'action. Nous préférons l'analyse *communicationnelle* qui vise plutôt à repérer l'effet sur le lecteur de la stratégie narrative de l'auteur : celui-ci peut créer du suspense, de la curiosité, de la surprise, jouant notamment sur les non-dits ou les ambiguïtés¹⁹.

Ceci ne nous dispense pas de découper l'évangile de manière à créer, comme nous le disons plus haut, des haltes pour faire le point. En lecture biblique, les critères habituels sont généralement le déroulement de l'intrigue et le changement de thématique. Nous ajoutons celui du nombre de haltes : trop serait fastidieux et finirait par briser les unités thématiques, trop peu ruinerait l'entreprise en rendant impossible l'appropriation de la séquence. Nous avons ainsi découpé l'évangile de Marc en douze séquences, celui de Jean en dix-huit.

Le jeu des personnages

L'objet même de notre étude identifie deux personnages principaux : Jésus et Dieu. Nous étudierons donc leur identité, leur portrait, leur action. Nous ne ferons par contre pas d'analyse individuelle des autres personnages. Ceux-ci ne nous intéressent que dans leur lien à Jésus ou à

¹⁰ D. RHODS, J. DEWEY et D. MICHIE, *Mark as story*.

¹¹ Elizabeth STRUTHERS MALBON, *Mark's Jésus. Characterization as Narrative Christology*, Waco (Texas), Baylor University Press, 2009.

¹² Elain CUVILLIER, *L'évangile de Marc* (Bible en face), Paris, Bayard, 2002.

¹³ Geert VAN OYEN, *Lire l'évangile de Marc comme un roman* (Le livre et le rouleau, 48), Bruxelles, Lessius, 2011.

¹⁴ R. Alan CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.

¹⁵ Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*, 4 t. (Parole de Dieu, 26,29,32,34), Paris, Seuil, 1987-1996.

¹⁶ Jean ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean*, 2 t. (Commentaire du Nouveau Testament, 4A-B), Genève, Labor et Fides, 2007-2014.

¹⁷ Daniel MARGUERAT et Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative* (Pour lire), Paris, Cerf, 2009, 4^e éd. revue et augmentée.

¹⁸ Paul BEAUCHAMP, *le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques* (Cogitatio Fidei, 114), Paris, Cerf, 1982, p. 187.

¹⁹ Raphaël BARONI, *La tension narrative. Suspense, curiosité et surprise* (Poétique), Paris, Seuil, 2007.

Dieu : tantôt ils serviront à faire ressortir qui est Jésus ou Dieu, tantôt ils seront une illustration de la nature humaine face à Dieu, tantôt ils seront par rapport à Jésus des figures de foi ou de rejet.

La présence du narrateur dans le récit

Dans la mesure où le lecteur n'ignore pas que le narrateur veut convaincre, il doit être attentif à sa façon de s'y prendre, au-delà donc de ses éventuelles qualités littéraires.

La voix du narrateur peut ainsi se faire entendre par des *commentaires* explicites et massifs. Ainsi en est-il quand il se réfère à l'AT, quand il explique une scène ou la réaction d'un personnage, quand il interprète lui-même. De façon plus masquée, il peut aussi montrer sa présence par une allusion ironique, en jouant entre autres sur les paradoxes, les malentendus ou le symbolisme. Le narrateur peut aussi donner un *point de vue* : quand il dit que Jésus est le Christ ou le Fils de Dieu, il le *qualifie*.

Le narrateur *pilote* donc en quelque sorte le lecteur. Pour l'aider, il dispose d'une panoplie de moyens littéraires comme des signaux linguistiques, des jeux de répétition ou de contraste, etc.

Il ne fait pas que l'aider : il le *construit* progressivement, par l'apprentissage. Le lecteur va être amené à se familiariser avec le vocabulaire du narrateur, son style, sa symbolique et être inconsciemment transformé. Il ne faut pas en déduire pour autant que la stratégie du narrateur soit nécessairement unidirectionnelle. Le narrateur, s'il souhaite que le lecteur prenne position, peut choisir de brouiller les cartes et l'obliger à passer d'une lecture passive à une lecture active.

La participation active du lecteur

Ce point fait immédiatement suite au précédent : pour que la lecture et l'analyse soit pleinement fructueuse, il faut que le lecteur co-opère activement. Et ceci sera rendu possible précisément par la lecture progressive des évangiles et les haltes mises en place. Ainsi le lecteur sera-t-il sollicité quand il constatera que le texte ne dit pas tout : bien souvent le texte biblique laisse des blancs – souvent intentionnels d'ailleurs – et il appartient au lecteur de les remplir en faisant travailler son intelligence. Celle-ci sera mise aussi à contribution pour anticiper la suite du récit, créer des liens avec ce qu'il a déjà lu, dénouer les polysémies.

Sur le plan de l'intelligence émotionnelle, le lecteur va être appelé aussi à chaque halte à reconnaître, comprendre et verbaliser l'effet que lui a produit le texte. Lire un évangile suscite de l'étonnement (ainsi la possibilité de multiplier des pains !), du rejet (un auteur qui raconte des récits de miracle est-il crédible ?), de l'empathie (pour un juste injustement condamné), de l'antipathie (pour des scribes imbus de leur savoir), etc. Le lecteur qui fait ce travail de reconnaissance peut à notre sens progresser dans sa compréhension du Jésus (ou Dieu) que le narrateur lui présente.

6. Les limites de l'analyse narrative

L'évangile de Jean a toujours fait difficulté au narratologue : les discours sont nombreux et parfois longs. Certaines composantes de l'analyse narrative ne sont donc pas utilisables. Pour notre part, nous considérons que l'objection est largement invalidée par leur *enchâssement* dans la trame narrative générale de l'évangile : le discours sur le pain de vie a une place *logique* après le récit de la multiplication des pains, les discours d'adieu ont leur place *logique* à la veille de la Passion. Dans la mesure où les discours aident indiscutablement à comprendre le *récit* de vie de Jésus et le sens qu'il donnait à sa mission, ils contribuent à approcher sa personne, ce qui est précisément l'objet de notre étude. Vingt ans après son célèbre *Anatomy of the fourth Gospel*, A. Culpepper reconnaissait que son livre traitait peu des discours de Jésus dans l'évangile de Jean et se montrait intéressé par l'utile

fonction de ralentissement que Gail O'Day y avait identifiée²⁰ : un discours peut être analysé dans la *perspective* de l'intrigue en l'expliquant, en l'interprétant et en lui donnant une atemporalité qui lui permet d'être déplacé dans le présent, au bénéfice évident du lecteur d'aujourd'hui.

7. Plan de l'étude

Le plan général de notre étude se déduit de ce qui précède. Nous commencerons par étudier l'évangile de Marc par séquence puis celui de Jean (faisant donc totale abstraction de l'étude faite de Marc) ; nous essaierons ensuite de synthétiser sur base des résultats obtenus.

Chaque séquence de Marc ou de Jean suivra la structure suivante : (a) un résumé de la séquence²¹, (b) l'analyse du contenu par rapport à Jésus, Dieu (et l'Esprit-Saint le cas échéant) et l'homme²² et (c) l'analyse du rôle joué par le narrateur dans la séquence et celle de l'effet qu'elle a produit sur le lecteur.

Dans notre synthèse finale, nous nous attacherons en particulier à voir en quoi les différences que nous aurons constatées entre Marc et Jean peuvent nous aider à mieux comprendre chacun des évangiles. Autrement dit, si la lecture de Jean (Marc) permet de lever, fût-ce partiellement, les questionnements que nous aurions à la fin de la lecture de Marc (Jean), la lecture de deux évangiles aura été bénéfique à notre recherche.

²⁰ R. Alan CULPEPPER, *Vingt ans d'analyse narrative des évangiles. Nouvelles perspectives et problèmes en suspens*, dans MARGUERAT Daniel (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (2002)* (Le monde de la Bible, 48), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 73-93 (ici p. 89-90).

²¹ La lecture du résumé ne s'impose pas. Le lecteur qui connaît suffisamment l'évangile peut s'en dispenser, de même que celui qui préférera lire le chapitre concerné de l'évangile. Le résumé a plus vocation d'être un rappel rapide et pratique.

²² S'agissant de l'homme, l'objet de l'analyse ne sera pas uniforme : il dépendra du contenu de la séquence. Il portera ainsi tantôt sur l'homme en général, tantôt sur l'homme juif de l'époque de Jésus. Selon le cas aussi, il sera tantôt descriptif, tantôt prospectif.

L'ÉVANGILE SELON MARC

1. Entrée en scène de Jésus (Mc 1,1-13)

1.1. Contenu de la séquence

Le texte commence par un prologue : d'une part le narrateur présente son œuvre comme étant un *commencement d'évangile*, d'autre part il cite son héros, Jésus, et le qualifie de « Christ », de « Fils de Dieu » et de « Seigneur ». Ce Jésus s'inscrit dans la réalisation d'une prophétie qui annonçait la venue d'un précurseur chargé de préparer son chemin.

Ce dernier, un ascète, appelé Jean le Baptiste, paraît dans le désert, proclame un baptême de conversion, baptise dans le Jourdain et a un succès considérable auprès des foules. Il proclame aussi la venue de quelqu'un, plus fort que lui, qui baptisera, lui, de l'Esprit Saint.

Jésus apparaît, se fait baptiser par Jean et a une expérience de type mystique : il voit l'Esprit-Saint descendre sur lui et il entend une voix du ciel disant : « Tu es mon Fils bien-aimé, il m'a plu de te choisir ».

L'Esprit-Saint chasse aussitôt Jésus au désert où il va être tenté par Satan, mais servi par des anges.

1.2. Compréhension du texte

Le texte est lapidaire et une lecture attentive, nourrie par une bonne connaissance du contexte religieux de l'époque et des Ecritures, est nécessaire pour approcher au mieux les figures de Jésus et des êtres célestes de premier plan qui semblent l'entourer de près.

a. Jésus

Comme la séquence ne montre pas un Jésus agissant, mais plutôt un Jésus *agi*, il est plus aisé d'approcher sa figure de l'extérieur, c'est-à-dire au départ de ce que les autres personnages du récit, narrateur compris, disent de lui ou interagissent avec lui. Les Ecritures seront également une aide précieuse.

Il est d'abord frappant de constater que les personnages n'ont que peu d'existence propre, mais ont par contre leurs regards littéralement braqués vers Jésus. Dans l'ordre d'apparition au récit : le narrateur, Jean le Baptiste, l'Esprit-Saint, Dieu (ou en tout cas une voix céleste), Satan et enfin les anges. La méthodologie d'E. Struthers Malbon pour caractériser les personnages, et en particulier la *projected christology* (« what others say about Jesus ») est pertinente.

Le narrateur. Jésus est d'emblée qualifié de « christ » (Χριστοῦ, traduction en grec du mot hébreu *mashiah*, qui traduit directement en français devient « messie ») et de « Fils de Dieu »²³, mais il faut constater que le narrateur ne donne pas de ces mots de signification précise.

S'agissant du mot *christ* ou *messie*, le lecteur pourrait être tenté d'en comprendre la signification sur base des psaumes et, par voie de conséquence en amont sur la promesse de Natan à David (2 S 7). Le psautier n'est-il pas le mémorial de tout un peuple et le fondement scripturaire de la compréhension, par voie d'actualisation, de la vie présente d'Israël ? Dans le livre des psaumes, le verbe *mashah* (joindre) et le substantif *mashiah* (oint) s'appliquent soit à David soit au roi d'Israël descendant de David (Ps 2,2 ; 18,51, etc.). Dans ce cas, Jésus serait la figure du roi idéal de la ligne davidique. Mais, l'AT, à côté d'un messianisme royal, en connaît d'autres formes : un messianisme sacerdotal (le messie sera un Grand Prêtre), un messianisme prophétique (le messie sera un prophète comme Moïse ou le Serviteur de Yahvé du deutéro-Isaïe), un messianisme céleste (le

²³ Comme nous avons opté pour la traduction de la TOB, il s'ensuit que les mots « Fils de Dieu », pourtant non attestés par tous les témoins du texte, font partie de notre analyse.

messie sera un ange de Yahvé ou une figure illustre du passé comme Elie ou Hénoch revenant à la fin des temps)²⁴.

Le narrateur ne nous dit donc pas quel messie sera Jésus et de quel type sera sa fonction, politique (restaurer la souveraineté d'Israël) ou religieuse (rassembler un peuple saint autour de Yahvé). Par contre, ce qui est sûr, c'est que le Jésus du narrateur est celui qui va combler l'attente messianique de tout un peuple, l'espérance juive²⁵ d'une nation depuis longtemps sans prophète (1 M 9,27) et sur laquelle l'Esprit ne souffle plus.

Pour ce qui est du titre de « Fils de Dieu », le narrateur ne donne aucune précision. Quand l'expression apparaît dans l'AT, elle s'applique à des êtres ayant une relation spéciale à Dieu. Il peut s'agir d'un roi comme dans la parole du prophète Natan à David : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils » (2 S 7,14). Mais il peut s'agir aussi de tout israélite au cœur droit et obéissant. A la question de savoir de quel type de relation « filiale » il s'agit, il faut être prudent car les connotations, bien que proches, sont variées : adoption, intimité, protection.

Le narrateur nous informe aussi que son récit est le commencement de l'*Évangile* de Jésus. Si l'on s'appuie sur la signification du mot dans l'AT, il renvoie à un *événement* heureux : la victoire sur un ennemi ou l'avènement du Règne de Dieu après l'Exil (Is 52,7). Ici, l'usage du mot est assez ambigu : renvoie-t-il à une bonne nouvelle que ce Jésus vient annoncer ou signifierait-il que la *personne* même de Jésus serait bonne nouvelle ? Le narrateur n'en dit pas plus, mais le récit devrait réjouir le lecteur.

A propos de l'*origine* de Jésus, le narrateur indique uniquement que Jésus vient de Nazareth, bourgade de Galilée qui n'est pas mentionnée une seule fois dans l'AT. Il ne nous renseigne donc pas sur ses parents, sa famille, son âge, l'éducation qu'il a reçue ni sa formation religieuse. Par contre, le fait que Jésus aille vers Jean le Baptiste pour recevoir un baptême de conversion est un indice de ce que Jésus était probablement du mouvement baptiste de l'époque. Le lecteur d'aujourd'hui n'a pas beaucoup de sources sur ce mouvement, mais il apparaît qu'à sa base se trouve la conviction de l'imminence du jugement divin eschatologique. Celle-ci expliquerait l'importance de la conversion pour la rémission des péchés. L'originalité de ce baptême est qu'il se démarque des sacrifices sanglants au Temple de Jérusalem au point qu'on peut se demander si ce baptême, accessible à tous, n'était pas en concurrence avec les rites officiels de salut célébrés dans le Temple. Ce point devra faire l'objet de notre attention.

Jean le Baptiste. Le lecteur pressé pourrait se dire que ce Jean n'est pas plus qu'un intermédiaire sans grande importance dans le récit. Ce serait une erreur. Ce Jean assure d'abord le lien entre Jésus et le prophète Isaïe qui a annoncé ce précurseur (Mc 1,2-3). Autrement dit, la prophétie s'est réalisée. Elle annonçait que ce précurseur préparerait le chemin du Seigneur, et c'est précisément ce que Jean le Baptiste fait en proclamant (ἐκκηρυσσεν) la venue de celui qui est bien plus fort que lui et qui baptisera de l'Esprit-Saint. L'histoire de Jésus commence donc manifestement sur un chemin qui paraît avoir été balisé par la volonté de Dieu. Enfin, l'annonce par Jean que Jésus baptisera de l'Esprit indique, même de façon approximative encore, que Jésus sera en quelque sorte habité de l'Esprit de Dieu. Sa légitimité et son autorité sont donc dès à présent affirmées.

²⁴ Notker FÜGLISTER, *Les bases vétérotestamentaires de la christologie du Nouveau Testament*, dans KLINGER E. et al., *La préparation de l'événement Jésus-Christ* (Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut, 9), Paris, Cerf, 1973, p. 157-328.

²⁵ Pierre GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus* (Jésus et Jésus-Christ, 62), Paris, Desclée, 1994, éd. nouvelle revue et augmentée.

L'Esprit-Saint. Les v. 10 et 11 sont une théophanie spectaculaire et le lecteur ne peut que la rapprocher des théophanies de l'AT : les cieux se déchirent et le monde d'en haut s'approche du monde d'en bas et se fait voir et entendre. Le langage est typique de l'ambiance apocalyptique de l'époque et il révèle une vision cosmique et dualiste du monde : le ciel et la terre, le monde des humains et celui des êtres divins, etc. Mais, au-delà du genre littéraire, l'attention se porte d'abord sur ce que Jésus – et Jésus seul – voit : l'Esprit descend sur lui et sans doute peut-on déduire de l'annonce faite par Jean le Baptiste qu'il va « habiter » Jésus. Mais cette interprétation devra être vérifiée.

Après le baptême, l'Esprit « jette dehors » (le mot grec est ἐκβάλλει) Jésus au désert. Cette impression de contrainte peut faire croire que l'Esprit veut « tester » Jésus : résistera-t-il aux tentations de Satan pendant quarante jours dans un endroit aussi inhospitalier que le désert ?

En tout état de cause, l'Esprit, tel que présenté par le narrateur et par Jean, se montre comme force motrice de l'agir de Jésus.

La voix du Ciel. Même s'il n'est pas dit explicitement que cette voix est celle de Dieu (il pourrait s'agir d'un de ces nombreux êtres surnaturels peuplant le ciel), le doute n'est pas permis : les théophanies de l'AT ont toujours Dieu pour acteur principal. De plus, la référence au Psaume 2,7 « Tu es mon fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré » indique sans équivoque que la voix est celle de Yahvé, Dieu. Le narrateur ne s'était donc pas trompé en donnant à Jésus le titre de Fils de Dieu : Dieu lui-même le confirme.

A ce stade du récit et sur base de la référence au psaume, le lecteur peut comprendre que Jésus est fils de Dieu, sans trop savoir à ce stade s'il s'agit d'une filiation par adoption ou une filiation ontologique. En revanche, il perçoit que la venue de Jésus a été projetée par Dieu de longue date et qu'elle s'inscrit dans le cadre d'une relation de forte intensité affective.

Satan. Contrairement aux personnages précédents, Satan ne *dit* rien. Il ne nous renseigne donc pas sur Jésus. Par contre, le lecteur n'ignore pas qu'il est l'ennemi irréductible de Dieu. Si Jésus est investi par Dieu et animé par l'Esprit-Saint, on peut raisonnablement supposer que Satan a du déployer toutes ses forces pour attirer Jésus dans son camp.

Les anges. Eux aussi ne disent rien. Le fait qu'ils *servent* Jésus peut faire croire qu'ils lui sont *hiérarchiquement* inférieurs. Si on s'en tient strictement au texte, il vaut mieux se limiter à l'idée de *service* : les anges servent Jésus matériellement (par de la nourriture) ou en l'encourageant dans sa lutte contre Satan.

Les Ecritures. Nous avons vu jusqu'à présent combien les personnages du récit *pointent* vers Jésus. Il en est de même des Ecritures citées par le narrateur. Nous avons déjà évoqué le psaume 2 que Dieu utilise pour qualifier le lien qu'il a avec Jésus. Mais il y a aussi la voix du narrateur qui, d'emblée (Mc 1,2), ancre Jésus dans l'histoire du peuple d'Israël en citant nommément Isaïe. Nous n'entrons pas dans l'explication de l'utilisation complexe par le narrateur de versets semblant venir aussi du livre de l'Exode et de Malachie²⁶. Prenant le texte tel quel et en clarifiant l'usage des pronoms et substantifs, il devient : « moi (Dieu), j'envoie mon messenger (Jean) en avant de toi (Jésus) pour préparer ton chemin. Une voix (celle de Jean) crie dans le désert (aux foules) : " *Préparez le chemin du Seigneur (Jésus), rendez droits ses sentiers* " ». Ainsi clarifiée, la citation de l'AT *pointe* vers Jésus : Dieu demande qu'on lui prépare le chemin.

²⁶ Une analyse détaillée se trouve dans E. STRUTHERS MALBON, *Mark's Jesus*, p. 70-73.

Qui plus est, ce Jésus révélé par les Ecritures reçoit un nouveau titre : celui de Seigneur (κύριος), titre habituellement donné à Dieu. Le lecteur qui connaît Malachie et comprend Mt 3,1 comme s'appliquant au chemin de *Dieu*, peut être étonné de son application par Marc à *Jésus*. La confusion est-elle intentionnelle dans le chef du narrateur ? Et comment la comprendre ? Faut-il y voir que Jésus mérite la même dignité de Seigneur que Dieu ? A ce stade, nous posons seulement la question.

b. Dieu

Dans un récit à ce point focalisé sur Jésus, il se comprend que les personnages focalisateurs, en tant que personnalités propres, ne soient que peu portraitisés. A la question « Qui est Dieu ? », le lecteur n'apprend rien qu'il ne « connaissait » déjà. Le mystère insondable du Dieu de l'AT est toujours là et le fait que seul Jésus ait entendu la voix de Dieu (et par ricochet le narrateur omniscient) n'aide évidemment pas à lever le voile.

Par contre, ce que Dieu *fait* est plus clair : c'est lui qui a envoyé Jean (Mc 1,2) avec une mission bien précise, c'est lui qui donne à Jésus les honneurs : de Seigneur (Mc 1,3) et de fils bien-aimé et « choisi » (Mc 1,11).

A la traduction de la TOB de « Εὐ σοὶ εὐδοκησά » (« il m'a plu de te choisir ») nous préférons la traduction plus littérale « en toi j'ai pris mon bon plaisir » qui est peut-être moins exclusive. Mais, en tout cas, l'action qui met Jésus en scène émane de Dieu. Pour le lecteur, l'histoire de Jésus débute ici, mais il apparaît qu'elle a commencé dans le passé : les prophètes l'annonçaient déjà et la filiation de Jésus ne semble pas dater du jour du baptême (cf. l'aoriste de εὐδοκησά).

c. L'Esprit-Saint

On pourrait dire de l'Esprit-Saint à peu près la même chose que ce qui vient d'être dit de Dieu. Le lecteur aurait bien du mal à dire *qui il est*, mais il le voit *agissant*. Il agit sur Jésus puisque c'est *de lui* que Jésus baptisera ; il descend sur lui à son baptême ; il pousse Jésus au désert.

Mais il est plus important encore que l'Esprit-Saint nous soit présenté comme un « revenant » de l'histoire de Dieu. Comme dit plus haut, le peuple d'Israël avant Jésus se sentait abandonné, privé de prophètes et de l'Esprit et voici qu'ils reviennent, dans la personne de Jean et de l'Esprit-Saint.

d. Synthèse

A la fin de cette première séquence, le lecteur peut faire une première synthèse de ce qu'il a appris. Le héros du livre s'appelle Jésus, il vient de Nazareth, mais on ne sait rien de ses origines. Il est présenté comme le messie attendu par Israël (mais il n'est pas dit quel type de messie il sera). Il est également Fils de Dieu et Dieu le lui confirme (mais on ne sait pas de quel type de filiation il s'agit). Il est habité de l'Esprit-Saint et celui-ci semble conduire son action. Il est tenté par Satan.

L'histoire est présentée comme une bonne nouvelle, conforme à ce qui était annoncé dans les Ecritures : Dieu continue à agir dans l'histoire de son peuple, à travers Jean puis Jésus.

1.3. Aux extrémités du récit : le narrateur et le lecteur

L'analyse narrative a raison de s'intéresser au travail du *narrateur*. En le décodant, le lecteur se rend mieux compte de l'effet qu'il veut créer sur lui. Dans la séquence que nous venons de voir, la présence du narrateur est massive et éminemment utile au lecteur : il le renseigne, il lui partage ce que lui seul sait par son omniscience, il lui dit sa conviction sur l'identité de Jésus.

Et pourtant, dans un jeu de clair-obscur, il laisse dans l'imprécision quantité d'informations. La question de la signification exacte d'*Evangelie*, de *Messie* ou de *Fils de Dieu* est, comme on l'a vu, en suspens. Mais il y en a d'autres : ainsi, pourquoi dit-il que son récit est un *commencement* (Ἀρχή) ?

S'agit-il d'une stratégie rédactionnelle pour susciter l'intérêt du lecteur et s'assurer qu'il continue sa lecture par curiosité ? Veut-il plutôt pousser le lecteur à déjà réfléchir sur la façon de décoder les informations qu'il donne ? A ces questions, il n'est pas encore possible de répondre.

Quant au *lecteur*, il ne peut d'abord qu'être *surpris* par cette entrée en matière extraordinaire. Déjà, la vision cosmique de cieux qui se déchirent, d'un Dieu qui apparaît, d'un Satan, l'ennemi juré de Dieu qui s'attaque au fils même de Dieu, ne peut qu'impressionner. Bien sûr, le lecteur habitué aux récits antiques devait être moins étonné que le lecteur moderne qui rationalise ; mais, même sur le plan métaphorique, le lecteur comprend que l'enjeu de ce début de récit va être majeur. Et il le saisit d'autant mieux s'il est pénétré d'une attente messianique.

Une fois la surprise passée, le lecteur doit éprouver des sentiments mélangés. D'une part, il se réjouit, car le récit semble prometteur pour la suite et le héros suscite de la sympathie et de l'espoir puisqu'il est investi par Dieu lui-même et puisque, plus fort que Jean le Baptiste, il va baptiser de l'Esprit-Saint. Mais, il doit se sentir frustré de voir à quel point le langage de Marc est elliptique : il donne des informations, mais il ne donne pas les clés pour les interpréter.

2. Le début du ministère de Jésus (Mc 1,14-45)

2.1. Contenu de la séquence

Jean le Baptiste est livré et Jésus, revenu en Galilée, proclame un *Royaume de Dieu* approché et appelle à la conversion et à la foi. Il appelle ensuite quatre pêcheurs qui le suivent immédiatement pour être « pêcheurs d'hommes ».

Arrivé à Capharnaüm, il enseigne avec autorité dans une synagogue et expulse un démon d'un homme possédé. Le démon identifie Jésus et sa mission, mais Jésus le fait taire. Jésus guérit ensuite la belle-mère d'un des quatre pêcheurs. Le soir, il guérit quantité de malades et de possédés qu'on lui amène.

Le succès de Jésus est tel qu'il se retire pendant la nuit pour prier. Ses disciples veulent le faire revenir à Capharnaüm, mais Jésus refuse, voulant continuer sa prédication dans d'autres bourgs.

Jésus continue sa prédication et les guérisons. Un lépreux s'approche de Jésus, le supplie de le purifier. Jésus, d'abord ému, le purifie puis, en colère l'enjoint au silence et à se montrer au prêtre. Loin d'obéir, l'homme proclame la nouvelle. Jésus, assailli de toutes parts, recherche les endroits déserts.

2.2. Compréhension du texte

Cette séquence narrative va conduire le lecteur à en apprendre plus sur Jésus, moins cette fois sur son identité que sur son portrait et sa mission. Le lecteur n'en sera pas moins désorienté par les ellipses et l'étrangeté de certains passages tels qu'ils sont racontés par le narrateur.

Dans un premier temps, nous allons observer Jésus à l'œuvre : ce qu'il *annonce*, ce qu'il *demande* en rapport à son annonce, ce qu'il *enseigne*, ce qu'il *fait* (et dit alors). Ensuite, nous laisserons les autres personnages réagir par rapport à Jésus.

1. Ce que Jésus annonce

Jésus annonce, proclame même (κηρυσσων) l'Évangile de *Dieu*. Ce n'est plus l'Évangile de *Jésus* (Mc 1,1) : pour l'*auditeur* qui ne sait pas qui est Jésus, la phrase ne doit pas étonner particulièrement. Il serait plus étonné si Jésus affirmait la bonne nouvelle de sa personne ! Le *lecteur*,

qui en sait plus, peut par contre être surpris et se demander s'il y a fusion à faire ou si Jésus, de son propre chef, renvoie à autre que lui.

Pour l'auditeur imprégné de l'ambiance messianique dont il a déjà été question, entendre Jésus dire que « le temps est accompli » doit le réjouir et le rassurer : oui, Dieu tient ses promesses (Psaumes et Isaïe). Mais, la surprise est que ce Royaume de Dieu que Jésus annonce, s'est approché : le parfait utilisé pour le verbe (ῥῆγμα) indique bien une action réalisée. Le Royaume de Dieu n'est pas pour un futur (indéterminé), mais ici et maintenant. Le narrateur est par contre moins précis sur le « contenu » de ce Royaume et, à nouveau, les différents types de messianisme, révélant des espérances diverses, peuvent générer autant de types de royaume.

2. Ce que Jésus demande en rapport à son annonce

En demandant de se *convertir*, il ne fait pas autre chose que Jean le Baptiste. Si le mot évoque bien sûr un changement, un retournement d'esprit, il n'est pas clair si ce retournement vise la foi du peuple en son Dieu ou son agir. Dans le premier cas, Jésus critiquerait la façon dont Israël fait confiance en son Dieu et l'honore : dans le second, il pointerait vers ses fautes morales. Tout aussi peu clair est l'appel de Jésus à croire (πιστευετε) en l'*Évangile*, employé cette fois de façon absolue. Le mot apparaît pour la troisième fois déjà et cette répétition est probablement un indice de l'insistance du narrateur à qualifier que ce dont il s'agit est une *bonne* nouvelle, une nouvelle dont on peut se réjouir.

A qui s'adresse Jésus ? Aux personnes qu'il rencontre, à des foules qui s'attrouperaient autour de lui ? Le texte ne précise pas. Par contre, à partir de Mc 1,16, Jésus s'adresse à des personnes singulières : Simon et son frère André, Jacques et son frère Jean. Tant l'appel de Jésus que la réponse des pêcheurs sont étonnants. Jésus veut faire d'eux des « pêcheurs d'hommes », mais il ne donne aucune précision. Il y a à l'évidence métaphore, mais que signifie-t-elle ? Que Jésus, dans sa mission a besoin de la collaboration des hommes ? Que Jésus veut fonder un groupe dont les quatre appelés seront des « recruteurs » ? Leur métier de pêcheur vaut-il le *curriculum vitae* d'un scribe ? La seule chose qui paraît assurée à ce stade est que Jésus ne veut pas être seul. Et cela se vérifie quand, pressé par ses disciples de revenir à Capharnaüm pour continuer à guérir, Jésus refuse et les entraîne vers d'autres bourgs pour y proclamer aussi l'*Évangile* (Mc 1,38). Et les disciples suivent. Ils avaient déjà répondu à l'appel de Jésus en Mc 1,18, *aussitôt* (εὐθύς). Le narrateur n'a pas l'air de se soucier de l'invraisemblance de la réponse mais, ce faisant, il nous dévoile un trait de la personnalité de Jésus : son *autorité*, sa capacité d'attraction et son charisme : c'est lui qui prend l'initiative et elle lui réussit.

3. Ce que Jésus enseigne

Ici à nouveau la façon elliptique d'écrire de Marc ne renseigne pas le lecteur sur le *contenu* de l'enseignement, mais au moins sur son *autorité* (ἐξουσία). Le mot est répété deux fois dans la péricope (Mc 1,22.27).

Pourtant, des indices pourraient nous éclairer quant à ce contenu : il est probablement nouveau et original puisque Jésus ne semble pas faire partie des scribes et avoir leur compétence autorisée. On peut aussi conjecturer, sachant que les scribes sont les spécialistes de la Loi, que l'enseignement de Jésus s'en démarque. Mais tout ceci, à ce stade, n'est que des hypothèses.

4. Les actes de Jésus

a. Le premier acte de Jésus est un exorcisme spectaculaire dans une synagogue le jour du sabbat. Pour le lecteur moderne rationaliste et confiant dans les sciences médicales et humaines,

l'épisode est assez insupportable et pourrait le conduire à arrêter la lecture. Mais notre lecteur est patient et prêt à faire appel à son encyclopédie de culture juive de l'époque.

Selon l'opinion générale de l'époque, le monde est peuplé d'anges et de démons, de personnes pures et impures. La question de la pureté et de l'impureté a des conséquences sur la structure sociale : les personnes impures n'ont pas le même statut, elles sont éloignées des endroits publics (ainsi celles atteintes de la lèpre) ou du culte et elles ne retrouvent leur place que moyennant des rites de purification que l'autorité décide et contrôle. Il y a de plus un lien entre cosmologie (Dieu par rapport à Satan, les anges par rapport aux démons) et sociologie (les personnes pures et les impures) en ce que le monde se divise finalement en deux groupes : celui de Dieu avec les anges et les esprits purs, celui de Satan avec les démons et les esprits impurs²⁷.

Cette introduction permet de mieux comprendre aussi qui est Jésus et quelle est sa mission. Le narrateur, qui a déjà mis Jésus dans le « camp de Dieu » avec ses titres (de Messie et de Fils de Dieu), indique maintenant au lecteur que le camp de Dieu l'emporte sur celui de Satan. En se montrant capable d'expulser le démon de l'homme possédé, Jésus montre une autorité et une puissance inouïes. La péricope des tentations de Jésus s'en trouve probablement expliquée : Jésus n'a vraisemblablement pas succombé aux tentations de Satan et l'a rendu *inopérant* sur lui. Jésus fait de même avec l'esprit impur habitant la personne possédée. Une telle force ne peut qu'interpeller le lecteur, tout comme elle a secoué ceux qui assistaient à la scène : « Qu'est-ce que cela ? » (Mc 1,27). Si Jésus est plus fort que Satan, puissance non terrestre, Jésus ne l'est-il pas aussi ?

b. Jésus fait d'autres actes de puissance qu'exorciser : d'un geste ou d'un mot, il guérit (Mc 1,29-31) et il purifie (Mc 1,40-45). A nouveau le lecteur moderne est invité à se référer à la culture de l'époque concernant les « miracles ». La littérature antique, juive et non juive, est coutumière des miracles et ceux-ci sont acceptés. On peut aussi noter que les milieux ayant produit et popularisé les récits de miracles sont des milieux fortement influencés par la sensibilité hellénistique à la présence du divin²⁸.

Dans le cas de Jésus, l'économie de mots du narrateur sur la façon dont il guérit et purifie a pour effet que le lecteur ne sait plus trop si c'est le *fait* matériel qu'il doit essayer de comprendre ou si c'est l'*acteur* du fait. Dans la mesure où notre analyse n'est pas la vérification historique de la réalité du miracle, mais la recherche de son sens au travers d'un récit avec une intrigue, des personnages et une stratégie narrative, les actes de puissance de Jésus ne peuvent être isolés de son enseignement : dans les deux cas, ce qui transparait du personnage Jésus est son autorité. En des gestes simples (« il la fit lever en lui prenant la main » ou « il étendit la main et le toucha »), il manifeste sa capacité de *transformation* d'une personne malade ou impure.

Dans l'épisode de la purification d'un lépreux, Jésus montre en outre qu'il éprouve des sentiments : la pitié (Mc 1,41) et la colère (Mc 1,43). Autant le lecteur va spontanément éprouver de la sympathie pour son héros qui est sensible à la détresse humaine, autant il va être désagréablement surpris par sa colère. Elle n'est pas facile à comprendre et il faut peut-être y voir une prolepse, soit une anticipation de la mauvaise compréhension que redoute Jésus : Jésus est peut-être en train de réaliser que ses actes de puissance ne sont pas reliés à son enseignement sur le Royaume de Dieu, mais ne sont guère plus que le départ d'une renommée dont il ne veut pas. Si cette interprétation est exacte, la demande de Jésus au lépreux d'aller chez le prêtre se comprend :

²⁷ Cf. E. STRUTHERS MALBON, *Mark's Jesus*, p. 45-46.

²⁸ Christophe SENFT, *L'évangile selon Marc* (Essais bibliques, 19), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 16.

son souhait est surtout que de sa situation d'exclu de la société il la rejoigne selon les codes de purification puis retrouve les siens.

c. Enfin, Jésus prie. Du contenu de la prière, nous ne savons rien. Mais l'important n'est peut-être pas là. Le narrateur veut probablement montrer que la relation filiale de Jésus (« Tu es mon fils bien-aimé ») est réciproque : dans la péricope du baptême, c'est Dieu qui était l'acteur et disait son amour de Jésus, ici c'est Jésus qui, dans l'intimité, est l'acteur et se tourne vers Dieu.

5. Ce que les autres personnages disent de Jésus.

Dans cette deuxième séquence narrative, on rencontre à la fois les enthousiastes et les opposants. Les enthousiastes sont les foules : stupéfaction et renommée. A travers elles, le narrateur complète le portrait de Jésus : un homme extraordinaire.

Les opposants sont les démons et ils sont utiles au récit. N'est-ce pas un esprit impur qui dit : « Je sais qui tu es : le Saint de Dieu » (Mc 1,24b) ? L'identité de Jésus est donc confirmée, cette fois par un démon. Et le démon sait même pourquoi Jésus est venu : « tu es venu pour nous perdre » (Mc 1,24a). Si Satan est l'adversaire de toute éternité du dessein de Dieu pour l'homme (Za 3,1-5), s'il est celui qui veut arracher l'homme à Dieu pour se l'approprier et l'emprisonner, Jésus est alors un *libérateur* et l'exorcisme une libération.

Jésus impose le silence à l'esprit impur. Pourquoi, alors que ce qu'il dit est conforme à ce que le narrateur et Dieu ont affirmé précédemment ? Les exégèses sont nombreuses. Pour certains, Jésus ne pouvait pas accepter d'être reconnu par un « supporter » démoniaque. Pour d'autres, Jésus ne voulait pas de renommée le mettant *lui* en avant alors que sa mission de prédication est d'annoncer le royaume de *Dieu*. Ou encore, Jésus ne voulait pas que son identité soit associée à des faits miraculeux de sorte qu'il y aurait méprise sur le contenu réel de son identité. A ce stade du récit, il nous semble qu'il faut accepter le manque de clarté.

6. Synthèse

L'*identité* de Jésus qui avait été dégagée lors de la première séquence narrative est ici confirmée et même renforcée : Jésus est manifestement un agent de Dieu et, mieux que cela, il est plus puissant que Satan. Il l'a très vraisemblablement vaincu au désert. La *mission* de Jésus est d'annoncer le Royaume de Dieu et d'appeler à la conversion. La mission semble urgente. Un premier *portrait* de Jésus se dessine : un prédicateur itinérant, un thaumaturge puissant, un *leader*. Il a une personnalité forte, une autorité qui impressionne, une liberté d'expression et d'action. Il semble déterminé à vouloir extirper la maladie, les esprits impurs et l'impureté qu'il rencontre sur son chemin. Il refuse les honneurs.

Par contre, de nombreuses questions subsistent : Jean le Baptiste a été arrêté (on ne sait pas par qui et pourquoi) mais Jésus le remplace-t-il ? Va-t-il lui succéder pour baptiser ? Le Royaume de Dieu a été annoncé, mais son contenu reste bien imprécis ! La suivance des quatre pêcheurs dépasse le vraisemblable ! Enfin, certaines des attitudes de Jésus sont aussi difficiles à comprendre : ses consignes de silence aux démons quand ils affirment son identité ou sa colère à l'égard du lépreux. Le récit laisse déjà apparaître une tension entre le personnage public qui risque d'être mal compris et le personnage qui annonce le Royaume de Dieu.

2.3. Aux extrémités du récit : le narrateur et le lecteur

La présence du *narrateur*, massive lors de la première séquence narrative, est ici tout en creux, implicite et elliptique. Il semble prendre plaisir à en dire trop peu (exemple de l'appel des pêcheurs) ou trop (les consignes de silence). Il oriente et désoriente.

Le *lecteur*, conscient ou non de ce jeu, n'est pas indemne du clair-obscur qui ressort du texte. Il se voit obligé à conjecturer, interpréter. Et il est amené à attendre la suite du récit pour décoder.

Les compétences du lecteur sont sollicitées encore sur un autre plan : celui de sa capacité à anticiper. Le lecteur a pu se rendre compte imperceptiblement que le récit est peut-être trop beau pour qu'il continue ainsi.

3. Jésus entre en conflit avec les autorités (Mc 2,1-3,6)

3.1. Contenu de la séquence

Jésus revient à Capharnaüm. Dans une maison où beaucoup de monde est rassemblé, il enseigne. On lui amène un paralytique qu'on descend par le toit : alors qu'on s'attend à ce que Jésus le guérisse, il lui pardonne ses péchés, ce qui provoque l'accusation de blasphème des scribes présents. Puis il le guérit. Les gens sont bouleversés et rendent gloire à Dieu.

A nouveau à la mer, il enseigne à la foule. Il appelle Levi, un collecteur d'impôts, à le suivre. Il est ensuite à sa table avec d'autres collecteurs d'impôts et des pécheurs, ce qui provoque la réprobation des scribes. Jésus leur répond qu'il est venu précisément pour les pécheurs.

Alors que les disciples de Jean et les pharisiens jeûnent, Jésus se distingue en ne le faisant pas. A la réprobation qu'il reçoit, Jésus se présente comme époux de nocces, instaurateur d'un ordre nouveau. Pendant les nocces, on ne jeûne pas.

Un jour de sabbat, Jésus et ses disciples sont surpris à arracher des épis, ce qui est interdit ce jour-là. Il suscite la controverse. Il répond que le sabbat est fait pour l'homme et non l'inverse. Il affirme qu'en enfreignant la loi du sabbat, il en devient le maître.

Jésus entre à nouveau un jour de sabbat dans une synagogue. Les opposants de Jésus l'épient pour voir s'il va guérir un homme à la main desséchée. Il le guérit et interpelle les opposants sur ce qu'il convient de faire le jour du sabbat : faire le bien ou faire le mal.

Les pharisiens et les hérوديens tiennent conseil sur les moyens de faire périr Jésus

3.2. Compréhension du texte

Le climat de la séquence narrative est devenu tout autre : après l'enthousiasme suscité par les guérisons et les expulsions de démons, le Jésus admiré par tous devient un Jésus controversé. Déjà dans la séquence précédente, Jésus avait des adversaires, les démons, mais ils le reconnaissaient comme Fils de Dieu. Ici, les adversaires, les autorités, lui déniaient tout droit et l'accusent.

La séquence ne se limite pas à compléter l'identité et le portrait de Jésus. Dieu lui-même a son *image* transformée. Et l'homme montre un double visage.

1. Jésus

L'identité de Jésus. Dans cette séquence narrative, c'est Jésus lui-même qui se présente : comme « Fils de l'homme », comme époux, comme maître du sabbat.

En lisant que Jésus s'identifie comme « Fils de l'homme », titre qui intrigue, le lecteur va naturellement se tourner vers l'AT ou dans la littérature intertestamentaire. Le titre apparaît fréquemment : dans les Psaumes (Ps 8,5), dans Ezéchiel (Ez 2,1-3), dans Daniel, dans la littérature intertestamentaire (1 Hén ou 4 Esd). Du fait du climat apocalyptique dans lequel Jésus se meut, les livres tardifs sont peut-être plus pertinents : le Fils de l'homme y est un personnage céleste et eschatologique qui reçoit à la fin des temps tout pouvoir sur les royaumes terrestres ou tout pouvoir pour juger. Chez Daniel (Dn 7,13-14), le personnage semble être une figure symbolique et collective de l'homme parfaitement juste, chez Hénoc (1 Hén 46-48-69), il est une figure individuelle de juge.

Toutes utiles que soient ces références dans un contexte messianique, elles ne rendent pas compte de la nouveauté de Jésus, cet être humain qui ne s'autoproclame pas comme un être divin. Au contraire, en se présentant comme Fils de *l'homme*, n'est-ce pas son humanité qu'il affirme ? E. Struthers Malbon écrit : « The Markan Jesus is a human being who is responsive to God, obedient to God, and empowered by God, but the Markan Jesus is not God »²⁹. Jésus ne s'identifie pas à Dieu, mais il reste à savoir si le titre renvoie à l'humanité du chargé de mission comme dans Ezéchiel ou plutôt à l'origine céleste du Fils de l'homme de l'apocalyptique juive.

Cette impression que Jésus se détourne des titres, qu'ils soient divins ou honorifiques, est renforcée par cette façon étonnante d'éviter le « je » quand il guérit. De nombreux exégètes ont relevé ce que l'on a appelé un *passif théologique* : au lieu de dire « je te purifie » ou « je te pardonne », Jésus dit : « sois purifié » (Mc 1,41) ou : « tes péchés sont pardonnés » (Mc 2,5). Qui est alors, dans l'esprit de Jésus, l'auteur de la purification ou du pardon ? Ne serait-ce pas Dieu ?

Etrange est l'image du repas de noces où Jésus se présente implicitement comme l'époux. L'image est connue dans l'AT, en particulier dans Isaïe (Is 62) ; elle figure les retrouvailles eschatologiques grandioses entre Jérusalem, l'épouse non abandonnée, et Dieu son époux. Jésus est-il alors ce Dieu du temps messianique arrivé ? Pourquoi alors annonce-t-il que l'époux leur sera enlevé (Mc 2,20) ?

Le portrait de Jésus. Jésus continue à enseigner, les foules s'amassent pour écouter la Parole, mais le narrateur ne nous en donne toujours pas le contenu. Jésus continue aussi à guérir. Les relations qu'il semble privilégier se précisent. Il complète son cercle d'intimes d'un collecteur d'impôts mais cela surprend, tant le métier est déconsidéré socialement. Il prend même un repas avec des collecteurs d'impôts et des « pécheurs », probablement des personnes connues comme telles. Loin de s'en cacher, il dit ouvertement qu'il est venu pour les pécheurs. Avec quelque ironie, le narrateur fait de ceux qui l'attaquent des « justes ».

Mais, ce qui frappe le plus dans la séquence c'est l'autorité qu'il manifeste face aux scribes et aux pharisiens. Il connaît manifestement les Ecritures (Mc 2,25-27 ; Mc 2,28 ; Mc 3,4) et est donc à même de tenir avec les scribes un débat de type rabbinique. C'est peut-être d'ailleurs cela qui a du faire dire aux gens dans la synagogue : « Voilà un enseignement nouveau, plein d'autorité » (Mc 1,27). Mais, ce qui apparaît surtout des controverses sur la remise des péchés, le jeûne et la violation du sabbat, c'est la supériorité de Jésus par rapport aux scribes.

L'épisode du paralytique est tout en surprise, car le lecteur, qui anticipe bien sûr sa guérison, est déjoué par le narrateur qui déplace la question sur le terrain de la rémission des péchés de cet homme, rémission pas même sollicitée d'ailleurs ! Le lecteur pourrait être d'autant plus dérouté qu'il pourrait faire un lien causal entre la paralysie et une faute que cet homme aurait commise. Ce type de lien, impensable pour l'homme moderne, était en effet fréquent dans certaines cultures antiques. Mais un autre lien peut être fait, plus proche du texte d'ailleurs : entre rémission des péchés et guérison physique. Si Jésus est venu pour les pécheurs, si Jésus expulse les démons pour libérer l'homme, si Jésus vient instaurer le Royaume de Dieu, si les temps sont accomplis, ne faut-il pas donc que l'homme *intérieur*, soit (aussi) guéri ? La péricope serait alors celle d'une double guérison et le parallélisme devient saisissant.

Le lecteur en apprend donc beaucoup sur Jésus et sa mission. Il n'en reste pas moins que, aux yeux des scribes, il a blasphémé, car le pardon des péchés est une prérogative de *Dieu* seul. Jésus

²⁹ E. STRUTHERS MALBON, *Mark's Jesus*, p. 202.

montre cependant sa supériorité en guérissant le paralytique : non pas que cette guérison lui serve de « preuve » de sa capacité à pardonner mais elle démontre la force de sa seule parole (Mc 2,11) pour guérir³⁰.

Le non respect du jeûne par Jésus est l'occasion pour le narrateur de défendre l'idée qu'on ne jeûne pas un jour de noces (cf. supra), mais aussi que, avec Jésus, c'est une véritable cassure qui est en train de se produire : Jésus ne rejette pas le jeûne mais, là où les scribes en avaient fait un *prescrit* de la loi juive, il lui donne une *signification* : celui de l'absence. Or Jésus, en affirmant que plus rien ne sera comme avant et qu'il ne faut pas mélanger le neuf à l'ancien, veut indiquer que ce Royaume de Dieu qui s'est approché et qu'il annonce est un *Evangile*, un temps de réjouissance, un jour de noces.

A propos du respect des prescrits relatifs au sabbat (ce qui est permis et ce qui est interdit), le narrateur montre l'habileté de Jésus à confondre ses adversaires. Pour ces derniers, il s'agit d'arbitrer entre deux devoirs bien codifiés : faire le bien (et donc sauver un être vivant) ou respecter le sabbat (et ne pas le sauver). Jésus dépasse la question en la déplaçant. Quelle est la volonté de Dieu pour l'homme : son bonheur (et donc le bien) ou son malheur (et donc le mal) ? Autrement dit, là où les scribes se tiennent à la lettre, en la *dissociant* de la volonté de Dieu, Jésus rend *opérative* la volonté de Dieu en guérissant l'homme à la main desséchée, même un jour de sabbat.

2. Dieu

Le récit du pardon et de la guérison du paralytique, bien mieux qu'un traité dogmatique, nous fait entrer dans le mystère de Dieu en levant tout à la fois un coin du voile. Les passifs théologiques et le titre ambigu que Jésus se donne (Fils de l'homme) ont montré que Jésus détourne le regard de ses interlocuteurs vers celui qui est l'acteur premier du récit : Dieu. C'est donc au nom de Dieu que Jésus semble pardonner, guérir, purifier. Mais, par cette focalisation sur Dieu, Jésus nous renseigne sur ce dernier : Dieu a le *souci* de son peuple. S'il pardonne, s'il guérit, c'est qu'il est *miséricordieux*, qu'il souffre de la misère des hommes. Loin d'être un Dieu lointain et absent, il est *présent*. Il a le *pouvoir* de sauver. Cette dimension sotériologique, celle de l'Exode en fait, est rappelée avec force aux scribes. Et les controverses de ces derniers (nous y reviendrons plus loin) ne changeront rien à la liberté de Dieu.

Ce qui est en jeu ici c'est l'*image* de Dieu. Pour les scribes, Dieu a le monopole du pardon et il est exclu qu'il le partage. Quiconque conteste ceci *blasphème* (Mc 2,7). Jésus ne voit pas les choses de la même manière : sans retirer quoi que ce soit au pouvoir de Dieu, il *entre* dans l'image et s'associe en quelque sorte à Dieu. G. Van Oyen écrit : « il convient de formuler la question (celle du droit à remettre les péchés) de façon différente : qui donc est prêt à considérer l'action de Jésus comme faisant partie d'une image de Dieu ? »³¹.

Il découle de ceci une autre conséquence qu'il s'agira de vérifier : en entrant en conflit avec les scribes sur leur image de Dieu, Jésus dit en creux un autre conflit : celui de Dieu contre l'image qu'on a construite de lui.

3. L'homme

Sous la forme du récit, le narrateur nous présente une certaine vision anthropologique de l'attitude de l'homme face au divin. De la séquence étudiée, l'homme apparaît *divisé*. Pourquoi certains sont-ils réceptifs et d'autres fermés ?

³⁰ Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc* (Commentaire biblique : Nouveau Testament, 2), Paris, Cerf, 2010, p. 110.

³¹ G. VAN OYEN, *Lire l'évangile de Marc comme un roman*, p. 94.

La péricope du paralytique nous aide. La détermination des porteurs du paralytique à l'amener à Jésus et à ouvrir à cet effet le toit de la maison est considérable et Jésus y voit leur foi. Le mot πιστις (Mc 2,5) vient comme en écho à l'appel de Jésus en Mc 1,15 : « croyez (πιστευτε) en l'Evangile ». Même si le contenu de cette foi reste vague, il y a en tout cas réception à l'appel. A cette « foi » s'ajoute la *reconnaissance* de la foule, au propre comme au figuré : « si bien que tous étaient bouleversés et rendaient gloire à Dieu en disant : " *Nous n'avons jamais rien vu de pareil* " » (Mc 2,12). L'écho avec Mc 1,27 (« Ils furent tous tellement saisis qu'ils se demandaient les uns aux autres : " *Qu'est-ce que cela ?* " ») est patent. Mais Mc 2,12 va plus loin : Dieu est d'une part reconnu comme l'auteur du miracle, il est d'autre part remercié par la gloire que la foule veut lui rendre³².

Les scribes et les pharisiens, souvent associés dans leur opposition à Jésus, sont en fait attachés à des certitudes d'ordre différent. Les scribes sont ceux qui ont le savoir sur Dieu : ils sont les spécialistes des Ecritures et ils enseignent. Ils ne peuvent donc accepter que Jésus, dans une synagogue, se permette un enseignement nouveau. Cela reviendrait à les déposséder de leur *savoir* doctrinal³³. Les Pharisiens sont surtout préoccupés par le respect des lois comme celles du sabbat ou les lois alimentaires et ils *savent* qui est juste et qui ne l'est pas : juste est celui qui observe les commandements. On a donc deux *savoirs* qui ont pour effet d'endurcir ou d'aveugler (Mc 3,5 : le verbe πωπω a les deux significations).

La question est donc là : être réceptif, ouvert au nouveau ou au contraire être sûr de son savoir et être dès lors fermé à la nouveauté qu'est Jésus.

Mais nous resterons pour l'instant prudents sur cette caractérisation des personnages. Qu'il s'agisse des foules réceptives ou des scribes et pharisiens opposés à Jésus, on aura noté qu'ils ne sont quasiment pas décrits et que leur personnalité n'est que collective et réduite à peu de chose (même si c'est moins le cas dans la péricope de l'homme à la main desséchée). Il s'agira donc d'être attentif dans la suite du récit pour voir si certains personnages individuels se démarquent et prennent de la consistance.

4. Synthèse

De *l'identité* de Jésus, la séquence laisse une impression d'ambiguïté. D'un côté, Jésus se présente comme un simple (?) fils de l'homme (Mc 2,10), de l'autre il a des traits « réservés » à Dieu : il pardonne les péchés et se dit être l'époux des temps messianiques. La perplexité est renforcée par l'autorité de plus en plus massive de Jésus : il démonte les interdits de la loi de Moïse, met en avant la volonté de Dieu et de ce fait casse un ordre ancien pour en promettre un nouveau.

La *mission* de Jésus se précise. Il vient spécifiquement pour les exclus et les pécheurs : il prend un collecteur d'impôts pour disciple, il mange ouvertement avec les pécheurs et il remet l'homme affligé debout, tant dans son intégrité physique que dans sa dignité face au péché.

D'autres questions restent aussi sans réponse. Ainsi, Jésus semble ne plus être vraiment le successeur de Jean le Baptiste, d'ailleurs il ne baptise pas. Ou encore, à ce stade du récit, il pourrait être temps d'en savoir plus sur le *passé* de Jésus. Quant au *futur* de Jésus, il paraît bien incertain. Si Jésus a le pouvoir d'un libérateur, il pourra se libérer des menaces qui pèsent maintenant sur lui (Mc 3,6). Mais pourquoi dit-il alors de façon proleptique que des jours viendront où l'époux sera enlevé et où les réjouissances de la noce feront place au jeûne ?

³² On notera au passage que c'est Dieu qui est glorifié, pas Jésus, ce qui montre que Jésus a réussi à détourner l'attention de lui-même vers Dieu.

³³ E. CUVILLIER, *L'évangile de Marc*, p. 55.

Sur *Dieu*, la séquence semble révéler un immense malentendu à son propos. Jésus présente un Dieu soucieux de son peuple, présent, bienveillant pour guérir et pardonner. A ce Dieu s'oppose un autre Dieu, plus exactement une image de Dieu que certains se sont construite en faisant de lui avant tout un législateur sourcilieux du respect de ses lois.

C'est cette question d'image qui va diviser les interlocuteurs de Jésus : ceux qui *savent* qui est Dieu vont rejeter Jésus, ceux qui n'ont pas cette prétention du savoir l'accueilleront avec joie.

3.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur. Tout au long de la séquence, le narrateur se montre discret. Tout au plus explique-t-il que Jésus sait lire dans les pensées des autres. Mais, de façon bien plus importante, il manie l'ironie (qui est bien portant et qui est malade), la symbolique (l'époux du repas messianique), la surprise (Jésus qui pardonne alors qu'on l'attend guérir), le suspense (Mc 3,6) et surtout il oriente le lecteur en créant admiration et sympathie pour Jésus, antipathie pour ses opposants. Mais il le trouble aussi. Dans l'épisode de l'homme à la main desséchée, quelle est la bonne question que le lecteur doit se poser : celle (implicite) des scribes ou celle de Jésus ? Et quel Jésus le narrateur nous présente-t-il ? Un homme ou un Dieu qui vient au repas de nocés eschatologique annoncé par Isaïe ?

Le lecteur. Comme dit plus haut, le lecteur en sait plus qu'avant sur Jésus. Mais il ne s'attendait pas à ce que de nouvelles questions se posent. Et, consciemment ou non, ces questions se posent à *lui*. A défaut de réponse explicite, il va devoir s'impliquer lui-même et prendre position.

4. Succès de foule et controverses. L'institution des Douze (Mc 3,7-35)

4.1. Contenu de la séquence

Jésus revient à la mer avec ses disciples. Une foule immense accourt de partout au point de l'écraser. Les esprits impurs crient « Tu es le Fils de Dieu » et Jésus leur commande de se taire.

Jésus monte dans la montagne et institue douze disciples qu'il appelle, pour les envoyer prêcher et avec pouvoir de chasser les démons. Le narrateur indique qu'un des douze, Judas, va le trahir.

Jésus vient à la maison et à nouveau une foule se rassemble. Des parents de Jésus viennent pour l'arrêter, disant qu'il a perdu la tête. Arrivent des scribes de Jérusalem qui l'accusent de chasser les démons par Beelzéboul. Jésus les confond par l'absurdité de leur raisonnement et il annonce que le Royaume de Satan va sur sa fin, battu par plus fort que lui. Il déclare que dire de lui qu'il est habité par un esprit impur est un blasphème irrémissible. La mère et les frères de Jésus, restés dehors, l'appellent. Jésus reste à l'intérieur avec ceux qui étaient là et déclare que ceux qui font la volonté de Dieu, ceux-là sont de sa parenté.

4.2. Compréhension du texte

La séquence est assez peu homogène : elle se prête mal à l'analyse d'un thème qui servirait de filconducteur. Mais il est tout aussi riche de simplement suivre le fil du récit et de s'attacher à ce que le lecteur apprend sur Jésus. Puis, plus globalement, l'analyse portera sur Dieu et l'homme.

1. Jésus

Jésus et la foule. Une lecture rapide de la péricope pourrait faire croire que Jésus continue à guérir et à expulser des démons. Il n'en est rien : les foules accourent de partout, les malades se jettent sur Jésus pour le toucher, les esprits impurs se jettent à ses pieds et crient qu'il est le Fils de Dieu mais Jésus est manifestement débordé et il ne fait aucun acte de puissance. Par contre, il enjoint à nouveau les esprits impurs au silence. La consigne est cette fois plus claire : en criant « Tu es le Fils de Dieu » au milieu d'une foule qui vient pour ce que Jésus *fait* (Mc 3,8), les démons

participent à leur manière à une immense méprise : le Fils de Dieu est reconnu comme tel puisqu'il va guérir tous les malades d'Israël et même au-delà !

Le fait que Jésus ne guérisse pas ni n'exorcise peut intriguer le lecteur et le conduire à interpréter : est-ce que Jésus ne serait pas en train de réaliser la mécompréhension que produisent ses actes de puissance ?

Jésus institue les douze. Ici aussi le récit est elliptique. S'il institue un groupe de proches pour prêcher, c'est qu'il leur a enseigné le Royaume de Dieu. S'il leur donne pouvoir de chasser les démons, c'est qu'il a confiance en eux. Ce qu'ils ont fait pour mériter cette confiance n'est pas dit, mais en tout cas, ils ont *suivi*, ils ont répondu à l'appel de Jésus de le suivre dans la montagne, lieu symbolique de révélation dans l'AT.

Le récit peut aussi être compris comme la constitution d'un groupe subversif sur le plan politique ou religieux. Si déjà Jésus attire les foules par ses actes de puissance, qu'en sera-t-il si ceux-ci sont multipliés par ces douze hommes que Jésus envoie ?

En tout état de cause, l'autorité de Jésus, que le narrateur ne cesse de faire valoir, est encore renforcée par le pouvoir que Jésus a de *transmettre* ce pouvoir à qui il veut.

Jésus et sa parenté. Le lecteur obtient à présent réponse à sa question sur la famille de Jésus. Même si le « οἱ παρ' αὐτοῦ » (Mc 3,21) ne précise pas la nature du lien que Jésus a avec ces personnes qui disent de lui qu'il est « hors de lui » (Ἐξέστη), le doute n'est guère permis : après le récit en sandwich de la rencontre de Jésus avec les scribes de Jérusalem, arrivent sa mère et ses frères. De cet épisode, rude, le lecteur voit se confirmer la cassure radicale entre l'ancien et le nouveau que Jésus avait annoncée, rudement aussi, à ceux qui lui reprochaient de ne pas jeûner comme les autres (Mc 2,21-22). Il y a ceux du dehors et qui ne demandent pas à entrer (Mc 3,31) et ceux du dedans qui font la volonté de Dieu (Mc 3,35) : à la parenté du sang, Jésus substitue celle de la famille de Dieu.

Jésus parle en paraboles. Le lecteur moderne qui rencontre pour la première fois chez Marc le mot παραβολή (Mc 3,23) ne doit pas se méprendre. Camille Focant commente Mc 3,23 : « le mot ne doit pas être compris dans une acception trop étroite. Utilisé dans la LXX pour rendre le mot hébreu *masal*, il en a sans doute gardé la polysémie : proverbe, maxime, image, comparaison, énigme, récit exemplaire »³⁴. Et, effectivement, l'AT a de nombreux exemples de ces énigmes (Ez 17), de ces maximes et comparaisons (Pr 12,4). Mais plus important est qu'il faut comprendre la parabole comme un *langage symbolique* qui fait usage d'images tirées des réalités terrestres, les seules que l'homme peut se figurer, pour signifier des réalités qui dépassent le sensoriel physiologique. La parabole deviendrait alors un langage quasi obligé pour renvoyer au divin.

Mc 3,23-27 est une illustration de ce qui précède. Il y a à la fois maxime, énigme et comparaison. Qu'un royaume coure à sa perte s'il est divisé est une *vérité générale* évidente. Pour évoquer Satan, le narrateur parle de son royaume (le lecteur aura compris le renvoi implicite au Royaume de Dieu !) et il le *compare* à une famille.

Jésus par rapport à Bézélzéboul et le Royaume de Satan. Une lecture de la péripécie comme telle fait ressortir d'une part et à nouveau l'*autorité* de Jésus par rapport aux scribes, d'autre part l'*enjeu* de sa mission. Jésus montre sa *supériorité* face aux scribes dont l'argumentation est absurde.

³⁴ C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 149.

Puis, sous forme de parabole (qui est ici énigme et comparaison), il montre que l'enjeu de sa mission est un *combat* contre l'homme fort pour piller sa maison.

Pour un lecteur qui a de la mémoire, une série d'échos intéressants se fait voir. Le premier met en face à face le baptême de Jésus et l'accusation des scribes. Par qui Jésus est-il habité ? Par l'Esprit-Saint (Mc 1,10.12) ou par Satan (Mc 3,22) ? Au lecteur de choisir !

Le second met en scène deux royaumes. En Mc 1,15, Jésus annonce un royaume de Dieu et dit de lui qu'il s'est *approché*. En Mc 3,24, Jésus parle d'un royaume qui est manifestement celui de Satan et il annonce sa *fin*, non pas qu'il va se détruire lui-même, mais parce qu'il va être dévalisé à la suite du ligotage de son roi !

Le troisième concerne précisément le combat. Jésus avait vraisemblablement vaincu Satan au désert (Mc 1,12-13) : le lecteur en avait eu la quasi-certitude quand il a vu le pouvoir de Jésus à expulser les démons. Et maintenant s'annonce un nouveau combat : entrer par effraction dans la maison de Satan, une fois ligoté, pour piller ses biens.

2. Dieu

a. Jésus montre ici un Dieu à la fois exigeant et immensément miséricordieux : d'un côté, si l'on veut faire partie de la parenté de Jésus convient-il de faire la volonté de Dieu (Mc 3,35), mais d'un autre ce même Dieu se présente avec une miséricorde peu commune puisqu'elle va jusqu'au pardon de quasi tous les blasphèmes. Or le blasphème est dans l'AT puni de mort : « Si un homme insulte son Dieu, il doit porter le poids de son péché ; ainsi celui qui blasphème le nom du Seigneur sera mis à mort ; toute la communauté le lapidera » (Lv 24,16). Jésus, bien différemment, annonce que, à l'exception de l'accusation que Jésus est habité par un esprit impur – péché irrémissible parce qu'il revient à dire que le bien (l'Esprit de Dieu) est mal (Béelzéboul)³⁵ – « tout sera pardonné aux fils des hommes, les péchés et les blasphèmes aussi nombreux qu'ils en auront proférés » (Mc 3,28). Jésus semble donc bousculer l'image de Dieu.

Mais il ne suffit pas de se garder du blasphème suprême pour faire partie de la parenté de Jésus : il faut faire la volonté de Dieu. Jésus ne précise pas et le lecteur ne peut ici que se référer à la volonté de Dieu telle qu'exprimée dans l'AT. Déjà dans la Genèse Dieu bénit-il l'homme en l'instituant maître de l'univers et l'enjoint-il à réfréner une liberté sauvage qui ne lui ferait que du tort. Puis il le libère de l'esclavage en Egypte pour en faire un peuple libre et il lui donne une Loi pour son bonheur. Quand Israël se montre infidèle, Dieu est toujours là pour préférer le pardon au châtement, envoyer des prophètes de sorte à plaire au Seigneur (Is 53,10). Le projet de Dieu dans l'AT est clair : faire de ce peuple un peuple béni, libre et saint.

b. Comme dit plus haut, Jésus, en évoquant le Royaume aux mains de Satan, parle en creux du Royaume de Dieu. Le lecteur comprend que ce royaume n'a rien à voir avec un Israël recouvrant sa souveraineté nationale face à l'occupant romain. D'ailleurs, le discours de Jésus n'a eu jusqu'à présent aucune consonance politique ou guerrière. Le royaume de Dieu que Jésus annonce proche sera donc le royaume du Bien. Mais, de nombreuses questions subsistent : sera-t-il un royaume terrestre ou un royaume rassemblant au ciel les hommes autour de Dieu et de ses anges ? Quand se réalisera-t-il ? Jésus ne dit-il pas qu'il est proche ? Et quelles sont les conditions pour en faire partie ?

³⁵ Dans l'émission « Au risque de la parole » du 13 avril 2016 sur RCF, Dominique Collin va plus loin : en disant que Jésus est habité par Béelzéboul alors qu'il veut précisément le battre, battre le mal n'est plus vu comme un bien ou comme un don sans contrepartie mais comme mauvais. Si le don n'est plus vu comme un don (mais un « do ut des »), l'homme devient inapte à le recevoir comme pure grâce. Dans une telle situation, il n'y a plus moyen de discerner. Le péché irrémissible dont parle Jésus, c'est cette confusion.

Faut-il être juif et appliquer la Loi de Moïse ? S'il faut se convertir (Mc 1,15), jusqu'où doit aller la conversion ?

3. L'homme

La séquence narrative de Mc 3,7-35 confirme l'impression de l'homme divisé. Deux camps se forment de plus en plus et s'éloignent l'un de l'autre. Il y a même des surprises : on se serait attendu à ce que la parenté biologique de Jésus se range dans son camp. Elle semble proche du camp des scribes. D'un autre côté, des inconnus suivent Jésus quand il les appelle. L'homme apparaît étrange : si les motifs des uns et des autres ne sont pas vraiment obscurs, étonnante est leur hiérarchie. Pourquoi un scribe ne choisirait-il pas Jésus ? Pourquoi ce Judas suit-il Jésus ?

4. Synthèse

La séquence narrative confirme si besoin était que Jésus est habité de Dieu et de Dieu seul. Est confirmée aussi l'idée que Jésus représente une rupture radicale avec les attaches traditionnelles et même familiales. Mais de nouvelles informations apparaissent. Le lecteur connaît maintenant sa parenté biologique. Et surtout il réalise que la mission de Jésus va jusqu'à vouloir *battre* Satan et son royaume ; de là découlent les expulsions de démons. Par contre, le lecteur peut se demander si les foules comprennent bien la mission de Jésus.

S'agissant de Dieu, son immense miséricorde est confirmée (Mc 3,28). Il a aussi une volonté, celle vraisemblablement qu'il manifestait déjà dans l'AT : faire de son peuple un peuple heureux, libre et saint. Est-ce cela le Royaume de Dieu annoncé par Jésus ? Quand faut-il l'attendre ? Quelles en sont les conditions d'accès ? Cela reste à éclaircir.

4.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Tout comme dans la séquence narrative précédente, le narrateur oriente et désoriente le lecteur au point que la perplexité de ce dernier se creuse. Certes la figure de Jésus reste énigmatique, mais plus énigmatique encore est celle de l'homme. Et le lecteur doit peut-être commencer à se sentir mal à l'aise. Car s'il était dans la situation, que ferait-il ? Serait-il dans la foule pour essayer de toucher Jésus coûte que coûte ? Serait-il un treizième disciple à répondre à l'appel de Jésus ? Serait-il le légaliste sûr de la Loi de Moïse ?

5. L'enseignement de Jésus sur le Royaume de Dieu (Mc 4,1-34)

5.1. Contenu de la séquence

Jésus est au bord de la mer face à la foule. Il enseigne « beaucoup de choses » en paraboles. Suit la parabole du semeur. Puis, à l'écart, Jésus est interrogé par ceux qui l'entourent et les Douze sur les paraboles. Jésus répond qu'à « ceux du dedans » le mystère du Royaume de Dieu est donné alors que tout reste énigme aux autres. Il leur explique la parabole du semeur.

En se servant de la lampe comme métaphore, Jésus indique qu'il n'y a pas de secret qui ne doive être mis au grand jour. La clarté sera à la mesure de l'écoute.

Pour expliquer le Royaume de Dieu, Jésus utilise des images : celle d'une semence de blé qui pousse d'elle-même et celle d'un grain de moutarde, la plus petite des graines, qui deviendra un grand arbre.

5.2. Compréhension du texte

Cette séquence narrative est très différente de la précédente à deux égards au moins. Elle est d'abord consacrée exclusivement à *l'enseignement*. Le thème de la connaissance est omniprésent et le vocabulaire, notamment par ses répétitions, est sans équivoque : enseigner, voir, écouter,

comprendre, connaître, etc. Ensuite, une longue scène montre Jésus à l'écart avec « ceux qui l'entouraient » et les Douze.

Deux thématiques ressortent de la lecture du texte : la Parole et le Royaume de Dieu. La parabole du semeur (Mc 4,3-9), son explication (Mc 4,14-20), la péricope de la lampe et de la mesure (Mc 4, 21-25) et le sommaire final (Mc 4,33-34) traitent de la Parole et de l'écoute. Les autres passages (Mc 4,10-13, Mc 4,26-29 et Mc 4,30-32) parlent du Royaume de Dieu. Si on observe leur agencement, on s'aperçoit vite que les deux thématiques s'imbriquent dans un enchevêtrement tel que leur distinction devient difficile. Mais, c'est précisément cet enchevêtrement et les nombreux liens entre les deux thématiques (la semence, par exemple, est présente dans les deux) qui permet de comprendre que finalement Jésus est en train d'en dire plus sur le Royaume de Dieu qui s'est approché (Mc 1,15), mais dont il n'a plus rien dit depuis lors.

Jésus fait donc ici figure d'enseignant. Et son enseignement pointe vers *Dieu*, non pas Dieu en tant que tel, mais son royaume.

1. Jésus

Pour la première fois, Jésus parle abondamment. Son auditoire est d'abord celui d'une foule puis celui d'un groupe plus restreint. Manifestement, ce groupe était présent dans la foule puisqu'il interroge Jésus sur les paraboles, le mode de communication que Jésus avait utilisé pour lui parler.

Dans la séquence narrative précédente, la question du pourquoi des paraboles avait été posée et une première explication avait été donnée : si le Royaume de Dieu est une réalité divine, donc a priori inaccessible à l'homme qui ne connaît que les réalités terrestres, comment parler de lui si ce n'est par un langage accessible et donc par comparaison ? D'autres hypothèses peuvent maintenant être faites et probablement aucune d'elles n'exclut les autres.

Une première hypothèse part de l'idée que si Jésus a annoncé un Royaume de Dieu qui s'est approché, il n'en est pas patent : certes, Jésus a fait des actes de puissance impressionnants, mais fondamentalement rien n'a changé : il n'y a pas eu de signes du ciel, de tremblements de terre, la fin de l'occupation romaine et la vie quotidienne continue. Autrement dit, si le Royaume de Dieu est là, il ne l'est pas en totale plénitude et doit donc avoir une face cachée ! D'ailleurs, Jésus parle lui-même du Royaume de Dieu comme *mystère* (Mc 4,11). Il s'agit donc d'expliquer une réalité à la fois présente et cachée. Encore faut-il pour cela une attitude écoutante, avoir envie de comprendre et questionner. Le « Qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende ! » (Mc 4,9) résonne comme un écho à Isaïe ou au psalmiste qui constataient déjà que la prédication allait vers un peuple qui, tout en regardant ne voit pas. Le narrateur est explicite en Mc 4,12 en citant Isaïe (Is 6,9-10).

Une autre hypothèse, qui découle de la première, est que le mystère du Royaume de Dieu n'est peut-être pas une réalité close : elle ne peut être circonscrite et donc saisissable comme on prend un ballon à pleines mains. Si le mystère se présente plutôt comme une ouverture vers des chemins inconnus et si l'homme est invité à s'y aventurer, les paraboles jouent alors un rôle créateur où l'homme est présent³⁶.

Une autre hypothèse encore, plus prosaïque, est que Jésus commence à être lassé de la foule et de la méprise totale qu'elle a de lui. La dernière fois que Jésus a été avec la foule en délire (Mc 3,7-12) a peut-être été une expérience pénible et Jésus veut à présent dévoiler le Royaume de Dieu à ceux qui peuvent vraiment l'entendre et le suivre. Jésus réalise donc peut-être qu'un apprentissage

³⁶ C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 157.

va être nécessaire, lequel par définition prend du temps et requiert écoute et suivance. Bref, Jésus veut s'entourer de gens qui prennent la peine de le questionner et de l'écouter. A cet égard, enseigner aux foules par paraboles et inviter à l'écoute est une façon d'assurer une vraie compréhension du message, quitte à ce que le chemin soit long. La parabole du grain de moutarde viendrait accréditer cette hypothèse.

Quoi qu'il en soit, le genre littéraire de la parabole implique pour le lecteur d'en décoder le vocabulaire. Il est question de semeur, de semence de blé ou de moutarde, de sols, de pousse, de fruit et d'arbre, de lampe, de mesure.

S'agissant du semeur, son identification à Jésus est la plus immédiate dans le fil narratif. Puisque la semence est la Parole et que Jésus enseigne et annonce l'Évangile de Dieu, Jésus est le semeur. Pourtant, le texte, qui d'ailleurs ne s'attarde pas sur le semeur, mais sur les sols semés, laisse une ambiguïté, peut-être même intentionnelle. Dans la mesure où Jésus veut détourner l'attention vers Dieu, il serait cohérent que le semeur soit Dieu, celui dont la parole est omniprésente dans l'AT. A vrai dire, les deux interprétations peuvent coexister sans contradiction.

Le semeur va semer partout, même sur le chemin, dans les pierres et dans les épines. Quant à la récolte, elle ne va pas, on l'a compris, dépendre que de lui.

La parabole de la lampe (Mc 4,21-23) permet aussi probablement une double identification. De façon spontanée, Jésus est métaphoriquement une lampe (Mc 4,21). Mais dans la mesure où la séquence narrative traite du Royaume de Dieu et le présente comme un *mystère*, avec une face cachée et une face visible, la lampe pourrait désigner le Royaume de Dieu lui-même : de même qu'une lampe n'est pas faite pour être cachée sous le lit, de même le Royaume de Dieu, tout mystérieux soit-il, n'a pas pour vocation d'être caché à ceux qui ont des yeux et des oreilles³⁷.

2. Dieu et son royaume

Comme déjà indiqué, la séquence ne dit rien de l'identité de Dieu (peut-être est-il le semeur de la parabole ?). On peut par contre penser que sa volonté apparaît. Déjà en Mc 3,35, Jésus avait dit que sa vraie parenté était faite de ceux qui font la volonté de Dieu. Cette volonté n'est-elle pas de bâtir un grand *royaume* (il sème partout) et qu'à cet effet il mandate Jésus, son fils bien-aimé ?

Malgré le langage parabolique et donc symbolique de Mc 4 pour décrire ce qu'est le Royaume de Dieu, le lecteur attentif peut néanmoins débroussailler le terrain.

Son mystère. Jésus est peut-être le semeur de la Parole et même la lampe pour l'éclairer, il reconnaît que le Royaume de Dieu demeure un mystère difficile à appréhender. Si tel n'était pas le cas, pourquoi devrait-il, face à ceux du dedans, continuer à parler en paraboles : « A quoi allons-nous comparer le Royaume de Dieu, ou par quelle parabole allons-nous le représenter ? » (Mc 4, 30). Donc, à ce stade du récit, le Royaume de Dieu présente une double face : la face visible de sa *présence*, la face cachée de son « *contenu* ».

Son accès par le désir. Le Royaume de Dieu a une porte d'accès et un portier qui appelle. Il appelle tout le monde, sans distinction. Le Royaume de Dieu n'est donc en rien réservé à un groupe d'initiés à qui un message de type apocalyptique serait délivré en secret.

Beaucoup d'exégètes se sont demandé si la citation d'Isaïe en Mc 4,12 ne cachait pas une intention de *Dieu* d'endurcir « ceux du dehors », créant de facto un Royaume de Dieu réservé à un club fermé. Non seulement cela viendrait en contradiction avec la parabole de la lampe dont la

³⁷ C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 176.

fonction n'est pas d'être mise sous le boisseau mais, plus fondamentalement, c'est l'attitude même de non-écoute de ceux du dehors qui ne leur permet pas de comprendre les paraboles. Comme le dit C. Focant, « si tout leur arrive en paraboles, c'est que leur but, même s'ils ne le savent pas, est de ne pas comprendre, vu la conversion que cela exigerait »³⁸.

Manifestement, ceux qui ont interrogé Jésus après son enseignement à la foule ont entendu son invitation à l'écoute (Mc 4, 9) et ont *désiré* comprendre. La réaction de Jésus « vous ne comprenez pas cette parabole ! » (Mc 4,13) puis l'explication qu'il donne en sont des signes évidents. *A contrario*, on peut sans peine déduire que le premier groupe dont il est question dans l'explication (Mc 4,15) est fait de ceux sur qui Satan s'empresse de tuer dans l'œuf tout désir.

Son accès par la conversion. Le désir ne suffit pas, même s'il est la première condition. Le second groupe de la parabole (Mc 4,16-17), pourtant enthousiaste au départ, recule si une menace les guette. Autrement dit, leur conversion (celle demandée par Jésus en Mc 1,15) est éphémère. Le troisième groupe (Mc 4,18-19) est celui des personnes étouffées par d'autres désirs qui agissent comme des forces d'attraction contraires. Leur conversion est également éphémère.

Son présent et son futur. Le Royaume de Dieu s'est approché, il est même présent par le seul fait que Jésus a semé la Parole. Même à l'état de semence et caché dans le sol, il poussera tout seul là où il y a de la bonne terre et il donnera du fruit. Le Royaume de Dieu s'inscrit donc dans *l'histoire*. La fin de l'histoire est déjà connue en termes quantitatifs : la moisson sera surabondante et le moutardier immense.

Qui sera le moissonneur ? Même si le texte ne le dit pas, il y a tout lieu de croire que c'est Dieu lui-même :

Ainsi parle le Seigneur Dieu : moi je prends à la pointe du cèdre altier, et je plante, j'arrache à la cime de ses branches un rameau tendre ; je le plante moi-même, sur une montagne haute, surélevée. (...) Il portera des rameaux, produira du fruit, deviendra un cèdre magnifique. Toutes sortes d'oiseaux y demeureront, ils demeureront à l'ombre de ses branches. Alors tous les arbres des champs connaîtront que je suis le Seigneur (Ez 17,22-24).

Quand cela va-t-il arriver ? Jésus ne le précise pas. Et quel en sera le signe ? Un signe du ciel terrifiant ou un tremblement de terre dévastateur ? Jésus ne le précise pas non plus, mais on serait tenté de répondre par la négative puisque l'avènement du Royaume de Dieu dans sa plénitude semble dépendre de *l'homme* dans sa réponse à la Parole (Mc 4,14-20).

3. L'homme

Les séquences narratives précédentes présentaient l'homme comme *divisé* par rapport à Jésus. C'était comme un constat : certains acclament Jésus, d'autres le suivent, d'autres encore le traitent de fou ou de démoniaque, d'autres encore veulent le tuer.

S'agissant des opposants, on comprend mieux pourquoi ils s'opposent : ils n'écoutent pas et cela se « comprend » puisqu'ils *savent* qui est Dieu et comment il agit. On reconnaît là les scribes.

Il y a les enthousiastes d'un moment, mais ils ne tiendront pas s'ils sont menacés ou si les soucis du monde et ses attraites sont plus forts. Il y a enfin ceux qui suivent Jésus parce qu'ils se sont réellement converti.

4. Synthèse

La synthèse de la séquence narrative précédente se terminait par une série de questions autour du Royaume de Dieu. On peut dire maintenant que de nombreuses réponses ont été

³⁸ C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 166.

données. Il apparaît d'abord clair que la volonté de Dieu, c'est précisément l'avènement d'un Royaume, débarrassé du mal dans toutes ses formes. Dieu est donc un *visionnaire*.

Son mystère est surprenant en ce qu'il ne devrait précisément pas être mystérieux (Mc 4,11-12) ! Il va rester incompréhensible et probablement invraisemblable (au sens premier du terme) à ceux qui n'écoutent pas ou n'ont pas le désir d'écouter³⁹. Aux autres, c'est-à-dire à ceux qui *désirent* (et de là suivent Jésus et l'écoutent) et *convertissent* leur cœur, il sera entièrement dévoilé (Mc 4,22-23). Sans la réponse de l'homme, il n'y a pas de Royaume de Dieu (Mc 4,20).

Ceux du dedans sont déjà le Royaume de Dieu. Même petit en apparence et donc peu visible, il est appelé à devenir immense (Mc 4,20.28-29). Le perdant sera Satan (Mc 3,27).

5.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Comme le dit Christophe Senft, Mc 4,1-34 forme un tout et constitue un texte qui, malgré une composition complexe, révèle un travail rédactionnel guidé par une intuition théologique précise⁴⁰. Le narrateur amène le lecteur à comprendre ce qui est au cœur de la mission de Jésus : le Royaume de Dieu. Et pourtant, il n'arrête pas de brouiller les cartes : ainsi le pourquoi des paraboles, une confusion au premier abord sur la thématique (annonce de la Parole ou Royaume de Dieu), un doute à première lecture sur le distinguo entre ceux du dehors et ceux du dedans.

C'est à croire que le narrateur prend plaisir à désorienter le lecteur ! On peut même se demander s'il ne joue pas le même jeu que Jésus ou, ce qui revient au même, s'il ne fait pas jouer à Jésus son propre jeu ! Jésus, en effet, invitait à ceux qui ont des oreilles d'entendre et de s'approcher de lui : certains l'ont fait, d'autres ont continué leur chemin. Le narrateur fait de même : il désoriente au point de regarder ce que le lecteur va faire : continuer le livre pour avoir réponse à ses questions ou l'abandonner et le refermer. Ceux du dedans et ceux du dehors...

Le lecteur qui résiste n'en reste pas moins perplexe, car le récit a pris une tournure inquiétante. Que va devenir Jésus ? Il va être trahi, il est même question de persécutions (Mc 4,17) et il semble que les foules sont en train de s'éloigner. Jésus montrait meilleure figure quand il guérissait ! Le lecteur, durement sollicité dans sa curiosité à comprendre les paraboles, est maintenant confronté au suspense de la suite.

Mais il sait aussi qu'il n'assistera pas à la suite comme un spectateur. S'il a réussi à franchir tant bien que mal l'obstacle de la séquence narrative, il est prévenu que c'est à la *mesure* de l'écoute qu'il aura qu'il lui sera donné plus encore (Mc 4,24).

6. Actes de puissance, controverses et incompréhension (Mc 4,35-8,21)

6.1. Contenu de la séquence

La séquence narrative, particulièrement longue, a néanmoins une cohésion dans sa structure compositionnelle et dans ses thématiques.

Si la structure compositionnelle n'apparaît pas à première lecture, l'analyse met au jour une série d'alternances (voir tableau ci-dessous) qui s'enchaînent avec une certaine régularité : des scènes d'actes de puissance (en gras et alignées à gauche), des scènes de controverses (en italiques et alignées à droite), des scènes où Jésus est seul avec ses disciples et des scènes où Jésus est absent (en caractères normaux et centrées).

³⁹ William R. Telford nous semble aller trop loin en disant que les paraboles n'avaient pas pour but d'instruire mais de mystifier et endurcir le cœur des Juifs, par voie d'élitisation des premiers chrétiens (William R. TELFORD, *The Theology of the Gospel of Mark* (New Testament Theology), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 66).

⁴⁰ Ch. SENFT, *L'évangile de Marc*, p. 43.

Références	Intitulé	Actes de puissance	Contrôles	Jésus avec ses disciples	Jésus absent
4,35-41	La tempête apaisée	x			
5,1-20	L'exorcisme du démoniaque de Gerasa	x			
5, 21-43	La guérison de la fille de Jaïre et de la femme hémorroïsse	x			
6,1-6	<i>Jésus à Nazareth</i>		x		
6,7-13	Mission des Douze			x	
6,14-16	Hérode identifie Jésus à Jean le Baptiste				x
6,17-29	Hérode fait décapiter Jean le Baptiste				x
6,30	Retour des Douze			x	
6,31-44	Jésus enseigne et multiplie les pains	x			
6,45-52	Jésus prie puis marche sur la mer	x			
6,53-56	Guérisons à Génésareth	x			
7,1-23	<i>Discussions avec les pharisiens sur les traditions</i>		x		
7, 24-30	Exorcisme de la fille de la femme syro-phénicienne	x			
7,31-37	Guérison d'un sourd-muet	x			
8,1-10	Jésus multiplie à nouveau les pains	x			
8,11-13	<i>Les pharisiens demandent un signe à Jésus</i>		x		
8,14-21	Jésus reproche aux disciples leur inintelligence			x	

Sur le plan thématique, la séquence est particulièrement riche. Des thématiques déjà rencontrées vont se poursuivre, mais souvent en se complexifiant ou en s'amplifiant : le conflit, l'autorité de Jésus, sa mission, sa relation à Dieu. D'autres vont apparaître en force : la puissance de Dieu, sa munificence, l'homme déboussolé, l'homme enchaîné, l'homme souffrant, l'homme et la foi.

Ces thèmes se croisent et interfèrent sans cesse avec les trois « personnages » que nous étudions. L'analyse a tout à gagner en clarté en portant successivement sur Jésus, Dieu et l'homme. Les thématiques se feront voir de cette façon.

6.2. Compréhension du texte

1. Jésus

Son autorité. Jésus avait déjà montré son autorité sur le péché en pardonnant le paralytique, sur Satan en refusant de se laisser tenter, sur la maladie, l'impureté et la possession démoniaque en guérissant, purifiant et exorcisant. A cet égard, l'expulsion du démon de Gerasa (Mc 5,1-20) ou celui de la fille de la femme syro-phénicienne (Mc 7,24-30), la guérison de la femme hémorroïsse (Mc 5,24-34), de la fille de Jaïre (Mc 5,22-23 puis 5,35-43) ou d'un sourd-muet (Mc 7,31-37) ne font que confirmer l'autorité de Jésus.

Il en est de même sur le terrain de la Loi : après s'être montré supérieur aux scribes en matière de jeûne ou de sabbat, Jésus les attaque violemment sur les questions de pureté en s'appuyant sur les Ecritures qu'il semble mieux connaître ou en tout cas mieux comprendre qu'eux.

Jésus est à présent maître de la nature, et en particulier de la mer : il calme une tempête violente et il marche sur l'eau, chaque fois pour sauver ses disciples affolés. Le lecteur habitué de l'AT y verra une symbolique. La mer est en effet un lieu de menace (cf. la fuite devant Pharaon), de chaos que seul Dieu maîtrise (Gn 1). La façon dont Jésus calme la tempête rappelle étonnamment le psaume 107 : « Ils crièrent au Seigneur dans leur détresse, et il les a tirés de leurs angoisses : il a

réduit la tempête au silence et les vagues se sont tues » (Ps 107,28-29). Jésus aurait-il donc la même autorité que Dieu ?

Les multiplications des pains (Mc 6,31-44 ; 8,1-9), qu'il est difficile de classer entre miracles de la nature et guérisons (ici satisfaction physique), sont assurément aussi des manifestations d'autorité : les disciples se demandaient bien comment nourrir tant de monde dans des endroits déserts.

La capacité de convaincre de Jésus est par contre contrastée. Certes, l'ascendant de Jésus sur ses disciples est réel et même confirmé : ils suivent Jésus, font ce que Jésus leur demande (partir en mission, chercher du pain pour les foules). De même, Jésus impressionne les foules par son enseignement et ses actes de puissance. Par contre, l'autorité argumentative de Jésus sur les scribes (Mc 7,1-23) ou sur ses proches à Nazareth (Mc 6,1-6) ne convainc pas.

Sa relation à Dieu. Il n'est pas anodin que, à trois reprises, Jésus fait manifestement référence à Dieu pour opérer un miracle. Dans l'épisode de la première multiplication des pains et de la guérison du sourd-muet, il semble en appeler au Ciel (Mc 6,41 et Mc 7,34). Dans l'épisode de la seconde multiplication des pains, Jésus rend grâce (Mc 8,6). C'est dire que Jésus n'opère pas seul.

Il ne nous semble pas qu'on puisse en déduire que ces actes de puissance sont l'œuvre de Dieu au sens où Jésus lui *demanderait* son intervention. Par contre, le fait que Jésus « associe » Dieu dit quelque chose de sa relation à lui : une relation interpersonnelle, de louange et d'action de grâce.

D'ailleurs, Jésus encourage à la foi (πιστις) ceux qu'il rencontre. Le « sois sans crainte, crois seulement » que Jésus adresse à Jaïre renvoie au « Croyez à l'Évangile » de Mc 1,15. C'est peut-être aussi l'intensité de la confiance que Jésus a en Dieu qui le conduit à s'étonner tellement souvent du manque de foi de ses interlocuteurs. A Nazareth, Jésus « s'étonnait de ce qu'ils ne croyaient pas » (Mc 6,6). Aux disciples sur la barque à la fin de la tempête Jésus dit : « Vous n'avez pas encore la foi ? » (Mc 4,40). A ces mêmes disciples après la deuxième multiplication des pains, Jésus dit : « Avez-vous le cœur endurci ? » (Mc 8,17).

Les passages cités montraient la relation de Jésus à Dieu devant ses interlocuteurs. Jésus a aussi une vie *intérieure* de prière à Dieu. Le narrateur avait indiqué, sans autre précision, que Jésus avait prié la nuit qui a suivi sa journée à Capharnaüm (Mc 1,35). Après la première multiplication des pains, Jésus renvoie la foule et congédie ses disciples. Il ne les retrouvera qu'à la fin de la nuit alors qu'ils rament contre un vent contraire. Jésus est donc seul et il part dans la montagne pour prier (Mc 6,46). La symbolique de la montagne, lieu de rencontre avec Dieu, et les indications de temps que le narrateur fournit, donnent à penser que Jésus a prié longtemps son Dieu.

Sa sensibilité à la misère (et l'audace) de l'homme. La sensibilité de Jésus à la souffrance et à l'impureté, déjà rencontrée précédemment (cf. la péripécie de la purification d'un lépreux en Mc 1,41), s'amplifie dans cette séquence narrative : la détresse de Jaïre qui tombe à ses pieds et le supplie avec insistance (Mc 5,23), le désarroi de la femme hémorroïsse qui touche en cachette son vêtement puis qui, toute craintive et tremblante, vient se jeter à ses pieds (Mc 5,27-33) trouble Jésus. Il décide de suivre Jaïre à sa maison et s'interroge sur cette femme impure qui a réussi à tirer de lui une force mystérieuse. Ces appels à l'aide de suppliants résonnent comme les cris de souffrance des psaumes. Jésus guérit, purifie, remet debout, mais il donne aussi l'impression d'être comme effrayé par toute cette détresse.

Cette détresse pousse à la supplication, mais aussi à l'audace. L'adresse de Jaïre à Jésus, en tant que chef de la synagogue et vraisemblablement représentant de l'autorité juive locale, était

peut-être risquée au vu de l'attitude hostile à Jésus de la part des autorités. La femme hémorroïsse est impure mais elle ose toucher Jésus et donc lui transmettre son impureté. La femme syro-phénicienne répond du tac au tac à Jésus et frise l'impertinence ; Jésus n'est pas insensible à cette hardiesse et, après un dialogue dur, il y répond favorablement et il admire la femme. Chaque fois – et c'était déjà vrai avec le paralytique que ses proches amènent à Jésus de façon pour le moins téméraire – Jésus voit dans cette audace la foi, la confiance en lui ou en une force émanant de lui.

L'attitude de Jésus lors des multiplications des pains reflète cette même sensibilité, mais amplifiée. Les exemples cités plus haut portaient sur des personnes individuelles, maintenant ce sont des foules. Si le texte ne dit pas qu'elles étaient suppliantes, Jésus les observe. Dans le premier épisode, Il est « pris de pitié pour eux parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont pas de berger » (Mc 6,34) ; dans le second Jésus dit « j'ai pitié de cette foule, car voilà déjà trois jours qu'ils restent auprès de moi et ils n'ont pas de quoi manger » (Mc 8,2). La réponse de Jésus en multipliant les pains fait écho au don de la manne par Dieu dans le désert (Ex 16).

Son enseignement et sa religion. Jésus continue à enseigner, et ce à tous les publics : aux foules, dans les synagogues, aux scribes qui l'interpellent, aux disciples. Sa sagesse lui est reconnue, même à Nazareth (Mc 6,2).

Mais chaque fois que le narrateur indique que Jésus enseigne, il n'en dit pas le contenu. Par contre, c'est lorsque Jésus est *interpellé* que son enseignement transparait au travers des réponses qu'il donne aux questions ou aux reproches qui lui sont adressés. On arrive à ce qu'E. Struthers Malbon appelle une « deflected christology », c'est-à-dire une christologie qui se révèle au départ des réponses que Jésus donne à ce que les autres personnages disent⁴¹.

La discussion sur les traditions avec les pharisiens, directement suivie d'une parabole donnée à la foule puis de son explication aux disciples (Mc 7,1-23) fournit des indications précieuses sur la *religion* de Jésus.

Aux pharisiens qui disent à Jésus que ses disciples prennent leur repas sans s'être lavé les mains préalablement et ne se conduisent donc pas conformément à la tradition des Anciens (Mc 7,5), Jésus répond durement qu'il ne s'agit là que de préceptes *humains*, aux antipodes des commandements *divins*. La confrontation du quatrième commandement de Dieu (« Honore ton père et ta mère ») avec la tradition (humaine) du *qorban* frappe par son caractère illustratif de l'absence chez les pharisiens de *hiérarchie* entre les lois. Il en était déjà ainsi à propos du sabbat. La violence verbale de Jésus est forte : non seulement il traite les pharisiens d'hypocrites, mais il va jusqu'à dire qu'ils invalident (ἀθετεῶ) les commandements de Dieu. La référence que Jésus fait à Isaïe (Is 29,13) montre qu'à un culte formel des lèvres qui croit ainsi honorer Dieu, Jésus oppose une religion d'intimité entre le cœur de l'homme et Dieu (Mc 7,6-7). Se trouve ainsi confirmée la relation intime que Jésus a avec Dieu.

Jésus déplace ensuite la question sur le terrain de la pureté, telle que comprise par les pharisiens. En mettant en contraste intérieur et extérieur, ce qui entre dans l'homme et ce qui en sort, cœur et ventre, Jésus redéfinit entièrement la pureté. Les pharisiens en avaient fait, sur le terrain alimentaire, des lois dont Jésus dit qu'elles ne concernent que le ventre où les aliments, venus de l'extérieur, entrent pour en sortir ensuite vers la fosse. A cette observation anatomique presque triviale, Jésus oppose un autre organe humain, le cœur. Pour lui, c'est de là que sortent toutes les intentions mauvaises et tous les vices et là se trouve le siège de l'impureté.

⁴¹ E. STRUTHERS MALBON, *Mark's Jesus*, p. 129-194.

La religion de Jésus, et donc son enseignement, est d'un radicalisme rare. Il abroge les traditions humaines chaque fois qu'elles ne sont pas subordonnées aux lois de Dieu, il dénie aux lois alimentaires toute valeur de pureté et il revendique une religion du cœur.

Sa mission. Jésus avait déjà institué les Douze *pour* être avec lui et les envoyer prêcher avec pouvoir de chasser les démons (Mc 3,14-15). A présent, Jésus les envoie (Mc 6,7). Il confirme donc qu'il n'entend pas être missionnaire seul.

Mais la mission de Jésus prend dans la présente séquence une autre dimension, celle de l'étranger. En Mc 5, Jésus va en Décapole et y guérit le démoniaque de Gerasa, mais il revient rapidement en terre juive. A partir de Mc 7,24 le narrateur montre Jésus dans trois épisodes successifs en territoire *païen* : l'exorcisme de la fille de la femme syro-phénicienne, la seconde multiplication des pains et la guérison d'un sourd-muet.

Le premier épisode montre un Jésus que l'on pourrait qualifier de « xénophobe » tant sa réticence est réelle face à la supplication de cette femme étrangère. Le lecteur moderne en serait spontanément choqué, car il poserait de suite un jugement moral. E. Cuvillier propose une lecture plus fine en contestant que le récit, tel que rédigé, soulève une question morale : « la réticence devant l'étranger, devant celui qui n'a pas la même culture, la même religion, ou dont le passé a fait un ennemi héréditaire, est une réaction normale chez tout un chacun, même chez Jésus : voilà ce que semble suggérer le récit. Simplement (mais ce simplement est essentiel), le récit nous apprend qu'il est possible d'aller au-delà de cette crainte »⁴². La réaction de Jésus « laisse d'abord les enfants se rassasier » (Mc 7,27) correspond à la vision traditionnelle du salut en deux temps : les juifs seront sauvés d'abord, les païens le seront ensuite⁴³. La femme ne conteste pas la primauté du peuple d'Israël comme peuple élu, mais elle critique une dérive dangereuse qui serait l'exclusivité : quand des enfants un peu turbulents mangent autour d'une table et laissent tomber des miettes, ils ne les ramassent pas et les laissent aux petits chiens qui sont sous la table. Jésus acquiesce à l'argument et dépasse donc sa réticence première. Le tournant est décisif pour Jésus : non seulement la foi et l'intelligence de cette femme vont opérer la guérison de sa fille, mais elles apparaissent dans le récit comme décisives de la mission de Jésus auprès des foules en territoire païen. L'épisode de la guérison du sourd-muet puis celui de la seconde multiplication des pains ont lieu en Décapole.

Son identité. Comme il a déjà été observé, une façon efficace d'approcher l'identité de Jésus est d'étudier ce que disent ou font les personnages de la séquence, y compris le narrateur.

Jésus, premier personnage du récit, ne se donne dans la séquence aucun des *titres* qui lui ont été déjà attribués (comme Fils de Dieu ou Messie) ; par contre, il se présente implicitement comme prophète (Mc 6,4). Plus significatives sont les manifestations d'autorité de Jésus qui le « rangent » du côté de Dieu. Ainsi, comme Yahvé, il apaise la mer (cf. Ps 29,3 ; 46,3 ; 65,8 ; 89,10) et marche sur les eaux (Jb 9,8) ; ainsi, en invectivant les Pharisiens qui annulent les commandements de Dieu par leurs préceptes humains, Jésus fait plus qu'interpréter un point de la Torah, il s'arroge une autorité qui fait penser à celle de Dieu.

Certains des Juifs reconnaissent d'ailleurs manifestement à Jésus une identité exceptionnelle, évoquant qu'il serait Jean le Baptiste qui serait « ressuscité des morts » (ἐγίγνετο ἐκ νεκρῶν) ou Elie (Mc 6,14-15). Pour Hérode, Jésus est Jean le Baptiste qu'il a fait décapiter et qui est donc ressuscité (Mc 6,16). On notera ici que c'est la première fois dans le récit qu'il est question de résurrection

⁴² E. CUVILLIER, *L'évangile de Marc*, p. 150.

⁴³ C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 288.

mais, pour le lecteur habitué à l'AT tardif, il y reconnaîtra la foi en la résurrection qui apparaît au II^e siècle d'avant notre ère : Dieu est assez puissant pour rendre la vie à ceux qui s'attachent à ses lois (2 M 7,22-29). Ainsi, des prophètes comme Elie ou Jean le Baptiste sont sûrement appelés à ressusciter.

En se prosternant et en s'adressant à Jésus comme « Fils du Dieu Très Haut » (Mc 5,7), le démon de Gerasa semble le reconnaître comme une figure transcendante⁴⁴. Les disciples, pour leur part, donnent pour la première fois un titre à Jésus : celui de « Maître » (Διδάσκαλε) (Mc 4,38). Quant aux gens de Nazareth, pour eux, Jésus est uniquement le fils de Marie (Mc 6,3).

Le narrateur ne donne dans la séquence aucun titre à Jésus mais, de façon implicite, il crée des liens troublants entre le Yahvé de l'AT et Jésus. Le Dieu de l'AT menace la mer et elle se retire (Ex 14, Ps 106) ; Jésus a cette même puissance de calmer la tempête sur la mer. Le Dieu de l'AT est compatissant pour son peuple qui a faim au désert et lui donne la manne ; Jésus multiplie des pains de façon miraculeuse. Que veut dire le narrateur en faisant ces parallèles ? Répond-il ou laisse-t-il la réponse au lecteur ?

Son destin. La mort de Jean le Baptiste et le récit de ses circonstances (Mc 6,14-29) est dans une première lecture un flash-back qui répond à la question que le lecteur se posait sur le sort de Jean dont il avait été dit qu'il avait été livré (Mc 1,14). Mais le lecteur ne peut s'empêcher de faire des rapprochements. Jean était prophète, il a été arrêté et il a été décapité par Hérode. Jésus est prophète (annoncé de plus par Jean), il va être trahi par un de ses disciples et les autorités (tant juives que celles représentant l'occupant) complotent contre sa vie. La mort de Jean est-elle prolepse du sort de Jésus ?

2. Dieu

Dans la présente séquence, les actes de puissance sont à ce point nombreux et de diverses natures (guérir, exorciser, multiplier des pains, maîtriser la nature) que l'on peut se demander de qui émane cette puissance. On a vu que Jésus avait une autorité peu commune, mais cela ne répond pas à la question de son *origine*. Est-elle de lui, *autonome* donc ou est-elle reçue, *dépendante* alors ?

Dans un certain nombre d'actes de puissance, Jésus *paraît* parfaitement autonome : il apaise la mer, il marche sur la mer, il dit à la fille de Jaïre de se réveiller (Mc 5,41). Dans d'autres, Jésus est ambigu et utilise ce qui ressemble à un *passif théologique* : « ma fille, ta foi t'a sauvée, va en paix et sois guérie de ton mal » (Mc 5,34).

Nous avons dit plus haut que Jésus ne semble pas *demandeur* à Dieu d'intervenir. Par ailleurs, rien n'indique que Jésus ait reçu (au baptême par exemple) des pouvoirs, comme celui de guérir ou de pardonner. Pourtant une relation « hiérarchique » entre Jésus et Dieu existe : d'une part, Dieu dans son unicité n'a jamais été contesté par Jésus, d'autre part, Dieu l'a appelé son « fils » (Mc 1,11).

Mais ne doit-on pas se demander ce qu'il faut comprendre par « hiérarchique » ? Puisque le vocabulaire de subordination ou de délégation de pouvoir est absent du texte et qu'en revanche sont présents celui de l'affect (Mc 1,11) et de la louange (Mc 6,41), la question de l'origine devient seconde.

Il semble donc préférable, à ce stade, d'accepter ceci : l'origine des actes de puissance de Jésus est Dieu au nom de sa transcendance et de son unicité, mais son *bras* (aimé) est Jésus.

⁴⁴ M. Eugene BORING, *Markan Christology. God-language for Jesus ?*, dans *New Testament Studies*, 45 (1999), p. 451-471 (ici p. 466).

Une autre question est celle du *type* de puissance que Dieu a. Vis-à-vis de Satan, elle est presque militaire et elle est sans merci. Vis-à-vis des hommes, elle n'est que bénédiction et abondance : elle est capable de pardonner, de guérir, de purifier, de faire revenir à la vie, de nourrir. Mais ce qui frappe surtout dans la séquence, c'est l'abondance. Quand il s'agit de nourrir des foules, Dieu ne calcule pas au plus juste, il reste des corbeilles de pain et de poisson. Quand il s'agit de guérir les malades de la région de Génésareth, les gens qui reconnaissent Jésus « parcoururent *tout* le pays et se mirent à apporter les malades (...). *Partout* où il entra, villages, villes ou hameaux, on mettait les malades sur les places ; on le suppliait de les laisser toucher seulement la frange de son vêtement ; et ceux qui le touchaient étaient *tous* sauvés » (Mc 6,55-56).

Enfin, la volonté de Dieu est affirmée très clairement par Jésus. Dieu veut toucher le *cœur* de l'homme (Mc 7,6-8) et le purifier de « tout ce mal (qui) sort de l'intérieur et rend l'homme impur » (Mc 7,23). Les commandements de Dieu n'ont rien à voir avec toutes les lois qui n'ont d'autre origine que celle de l'homme et qui, pire encore, en arriveraient à anéantir les commandements de Dieu.

3. L'homme

a. *Une certaine vision de l'homme*. Si on observe le portrait que le narrateur dresse des personnages depuis le début du récit, l'impression première est que sa vision de la situation de l'homme est souvent sombre : dominant la souffrance, la maladie, l'inhabitation par des puissances ou des intentions obscures, le rejet de l'autre. Pas un personnage individuel ne donne l'impression d'être paisible ou simplement heureux. Il en résulte différents portraits de l'homme.

L'homme qui souffre. Le récit abonde de personnes malades, handicapées, agonisantes, impures, possédées. Et leur entourage souffre : ainsi Jaïre pour sa fille en train de mourir ou la femme syro-phénicienne pour sa fille.

L'homme déboussolé. Parmi les proches de Jésus, les disciples montrent le visage d'hommes qui ont perdu leur boussole ou ne savent plus comment s'en servir. Certes, ils suivent Jésus, mais de façon presque hébétée : ils ne comprennent rien ou presque, ils sont affolés dès que leur maître n'est plus là ou dort simplement (Mc 4,35-41). Leurs questions confinent parfois à la stupidité : la seconde multiplication des pains en est un exemple criant.

Les foules qui sont sans berger de la première multiplication des pains (Mc 6,31-44) doivent être observées de près. C'est la première fois que, après les avoir montrées dans leur enthousiasme, le narrateur pénètre, à travers Jésus, dans leur vie profonde. Si elles n'ont pas de berger, c'est peut-être parce que le berger les a abandonnées ou est un mauvais berger. Est-ce une critique voilée des autorités juives qui ne les guide pas sur le chemin de Dieu ? Mais, quelle que soit la cause, le résultat est qu'elles sont désorientées et sont une proie facile pour tout faux prophète ou, qui sait, pour Satan lui-même.

Il y a Hérode aussi qui semble, lui, avoir plusieurs boussoles (Mc 6,17-29). Il suivrait bien Jean le Baptiste qui le fascine et réveille sa conscience d'avoir pris la femme de son frère. Mais il a en face de lui sa femme qui jalouse Jean, la fille d'Hérodiade qui est trop belle et les dignitaires de sa cour vis-à-vis de qui il ne peut se déjuger. Sa conscience a perdu le combat.

L'homme déshumanisé. Le récit de la guérison du démoniaque de Gerasa (Mc 5,1-20) est à ce point pittoresque et parfois même burlesque qu'on en arriverait à ne pas prendre assez en compte l'état effroyable de cet homme possédé : il est question d'un homme qui hurle au milieu des tombeaux, qui se mutilait avec des pierres et qui brise toutes les chaînes dont on a voulu l'entraver. Il a entièrement perdu le contrôle de lui-même et est devenu le jouet d'un autre. On peut parler d'un

homme déshumanisé puisqu'un autre a pris toute la place. Quel est cet autre ? Un être à la fois singulier et pluriel puisqu'il s'appelle « Légion ». La fin de la péricope qui montre que les esprits impurs veulent trouver refuge dans des porcs qui vont eux-mêmes se jeter dans la mer va bien au-delà du simple récit : le lecteur se rend bien compte de la métaphore sur le sort qui attend Satan et ses complices. Mais, avant cela, ce qui est visé par le narrateur, c'est l'emprise que Satan a sur l'homme jusqu'au point de le déshumaniser⁴⁵.

L'homme et ses vaines sécurités. A plusieurs reprises, le narrateur montre les efforts de l'homme de se protéger comme il peut contre le nouveau, contre l'intrus. La réaction des foules de Gerasa à voir leur démoniaque « dans son bon sens » (Mc 5,15) est tout sauf enthousiaste. Un certain « ordre » s'était établi dans la région : on s'était habitué à ce fou hurlant, les porcs paissaient en nombre. L'arrivée de Jésus déstabilise l'équilibre, fût-il fragile, du quotidien, ce Jésus fait peur.

A Nazareth, l'arrivée de Jésus déstabilise aussi. Que l'un des leurs, qui n'est après tout que le fils de Marie et un simple charpentier, se mette à enseigner dans la synagogue avec sagesse, est évidemment inattendu et imprévisible. Le Jésus qu'ils voient et entendent ne correspond pas à l'*image* qu'ils en avaient. Cet homme pourrait bien faire scandale dans le tranquille quotidien.

Les pharisiens ont aussi leurs tranquilles certitudes. Ils savent ce qui plait à Dieu et créent à cet effet des lois : le sabbat doit être respecté de telle façon, les repas se prennent de telle autre, les personnes sont pures ou impures selon tels critères, les personnes impures ne sont admises à nouveau au culte que contre tels rites codifiés. Le cœur n'est pas présent, mais la sécurité des lois est garante de l'ordre social et de la hiérarchie sociale et religieuse. Ce Jésus est un perturbateur, un donneur de leçons insupportable et rien ne le légitime puisqu'il n'est même pas en mesure de donner un signe du Ciel correspondant à ce que Dieu *doit* faire quand il veut se manifester. Bref, tant que ce Jésus ne correspond pas à l'*image* installée que les pharisiens ont de Dieu, il doit être rejeté.

b. *L'homme et la question de la foi en la puissance de Dieu.* La galerie des personnages du narrateur semble se diviser en deux quand il s'agit de regarder ceux qui font confiance dans la puissance de Dieu et ceux qui n'ont pas cette confiance. Parmi ces derniers figurent en première place ceux que nous venons de mentionner : leurs sécurités et la crainte du neuf les inhibent.

Toute autre est l'attitude de la femme hémorroïsse, de Jaïre, de la femme syro-phénicienne, des foules de Génésareth, des proches du sourd-muet. *Tous* font confiance dans la *puissance* de Dieu (ou de Jésus) : Dieu (ou Jésus) peut faire quelque chose pour eux. Ces personnes ont toutes en commun qu'elles souffrent de l'une ou l'autre façon. Il y aurait donc un lien entre la souffrance et la confiance en Dieu. Il n'est pas banal non plus de remarquer que toutes ces personnes ont peu le souci du monde, de l'argent, des convenances. On l'a déjà vu à propos de Jaïre qui a un statut religieux, de la femme hémorroïsse et de la femme syro-phénicienne qui se moquent bien des prescrits ou de la bienséance. Que dire des foules de Génésareth ?

Avec François Vouga, on peut être d'accord que « le thème de l'ensemble des récits de miracles de l'évangile de Marc (...) est celui de la foi en Dieu à laquelle appelle Jésus (...). La foi y est présentée à la fois comme le contraire et l'antidote du désespoir »⁴⁶.

⁴⁵ La lecture faite ici est psychologique. Elle n'exclut pas d'autres lectures, notamment une lecture politique. Nombre d'exégètes voient ainsi dans cet épisode des indices d'allusion à l'occupation romaine. De nouveau les deux lectures ne s'excluent pas mutuellement.

⁴⁶ François VOUGA, *Une théologie du Nouveau Testament* (Le monde de la Bible, 43), Genève, Labor et Fides, 2001, p. 120.

Ce qui frappe aussi dans ces récits de confiance, c'est la *capacité de ressort* des acteurs : persévérance et détermination chez les uns, réelle audace chez d'autres, intelligence et impertinence même chez la femme syro-phénicienne. Et Dieu ne semble pas choqué ou exaspéré : il acquiesce, il guérit. Il ne semble pas être dérangé par les importuns.

c. *L'homme et la question de la foi en Jésus*. La question n'est plus ici celle de la confiance en la *puissance* de Dieu, mais en la *personne* de Jésus dans son ensemble. Ici encore l'homme se trouve étonnamment divisé, alors même qu'il a en face de lui quelqu'un qui n'a rien commis de moralement répréhensible et qui fait même le bien autour de lui sans recherche de gloire ou de pouvoir.

Il y a ceux qui ont rejeté Jésus, en particulier les pharisiens et les gens de Nazareth. Les actes de puissance ne les interpellent même pas. On pourrait pourtant imaginer qu'ils croient en ce thaumaturge exceptionnel qui parle de Dieu, à cause de ses actes de puissance qui semblent bien relever de forces surnaturelles. Non. Les miracles provoquent contestation (« il a Beelzéboul en lui ») et mépris (« un prophète n'est méprisé que dans sa patrie »).

Il y a ceux qui font confiance en lui : ce sont ceux qui font confiance en la puissance de Dieu qu'ils voient à l'œuvre au travers de Jésus, mais aussi ceux qui restent près de Jésus pour le questionner sur les paraboles ou les énigmes et l'écouter. Dans quelle mesure, après l'avoir écouté, font-ils vraiment confiance en Jésus ? La réponse n'est pas claire ou en tout cas prématurée.

Le cas des disciples est complexe et il est difficile de trancher entre deux sentiments. Indiscutablement, ils suivent durablement Jésus, ils ne l'ont pas abandonné en chemin et ne semblent absolument pas en avoir l'intention. Ils font comme de bons lieutenants ce que Jésus leur demande et partent même, sans besace, pain et argent, en mission. Jésus les a enseignés, on suppose dûment, leur a donné autorité sur les esprits impurs et ils ont obéi : ils ont proclamé qu'il fallait se convertir, ils ont guéri, ils ont exorcisé. C'est dire qu'ils ont fait confiance dans la puissance de Dieu et qu'elle a opéré. Par ailleurs, si beaucoup de choses leur paraissent incompréhensibles, ils questionnent Jésus.

Leur situation est singulière si on les compare aux pharisiens ou aux suppliants. Ils ont en commun avec les pharisiens de ne pas être malades ou en souffrance et n'avoir donc pas « besoin » de Jésus pour les guérir. Mais les uns rejettent Jésus, les autres le suivent. Par rapport aux suppliants, ils sont différents d'eux parce qu'ils ne sont pas en demande de guérison, mais ils semblent bien avoir confiance en lui. Autrement dit, la situation de souffrance n'est pas explicative.

En contraste à ce portrait plutôt favorable des disciples vient une image bien plus nuancée mise en relief tant par le narrateur que par Jésus. Les deux épisodes sur la mer ont montré la *peur* des disciples : quand le danger guette, ils ne font pas confiance en la puissance de Dieu ou en Jésus. Ils font penser à ceux de la parabole du semeur qui sont « semencés dans les endroits pierreux : ceux-là, quand ils entendent la Parole, la reçoivent aussitôt avec joie ; mais ils n'ont pas en eux de racines, ils sont des hommes d'un moment ; et dès que vient la détresse ou la persécution à cause de la Parole, ils tombent » (Mc 4,16-17).

A côté de la peur, vient l'*incompréhension* des disciples. Ils ont été, plus que quiconque, spectateurs de quantité d'actes de puissance, souvent répétés en plus presque trait pour trait (comme les multiplications des pains) et ils ne comprennent pas.

Leur incompréhension est tellement grande, en contraste tel avec l'enthousiasme de ceux que Jésus guérit que l'on comprend mieux la réaction de ce denier sur l'endurcissement de leur cœur (Mc 8,17). C'est à croire que, à la différence des malades et de leurs proches qui sont *transformés* et dont

le cœur s'ouvre, les disciples ne sont pas transformés. On peut d'ailleurs légitimement se poser la question du « succès » de leur mission : comment un tel succès a-t-il été possible avec des acteurs qui comprennent si peu ? Est-ce leur enthousiasme qui a été opérant, alors même qu'il n'avait pas de racine ? Le narrateur ne répond pas à cette question.

Un décalage avec Jésus s'instaure et grandit. Par trois fois Jésus leur demande comment il se fait qu'ils n'aient « pas encore » compris (Mc 4,40 ; Mc 8,17.21). Et, dans le dernier épisode en barque (Mc 8,14-21), Jésus assomme ses disciples d'une avalanche de questions auxquelles les disciples ne répondent pas. Ils ont des yeux pour voir et ne voient pas, ils ont des oreilles pour entendre et n'entendent pas (Mc 8,18). Cette question de Jésus fait écho à la fin de la parabole du semeur : « Qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende ! » (Mc 4,9) et à ses paroles qui la suivent (Mc 4,10-12).

4. Synthèse

Le portrait de Jésus a pris de l'épaisseur dans cette séquence narrative. Son autorité ne cesse de grandir : il domine maintenant la nature ; il écrase les scribes et est sans pitié pour ce que les traditions humaines ont fait de la Loi ; sa mission n'exclut pas les non-juifs. L'autorité de Jésus est devenue telle qu'on ne voit plus très bien ce qui la distingue de celle de Dieu. Ceci pose évidemment la question de l'identité de Jésus. En tout cas, sa confiance en Dieu est sans limite.

La sensibilité de Jésus à la misère humaine, physique ou spirituelle, est manifeste. Elle explique d'ailleurs les actes de puissance et Jésus ne demande pas grand-chose en retour si ce n'est la confiance en un Dieu que Jésus révèle dans sa puissance et sa munificence. Il guérit (Mc 6,55-56), pardonne (Mc 3,28), nourrit (Mc 6,41-44 et Mc 8,8) *sans compter*.

Face à ce portrait de Jésus ou de Dieu, l'homme paraît comme un être souffrant, désespéré, attaché à de vaines sécurités, déshumanisé dans certains cas. Des individualités ressortent par leur foi et leur audace. Mais, étonnamment, ceux qui sont les plus proches de Jésus et devraient comprendre ne comprennent pas grand-chose.

6.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

L'analyse narrative d'un texte a entre autres pour objet d'identifier la présence éventuelle du narrateur dans le montage de l'intrigue, dans les commentaires explicites ou implicites qu'il fait, dans sa façon de dire les choses ou de les laisser dans l'ombre, etc. La présente séquence est à cet égard d'une richesse exceptionnelle. Le but ici n'est pas de les identifier toutes, mais d'en relever quelques-unes, de façon surtout à attirer l'attention du lecteur sur le fait que ce jeu littéraire est bien plus qu'un jeu : il produit un effet significatif sur le lecteur.

Dans le montage de *l'intrigue*, la séquence présente des liens qui ne sont pas anodins. Ainsi, l'insertion sous forme d'enchâssement de l'épisode de la femme hémorroïsse à l'intérieur de celui de la guérison de la fille de Jaïre ne met pas à distance les extrémités, elle les relie au contraire au sein d'une même thématique. De façon assez proche, la péripécie de la femme syro-phénicienne entre les deux multiplications des pains y a sa place puisque c'est cette femme qui décide Jésus à déplacer sa mission en terre païenne et y nourrir (au propre comme au figuré) de nouvelles foules.

Cet exemple crée un effet d'écho évident que l'on retrouve dans d'autres occasions : le départ en mission des Douze en Mc 6,12 fait écho à Mc 3,16, l'épisode de Jésus marchant sur la mer rappelle celui de la tempête apaisée, etc. L'effet de répétition dans les péripécies est présent

également dans les mots, les expressions (ainsi dans Mc 4,39 : « Silence ! Tais-toi ! »), les questions (ainsi dans Mc 4,40 : « Pourquoi avez-vous si peur ? Vous n'avez pas encore de foi ? »).

Le narrateur manie aussi le suspense (exemple du possédé de Gerasa), la surprise (exemple du commentaire du narrateur en Mc 6,52 à la fin de l'épisode de Jésus marchant sur la mer), la curiosité (exemple du succès de la mission des Douze).

La présence du narrateur est très marquée aussi dans ses *commentaires*. Quand il explique les pratiques juives ou l'incompréhension des disciples en Mc 6,52, le commentaire est explicite. Mais il est parfois symbolique : en situant les scènes tantôt en montagne, tantôt près de la mer, il crée des liens avec leurs représentations de l'AT. Le narrateur aime aussi l'ironie : Mc 7,6 (« Isaïe a bien prophétisé à votre sujet, hypocrites ») ou encore Mc 8,4 (la stupide question des disciples pour trouver du pain dans la *deuxième* multiplication des pains).

Le narrateur va encore plus loin en *stimulant* le lecteur de façon active. Il laisse de nombreux blancs : sur le contenu et l'intensité de la prière de Jésus, sur le contenu de son enseignement, sur l'étrange réussite des Douze dans leur mission. Il éveille ses compétences. Le lecteur est évidemment invité à interpréter le nom « Légion » du démon qui habite le possédé de Gerasa ; la tempête apaisée ou les multiplications des pains sont des rappels à peine voilés des grandes interventions de Dieu dans l'AT.

Le lecteur

Si le lecteur a décodé, consciemment ou non, tous ces effets voulus par le narrateur, il ne peut que s'interroger. Tout semble tellement paradoxal. Jésus est un homme, mais tout en lui reflète le Dieu de l'AT ! Les disciples ne comprennent rien, mais font des actes de puissance de la même façon que Jésus ! Les uns font confiance à Jésus, d'autres le rejettent (et pas seulement les autorités) ! Comment affronter tous ces paradoxes ?

Daniel Marguerat parle de « paradoxe de la lecture »⁴⁷. Le lecteur n'a que le texte et il ne peut pas le compléter en allant interroger l'auteur. Il est donc lié. Mais en même temps, aucune loi ne lui impose comment lire. Il a donc toute liberté pour interpréter, créer des liens, supputer. Ce qui veut dire aussi que le texte a besoin d'un lecteur coopérant qui, précisément, complète et actualise en fonction de sa propre expérience.

Ceci devient flagrant quand le lecteur évalue l'attitude des personnages par rapport à Jésus. A qui s'identifierait-il ? Si certains sont à l'évidence plus sympathiques que d'autres, le lecteur va-t-il se ranger dans le camp des courageux (peut-être téméraires après tout) ou dans le camp des hésitants (dont l'incompréhension pourrait d'ailleurs se comprendre) ? Le lecteur est probablement déçu par l'attitude des disciples et prend peut-être même distance par rapport à eux. Mais que ferait-il, lui ?

La séquence se termine par une série de questions de Jésus aux disciples sur leur manque de foi et de compréhension. Toutes ces questions sont rhétoriques en ce que le lecteur ne s'attend pas à ce que les disciples répondent. Mais ne lui sont-elles pas posées à lui, lecteur ?

7. Le chemin vers Jérusalem (Mc 8,22-10,52)

7.1. Contenu de la séquence

La séquence narrative, quasi aussi longue que la précédente, s'articule autour de trois actes de puissance, de trois annonces de Jésus quant à son devenir (dont sa mort et sa résurrection) et d'une série d'enseignements.

⁴⁷ D.MARGUERAT ET Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 164.

a. Parmi les actes de puissance, les deux guérisons d'aveugles sont comme des portiques de la séquence : celle-ci débute par la guérison de l'aveugle de Bethsaïda (Mc 8,22-26) et se clôture par celle de Bartimée (Mc 10,46-52). Autant la première avait été difficile, Jésus devant s'y reprendre à deux fois, autant la seconde claque par la vigueur du récit : Bartimée crie, bondit vers Jésus, clame avec force son appel à guérir et Jésus exauce sa confiance. Bartimée le suit alors.

La guérison de l'enfant épileptique (Mc 9,14-29) est tout autre : elle débute par une demande un peu autoritaire du père auprès des disciples et ceux-ci n'en ont pas la force. Avec Jésus, le père se montre plus respectueux, confesse simultanément sa foi et son manque de foi. Jésus prend pitié, affirme que tout est possible à celui qui croit et guérit l'enfant.

b. A Césarée de Philippe, à la question de Jésus à ses disciples sur son identité à leurs yeux, Pierre confesse qu'il est le Messie. Jésus annonce qu'il faut qu'il souffre beaucoup jusqu'à être mis à mort, mais ressusciter trois jours après. Pierre se rebiffe, mais Jésus le rejette avec force, ses vues n'étant pas celles de Dieu (Mc 8,27-33).

Jésus annonce aussi qu'il reviendra dans la gloire de son Père avec les saints anges (Mc 8,38). Il est ensuite transfiguré avec Elie et Moïse devant Pierre, Jacques et Jean tandis qu'une voix céleste clame que Jésus est son Fils bien-aimé et demande qu'on l'écoute (Mc 9,2-13).

Jésus annonce encore à deux reprises sa mort et sa résurrection, mais il y élargit le champ des responsables et décrit l'humiliation qu'il va endurer (Mc 9,30-32 et Mc 10,32-34).

c. Jésus enseigne à plusieurs moments. Il dit d'abord que pour le suivre il faut renier sa propre vie et prendre sa croix (Mc 8,34-9,1). Ensuite, il indique les balises d'une toute autre vie qui refuse les honneurs, se met au service des plus humbles, inclut au lieu d'exclure et vient en aide aux débutants dans la foi (Mc 9,33-50). Jésus, à propos du divorce, rappelle l'ordre de la création de Dieu, la loi fondamentale de la fidélité et de l'égalité entre homme et femme (Mc 10,1-12). Jésus dit aussi qu'il faut accueillir le Royaume de Dieu comme un enfant (Mc 10,13-16).

A un homme qui demande à Jésus ce qu'il doit faire pour avoir la vie éternelle et qui dit avoir suivi les commandements de Dieu depuis sa jeunesse, Jésus dit ce qui lui manque : l'abandon de ses richesses. Or l'homme était riche et il s'éloigne. Jésus dit à ses disciples combien il est difficile d'entrer dans le Royaume de Dieu, mais que si cela est impossible aux hommes, tout est possible à Dieu. Ceux qui auront abandonné leurs avoirs à cause de l'Évangile recevront au centuple maintenant et la vie éternelle dans le monde à venir (Mc 10,17-31).

Dans un dernier enseignement qui fait suite à une demande de Jacques et Jean de siéger dans la gloire auprès de Jésus, ce dernier répond qu'il n'a pas ce pouvoir et qu'il est venu pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude (Mc 10,35-45).

7.2. Compréhension du texte

1. Jésus

L'identité de Jésus pour les autres. Au début de la séquence, l'identité de Jésus continue à intriguer. Serait-il Jean le Baptiste ou Elie revenu sur terre ? C'était déjà la réponse donnée à Hérode (Mc 6,14-15). Pierre a tranché : il est le Messie (Mc 8,29). Il est ainsi le premier à confirmer l'identité donnée par le narrateur (Mc 1,1). Et s'il restait un doute à propos d'Elie dont les Écritures disaient qu'il devait venir *avant* Jésus, ce dernier répond qu'Elie est *déjà* venu dans la personne de Jean le Baptiste (Mc 9,12-13).

Si Jésus est identifié au Messie, rien n'indique encore de quel type de Messie il est. Comme on l'a déjà vu, l'attente messianique de l'époque revêtait plusieurs formes. De la protestation de Pierre à un Messie devant souffrir et mourir on peut déduire que Pierre a l'idée d'un Messie royal ou en tout cas puissant, ce qui peut d'ailleurs faire sens au regard des actes de puissance de Jésus. La

réponse de Pierre est donc « raisonnable » et déjà un progrès par rapport à l'incompréhension des disciples décriée par Jésus peu de temps avant (Mc 8,17-21).

La Transfiguration (Mc 9,2-10) apparaît comme un élément décisif dans la recherche de l'identité de Jésus. L'écho au baptême de Jésus est évident, mais ici l'identité de Jésus est donnée par Dieu lui-même aux disciples ! Dans une théophanie typique et grandiose par ses motifs (haute montagne, nuée, voix céleste, apparition irréaliste), Dieu *confirme* la filiation de Jésus que le narrateur avait déjà affichée d'emblée au début de son récit (Mc 1,1) ; en demandant aux assistants de la scène d'écouter Jésus, Dieu *confirme, authentifie* cette autorité dont ce dernier a sans cesse fait preuve jusqu'ici.

La transfiguration de Jésus a dû impressionner particulièrement Jacques et Jean : en demandant à Jésus de siéger à sa droite et à sa gauche dans sa gloire (Mc 10,37), ils lui donnent implicitement un statut quasi divin, dans la mesure où le seul fondement solide de la gloire est en Dieu (Ps 62,8).

Les titres de *rabbi* donné par Pierre à Jésus (Mc 9,5) et celui de *maître* donné par l'homme riche (Mc 10,17.20), moins forts cependant, vont dans le même sens. D'ailleurs ils émanent de deux personnages qui ont clairement reconnu l'autorité de Jésus.

Parmi les nombreuses formes d'attentes messianiques qui existaient à l'époque de Jésus, « la plus répandue était sans doute celle d'un Messie fils de David »⁴⁸. L'oracle de Natan (2 S 7,12-16) et ceux d'Isaïe annonçant un rejeton issu de la souche de Jessé (Is 11,1-11) sont les références les plus connues. On peut citer aussi les prédictions de Jérémie, de Zacharie et, plus proches de l'époque de Jésus, les psaumes de Salomon. Que Bartimée, l'aveugle mendiant au bord du chemin appelle Jésus en criant « Fils de David, Jésus, aie pitié de moi » (Mc 10,47) montre qu'en Jésus l'attente messianique (davidique) est comblée.

La mission de Jésus. Jésus avait déjà indiqué qu'il venait pour annoncer le Royaume de Dieu (Mc 1,15) en particulier pour les pécheurs (Mc 2,17). Mais jamais il n'avait dit qu'il venait pour *servir* et encore moins *donner sa vie*. La phrase de Jésus « Car le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » (Mc 10,45) sonne comme un coup de tonnerre dans la séquence, car elle est comme la clé de voûte de la mission de Jésus *et* de la condition de disciple qu'il va proposer (cf. infra).

En se présentant comme *serviteur* et *offrant sa vie*, Jésus donne deux informations. La plus évidente est qu'il ne sera en aucun cas un *chef* politique ou religieux et qu'il refuse à ses proches de s'imaginer comme chefs dominateurs (Mc 10,42) et entourés d'une cour (Mc 10,43). L'autre, plus importante encore, est qu'il se veut *serviteur* de tous (Mc 10,44). Il donne ainsi le *sens* même de sa vie : servir. Ceci permet au lecteur une relecture totale de tous les actes de puissance posés jusqu'ici par Jésus : ses guérisons, ses exorcismes, ses multiplications des pains ne visent pas à démontrer la *puissance* de Jésus, mais sa *vocation* : être au service des malades, des possédés, des affamés.

Le mot « rançon » de Mc 10,45 a souvent été compris comme expiation, comme si Jésus devait porter sur lui le péché du monde et l'offrir en sacrifice à un Dieu courroucé. Rien dans une lecture narrative n'indique une telle interprétation. Le mot « rançon » renvoie plutôt au prix qui est à payer pour l'affranchissement d'un esclave ou la libération d'un coupable. Dans les deux cas, ce qui frappe dans l'acte, c'est sa générosité. Si Jésus vient pour *libérer* l'homme de l'emprise du mal

⁴⁸ Michel GOURGUES, *Les psaumes et Jésus. Jésus et les psaumes* (Cahiers Evangile, 25), Paris, Cerf, 1978, p. 24.

(comme c'est le cas dans les exorcismes), le prix qu'il est prêt à payer c'est sa vie entière qu'il dédie à cela. Si Jésus vient pour demander l'acquiescement de l'homme pécheur (ainsi le pardon du paralytique), il pourvoit « libéralement, tel un ami généreux, au paiement du prix qu'exige, pour la multitude, l'acquiescement de son châtement mérité. Le Fils de l'homme (...) se substitue à elle pour prendre à son compte les frais qu'elle ne peut pas assumer elle-même, afin de rendre possible son acquiescement »⁴⁹. En mettant l'accent sur la générosité du geste, cette citation permet aussi de prendre en compte que Jésus sert de façon purement gratuite, sans rien demander en échange pour lui-même.

La destinée de Jésus. La séquence narrative est particulièrement riche en annonces. La première est celle du chemin que Jésus est en train de prendre et qui va le conduire à Jérusalem (Mc 10,33). Que ce soit dans les nombreux déplacements de Jésus dans la séquence, dans l'emploi du mot « chemin » (Mc 9,34 ; 10,17.32.46) ou dans les appels de Jésus à le suivre, le thème du chemin est clairement présent.

Sur ce chemin, Jésus annonce trois fois (Mc 8,31 ; 9,31 ; 10,33) qu'il va être mis à mort et par qui : les anciens, les grands prêtres, les scribes et même par « les hommes » (Mc 9,31). C'est donc l'humanité que Jésus voit se liguer contre lui. Jésus présente sa mort comme une nécessité : « Puis il commença à leur enseigner qu'il fallait (δεῖ) que le Fils de l'homme souffre beaucoup » (Mc 8,31). Cette nécessité est difficile à comprendre à ce stade du récit et pourtant, paradoxalement, le narrateur indique que Jésus « tenait ouvertement ce langage » (Mc 8,32). De nombreuses exégèses ont essayé de décoder cette nécessité : la volonté de Dieu pour un sacrifice, l'inéluctabilité de la mort au vu l'opposition à Jésus ou encore l'utilité de sa mort.

Sur le plan narratif, seules ces deux dernières interprétations peuvent se comprendre. Que la mort de Jésus soit *inéluctable*, le lecteur le sait depuis que le narrateur lui a fait connaître le complot qu'ourdissent les Pharisiens et les Hérodiens (Mc 3,6). Que Jésus en soit convaincu peut se comprendre aussi puisque Jésus sait lire dans les pensées d'autrui (Mc 2,8 par exemple) et voit bien l'opposition unanime des autorités. Comprendre la nécessité de la mort de Jésus en se référant à son *utilité* est plus difficile, mais cadrerait bien avec la prise de conscience de Jésus que personne ne le comprend vraiment et qu'il faudra (δεῖ) plus pour que la raison de sa venue et sa mission de Messie *serviteur* apparaissent enfin. Le lecteur peut donc en rester aux conjectures, mais il doit retenir qu'il devra revenir sur le sujet.

Jésus annonce aussi qu'il va ressusciter *trois jours après sa mort*. Que Jésus, dans un contexte où on croit à la résurrection des morts, annonce sa propre résurrection n'est pas vraiment étonnant. Mais la précision d'un délai (court) est donnée. La référence à Os 6,2 est évidente, mais ce qui est important sur un plan narratif est que les disciples devraient a priori comprendre qu'ils reverraient Jésus trois jours seulement après sa mort, ou devraient à tout le moins l'interroger pour comprendre.

Jésus annonce enfin que le *Fils de l'homme* viendra « dans la gloire de son Père avec les saints anges » (Mc 8,38). La précision « Fils de l'homme » est importante, car elle permet le renvoi à Dn

⁴⁹ Adrien SCHENKER, *Substitution du châtement ou prix de la paix ? Le don de la vie du Fils de l'homme en Mc 10,45 et par. à la lumière de l'Ancien Testament*, dans Martin BENZERATH, Aloyse SCHMID et Jacques GUILLET (éd.), *La Pâque du Christ. Mystère du salut. Mélanges offerts au Père François-Xavier Durrwell pour son 70^e anniversaire avec un témoignage du jubilaire* (Lectio divina 112), Paris, Cerf, 1982, p. 75-90 (ici p. 81).

7,13-14. Le discours est clairement eschatologique : Daniel décrit que le Fils de l'homme recevra souveraineté, gloire et royauté de toutes les nations et que sa souveraineté sera éternelle.

Le récit de la Transfiguration qui suit en serait-il la manifestation sous forme de prolepse ? Les exégètes se divisent sur l'existence ou non d'un lien entre les deux passages. Ceux qui défendent l'absence de relation font valoir que la scène de la Transfiguration se passe durant la vie de Jésus et a pour objet la révélation par Dieu aux disciples que Jésus est son Fils. D'autres considèrent que Mc 9,1 assure la connexion entre ce qui précède (l'annonce de la parousie en Mc 8,38) et ce qui suit (la vision de gloire). La compréhension, pour une bonne part empruntée à Enrique Nardoni⁵⁰, est celle-ci : si on se rappelle que l'AT évoque souvent le thème de la future gloire finale de Dieu, Mc 8,38 se présente comme un rappel, avec la précision que le Fils de l'homme y sera associé (comme dans Dn 7,13). Ce en quoi consistera la parousie n'est pas entièrement clair, mais il paraît vraisemblable qu'aura lieu un jugement ou à tout le moins un tri entre les hommes (cf. la littérature sapientielle ou 2 M). L'annonce en Mc 9,1 que « parmi ceux qui sont ici, *certaines* ne mourront pas avant de voir le Règne de Dieu venu avec puissance » semble alors indiquer que cette parousie est proche. Puis vient le récit de la Transfiguration qui a trois spectateurs, Pierre, Jacques et Jean : ceux-ci seraient donc les « certains » à voir le Règne de Dieu *par anticipation*. Cette lecture a plusieurs mérites : elle est cohérente sur le plan narratif, elle explique Mc 9,1 qui sans cela est difficile à contextualiser et elle lie la parousie et la Transfiguration en tant qu'anticipation.

Il faut cependant noter qu'un autre lien devra être expliqué : celui entre la Transfiguration et la Résurrection. En effet, Jésus commande vivement à Pierre, Jacques et Jean « de ne raconter à personne ce qu'ils avaient vu jusqu'à ce que le Fils de l'homme ressuscite d'entre les morts » (Mc 9,10). A ce stade du récit, la consigne de silence est mystérieuse, et cela tant pour les disciples que pour le lecteur.

L'identité de Jésus par lui-même. C'est à dessein que nous séparons la question de l'identité de Jésus pour les autres et pour lui-même et que, par ailleurs, nous abordons cette dernière après avoir étudié la mission de Jésus et sa destinée.

Jésus semble endosser le titre de Christ (Mc 9,41), mais il le dit en passant et sans en donner de contenu. L'analyse doit donc rester limitée à ce stade. Par contre, plus significatif est le titre de « Fils de l'homme » que Jésus se donne (à six reprises) en parlant de lui à la troisième personne. Comme le signale à juste titre E. Struthers Malbon, le sens à donner à l'expression n'est peut-être pas univoque et est à rechercher dans son contexte⁵¹. Un premier contexte est celui des trois annonces faites par Jésus de sa mort et de sa résurrection (Mc 8,31 ; Mc 9,31 ; Mc 10,33). Un autre est celui de la Transfiguration : Jésus y fait le lien avec la résurrection du Fils de l'homme (Mc 9,9). En Mc 10,45, Jésus parle de lui comme Fils de l'homme serviteur et donnant sa vie pour la multitude. Enfin, le Fils de l'homme de Mc 8,38 est celui qui viendra dans la gloire de son Père.

Il y a donc au minimum une tension entre un « Fils de l'homme souffrant (ou serviteur) » et un « Fils de l'homme en puissance » : le premier serait celui utilisé par Jésus pour faire contrepied au messie royal espéré par Pierre, le second serait celui – glorieux – du Jésus serviteur exalté. Cette interprétation, assez proche de celle d'E. Struthers Malbon⁵², doit rester provisoire à ce stade du récit, mais elle est conforme au goût du narrateur pour le paradoxe (cf. infra) et à l'effort de

⁵⁰ Enrique NARDONI, *A Redactional Interpretation of Mark 9,1*, dans *The Catholic Biblical Quarterly*, 43 (1981), p. 365-384.

⁵¹ E. STUTHERS MALBON, *Mark's Jesus*, p. 203.

⁵² E. STUTHERS MALBON, *Mark's Jesus*, p. 208.

compréhension qu'il demande sciemment au lecteur. On pourrait ainsi y voir une illustration, que Jésus fait à *son* propos, de ses multiples déclarations visant à renverser la hiérarchie des valeurs : que celui qui veut être le premier soit dernier (Mc 9,35 ou 10,43) et les derniers seront les premiers dans la vie éternelle (Mc 10,31).

La proposition de Jésus à l'homme. La séquence narrative est particulièrement riche en passages où Jésus indique aux disciples ou aux foules une voie de vie à suivre : le discours de Jésus de Mc 8,34-38, l'interpellation de Jésus à ses disciples qui se querellent pour savoir qui est le plus grand (Mc 9,33-37), la péricope de l'homme riche (Mc 10,17-31), la péricope de la demande de Jacques et Jean de siéger auprès de Jésus (Mc 10,35-45). Si le message est ainsi dispersé, il n'en garde pas moins une grande cohérence que l'on peut articuler en quatre points.

a. La proposition de Jésus commence en réalité par un commandement « négatif », celui d'une série de renoncements. L'homme est invité en quelque sorte à se vider d'un « trop plein » qui l'encombre. *Se renier* (Mc 8,34), c'est déjà « nier » sa propre personne dans l'importance et la valeur qu'elle se donne : tous les titres tombent. On peut noter au passage le parallélisme avec le refus de Jésus de se donner des titres. *Perdre sa vie à cause de Jésus et de l'Evangile et prendre sa croix* (Mc 8,34-35), c'est prendre le risque de subir le même sort que Jésus qui vient d'annoncer qu'il *fallait* qu'il souffre et soit mis à mort. Vouloir suivre Jésus et ne pas partager les conséquences de cette suivance ne sont pas compatibles. Jésus donne plusieurs illustrations de cette perte de soi. Une première concerne le *savoir*, ou plus exactement le croire savoir, qui est une forme d'accaparement que Jésus récuse : Pierre croit savoir qui est Jésus, puisqu'il l'appelle le Messie, mais il a une idée fausse du Messie (Mc 8,29-33). Une autre illustration est le *pouvoir*, ou plutôt le croire pouvoir. Il est pointé par Jésus comme une forme d'autosuffisance : les disciples sont surpris de ne pas avoir *pu* chasser l'esprit impur de l'enfant épileptique (Mc 9,38). Quand Jésus leur répond qu'il leur a manqué la prière (Mc 9,39), il explique que dans la prière il y a une demande à un *tiers*, Dieu en l'occurrence, et qu'il s'agit d'une humble reconnaissance par l'homme de son incapacité de se passer de Dieu. Le renoncement de soi touche aussi à la gloire : deux fois les disciples croient qu'avec leur choix de Jésus, ils vont y gagner la gloire (cf. leur querelle pour savoir qui est le plus grand en Mc 9,34 et la demande de Jacques et Jean déjà citée en Mc 10,37). Le renoncement touche enfin aux possessions matérielles : l'homme riche n'arrive pas à renoncer à ses biens (Mc 10,22). La richesse est ici un obstacle à l'entrée dans le *Royaume de Dieu* (Mc 10,23-25). C'est ce que Jésus prédisait déjà dans la parabole du semeur : « d'autres sont ensemençés dans les épines : ce sont ceux qui ont entendu la Parole, mais les soucis du monde, la séduction des richesses et les autres convoitises s'introduisent et étouffent la parole qui reste sans fruit » (Mc 4,18-19).

b. Une fois l'homme « vidé » de ses certitudes, de ses prétendus pouvoirs, de ses vaines attentes et de ses attachements stériles, la vraie suivance devient possible. Elle va se manifester de façon concrète, mais avant cela il convient de mettre en avant un de ses points d'appui : la dignité de toute vie humaine et le refus de l'exclusion. Les illustrations sont nombreuses : Jésus s'indigne qu'on rabroue les enfants (Mc 10,14), il refuse qu'on exclue un homme qui exorcise en son nom parce qu'il ne fait pas partie des disciples (Mc 9,38-39), il condamne quiconque des disciples qui entraînerait la chute « de ces petits qui croient » (Mc 10,42), il récuse l'inégalité entre homme et femme (Mc 10,1-12). A travers ces exemples, Jésus redonne dignité aux « sans statut » (comme les enfants ou les femmes) tout comme il l'avait fait avec les personnes impures ; il inclut tous ceux qui, même de loin, ont une sympathie pour lui ou ses disciples.

c. La phrase de Jésus « Qui perdra sa vie à cause de moi et de l’Evangile la sauvera » (Mc 8,35), est a priori paradoxale et peu explicite. Suffit-il de renoncer à la prééminence, à la gloire et aux richesses ? Jésus répond négativement : il faut *aussi* servir, donner, aimer et accueillir. Apparaît *l’autre*.

Quand Jésus dit « si quelqu’un veut être le premier, qu’il soit le dernier de tous et le *serviteur* de tous » (Mc 9,35), la répétition du mot « tous » met en évidence le renversement des valeurs auquel Jésus invite ses disciples. Il s’agit par exemple d’accueillir les enfants comme plus grand que soi (Mc 9,37). A l’homme riche, Jésus propose de donner ses richesses aux pauvres. Enfin, Jésus demande à plusieurs reprises d’aimer et accueillir : Jésus embrasse les enfants (Mc 9,36 ; 10,16) et il demande qu’on accueille sans compter : ainsi cet homme qui ne fait pas partie des disciples, mais qui exorcise au nom de Jésus (Mc 9,38-39), ainsi ceux qui accueilleront les disciples fût-ce par un verre d’eau (Mc 9,41), ainsi les commençants dans la foi (Mc 9,42).

d. Le chemin de suivance que Jésus propose est un chemin qui est entièrement guidé par ce Dieu en qui l’homme décide de mettre toute sa confiance. La foi est d’une nécessité absolue et d’une puissance absolue : « Tout est possible à celui qui croit » (Mc 9,23). En ces quelques mots, Jésus adresse un message extraordinaire. Dans son contenu bien sûr, mais aussi dans sa difficulté d’application. Jésus le sait. Mais il est logique avec lui-même, lui qui disait que l’homme doit renoncer à ses prétendus pouvoirs (cf. supra) : il ne laisse pas l’homme seul. Aux disciples effrayés à l’idée qu’il sera impossible à l’homme d’être sauvé (Mc 10,26), Jésus répond que « tout est possible à Dieu » (Mc 10,27). Et même le père de l’enfant épileptique est rassuré par Jésus après avoir confessé sa difficulté à croire (Mc 9,34). Il y a d’ailleurs plus qu’une confession : l’homme implore une aide et par là-même se dévoile comme « un sujet qui ne peut en rien s’appuyer sur lui-même (et) s’ouvre en direction d’un autre »⁵³.

Les promesses de Jésus. Le thème de la promesse et de l’accomplissement, omniprésent dans l’AT, trouve dans cette séquence une nouvelle illustration. Le court entretien de Jésus avec ses disciples à la suite de l’épisode de l’homme riche révèle une double promesse (Mc 10,29-30). Il avait été proposé à l’homme riche de renoncer à ses biens pour suivre Jésus, mais il ne l’avait pas pu. Qu’en est-il des autres qui, comme les disciples, ont tout laissé ?

La première promesse touche le présent. Le discours est évidemment symbolique : les maisons et les frères que l’on reçoit sont d’une autre nature que celles et ceux qu’on laisse. Et il met l’accent sur l’abondance, la même abondance que Jésus avait promise dans les paraboles du semeur ou du grain de moutarde de Mc 4.

La seconde promesse, la « vie éternelle », est précisément ce que recherchait l’homme riche (Mc 10,17). Cette expression apparaît pour la première fois dans le récit. Qu’il y ait une vie après la mort fait partie de la foi du peuple juif de l’époque de Jésus : les persécutions d’Antiochus Epiphane avaient suscité la conviction que Dieu fidèle ne pouvait laisser mourir les justes sans leur donner à nouveau vie (voir par exemple 2 M 7,23.36 ou Sg 5,15). Jésus connaît manifestement les concepts religieux de l’époque et l’inclusion surprenante de persécutions (Mc 10,30) dans la liste des bienfaits (maisons, frères, etc.) promis à l’homme qui abandonne ses attaches confirme le lien entre

⁵³ Jean DELORME, *Signification d’un récit et comparaison synoptique (Marc 9,14-29 et parallèles)*, dans FOCANT Camille (éd.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 110), Leuven, Peeters, 1993, p. 531-547 (ici p. 539).

persécutions et vie éternelle. Ceci permet peut-être de relire à nouveaux frais la déclaration de Jésus en Mc 8,35 : « qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile, la sauvera ».

Le portrait de Jésus. Le portrait de Jésus s'est considérablement enrichi dans la présente séquence et ce qui a été dit ci-dessus va aider à le dresser. Ce qui frappe d'abord, c'est l'étrangeté du personnage : comme un voyant, il sait lire l'avenir (cf. les annonces de sa mort et sa résurrection) et il connaît les pensées d'autrui (Mc 9,35). Ses propositions de vie sont par ailleurs bien inhabituelles !

a. Jésus prophète et maître de sagesse. On savait Jésus prophète, on le voit maintenant dans la mouvance apocalyptique : ainsi se comprennent les métaphores et les images fortes de chute, de feu dans la géhenne, de manchot ou d'estropié dans la vie éternelle (Mc 9,42-48).

Pour le temps présent, Jésus s'affiche comme un maître de sagesse qui propose à l'homme une autre modalité de vie. Il n'est pas pour autant philosophe : il n'explique ni ne cherche à donner réponse aux grands questionnements de l'homme sur son origine, la souffrance, la mort, le mal.

b. Jésus législateur. Jésus est-il un législateur ? Si on entend le mot au regard de la loi juive, la réponse est négative : Jésus n'a manifestement aucune sympathie pour une codification minutieuse de ce qui est permis ou interdit ou encore du culte à rendre à Dieu. Par contre, on peut dire qu'il a une loi *fondamentale* : celle qui correspond à la volonté d'harmonie de Dieu (cf. infra) et donc celle du cœur (cf. par exemple Mc 7,21 ou Mc 10,5). C'est au nom de cette loi qu'il rejette les lois et traditions *humaines* qui offensent Dieu (cf. par exemple Mc 7,9 ou Mc 10,9).

Une lecture attentive de la controverse sur la répudiation (Mc 10,2-12) montre que Jésus récuse trois « droits » que l'homme s'est donnés. A celui de renvoyer sa femme (Mc 10,4), Jésus répond qu'un tel homme est adultère (Mc 10,11) parce que son acte unilatéral lui fait violence. Le second est celui de l'inégalité entre les sexes : l'homme s'est accordé un droit (Mc 10,4) que la femme n'a pas. Jésus rétablit une stricte égalité en Mc 10,6 et 10,12. Enfin, l'homme se donne le droit de renverser l'ordre de la création voulu par Dieu : à l'unité voulue par Dieu (Mc 10,8), l'homme répond par le droit qu'il se donne de séparer (Mc 10,4).

Comment lire alors l'épisode ? Jésus se veut-il l'auteur d'une nouvelle loi d'interdit absolu du divorce ? On commettrait une erreur en confondant deux *ordres* : celui de la création et celui du cœur en chaque être humain. Le premier renvoie à la vision créatrice de Dieu pour l'homme, sans domination (ici de l'homme sur la femme) et dans l'unité harmonieuse (ici du couple). L'homme n'est pas un autre créateur autorisé à substituer à cet ordre un autre qui lui conviendrait. Le second renvoie à la prise de conscience que l'être humain doit avoir quand il vit en couple : répudier, c'est renvoyer son conjoint, le chasser de chez soi. C'est donc d'une violence rare et un préjudice d'une gravité extrême pour le conjoint. Jésus ne vise manifestement pas le cas du couple qui constaterait l'échec de leur union et où la séparation serait dans la dignité et le respect mutuel. Une séparation du couple n'est pas pour autant une volonté de déconstruire *l'ordre* de la création. Elle est surtout marquée par la souffrance conjointe de l'échec et objet alors de la miséricorde de Dieu (cf. supra).

c. Jésus moraliste. La réflexion que nous venons de faire sur Jésus législateur conduit à se pencher sur la question de Jésus *moraliste*. En Mc 7,21-23, Jésus avait déjà pointé avec force l'origine du mal et ses manifestations : c'est du *cœur* des hommes que sortent les intentions mauvaises, inconduites, vols, meurtres, adultères, etc. Dans la controverse sur la répudiation, c'est à nouveau la dureté du cœur que Jésus désigne comme responsable de la loi sur la répudiation (Mc 10,5). La loi de Jésus est bien celle du cœur pur.

d. Jésus politique. Une autre question, profane, est celle du Jésus politique. Est-il un homme politique ? Il faut ici distinguer. On aurait pu croire qu'en instituant les Douze (Mc 3) et en les envoyant en mission (Mc 6), Jésus se préparait un avenir politique pouvant aller au renversement des hiérarchies en place auxquelles il n'arrêtait pas de se heurter. Le refus de Jésus d'être le messie royal espéré par Pierre, les annonces de sa mort et la clarification du sens de sa mission comme serviteur mettent à néant toute idée de prétention politique à Jésus. Par contre, ses idées sociales sont affichées : en revendiquant la dignité de tout homme, en insistant sur son égalité fondamentale et en optant préférentiellement pour les pécheurs, les malades et les exclus, Jésus a des idées que l'on étiquetterait aujourd'hui comme à gauche. Le récit montre d'ailleurs une société juive profondément inégalitaire : il y a les purs et les impurs, les (dits) justes et les (dits) pécheurs (Mc 2,17), ceux qui savent et possèdent et ceux qui mendient.

e. Jésus et ses limites. L'image du Jésus guérisseur magique a été écornée dans cette séquence. Déjà à Nazareth, sa capacité à guérir avait été mise à l'épreuve (Mc 6,5). Mais on pouvait incriminer le manque de foi des gens de Nazareth. Dans le cas de la guérison difficile de l'aveugle de Bethsaïda (Mc 8,22-29), la question de la foi n'est pas évoquée. Que s'est-il passé pour que Jésus devienne moins « performant » ? Une lecture narrative de premier niveau n'aboutit à rien : rien dans le récit n'explique une moindre capacité de Jésus. Il faut donc passer à une autre lecture et c'est au lecteur de la trouver. A ce stade du récit elle sera encore hésitante, mais elle fera des liens. Relevons d'abord que la question posée par le narrateur dans la péricope n'est peut-être pas celle de la capacité (de guérisseur) de Jésus. Peut-être le narrateur a-t-il voulu pointer sur la capacité symbolique (de voir) de l'aveugle. Mise en contexte, cette incapacité serait un écho direct à l'amer constat de Jésus à ses disciples quelques versets plus haut : « vous avez des yeux : ne voyez-vous pas ? » (Mc 8,18). Autrement dit, malgré tout ce qu'il a dit et fait, Jésus n'est pas arrivé à « guérir » ses disciples de leur aveuglement. Relions ensuite la guérison de l'aveugle de Bethsaïda à celle de l'aveugle Bartimée (Mc 10, 46-52) et posons-nous la question du pourquoi de la facilité de cette dernière guérison. La différence entre les deux récits n'est pas à voir chez Jésus, mais chez les aveugles, ce qui validerait alors notre hypothèse. L'aveugle de Bethsaïda est complètement passif dans la péricope, il ne demande rien, il est amené par une personne anonyme (« on ») ; par contraste, l'aveugle Bartimée (Mc 10) crie (deux fois même), jette son manteau et bondit vers Jésus. C'est clairement sa foi, son autonomie par rapport à ceux qui veulent le faire taire qui ont convaincu Jésus de la confiance qu'il lui fait. Il apparaît alors que sa guérison est parallèle à celle du garçon épileptique (Mc 9,14-29). Jésus n'avait-il pas dit au père : « Tout est possible à celui qui croit » (Mc 9,23) ? Bartimée a clairement cru.

2. Dieu

Dans la présente séquence, Dieu apparaît moins au travers d'un Jésus *agissant* (ses actes de puissance) qu'un Jésus *parlant* de Dieu. Jésus *connaît* donc Dieu et le révèle à ceux qu'il rencontre.

a. La puissance de Dieu. Jésus dit de Dieu qu'il est *puissant* : « tout est possible à Dieu » (Mc 10,27). C'est d'ailleurs lui qui a créé l'homme et la femme : « au commencement du monde, Dieu les fit mâle et femelle » (Mc 10,6). Sa puissance s'exprime aussi dans un futur annoncé : quand Jésus viendra, ce sera dans la gloire de son Père avec les saints anges (Mc 8,38) ; d'autre part, quand Jésus promet la vie éternelle à ceux qui auront tout laissé pour Jésus et l'Évangile (Mc 10,30), il se réfère à la vie éternelle que Dieu ne peut pas ne pas donner aux justes (cf. supra).

b. *La volonté de Dieu.* Jésus connaît aussi les vues de Dieu. A Pierre qui comprend Jésus comme un messie royal, ce dernier répond : « retire-toi ! Derrière moi, Satan, car tes vues ne sont pas celles de Dieu mais celles des hommes » (Mc 8,33).

Dans la présente séquence, Jésus ne dit de la volonté de Dieu rien de nouveau par rapport à la tradition juive : Jésus rappelle à l'homme riche la loi juive (Mc 10,19) et aux scribes qui l'interrogent sur le droit de l'homme à répudier sa femme l'ordre de la création voulu par Dieu.

Mais, dans les deux cas, le lecteur sent bien que Jésus veut prendre de la hauteur. L'homme riche se rend compte que le respect de la loi juive ne satisfait pas sa quête existentielle : « Maître, tout cela je l'ai observé dès ma jeunesse » (Mc 10,20). Dans son appel à renoncer à ses biens, Jésus montre une volonté *supérieure* de Dieu, une volonté qui dépasse le rejet du péché de meurtre, de vol, d'adultère, etc. Cette volonté, les disciples et le lecteur la connaissent depuis la Transfiguration. Dieu dit : « Ecoutez-le (Jésus) ! » (Mc 9,7). Donc quand Jésus propose à l'homme un chemin de renoncement et de service (cf. supra), là est la volonté de Dieu.

Sur la question du droit à la répudiation, Jésus répond par une contre-question qui oblige les scribes à se déplacer sur un plan bien plus essentiel : celui du dessein de Dieu pour l'homme et celui de la réponse que l'homme fait à Dieu. A un Dieu qui rêve d'union et d'attachement réciproque de l'homme et de la femme, l'homme répond par des accommodements qu'il se construit (cf. infra).

c. *Dieu par rapport à Jésus.* La séquence narrative montre un « jeu » surprenant entre Jésus et Dieu où chacun semble s'effacer devant l'autre. Jésus dit pour la première fois de Dieu qu'il est son Père (Mc 8,38), Jésus oppose les vues de Dieu à celles des hommes, Jésus dit qu'il n'est pas habilité à attribuer les places à sa gauche et sa droite quand il sera en gloire (Mc 10,40) : Jésus s'efface donc. Inversement, dans le récit de la Transfiguration, Dieu semble s'effacer devant son Fils : en disant aux témoins de la scène d'écouter Jésus (Mc 9,7), il fait plus que le mandater, il se retire en quelque sorte⁵⁴. Jésus participera d'ailleurs à sa gloire (Mc 10,37.40).

d. *Le Royaume de Dieu.* A nouveau Jésus ne fait pas de discours construit sur ce qu'est le Royaume de Dieu, mais le lecteur attentif peut aisément déduire qui en sont les habitants : ceux qui sont comme les enfants (Mc 10,15), ceux qui renoncent à leurs possessions matérielles (Mc 10,23), ceux qui servent (Mc 10,44). Ces habitants ont un point commun : au regard du monde, ils sont des sans statut, par état de fait ou par renoncement.

Il y a donc des « conditions d'accès » au Royaume de Dieu. Nous en voyons trois principales qui sont chaque fois des attitudes : le décentrement de soi, le service et l'accueil du Royaume de Dieu. Les deux premières ont déjà été développées.

La troisième attitude est celle de la gratitude pour un bienfait reçu. Le Royaume de Dieu n'est pas un bien que l'on pourrait *acquérir*. D'ailleurs les forces de l'homme n'y suffisent pas : « Aux hommes c'est impossible » (Mc 10,27). Le Royaume de Dieu se reçoit comme un don : « qui n'accueille pas le Royaume de Dieu comme un enfant n'y entrera pas » (Mc 10,15). Cette phrase (et c'est le cas en grec aussi) peut se comprendre de deux manières. L'une consiste à dire qu'il faut accueillir le Royaume de Dieu comme le ferait un enfant : effectivement, un enfant n'a pas la prétention du savoir et du pouvoir et a spontanément une attitude d'ouverture à l'autre. L'autre consiste à dire qu'il faut recevoir le Royaume de Dieu comme on reçoit un enfant : ce qui est alors mis en avant c'est l'attitude de bonté par rapport à un enfant. Celui qui peut recevoir un enfant avec

⁵⁴ E. CUVILLIER, *L'évangile de Marc*, p. 180.

bienveillance et joie est prêt à recevoir le Royaume de Dieu, et inversement. Il est difficile de trancher entre les deux interprétations, mais la seconde paraît préférable parce qu'elle est parallèle à Mc 9,37 : « qui accueille en mon nom un enfant comme celui-là, m'accueille moi-même ». Mais quelle que soit l'interprétation, il reste que le Royaume de Dieu se reçoit. Il y a donc un double mouvement : celui de la personne qui cherche à entrer dans le Royaume mais qui ne peut y arriver avec ses seules forces, celui de Dieu qui vient au secours de l'homme pour le sauver. « Il n'est à la portée de personne d'être *sauvé*. L'obstacle, c'est l'homme lui-même. Pour qu'il parvienne à se libérer, il faut que cela lui soit donné »⁵⁵. Bien entendu, pour que ce deuxième mouvement arrive à la conscience de l'homme et soit compris comme un don, l'homme doit mettre sa confiance en une altérité qui est Dieu, un Dieu agissant.

Le Royaume de Dieu présente une autre caractéristique : celle d'être ouvert. On pourrait croire que les « conditions d'accès » en font un cercle étroit qui sépare ceux du dedans et ceux du dehors. Certes, cette idée est présente, mais il y a une porte et elle est largement ouverte. Jésus, on l'a vu, refuse non seulement l'exclusion de quiconque, mais aussi toute attitude orgueilleuse d'appartenance à un club de privilégiés : « celui qui n'est pas contre nous est pour nous » (Mc 9,40).

Une autre question importante est celle du *quand* de la venue du Royaume de Dieu : quand adviendra-t-il ? On aurait pu croire jusqu'ici que l'annonce du Royaume en Mc 1,15 portait par elle-même une idée de futur eschatologique, autrement dit un futur idéalisé rêvé et lointain. Jésus dit le contraire en Mc 10,30 après l'épisode de l'homme riche : « personne n'aura laissé maison, frères (...) à cause de moi et de l'Evangile sans recevoir au centuple *maintenant, en ce temps-ci*, maisons, frères... ». Ceci signifie concrètement que si l'homme riche avait pu répondre à la demande de Jésus, il aurait été, *maintenant, ici-bas*, dans ce Royaume de Dieu d'abondance. Le Royaume de Dieu, loin donc d'être un monde *après* le monde présent, est un monde qui peut se vivre à *l'intérieur* du monde présent. La perspective pour tout homme est toute autre ! Non seulement elle est pour le temps présent, mais elle n'est pas à voir comme une vallée de larmes : au centuple sont ses bienfaits de fraternité humaine (frères et sœurs) et de solidarité matérielle (maisons et champs).

3. L'homme

a. *L'anthropologie du narrateur*. A travers les personnages principaux du récit, et donc en particulier Jésus et les disciples, se fait voir le regard que le narrateur porte sur l'homme. Ce regard est sombre. L'homme est présenté d'abord comme un être qui croit en son pouvoir. Les disciples ne comprennent pas pourquoi ils n'ont pas *pu* chasser l'esprit impur du garçon épileptique (Mc 9,28) et sont surpris d'entendre qu'ils ne peuvent être sauvés par eux-mêmes (Mc 10,26-27). Il y a donc une impossibilité anthropologique : « aux hommes c'est impossible » (Mc 10,27).

L'homme est foncièrement inégalitaire et dominateur : il veut être le premier, il veut être servi, il veut dominer (la femme, les enfants), il veut la gloire. La séquence abonde d'exemples que nous avons étudiés.

L'homme exclut : il exclut les impurs, les aveugles, les enfants, ceux qui ne font pas partie du « club ». Ici aussi les exemples sont nombreux et ne sont pas à répéter.

L'homme est attaché à ses sécurités matérielles. L'épisode de l'homme riche montre qu'elles l'emportent alors même qu'il est en plein chemin existentiel.

⁵⁵ Ch. SENFT, *L'évangile selon Marc*, p. 79.

b. *L'homme par rapport à Dieu.* L'anthropologie ci-dessus portait sur l'homme *stricto sensu*, sans y inclure la référence à Dieu. Si on ajoute à cette anthropologie la possible existence d'un Dieu, le Dieu et le Jésus du narrateur apparaissent peu « acceptables ».

Les disciples (en tout cas Pierre) comprennent que Jésus est le Messie et même qu'il va revenir dans la gloire de son Père. Il a probablement un statut quasi divin (cf. supra). Mais, pour eux, un tel lien entre Jésus et Dieu n'est pas compatible avec un Jésus qui annonce (et répète) sa *mort* de la main des hommes.

Du message de Jésus, les disciples ne comprennent pas grand-chose non plus : malgré l'accueil des enfants par Jésus (Mc 9,36-37), les disciples rabrouent des enfants (Mc 10,13) ; malgré la déclaration *répétée* de Jésus sur qui sera premier (Mc 9,35 et 10,31) et la *troisième* annonce par Jésus de sa mort (Mc 10,33-34), les disciples continuent à s'imaginer dans la gloire (Mc 10,37).

Ni la personne de Jésus ni son message ne sont donc vraiment compréhensibles aux yeux des disciples. Il en découle que Dieu devient lui-même difficilement compréhensible. Leur image de Dieu n'est pas celle-là et ils n'adhèrent pas au Dieu de Jésus. Et la confirmation par Dieu lui-même à la Transfiguration n'est d'aucun secours !

Si les disciples ne comprennent pas, *suivent-ils* ? Et si oui, qui suivent-ils : Jésus ou Dieu ? Le récit laisse entendre qu'ils suivent Jésus. Leur motivation n'est pourtant pas claire : est-ce uniquement la recherche de la gloire ou un pressentiment diffus que leur choix fait sens ? Pierre ne dit-il pas : « Eh bien ! nous, nous avons tout laissé pour te suivre » (Mc 10,28) ? Ont-ils pour autant l'impression de suivre la volonté de Dieu ? Le texte ne le suggère pas.

D'ailleurs, les commandements de Dieu sont trop exigeants ! Si suivre Jésus signifie le renoncement à ses possessions matérielles, mieux vaut s'en tenir aux commandements du Décalogue : l'homme riche les suivait depuis sa jeunesse (Mc 10,19-22). la loi de Dieu sur l'union entre l'homme et la femme est elle aussi trop difficile et il faut lui trouver des accommodements qui puissent convenir à l'homme. Moïse a du lui-même permettre la répudiation par l'homme de sa femme, mais sous condition. Assurément, les vues de l'homme ne sont pas celles de Dieu (Mc 8,33).

Le tableau que fait le narrateur de la vision de Dieu par l'homme est donc globalement noir. La séquence fait néanmoins apparaître deux personnages qui révèlent une possibilité de rapport à Dieu autre. L'homme riche cherchait un sens à sa vie et il savait qu'il devait le trouver en *Dieu* : « Bon maître, que dois-je faire pour recevoir la vie éternelle en partage ? » Mc (10,17). S'il a échoué, c'est parce qu'il n'a pas su lâcher prise au profit d'un *autre* : ses attaches matérielles lui donnaient un « pouvoir », celui de garder le contrôle de sa vie. Que n'a-t-il dit à Jésus, à l'instar du père du garçon épileptique : « je te suis (je crois), viens au secours de mon attachement à mes biens (de mon manque de foi) »⁵⁶.

Bartimée, lui, suit Jésus. Il avait un avantage par rapport à l'homme riche : il n'avait rien, ni richesse ni ses yeux. N'ayant ni le souci de l'avoir ni du pouvoir, il s'en est remis à Jésus. Étonnamment il le connaissait : son nom et sa filiation de David (Mc, 10,47-48). Il a vu (au sens figuré) en Jésus la puissance de Dieu, Jésus l'a fait voir (au sens propre) et il a suivi, sans même être appelé.

4. Synthèse

Sur Jésus, le lecteur a appris beaucoup dans cette séquence. Son identité de Messie est proclamée par Pierre, celle de Fils de Dieu par Dieu. Jésus s'identifie quant à lui comme Fils de

⁵⁶ Cf. E. CUVILLIER, *L'évangile de Marc*, p. 212 (paraphrasé).

l'homme. Sa destinée est tragique, mais nécessaire ; elle aboutira dans la gloire d'une résurrection et d'un retour à la fin des temps. Sa mission est de servir et de donner sa vie : il se conforme à la volonté de Dieu et donne de lui une toute autre image. Il propose un chemin de vie fait de renoncement à soi, de service aux autres et de totale confiance en Dieu.

Du Royaume de Dieu, le lecteur apprend qu'il n'est pas une réalité future. Il est présent dans ce monde et il réunit ceux qui se décentrent d'eux-mêmes, consacrent leur vie au service, prennent conscience que leurs seules forces sont impuissantes et font totale confiance en un Dieu qui présente son royaume comme un don à recevoir.

De l'homme, le narrateur a une image sombre : il ne croit qu'en lui, il veut dominer, il exclut, il est attaché à ses biens. Dieu est « accepté », mais l'acceptation est *réservée* : Dieu a une image et les disciples n'adhèrent pas au Dieu de Jésus. De plus, il s'agit de composer avec Dieu, que ce soit Yahvé ou celui de Jésus : ses exigences sont excessives et déraisonnables.

7.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

L'art littéraire du narrateur se fait voir à nouveau dans la séquence et il va bien au-delà de la recherche esthétique. Nous avons déjà relevé la métaphore du chemin : si Jésus est narrativement en chemin durant toute la séquence et se dirige vers Jérusalem, le narrateur utilise ce même chemin sur un autre plan, cette fois symbolique et thématique. Il y a le chemin de Jésus : les foules nombreuses et enthousiastes semblent avoir disparu, laissant Jésus sur un chemin dont il dit qu'il mène à sa mort. Sur ce chemin marchent aussi les disciples, mais ils ont bien du mal à comprendre ce que ce chemin de suivance signifie.

Le narrateur, comme précédemment, use des répétitions pour se faire comprendre ou faire comprendre l'incompréhension des disciples : trois annonces de la mort de Jésus, deux guérisons d'aveugles qui se font écho, deux scènes avec des enfants.

La séquence est surtout riche en paradoxes. Nous en avons relevé quelques-uns dans le registre de la condition de disciple. Ainsi, « qui veut sauver sa vie la perdra » et, paradoxe inverse, « qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Evangile la sauvera » (Mc 8,35) ; ou encore « si quelqu'un veut être le premier, qu'il soit le dernier de tous » (Mc 9,35). Jésus aussi apparaît de façon paradoxale : gloire et rejet semblent s'entremêler au point qu'ils semblent liés thématiquement. Comment comprendre en effet qu'après l'annonce de sa mort dans une grande souffrance (Mc 8,31), Jésus apparaisse en pleine gloire à la Transfiguration ? La première expliquerait-elle la seconde ?

Le lecteur

a. *Le lecteur interpellé.* Notre analyse de la séquence précédente (cf. section 6.3) se terminait par une série de questions dont on pouvait se demander si elles étaient adressées par Jésus uniquement à ses disciples ou aussi au lecteur : « Vous ne saisissez pas encore et vous ne comprenez pas ? Avez-vous le cœur endurci ? Vous avez des yeux : ne voyez-vous pas ? » (Mc 8,17-18).

Le lecteur a maintenant probablement compris ce qu'est le Royaume de Dieu. Les actes de puissance de Jésus ont révélé la possibilité d'un royaume d'êtres humains libérés (les exorcismes), pardonnés, guéris, purifiés, nourris. C'est assurément un Evangile, une bonne nouvelle, d'autant que ce royaume est appelé à grandir comme un grain de moutarde et s'universaliser aux païens.

Avec la présente séquence, vient le moment de comprendre et accepter que ce Royaume de Dieu se présente sous la forme d'un chemin qui a un *coût*. Le prix à payer est, on l'a vu, fait de

renoncements et de renversements des valeurs : ce qui avait de la valeur ne l'a subitement plus et ce qui était considéré comme sans valeur en trouve subitement une.

Deux anthropologies se font maintenant face. D'une part, l'anthropologie traditionnelle qui a été décrite plus haut et qui en réalité n'a pas besoin de Dieu ; d'autre part, l'anthropologie proposée par Jésus, dans laquelle l'homme se reconnaît faible, veut servir et appelle Dieu en qui il fait toute confiance.

Le narrateur a fait comprendre aussi que le chemin, même bien balisé, est *difficile* à emprunter. Il faut d'abord le *voir* et, comme le dit D. Rhoads, l'épisode de l'aveugle de Bethesda illustre que la vision claire ne se fait pas en une fois⁵⁷. Il faut ensuite *faire confiance* dans le chemin : l'épisode de la guérison du garçon épileptique montre que Jésus comprend combien le pas de la confiance est difficile et l'accepte. Il faut enfin changer son chemin de vie : « convertissez-vous ! » disait Jésus en Mc 1,15. Le lecteur sait maintenant ce que cela veut dire concrètement.

b. *Le lecteur perplexe*. Notre analyse a laissé trois points sous forme d'hypothèses à vérifier. Le premier concerne la *nécessité* de la mort de Jésus. Cette nécessité est étrange : le lecteur devra peut-être attendre la mort de Jésus pour comprendre. Le second est l'interdiction faite aux disciples de raconter l'épisode de la Transfiguration avant la Résurrection. Cette interdiction est étrange aussi : le lecteur devra peut-être attendre la résurrection de Jésus pour comprendre. Le troisième est que Jésus est équivoque quand il parle de lui comme Fils de l'homme : est-ce un Fils de l'homme qui souffre et meurt ou un Fils de l'homme qui revient en gloire comme Hénoc, ou les deux ? La question tourne en fait sur l'identité de Jésus qui reste énigmatique.

8. L'arrivée de Jésus à Jérusalem (Mc 11,1-12,44)

8.1. Contenu de la séquence

Cette nouvelle séquence a une grande unité spatiale et temporelle. Jésus arrive à Jérusalem et, sur une période de trois jours, toute son activité va se dérouler dans la ville et aux alentours : le jour il est au Temple, va et vient, enseigne et fait de multiples rencontres ; il passe par contre la nuit hors de la ville.

L'intrigue est faite de petites péripécies qui, comme souvent chez le narrateur, s'enchaînent rapidement : l'arrivée de Jésus à Jérusalem sous les vivats de la foule (Mc 11,1-11), l'étonnant épisode du figuier stérile et, intercalé au milieu, la non moins surprenante violence de Jésus chassant les vendeurs du Temple (Mc 11,12-26), les controverses de Jésus avec les autorités religieuses, la rencontre intime de Jésus avec un scribe, l'enseignement de Jésus.

Il en découle qu'il peut faire sens de synthétiser le contenu de la séquence au travers des contacts de Jésus : avec les autorités (ou à leur propos), avec les foules, avec les disciples et, de façon générale, avec les gens qu'il observe et rencontre dans le Temple.

Avec les autorités, Jésus est en permanence dans la controverse. Les grands prêtres et les scribes commencent, cherchant à le piéger sur l'origine de son autorité (Mc 11,27-33) ; les pharisiens et les hérوديens prennent le relais, cette fois sur la validité de l'impôt dû à César (Mc 12,13-17) ; les Sadducéens font pareil en essayant de démontrer que la foi en la résurrection des morts est absurde (Mc 12,18-27). Chaque fois, par des contre-questions et le recours aux Ecritures, Jésus déjoue les pièges et prend avantage sur les autorités qui s'allient contre lui.

Le regard de Jésus sur les autorités ne se manifeste pas qu'au travers des controverses avec elles. En dehors de ces rencontres, Jésus se fait le pourfendeur des autorités en dénonçant successivement la cupidité allant jusqu'au meurtre des autorités du peuple (Mc 12,1-12), la vision

⁵⁷ D. RHOADS, J. DEWEY et D. MICHIE, *Mark as story*, p. 140.

erronée des scribes sur la lignée davidique du Messie (Mc 12,35-37) et l'attitude des scribes qui se pavanent en public et n'hésitent pas à voler les pauvres (Mc 12,38-40).

Par contraste, les foules sont enthousiastes : elles acclament Jésus (Mc 11,1-11) et écoutent son enseignement avec plaisir (Mc 12,37).

Si le narrateur ne montre dans cette séquence que peu de contacts entre Jésus et ses disciples (il n'y a que l'épisode du figuier stérile), il nous fait voir un Jésus au milieu des gens présents dans le Temple. Il les *observe* : Mc 11, 11 (qui prépare l'expulsion des vendeurs le lendemain), Mc 12,38 (qui prépare l'épisode des offrandes), Mc 12,42-44 (l'offrande de la pauvre veuve). Il *agit* (il expulse les vendeurs du Temple). Il *accueille* ceux qui viennent le trouver pour une vraie rencontre (cf. la péripécie du bon scribe en Mc 12,28-34).

Les polysémies. La séquence narrative est particulièrement riche en épisodes dont l'interprétation est difficile et susceptible de plusieurs compréhensions : la péripécie du figuier, la controverse sur l'impôt dû à César, l'enseignement de Jésus sur la lignée du Messie et le commentaire de Jésus à propos de la pauvre veuve. Ce qui frappe l'attention c'est que, chaque fois, l'identité ou le portrait de Jésus (ou de Dieu ou de l'homme) n'est pas vraiment modifiée selon le sens qui est donné à la péripécie. Par contre, le lecteur est manifestement invité par le narrateur à chercher les sens possibles et découvrir l'utilité des polysémies.

8.2. Compréhension du texte

1. Jésus

L'autorité de Jésus. Les séquences précédentes avaient déjà présenté l'autorité de Jésus de diverses façons, il en est de même ici. Dès l'entame de la séquence, la préséance de Jésus frappe l'attention : il sait à l'avance que ses disciples trouveront un ânon attaché et la réaction qu'ils susciteront en le détachant et les événements se déroulent comme prévu (Mc 11,2-6). Jésus montre aussi la puissance de sa parole et de son geste : d'un mot il dessèche un figuier (Mc 11,14.20), d'un geste et sans qu'il provoque de réaction, il renverse les tables des changeurs et les sièges des marchands (Mc 11,15).

Son autorité est aussi et surtout celle de *l'intelligence*. Il connaît les Ecritures comme un scribe. Dans la séquence, il les cite à pas moins de quatre reprises : il justifie le renversement des tables et des chaises des marchands du Temple par Isaïe (Is 56,7), il fonde la résurrection sur ce que Dieu a dit à Moïse (Ex 3,6), il cite le *chéma Israël* (Dt 5,6) comme premier commandement (le Dieu d'Israël est Un et le peuple l'aimera de tout son cœur, de toute son âme, de toute sa pensée et de toutes ses forces), il conteste la conception des scribes sur la filiation du Messie par une lecture particulière des Psaumes (Ps 110,1).

Sa fine connaissance des Ecritures lui en permet une interprétation *personnelle* qui tranche avec celle des scribes. Les exemples qui précèdent en sont une illustration. On peut y ajouter la priorité qu'il s'autorise à donner aux commandements : au *chéma Israël*, il joint comme commandement celui de l'amour du prochain (Lv 19,18).

L'intelligence de Jésus se manifeste aussi par la façon de déjouer les pièges qui lui sont tendus : aux questions qui ne visent qu'à contester son autorité, Jésus répond par des contre-questions (Mc 11,29-30 ; Mc 12,16).

Les convictions religieuses de Jésus. Dans l'épisode du figuier desséché, la *foi* de Jésus en la puissance de Dieu apparaît avec une force inouïe. Elle est en effet capable de *pousser* Dieu à déplacer les montagnes (tout comme il a desséché un figuier). Une telle foi, sans le moindre doute, (Mc 11,23) est-elle possible ? Humainement, il est probable que non. Le père du garçon épileptique

n'a-t-il pas dit : « Viens au secours de mon peu de foi ! » (Mc 9,24). Et Jésus a accepté cet aveu d'impuissance et cette supplication.

La controverse avec les grands prêtres, les scribes et les anciens est l'occasion pour Jésus de dire sa conviction que les vignerons homicides de la parabole ne resteront pas impunis. De l'affirmation de Jésus en Mc 3,28-29 que tous les péchés seront remis sauf celui contre l'Esprit, il se déduit que le châtiment annoncé en Mc 12,9 a pour cause la mutation par l'homme de ce qui est don de Dieu (son fils bien-aimé) et donc bénédiction en malédiction (héritier à abattre). La croyance de Jésus en un retour de Dieu (Mc 12,9 : « il viendra ») prolonge donc ce qu'il disait déjà en Mc 8,38 à propos du Fils de l'homme (« car si quelqu'un a honte de moi et de mes paroles au milieu de cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aussi aura honte de lui quand il *viendra* dans la gloire de son Père avec les saints anges »). Ce retour semble donc coïncider avec un jugement et un châtiment. Jésus reprend donc à son compte un des motifs de l'espérance juive dans le judaïsme tardif : ainsi par exemple Dn 7,26 (« Puis le tribunal siégera ») ou Hh 1,9 (« Et voici, il vient, avec des myriades de saints pour exercer sur eux le jugement »).

Dans la controverse avec les Sadducéens, c'est la certitude de Jésus quant à la résurrection des morts qui apparaît. Ici aussi, Jésus épouse les convictions du judaïsme tardif. Daniel, de façon très explicite l'annonce : « En ce temps-là (...) beaucoup de ceux qui dorment dans le sol poussiéreux se réveilleront, ceux-ci pour la vie éternelle, ceux-là pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle » (Dn 12,2). Hors de l'AT, Hénoc dit la même chose (1 Hén 51,2-4). Comme on le sait, les Sadducéens ne croient pas en la résurrection, car celle-ci n'apparaît pas dans la Torah (écrite), laquelle est pour eux la seule référence scripturaire autorisée. Mais Jésus innove par rapport à Daniel et Hénoc. Il ne fonde pas comme eux la résurrection sur la *justice* de Dieu : un Dieu juste ne peut pas ne pas rétribuer l'homme juste prêt à donner sa vie pour Yahvé. Il fonde la résurrection sur le fait que son Dieu est *vivant*. N'a-t-il pas dit à Moïse (dans la Torah donc) « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » (Ex 3,6). Il en découle pour Jésus que « Il (Dieu) n'est pas le Dieu des morts mais des vivants » (Mc 12,27).

Le portrait de Jésus. Le portrait de Jésus que nous avons dressé jusqu'à présent se complète de quelques traits (partiellement) nouveaux. Il faut d'abord mettre en avant à quel point Jésus est en parfaite continuité avec la loi juive : sa récitation du *chéma Israël* est en totale conformité avec l'obligation faite à chaque Israélite de le réciter matin et soir. Mais ceci n'enlève rien à sa totale *liberté*. On a vu à propos des Ecritures qu'il les interprète sans se laisser impressionner par ses opposants. On le voit aussi par rapport aux séductions auxquelles il pourrait succomber : l'accueil enthousiaste qu'il reçoit des foules à son arrivée à Jérusalem le laisse indifférent (Mc 11,11).

Plus surprenant est le Jésus imprécateur d'un malheureux figuier sur le chemin (Mc 11,14) et le Jésus violent au Temple (Mc 11,15-16). Sur l'épisode du figuier, nous reviendrons plus loin pour nous poser la question si une lecture seconde ne doit pas l'emporter sur une lecture immédiate qui d'ailleurs ne paraît pas très cohérente avec le portrait de Jésus dressé jusqu'à présent. S'agissant de l'épisode des vendeurs du Temple, faut-il vraiment y voir un Jésus violent ? L'iconographie habituelle ne donne-t-elle pas souvent une représentation de Jésus avec un fouet dressé ou le poing et le coude levés contre les vendeurs ? Le texte n'exclut pas ces représentations, mais ne les valide pas non plus. Plus cohérent avec le Jésus que le lecteur connaît quand Jésus se fâche par exemple sur les pharisiens hypocrites (Mc 7,6) est de se représenter Jésus renversant des tables et des chaises, des *objets* donc. Quant aux marchands, il les chasse (ἐκβάλλειν), mais rien ne dit qu'il le fait avec violence ou menace. On notera que le texte ne parle pas d'un Jésus qui crierait ou élèverait la voix. La scène

est sans parole. Une fois terminée, il se met à *enseigner* pour expliquer son geste : Dieu veut que sa maison soit une maison de prière et non une caverne de bandits (Mc 11,17).

L'identité de Jésus. La question de l'identité de Jésus est très présente dans la séquence narrative ; mais elle est complexe et parfois ambiguë. Une bonne façon d'approcher la question est de s'appuyer sur la méthodologie d'E. Struthers Malbon : plutôt que de l'aborder de façon globale, elle l'examine à *travers* ce que chaque protagoniste du récit dit, réfute ou dit au contraire.

a. Les disciples et les foules sont ici ceux qui expriment leur compréhension de Jésus. Les premiers, dans l'épisode de l'entrée de Jésus à Jérusalem, reconnaissent Jésus comme leur maître et Seigneur : avec respect, ils suivent les instructions que Jésus leur donne (Mc 11,4-7a), « avalisent » le titre de Seigneur que Jésus se donne (cf. infra) et ils mettent en public leurs vêtements sur l'ânon. Quant aux foules, elles acclament à *la fois* Jésus et Dieu : « Béni soit au nom du Seigneur celui qui vient (...) Hosanna au plus haut des cieux » (Mc 11,9-10). Jésus est donc l'envoyé de Dieu. Mais il est aussi identifié comme le messie davidique qui va inaugurer le Royaume de David : « Béni soit le règne qui vient, le règne de David notre Père » (Mc 11,10). Il y a donc là l'accomplissement de l'oracle de Natan (2 S 7,11b-16) et de la promesse de Zacharie (Za 9,9-10).

b. La réponse de Jésus à ceci est presque une réfutation de ce messianisme davidique ou en tout cas son insuffisance. A la conception traditionnelle que le Messie sera le fils de David (selon l'oracle de Natan), Jésus oppose une conception fondée sur le Psaume 110, convaincu que ce psaume, qu'il attribue à David, vise le Messie. Dans ce cas, Jésus aurait raison de dire que si le Messie est le Seigneur de David, il ne peut être son fils (Mc 12,37). Cette lecture par Jésus du psaume 110 ne va pas de soi et, avec C. Focant, il apparaît plutôt que « dans le psaume, l'invitation (qui est) adressée au roi pour qu'il siège à la droite de Dieu est un symbole de son association au pouvoir divin »⁵⁸. Les deux lectures ne sont pas totalement irréductibles l'une à l'autre, mais la façon de les réconcilier est peut-être moins importante que la compréhension de l'enjeu : en affirmant que le Messie, c'est-à-dire lui-même, est le *Seigneur* de David, Jésus signe que la hiérarchie à comprendre, c'est celle du Messie sur David.

Cette supériorité se vérifie aussi dans l'effet d'écho entre les mots « Seigneur » de Mc 11,3 et Mc 11,9. Le premier (« et si quelqu'un vous dit : "*Pourquoi faites-vous cela ?*", répondez : « le Seigneur en a besoin ») vise Jésus ; le second (« Béni soit au nom du Seigneur celui qui vient ») vise Dieu. Le lecteur ne sait plus trop qui entre à Jérusalem : a priori c'est Jésus, mais n'est-ce pas aussi Dieu *lui-même* qui entre dans la ville sainte de son peuple ? Le positionnement particulier de Jésus se prolonge dans la parabole des vignerons homicides : de façon indirecte, Jésus se reconnaît comme le Fils de Dieu, le dernier qu'il restait à Dieu : « il ne lui (le maître de la vigne) restait plus que son fils bien-aimé » (Mc 12,6). Le renvoi à Mc 1,1 et Mc 9,7 (la Transfiguration) ne peut être plus clair.

Enfin, en s'affichant comme « pierre angulaire » (Mc 12,10), Jésus semble dire qu'il est la fondation, le commencement de quelque chose d'entièrement neuf.

Tous ces indices de la supériorité du statut du Jésus rencontrent cependant une triple limite. La première est le refus de Jésus de toute *institutionnalisation* (royale) officielle et de toute gloire : à l'accueil de Jésus comme roi à Jérusalem, Jésus ne se laisse pas séduire par la gloire ou le pouvoir et se dérobe : constatant que le soir tombe, il quitte la ville ! Jésus refuse aussi de se donner une *origine* divine. Ainsi se dérobe-t-il au piège que lui tendent les autorités à propos de l'origine de son autorité : ayant déjà ridiculisé les scribes venus de Jérusalem pour l'accuser d'être animé par

⁵⁸ C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 467.

Béelzébol (Mc 3,22-26), il risquait de devoir dévoiler une origine divine. Enfin, il maintient une distance entre Dieu et lui : *Dieu lui est supérieur*. C'est Dieu qui est aux cieux et qui pardonne : « Pardonnez pour que votre Père qui est aux cieux vous pardonne aussi vos fautes » (Mc 11,25).

c. Les autorités ont assurément compris (Mc 12,12) que Jésus s'affiche comme envoyé de Dieu et même comme son fils, mais leur compréhension est bien moins d'ordre théologique – l'objet de la parabole serait Dieu qui envoie Jésus – que polémique : ce sont eux les tueurs de l'envoyé. Jésus n'est donc nullement reconnu par eux comme cet envoyé et Fils de Dieu.

L'accueil de Jésus. La séquence narrative ne dit rien de très nouveau sur l'attitude des opposants et des partisans de Jésus. Mais elle *creuse* l'écart. Les opposants s'allient à présent pour faire taire ce Jésus : ses idées sont trop novatrices, son intelligence les surpasse et il est une menace pour le pouvoir en place, d'autant qu'il fascine les foules.

A l'autre versant, les disciples et les foules se réunissent en quelque sorte pour acclamer leur leader. Il n'est plus question d'incompréhension des disciples (ce qui ne veut pas dire bien sûr qu'ils ont compris !), mais de vénération et de respect. De même, les foules n'accourent-elles pas pour les miracles de Jésus (ce qui ne veut pas dire qu'elles les ont oubliés !), mais pour le reconnaître comme le Messie, fils de David tant attendu : la royauté de David est restaurée !

2. Dieu

Le portrait de Dieu. Un certain nombre de « traits » de Dieu déjà mentionnés précédemment sont confirmés. Ainsi sa *puissance* et donc la confiance qu'on peut avoir en lui : Dieu est capable de dessécher un figuier et de jeter une montagne à la mer pourvu qu'on le lui demande dans la foi (Mc 11,24). Mais Dieu n'est pas que *capable*, il le fait : « ἔσται αὐτῷ » (Mc 11,23). A cette *sollicitude* de Dieu, s'ajoute sa *miséricorde* pour les fautes des hommes (Mc 11,25). Se confirme aussi sa *volonté* : sa volonté pour l'homme se résume à celle de l'amour de Dieu et du prochain (Mc 12,29-31).

Que Dieu soit un *juge* avait été pressenti en Mc 3,29 (l'absence de pardon en cas de blasphème contre l'Esprit). Le châtiment promis aux vignerons homicides de la parabole (Mc 12,9) ne peut être plus clair.

Très neuve par contre est la présentation par le narrateur d'un Dieu intensément vivant et relationnel. Les Sadducéens en avaient fait un Dieu « mort » (Mc 12,27) et « loin des morts » (Mc 12,26). Jésus présente un Dieu bien vivant, celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (Mc 12,26-27), qu'il faut prier (Mc 11,25), à qui il faut demander sans cesse (Mc 11,24) et qui parle (Mc 12,26).

Ce Dieu est surprenant par son apparente imprudence ou sa naïveté. Quel Dieu doit-il être pour croire que les vignerons homicides respecteront plus son fils que ses serviteurs (Mc 12,6) ? Sa logique doit être autre. Ce Dieu paraît en tout cas cohérent avec la représentation que Jésus donne de lui : un Dieu qui pardonne (Mc 11,25) est soucieux de son peuple et persévère (Mc 12,1-12).

Le Royaume de Dieu. L'épisode du bon scribe est pour le narrateur une occasion de préciser ce qu'est le Royaume de Dieu et ses « conditions d'accès ». Aux deux commandements de l'amour que Jésus indique au scribe comme premiers, celui-ci fait plus que répondre favorablement : il les répète de façon à bien faire comprendre qu'il en fait sa vie. Jésus lui répond : « Tu n'es pas loin du Règne de Dieu » (Mc 12,34). Autrement dit, il n'y est pas encore. Ceci confirme combien l'accès au Royaume de Dieu est un chemin difficile et que les forces humaines, seules, n'y suffisent pas. « Alors qui peut être sauvé ? » (Mc 10,26) demandaient les disciples à Jésus après l'épisode de l'homme riche. Et Jésus de répondre : « Aux hommes, c'est impossible, mais pas à Dieu, car tout est possible à Dieu » (Mc 10,27).

Le culte à rendre à Dieu. Jésus avait déjà critiqué le « culte des lèvres » dont les pharisiens et les scribes « honorent » Dieu (Mc 7,6). Jésus chasse maintenant les marchands du temple et renverse les tables et les chaises de ceux qui sont chargés de rendre possibles les sacrifices à faire à Dieu.

Jésus refuse donc ce qu'est devenu le Temple : une caverne de brigands et non un lieu de prière (Mc 11,17). Mais il semble aussi qu'il conteste les sacrifices comme expiation des péchés. Se fondant sur le Deutéronome et la Mishna, J. Neusner explique que la taxe du demi-shekel à payer par tout Israélite mâle est dédiée au sacrifice qui a pour objet la remise des péchés du peuple d'Israël. Le rôle des changeurs est nécessaire⁵⁹. L'auteur considère que Jésus, en renversant les tables des changeurs, veut supprimer ce sacrifice ou en tout cas le sens qui lui est donné. Jésus semble d'ailleurs dire que le culte à rendre à Dieu n'est pas lié au Temple, il peut se faire n'importe où. En passant devant le figuier desséché, Jésus dit à ses disciples : « Et quand vous êtes debout en prière... » (Mc 11,25).

L'histoire de Dieu. Dans la parabole des vignerons homicides (Mc 12,1-12), Dieu est le personnage principal. Jésus raconte son *histoire*, une histoire intimement liée à l'histoire de l'humanité. Comme dans toute histoire, elle a un passé : Dieu a envoyé des prophètes, mais ils ont rencontré la résistance ou l'hostilité des hommes. Dieu a été patient et en a envoyé à plusieurs reprises, sans plus de succès. La parabole montre à mots couverts un Dieu peut-être déçu, mais persévérant : il va envoyer son propre fils. L'histoire se poursuit au présent : celui qui entre à Jérusalem sur un ânon, c'est Dieu en Jésus. Il est acclamé, mais le rejet est proche : la mort du Fils est annoncée. L'histoire de Dieu ne s'arrête pas là, elle a un futur. Celui-ci est décrit : il y aura d'abord le jugement et le châtiment des vignerons homicides : les grands prêtres, les scribes et les anciens, autrement dit les autorités du peuple, sont clairement visés et s'en rendent compte (Mc 12,12). Dieu confiera la vigne à d'autres (Mc 12,10). Qui sont ces autres ? Le texte ne le précise pas. Dieu vise-t-il un nouveau messie ? Cela paraît peu vraisemblable puisque rien dans les Ecritures ne le laisse entendre. D'ailleurs Dieu n'a-t-il pas envoyé ce qui lui *restait*, son fils bien-aimé (Mc 12,6) ? Ces autres vignerons sont-ils de nouveaux chefs ? C'est déjà plus probable puisque les chefs actuels auront été jugés et tués. Mais ce pourrait aussi être la communauté de ceux qui, se mettant à la suite de Jésus, se verront alors confier la vigne.

Mais ce qui ressort du texte en tout état de cause, c'est que Dieu n'abandonne pas son peuple : il est un Dieu vivant. Et le futur semble bien aller vers une fin : celle du retour du Fils de l'homme dans la gloire de son Père avec les saints anges (Mc 8,38). Ce moment coïncide-t-il avec la résurrection des morts, l'objet de la polémique de Jésus avec les Sadducéens (Mc 12,18-27) ? Ce n'est pas clair. Mais plus importantes sont la certitude de la résurrection (Mc 12,26-27) et la discontinuité entre le monde d'ici-bas et le monde après la résurrection : « on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans les cieux » (Mc 12,25).

3. L'homme

Il n'y a pas à proprement parler d'anthropologie dans la séquence, mais plutôt une description de ce dont l'homme est capable et du pourquoi de ses comportements. L'observation montre quatre comportements allant en crescendo. Le premier est *l'hypocrisie* : pour faire croire à leur piété, les scribes « affectent de prier longuement » (Mc 12,40), mais cela leur permet d'être salués sur les places publiques et d'occuper les premières places dans les dîners (Mc 12,39). Le

⁵⁹ Jacob NEUSNER, *Money Changers in the Temple. The Mishna's Explanation*, dans *New Testament Studies*, 35 (1989), p. 287-290.

second est le *mensonge* : pour ne pas perdre la face devant la foule sur la question de l'origine du baptême de Jean le Baptiste, les autorités choisissent le mensonge en déclarant « nous ne savons pas » (Mc 11,33). Le troisième est la *cupidité* : les scribes « dévorent les biens des veuves » (Mc 12,40) et leur autorité hypocrite le leur permet. Le dernier est le *meurtre* : l'expulsion par Jésus des vendeurs du Temple et le bon accueil des foules à l'enseignement de Jésus (Mc 11,15-18) sont pour les autorités de véritables camouflets et des menaces précises à leur pouvoir. Garder le pouvoir justifie bien l'assassinat d'un agitateur (Mc 11,18). Cupidité et meurtre sont aussi les thèmes de la parabole des vignerons homicides : les autorités n'ont nullement le désir de *servir* le peuple, mais de *se servir*.

Au-delà de la simple narration, le texte montre trois attitudes de l'homme par rapport à Dieu. L'une est la résistance en toute connaissance de cause : les autorités ont compris la parabole des vignerons homicides et *savent* que Jésus est le Messie. Mais la peur de la foule, la peur de perdre le pouvoir sont suffisantes pour résister à Dieu lui-même et vouloir éliminer Jésus. Une autre est l'acclamation : Dieu est acclamé en Jésus arrivant à Jérusalem. Mais quel est le Dieu que la foule acclame ? Le Dieu de Jésus ou leur Dieu, fils du roi David ? La réponse n'est pas encore tout à fait claire même si le lecteur se doute que le Messie des foules est probablement un Messie de puissance. Une troisième attitude est celle de la « compréhension » de Dieu ou à tout le moins de sa volonté : un Dieu dont le trait premier est celui de l'amour (Mc 12,29-31).

L'homme doit donc se positionner par rapport à Dieu et, de ce seul fait, par rapport à César. Nous reviendrons plus loin sur la péricope de l'impôt dû à César, mais nous pouvons déjà dire ici que Jésus, en *introduisant* Dieu dans la réponse qu'il fait à ses interlocuteurs (la question de ces derniers ne portait en effet nullement sur Dieu) rappelle à l'homme qu'il doit positionner son existence par rapport à Dieu : si Dieu existe, l'homme doit rendre à Dieu ce qui est Dieu (Mc 12,17), autrement dit donner sens à sa vie en fonction de lui.

4. Synthèse

L'identité de Jésus se précise, mais elle n'est pas la même pour tous. Pour les disciples et les foules, il est surtout Seigneur, Messie et fils de David ; pour les autorités juives, Jésus est un homme qui s'attribue une mission divine et qui conteste leur pouvoir. Quant à Jésus, tout en refusant de se prendre pour Dieu, il se comprend comme *plus* que le messie davidique, il s'identifie – et c'est la première fois – comme Fils de Dieu et Seigneur. Son autorité religieuse devient écrasante par rapport à celle des autorités. Son enseignement est très affirmatif sur la puissance de la foi, la résurrection des morts et sur le fait que son Dieu est un Dieu vivant.

Ce Dieu se voit confirmé comme puissant, écoutant et agissant, miséricordieux, volontaire, juge. Mais, maintenant qu'il se révèle bien vivant, il dévoile son histoire, au demeurant bien imprudente, mais persévérante. Son commandement est double, mais il s'agit chaque fois d'amour.

Quant à l'homme, le narrateur le montre comme capable du pire quand il est mû par le pouvoir et la cupidité. Il en arrive même à résister à Dieu.

8.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

A nouveau, l'art littéraire du narrateur se fait voir dans la séquence, et ce de plusieurs manières. Sans vouloir chercher à les relever toutes, nous voudrions en citer trois : la surprise, l'ironie et la polysémie. La surprise est particulièrement frappante dans l'épisode du figuier, dans l'expulsion des vendeurs du Temple et dans la parabole des vignerons homicides. Chaque fois en

effet, le personnage du récit apparaît subitement bien différent de celui attendu. Jésus serait-il devenu acariâtre en maudissant un figuier ? Serait-il devenu un homme violent à s'en prendre à des changeurs qui font leur travail ? Le Dieu tout puissant serait-il devenu un personnage bien naïf et presque ridicule en envoyant son fils bien aimé à une mort certaine ?

L'ironie est présente aussi dans quelques exemples saisissants. Ainsi le contraste entre Jésus accueilli triomphalement et Jésus se dérobant parce que « c'était déjà le soir » (Mc 11,11) fait sourire. De même le burlesque des sept maris de la femme sans enfant (Mc 12,19-22). Assez grotesque aussi est la longue flatterie qu'adressent les Pharisiens et les Hérodiens : « Maître, nous savons que tu es franc et que tu ne te laisses pas influencer par qui que ce soit : tu ne tiens pas compte de la condition des gens, mais tu enseignes les chemins de Dieu selon la vérité » (Mc 12,14). En fait, ils ne font pas autre chose que les démons qui identifient Jésus comme Fils de Dieu !

Dans notre résumé de la séquence (section 8.1), nous avons relevé quatre cas de polysémie que nous allons examiner ci-dessous. La polysémie est, en rhétorique narrative, plus qu'un synonyme de pluralité de sens : elle est à considérer comme une possible imprécision *volontaire*. C'est alors délibérément que le narrateur construit un récit ambivalent, obligeant le lecteur au décodage.

Le lecteur

a. *Le lecteur face aux effets rhétoriques*. L'intérêt des effets rhétoriques de la séquence est plus important qu'il n'y paraît. Chaque fois en effet, le lecteur est invité à prendre position : sur le personnage de Jésus (ou sur son message) ou sur le personnage de Dieu.

Mis en présence des effets de *surprise* mentionnés plus haut, le lecteur doit répondre à des questions. Ainsi Jésus est-il acariâtre ou violent ? Le lecteur a ici des *compétences* qu'il va utiliser : sa capacité de faire des rapprochements et de vérifier la cohérence vont le conduire à dire que Jésus n'est ni acariâtre, ni violent, mais qu'une analyse plus fine doit être conduite. Nous l'avons fait à propos de l'expulsion des vendeurs du temple, nous allons le faire ci-après à propos du figuier.

Dans le cas de *l'ironie*, elle a souvent pour effet que le lecteur se range du côté du narrateur ou de Jésus : le burlesque de la question des Sadducéens sur la femme aux sept maris amène spontanément le lecteur à prendre le parti de Jésus. Il en est de même de la basse flatterie des pharisiens et des hérodiens : le lecteur sait de quel côté se ranger ! Plus subtile est la dérobade de Jésus à son arrivée au Temple parce que « c'était déjà le soir ». Sous le couvert de l'ironie, le narrateur fait comprendre au lecteur que Jésus prend prétexte de l'heure tardive pour refuser le triomphe que la foule lui propose : Jésus ne vient pas à Jérusalem pour *être servi*.

Nous avons identifié plus haut quatre cas de *polysémie* : la péricope du figuier, la controverse sur l'impôt dû à César, l'enseignement de Jésus sur la lignée du Messie et le commentaire de Jésus à propos de la pauvre veuve. Comment les comprendre ?

Le figuier desséché. Au moins deux interprétations au geste étrange de Jésus semblent possibles. La première est simple et trouve sa justification en Mc 11,22-24. Avec la foi et la prière, tout est possible : dessécher un figuier ou renverser une montagne. Cette compréhension est d'ailleurs cohérente avec les nombreux appels de Jésus à la confiance en la puissance de Dieu. Une autre, empruntée à E. Cuvillier prend en compte le fait que l'épisode du figuier se trouve coupé en son milieu par celui de l'expulsion des marchands du temple⁶⁰ : cet effet de sandwich, courant chez le narrateur, oblige alors le lecteur à voir s'il y a des parallèles entre les deux épisodes. Et il y en a. Dans

⁶⁰ E. CUVILLIER, *L'évangile de Marc*, p. 232-235.

les deux situations, Jésus est efficace, son action réussit pleinement. Dans les deux cas, il condamne et « tue » : le figuier est desséché pour ne pas avoir porté de figues, le Temple est nettoyé de ses vendeurs pour ne pas avoir été une maison de prière et être devenu une caverne de brigands. Cette lecture, qui paraît préférable, permet aussi une compréhension *réciproque* : l'étrange malédiction du figuier se comprend mieux par la disqualification du Temple par Jésus et cette dernière prend un relief tout particulier du fait que Jésus condamne un arbre qui ne porte pas de fruits.

L'impôt dû à César. Cette péricope a toujours fait l'objet de nombreuses interprétations exégétiques et il n'est pas question ici d'en faire l'inventaire et une analyse systématique. Jésus est-il en train de légitimer l'impôt ? On pourrait le défendre. Jésus adopte-t-il une attitude prudente, voire un peu lâche, séparant et peut-être opposant les réalités terrestres des réalités divines ? On pourrait le croire aussi. Plus intéressante peut-être est la prise en considération de ce que Jésus, dans une discussion sur la légitimité de l'impôt, parle subitement de Dieu. Une nouvelle piste s'ouvre alors : Jésus ne serait-il pas en train de changer l'orientation de la question ? Il ferait alors *comprendre* qui est César d'une part, qui est Dieu d'autre part. Implicitement, Jésus dirait d'abord de César qu'il n'est pas Dieu et ensuite que si ses interlocuteurs ont en main un denier, c'est qu'ils l'utilisent, l'acceptent et doivent être conséquents avec leur conscience. Par ailleurs, en parlant abruptement de Dieu, Jésus leur rappelle que leur existence doit être tournée vers *Dieu* et qu'il y a un culte à lui rendre. Le lecteur doit-il *nécessairement* faire un choix entre les différentes interprétations ? Nous ne le pensons pas. Plus importante nous semble l'acceptation du lecteur que sa *conscience* est appelée à réfléchir sur des questions existentielles.

L'enseignement de Jésus sur la lignée du Messie. Il a été dit plus haut que deux conceptions messianiques s'opposaient : l'une reposant sur l'oracle de Natan et l'autre sur le psaume 110. Jésus est-il fils de David ou non ? Faut-il trancher ou y a-t-il polysémie, c'est-à-dire ambiguïté (peut-être volontaire) ? Nous penchons vers la seconde option : oui, Jésus est fils de David et donc roi, mais sa royauté est d'un autre type et supérieure à celle de David. L'oracle de Natan et le psaume 110 peuvent alors être conciliés.

La pauvre veuve. Cet épisode, tout comme celui de l'impôt dû à César, a connu de nombreuses interprétations. Nous en retenons trois, toutes acceptables parce que fondées sur le texte et le contexte. La première, la plus courante, met en avant Mc 12,43 : « cette veuve pauvre a mis *plus* que tous ceux qui mettent dans le tronc ». La veuve est admirée par Jésus pour sa générosité bien *plus* grande que celle des riches. Une seconde met l'accent sur Mc 12,44 : « elle a pris sur sa misère pour mettre tout ce qu'elle possédait, tout ce qu'elle avait pour vivre ». L'accent n'est pas alors à la *comparaison* avec d'autres, mais au *contenu* de son offrande : c'est sa *vie* qu'elle donne. Le rappel de Mc 8,35 est évident : « mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera ». Cette femme est donc en train de sauver sa vie en lui donnant un sens total. Cette interprétation présente cependant une difficulté due au contexte : ce qu'elle offre, n'est-ce pas à ce Temple que Jésus a disqualifié (Mc 11,17) ? S'ouvre alors une troisième interprétation qui qualifierait le geste de la pauvre veuve d'absurde et sa mort annoncée de scandaleuse ? Comme on le voit, les trois interprétations ne s'excluent pas.

b. *Le lecteur avec ses questions en suspens* : si la séquence a permis notamment au lecteur d'approcher l'identité de Jésus et de mieux comprendre l'« histoire de Dieu », des questions restent. Comment comprendre ce Dieu à la fois puissant et naïf ? Comment comprendre l'*après-Jésus* ? Il est dit que Jésus est « pierre angulaire » : le langage est symbolique bien sûr, mais il n'est pas facile à décoder. Il est dit que la vigne sera confiée à d'autres vigneron mais leur identification reste dans le

domaine des hypothèses. Il est dit qu'il y aura un jugement des hommes, une résurrection des morts, un retour du Fils de l'homme : mais dans quel avenir et quelle sera la séquence ?

9. Le discours « eschatologique » de Jésus (Mc 13)

Le lecteur qui arrive à Mc 13 ne peut qu'être surpris par le texte, tant il se départ par son style et son contenu. L'analyse va s'en ressentir.

a. Mc 13 représente d'abord un défi par rapport aux fondements méthodologiques de notre étude. Dans la section 2 de notre chapitre *Méthodologie*, nous insistions sur les renoncements que le lecteur doit faire. Ainsi, doit-il renoncer à une recherche de type historico-critique pourtant bien tentante ici : le discours de Jésus vise-t-il la destruction du Temple de Jérusalem en 70 ? N'a-t-il pas d'ailleurs été intercalé dans l'évangile après la destruction du Temple ? Le risque de précompréhension est donc réel.

De plus, pour le lecteur moderne, le référentiel spontané auquel il associe le discours « apocalyptique » de Jésus sera plus l'Apocalypse de Jean que tout autre écrit vétérotestamentaire ou pseudépigraphe.

Le défi est aussi que le texte n'est que très partiellement narratif. Il suffit pour cela d'observer ce que sont ici les ingrédients principaux habituels d'un récit : une intrigue, un cadre spatio-temporel, un jeu de personnages. L'intrigue est ici réduite à un minimum (Mc 13,1-4) ; après cela, Jésus n'est plus en action ni en interaction, il discourt seul. L'espace, dès Mc 13,3 est figé au Mont des Oliviers. Le temps, quant à lui, se décline sur deux registres : un temps « matériel » très court (Mc 13,1-4) puis un temps « monumental », imprécis et semble-t-il relatif à la fin des temps. Enfin, à part à nouveau les quatre premiers versets, le seul personnage est Jésus.

Par contre, et il en sera abondamment question, le narrateur est très présent dans le texte tandis que le lecteur est fortement sollicité.

b. L'analyse est difficile aussi pour des raisons autres que strictement méthodologiques. Nous en voyons trois. La première est que tout est énigmatique dans la séquence ! Dès le départ, il y a un malentendu sur ce qui est en jeu : la destruction de Jérusalem ou la fin du monde. Le vocabulaire est souvent ambigu : les mots « cela » ou « tout cela » de Mc 13,4.29 ne renvoient pas à quelque chose de bien identifiable. L'« abominable dévastateur » de Mc 13,14 a certes une référence vétérotestamentaire (cf. infra), mais il est difficile de savoir s'il faut le comprendre comme un renvoi à un événement historique à venir ou si le discours est symbolique.

La seconde tient à la continuité narrative et thématique de Mc 13. La continuité narrative existe (la sortie du Temple après Mc 12), mais elle est ténue. De même y a-t-il continuité thématique (ce que le Temple va devenir) mais le discours change rapidement d'horizon et montre un Jésus inattendu qu'il va falloir « concilier » avec l'image qu'on a de lui.

La troisième est que, même dans sa dimension « narrative », le genre littéraire, composite, déconcerte. Il est indéniable que la séquence comporte de nombreux traits de la littérature apocalyptique de l'époque : persécutions, calamités, désolation, venue du Fils de l'homme (cf. Dn, 1 Hén, 4 Esd). Le climat politique de la période juive tardive prédisposait à une ambiance apocalyptique marquée par le dualisme et les visions : une fin violente cosmique est attendue, les forces du mal vont être vaincues, etc. Il en résulte « que les indicateurs du cadre narratif (sont) à ce point chargés d'une valeur métaphorique qu'ils perdent leur pertinence au niveau factuel. Ce phénomène d'excès dans la métaphorisation est un trait caractéristique de la littérature

apocalyptique »⁶¹. Pourtant, la séquence se démarque à divers égards des « classiques » de la littérature apocalyptique : il n'y a pas de vision du monde céleste, pas de vision du monde de l'au-delà, pas de scène de jugement dernier.

Le discours de Jésus peut aussi faire penser au genre littéraire des testaments, des discours d'adieu. Le lecteur a bien compris que Jésus court à une mort certaine et il peut aisément imaginer Jésus rassembler ses disciples pour un discours d'adieu. Pourtant Jésus ne fait pas allusion une seule fois à sa mort.

C. Focant insiste quant à lui – et à raison – sur le caractère parénétique de la séquence⁶². Les exhortations y sont nombreuses, au point même que la balance entre discours apocalyptique et discours parénétique rend problématique la détermination de la pointe réelle du discours.

9.1. Contenu de la séquence

La séquence, sur le plan narratif, se présente sous la forme de deux « intrigues ». La première (Mc 13,1-4) est au *présent* et fait la continuité avec ce qui précède : Jésus sort du Temple avec ses disciples qui lui posent une double question sur le futur. La seconde porte sur un *futur* de type eschatologique.

1. La première intrigue commence par l'admiration des disciples pour l'architecture grandiose du Temple. Jésus en annonce la destruction. Les disciples posent une double question : une date et un signe avant-coureur. La question est peu claire : il est question d'un « tout cela » indéterminé et qui doit « finir » (Mc 13,4). On pourrait s'attendre à ce que, après la seconde « intrigue », un retour soit fait à la première pour connaître la réaction des disciples au discours de Jésus. Il n'en est rien. L'ellipse oblige le lecteur à s'interroger.

2. La seconde intrigue peut être analysée séquentiellement, mais il est peut-être plus pertinent de l'examiner sur ses deux plans principaux : les annonces (et promesses) de Jésus d'une part, ses avertissements et consignes d'autre part.

Les annonces et promesses de Jésus. Dans un premier temps (Mc 13,5-13), Jésus annonce la venue de faux christes, des calamités de toute sorte, des persécutions, des trahisons, mais l'aide de l'Esprit-Saint et le salut à ceux qui résistent jusqu'à la fin. Ensuite viendra l'« abominable dévastateur installé là où il ne faut pas » : ce sera un temps de détresse unique dans l'histoire de l'humanité, heureusement raccourci par Dieu pour les élus. A nouveau de faux messies et des faux prophètes voudront égarer les élus. Enfin, la fin du monde arrivera : la création sera démontée et le Fils de l'homme viendra, en gloire, rassembler les élus. Nul n'en connaît la date sinon le Père et son signe sera pareil à celui d'un figuier dont poussent les feuilles et qui annonce l'été. Tout passera, ciel et terre, mais pas les paroles de Jésus.

Les avertissements et consignes de Jésus. Jésus commence par des mises en garde : les faux christes, les guerres, les tremblements de terre et les famines ne sont pas des signes. Il ne faut donc pas s'alarmer, mais annoncer l'Evangile et résister aux persécutions. Aux jours de l'« abominable dévastateur », Jésus demande de fuir dans les montagnes et de prendre garde aux faux messies. A la fin de son discours, Jésus donne une consigne générale : veiller et travailler à la maison que le maître a confiée à ses serviteurs.

9.2. Compréhension du texte

Une bonne compréhension du personnage de Jésus, de Dieu et de l'homme dans cette séquence nécessite à nos yeux un préalable : la compréhension des annonces de Jésus dans le récit.

⁶¹ D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 117.

⁶² C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 478-479.

1. Les annonces de Jésus

De façon générale, les annonces de Jésus peuvent se comprendre comme un message adressé à ses disciples sur ce qui va se passer après sa mort. Celle-ci est devenue inéluctable, peut-être même aux yeux des disciples et Jésus veut donc leur livrer un message à la fois prophétique et parénétique. Jusqu'à ce point, ce Jésus ne diffère pas de celui que l'on connaît. Viennent à présent les annonces plus « précises ».

La première annonce, celle de la destruction du Temple, ne doit pas trop étonner le lecteur qui a un bon bagage des lectures vétérotestamentaires et des pseudépigraphes : les prophètes (Jr 7,14 ; Mi 3,12) l'avaient prédite, de même Hénoc (1 Hén 90,28) annonçait le remplacement du Temple par un temple eschatologique. Dans la mesure où Jésus a disqualifié le Temple peu avant (Mc 11,15-17), l'annonce de sa destruction n'innove pas vraiment par rapport à cette littérature connue.

L'annonce de guerres et autres calamités ne doit pas plus étonner le lecteur habitué à la littérature apocalyptique juive. Ici aussi les références sont nombreuses : dans Isaïe (Is 13,13 ; Is 14,30), dans l'Apocalypse d'Esdras (3,13), chez Hénoc (1 Hén 1,5-7). De plus, le lecteur notera que les annonces sont très générales et ne peuvent renvoyer à rien de précis, ni dans l'espace ni dans le temps. Enfin, dit Jésus, ce ne sont pas des signes de la fin (Mc 13,7) et ils *doivent* (δεῖ) arriver. Autrement dit, ne faut-il pas voir dans ces « annonces » la simple continuation du cours de l'histoire humaine, faite de guerres, tremblements de terre, famines et persécutions ?

L'annonce de l'*abominable dévastateur* est particulière. Il faut d'abord la comprendre en référence à Daniel qui, dans ses visions (Dn 9,27 ; 11,31 ; 12,11), évoque l'abomination dévastatrice que sera la profanation du Temple. : « Des forces venues de sa (le roi du Nord) part prendront position : elles profaneront le Sanctuaire-citadelle, feront cesser le sacrifice perpétuel et placeront l'abomination dévastatrice » (Dn 11,31). L'allusion de Daniel est claire : elle vise l'érection par Antiochus Epiphane en 167 d'une statue de Zeus à la place de l'autel des sacrifices du Temple. Cet épisode historique, extrêmement traumatisant pour le peuple d'Israël, est raconté dans le livre des Maccabées : « le quinzième jour de Kisleu en l'an 145 (de l'ère séleucide), le roi (Antiochus Epiphane) construisit l'abomination de la désolation sur l'autel des holocaustes » (1 M 1,54).

La traduction de βδέλυγμα dans Bailly est double : « objet d'horreur, cause d'abomination » d'une part, « culte des idoles, idoles ou idolâtrie » d'autre part. On peut donc penser que, dans la bouche de Jésus, c'est l'annonce que Dieu lui-même va être profané et balayé par des idoles.

Si le référentiel et la compréhension des mots de Jésus sont relativement clairs, on ne peut pas en dire autant de la *matérialité* de l'annonce. Jésus vise-t-il un événement historique précis à venir ou une période de détresse dont il ne donne ni le contenu précis ni les contours temporels ?

Est-ce même un *signe* de la fin, celui que demandaient les disciples (Mc 13,4) ? On ne peut pas le dire. Tout au plus est-ce un signal d'action : il faut fuir cette abomination (Mc 13,14-16). On en arrive alors à la conclusion, avec J. Drury, que « this (l'abomination de la désolation) is not the end of the world but the end, for the time being at least, of Jerusalem as the focus of its destiny »⁶³.

La dernière annonce de Jésus est celle de la fin : Jésus décrit la fin du monde en termes cosmiques et annonce la venue du Fils de l'homme. Ici encore les références scripturaires sont nombreuses : dans ses oracles, Isaïe décrit aussi les bouleversements cosmiques de la fin (Is 13,10 et 34,4) et la venue du Fils de l'homme à la fin des temps est annoncée également par Daniel et Hénoc

⁶³ John DRURY, "Let the reader understand" Mark 13,14, dans *Modern believing*, 39 (1998), p. 4-9 (ici p. 6).

(cf. surpa). Quant au Jésus de Marc, il avait déjà annoncé son retour en Mc 8,31 : « (...) quand il (le Fils de l'homme) viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges ». Il devient donc clair cette fois que la venue du Fils de l'homme annoncée en Mc 8,31 aura bien lieu à la fin des temps. Mais Jésus n'en connaît ni le jour ni l'heure (Mc 13,32)⁶⁴. On notera aussi avec intérêt qu'il n'est pas question ici de jugement ni de châtement : la visée est glorieuse.

Peut-on dire à présent que Jésus a répondu à la double question des disciples ? A leur première question, celle d'un « quand », ils n'ont pas de réponse, qu'il s'agisse de la destruction du temple ou de la fin du monde ! A la seconde, celle des signes avant-coureurs de la fin du monde (comprise vraisemblablement par les disciples comme associée à la destruction du Temple), ici aussi les disciples doivent être insatisfaits : ce qu'ils pourraient croire comme signes, les guerres et autres calamités, n'en sont pas et l'annonce de *l'abominable dévastation* est tellement imprécise et énigmatique qu'elle ne peut assouvir leur envie de savoir.

2. Jésus

Le Jésus de la séquence est inhabituel : il ne guérit pas (on notera au passage qu'il n'a guéri ni fait aucun acte de puissance à Jérusalem) et il donne de lui-même l'image un peu étrange d'un prophète eschatologique et/ou apocalyptique. Son savoir même est ambivalent : d'un côté, il annonce des événements précis (la destruction du Temple), de l'autre son savoir sur les guerres et calamités futures est pour le moins vague tandis qu'il dit ignorer le jour de son propre retour et de la fin des temps. On peut même se demander si les « réponses » que Jésus donne aux questions des disciples ne sont pas *volontairement* énigmatiques : ne seraient-elles pas une fin de non-recevoir habilement déguisée au désir de *savoir* des disciples ? Autrement dit, Jésus contesterait la validité même des questions des disciples. Il y a là, à notre sens, une polysémie laissée à l'appréciation du lecteur. Nous y reviendrons plus loin.

En revanche, on reconnaît Jésus – qui implicitement se reconnaît comme fils (Mc 13,32) – quand il dit que son Père est plus grand que lui. C'est le Père qui distribuera les places à la droite et à la gauche de Jésus (Mc 10,40), c'est lui aussi qui est aux cieux et qui pardonne (Mc 11,25), c'est lui seul qui sait le jour et l'heure (Mc 13,32). Et, de façon intéressante à souligner, il se démarque de ses disciples qui veulent savoir : Jésus accepte manifestement de ne pas savoir.

Il a été dit plus haut que le discours de Jésus était largement parénétique. On reconnaît là en Jésus l'image du *leader* qui a déjà été relevée, notamment dans l'envoi de ses disciples en mission. Il donne à présent, directement ou indirectement, toute une série de consignes : annoncer l'Évangile (à toutes les nations, et donc aux païens), résister aux persécutions, garder leur foi sans se laisser égarer, travailler chacun à sa tâche à la maison que Dieu leur a confiée, rester en permanence vigilant, fuir les fausses idoles (s'il faut comprendre ainsi *l'abominable dévastateur*). Il y a là, dans le message de Jésus, tout un programme de vie, à la fois personnelle et active.

3. Dieu

Dieu est dans la séquence un « personnage » discret. Son autorité et sa puissance sont certes confirmées : lui seul sait ce que les autres, y compris Jésus et les anges ne savent pas (Mc 13,32) et lui seul, par sa capacité à abrégé les jours de détresse, peut sauver les élus qu'il a choisis (Mc 13,20). Il a manifestement une souveraineté suprême. Et il est même étonnant qu'il ne soit pas présent le

⁶⁴ Mc 13,30 pourrait faire croire que l'eschatologie de Marc est imminente. Mais la formulation est tellement vague – voire même volontairement ambiguë – qu'elle donne l'impression d'une fin de non recevoir à qui voudrait savoir ce que Dieu seul sait.

jour du retour du Fils de l'homme. Est-ce à dire que le retour de ce dernier, promis par Jésus « dans la gloire de son Père » (Mc 8,31), ne signifiait pas la présence du Père ? Il est vrai que la mission de Jésus lors de son retour est de rassembler les élus. Pour les amener ensuite au Père « qui est aux cieux » ? C'est ce que l'on comprendrait dans une lecture matérielle. Est-ce celle qui convient ? Mais, quelle que soit la lecture choisie, Dieu apparaît comme l'inaccessible et Jésus la voie d'accès.

4. L'Esprit-Saint

L'évocation par Jésus de l'Esprit-Saint peut surprendre le lecteur. Il n'avait plus été question de lui depuis Mc 3,29 et déjà son « identité » était obscure. Son retour dans le récit se fait maintenant sur un autre registre, celui d'un *rôle* qui lui est attribué et d'un *temps*, le futur : « quand on vous conduira pour vous livrer, ne soyez pas inquiets à l'avance de ce que vous direz ; mais ce qui vous sera donné à cette heure-là, dites-le ; car ce n'est pas vous qui parlerez, mais l'Esprit-Saint » (Mc 13,11). L'identité de cet Esprit-Saint reste tout aussi obscure même si on devine qu'elle doit être en lien avec Dieu. Mais, il est clair que l'histoire de Dieu avec les hommes ne va pas s'arrêter avec la mort annoncée de Jésus : un Esprit-Saint sera là. Faut-il faire un lien avec l'annonce de Jésus à la fin de la parabole des vignerons homicides : « il (le maître de la vigne) viendra, il fera périr les vignerons et confiera la vigne à *d'autres* » (Mc 12,9) ? Dans l'affirmative, l'Esprit-Saint pourrait être celui qui animera les « autres ».

5. L'homme

Le premier enseignement de la séquence sur l'homme concerne son *histoire* : l'histoire des hommes va continuer, avec son cortège de guerres, calamités et persécutions et trahisons. Il *faut* même que cela arrive (Mc 13,7). Mais il *faut* aussi que l'Evangile leur soit proclamé dans toutes les nations (Mc 13,10).

Le second enseignement a pour registre l'étrange couple que font chez l'homme le *savoir* et le *devoir* (*agir*). L'homme veut *savoir* : la fin des temps, les signes qui la précéderont. Il veut en fait savoir ce que Dieu seul sait ! Si le Dieu de Jésus a, entre autres, la puissance du savoir, l'homme, dans sa quête du savoir, ne veut-il pas devenir Dieu ? Le lien avec l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Gn 3,5) est évident. Comme on l'a vu, Jésus frustre ses disciples dans leur soif de savoir et détourne leur attention vers autre chose : il s'agit d'annoncer l'Evangile, travailler à la mission que Dieu leur a confiée, vivre dans la foi l'incertitude et les tribulations de l'existence humaine. Qui plus est, le message de Jésus va bien au-delà du cercle des disciples, il semble s'adresser à tous les hommes : « Ce que je vous dis, je le dis à *tous* : veillez » (Mc 13,37).

6. Synthèse

Cette séquence illustre bien la différence entre une lecture superficielle et une lecture plus attentive. Ce qui ressort d'une lecture première, c'est le climat apocalyptique de la séquence et un Jésus annonçant catastrophes sur catastrophes. Les précompréhensions et l'iconographie contribuent certainement à cette lecture, qui en devient alors méthodologiquement suspecte. Une lecture seconde, plus analytique d'une part, plus ancrée dans un terreau scripturaire et historique d'autre part fait ressortir une certaine vacuité des annonces apocalyptiques retentissantes et un Jésus plus enclin à l'exhortation des hommes.

Cette herméneutique ne se veut pas exclusive d'une autre et le texte, par son côté énigmatique, ne se laisse pas emprisonner. Mais nous la préférons en faisant valoir sa rigueur analytique et méthodologique d'une part, sa cohérence théologique d'autre part. Sur ce dernier plan, Jésus reste l'envoyé de Dieu annonçant un Royaume de Dieu déjà là (Mc 10,30), mais inachevé (Mc

13,10.37) ; Dieu reste l'inaccessible, mais présent aux côtés de l'homme par un Esprit-Saint (toujours mystérieux). Quant à l'homme, débouté de sa quête de savoir, il est renvoyé à tenir dans la foi pour être sauvé (Mc 13,13) et vivre et agir *pour Dieu* dans un monde hostile.

9.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

A ce stade du récit, le lecteur reconnaît sans difficulté les goûts du narrateur ! Il aime l'ironie : l'admiration des disciples de Jésus pour les belles pierres du Temple que Jésus vient de disqualifier les rend presque ridicules (Mc 13,1). Il aime le malentendu : la question des disciples porte sur une chose, Jésus leur répond en les entraînant sur un tout autre registre. Il aime l'énigme : ainsi son allusion à l'*abominable dévastateur* (Mc 13,14). Il aime provoquer le lecteur : « que le lecteur comprenne ! » (Mc 13,14). Il aime dérouter le lecteur : comme dit plus haut, la séquence peut conduire dans un premier temps à une certaine lecture puis à une toute autre. D. Marguerat dit de Marc qu'il bloque toute tentative de maîtrise du savoir théologique et reprend à son compte les mots de Corina Combet-Galland qui parle d'un « savoir en miettes » pour dire ce perpétuel effritement de la connaissance où on croit comprendre, mais où on est sans cesse bousculé⁶⁵.

Le lecteur

Le lecteur qui dépasse la première lecture doit se sentir frustré et désorienté. Non seulement il n'a pas la réponse à la question qu'il aurait bien posée, lui aussi, à Jésus, mais il ne sait pas trop quelle orientation prendre. L'énigme reste et Jésus le déboute.

Par contre, s'il réalise que le discours a aussi une dimension parénétique, sans ambiguïté celle-là, et s'il prend conscience que la demande de vigilance de Jésus s'adresse à *tous*, y compris lui, il devient concerné personnellement. A lui alors de participer à l'édification du Royaume de Dieu !

10. La Pâque et l'arrestation de Jésus (Mc 14,1-52)

L'analyse de cette nouvelle séquence, centrée sur le repas pascal, mérite une vigilance méthodologique particulière. Elle se prête en effet spontanément à de multiples lectures. La première, à l'évidence, est son écho à la liturgie du chrétien pratiquant : la sacramentalité qui a été donnée par l'Eglise risque d'étouffer l'analyse exégétique proprement dite. Une autre est la connaissance du lecteur du repas pascal dans les autres évangiles : le sens et la portée du repas ne sont pas identiques et présentent donc le risque d'une précompréhension hâtive du texte marcen. Enfin, le texte a fait l'objet au fil des siècles de multiples exégèses méthodologiquement différentes de sorte que, ici à nouveau, le risque de précompréhension existe.

10.1. Contenu de la séquence

L'intrigue a, dans la séquence, un cadre spatial et temporel précis : à Béthanie puis à Jérusalem lors de la fête de la Pâque et celle des pains sans levain. Les grands prêtres et les scribes cherchent à arrêter Jésus pour le tuer, mais pas en pleine fête de peur de créer des troubles dans le peuple. Pendant ce temps, Jésus est à Béthanie chez Simon le lépreux : au cours du repas, une femme lui verse du parfum sur la tête. A l'indignation des gens qui y voient du gaspillage, Jésus répond que ce geste est une bonne œuvre et est une anticipation de son embaumement. Judas va chez les grands prêtres pour leur livrer Jésus. Ceux-ci se réjouissent et lui promettent de l'argent.

Les disciples demandent à Jésus où il veut qu'on prépare la Pâque. Jésus leur donne des

⁶⁵ Daniel MARGUERAT, *L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, dans MARGUERAT Daniel (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002)* (Le monde de la Bible, 48), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 13-40 (ici p. 27).

instructions précises, prédisant comment les choses vont se passer. Et il en est effectivement ainsi. Une fois à table avec les Douze, Jésus annonce que l'un d'eux va le trahir. Les Douze s'interrogent, doutant d'eux-mêmes ; Jésus plaint le traître. Puis Jésus, bénissant le pain et le vin, le leur donne en disant du pain qu'il est son corps et du vin qu'il est son sang, le sang de l'Alliance versé pour la multitude. De ce vin il dit qu'il n'en boira plus jusqu'au jour où il en boira un nouveau dans le Royaume de Dieu.

Après le repas, Jésus et ses disciples sortent vers le mont des Oliviers. Jésus leur annonce que tous vont tomber, que Pierre va le renier, mais qu'une fois ressuscité, il les précèdera en Galilée. Pierre affirme que, lui, ne tombera pas, même au prix de la mort. Les autres en disent autant.

Au domaine de Gethsémani, Jésus prend à part Pierre, Jacques et Jean. Il ressent frayeur et angoisse, dit sa tristesse puis va prier seul, demandant à ses disciples de veiller. Il demande à Dieu à qui tout est possible de lui écarter la coupe, mais il s'en remet à sa volonté. A deux reprises, il retrouve ses disciples, mais ils sont endormis : chaque fois il leur demande de veiller et prier. A la troisième fois, Jésus renonce.

Arrive alors Judas avec une troupe armée venant de la part des grands prêtres, scribes et anciens. Un signal est convenu : un baiser. Judas embrasse Jésus et la troupe l'arrête. Quelqu'un tire une épée et frappe le serviteur du Grand Prêtre. Jésus semble s'étonner qu'on le saisisse avec des armes comme s'il était un hors-la-loi. Tous les disciples fuient. Un jeune homme suit, vêtu d'un simple drap et on l'arrête. Lâchant le drap, il s'enfuit tout nu.

10.2. Compréhension du texte

Tout comme dans la séquence précédente, la compréhension du personnage de Jésus, de Dieu et de l'homme est facilitée par la prise en compte des annonces de Jésus.

1. Les annonces de Jésus

Sur son sort et sa destinée, Jésus témoigne à nouveau de sa préscience : il sait et annonce à ses disciples qu'il ne sera plus là pour longtemps avec eux (Mc 14,7), qu'il va être trahi par un des siens (Mc 14,17), abandonné par eux (Mc 14,27), renié par Pierre (Mc 14,30), enseveli (Mc 14,8), qu'il va ressusciter avant de les précéder en Galilée (Mc 14,28) et qu'un jour, il boira à nouveau du vin, nouveau, dans le Royaume de Dieu (Mc 14,25). De ces annonces, deux retiennent l'attention par leur nouveauté.

En annonçant coup sur coup la trahison, le reniement et l'abandon de tous ses disciples, le sort de Jésus prend un tour dramatique inattendu. Ne sont-ils pas les compagnons de Jésus de la première heure, ne comprenant peut-être pas grand-chose, mais fidèles à leur maître ? S'il en est ainsi, la fin de l'histoire va-t-elle se terminer par un échec retentissant ? Le lecteur se rappelle alors que Jésus s'était entouré de compagnons sans même rien savoir d'eux. L'autorité et l'intelligence de Jésus ne sont-elles pas ici mises à mal par des « choix » malheureux ? En réalité, il n'y a pas eu de *choix*, mais d'un *appel*, au surplus inconditionnel. Comme nous le verrons, cela renseigne le lecteur sur le portrait de Jésus.

Etonnamment, Jésus ne semble pas acter cet abandon des disciples comme signe de la fin de l'histoire de leur compagnonnage : il annonce qu'après sa résurrection il les précèdera en Galilée. Que se passera-t-il donc pour qu'ils se retrouvent ?

2. Jésus

Le portrait de Jésus. Les deux repas de la séquence sont des repas de *rencontre* intime qui disent quelque chose de Jésus. Dans l'épisode du repas à Béthanie (Mc 14,3-9), une femme vénère Jésus d'un geste stupéfiant et Jésus, discréditant l'interprétation de gaspillage des témoins de la

scène, y voit un moment de grâce absolue : écartant la pertinence absolue des critères habituels de l'argent et de la morale, Jésus y voit une réalité toute autre où l'*ordre* du monde cède la place à un instant de pure rencontre qui met le temps entre parenthèses et où se joue l'essentiel de ce qui fait l'existence véritable d'une personne⁶⁶. A ce repas où la scène de l'onction sonne comme une anticipation de l'embaumement du corps de Jésus, répond en écho le repas pascal (Mc 14,22-25) où Jésus va partager, sous la forme visible de pain, ce même corps. Ce repas, bien que tragique puisque Jésus le prend avec celui-là même qui va le trahir, est tout autant celui de la rencontre intime : Jésus y donne *tout*, son corps et son sang !

Ce Jésus qui se livre, au propre comme au figuré, à la rencontre profonde avec l'autre, est dans la séquence un homme qui *découvre* sa nudité et sa solitude. Jamais jusqu'à présent dans le récit Jésus n'était apparu fragile, angoissé, effrayé, seul. Il faisait presque figure de héros, quand il avait l'autorité sur les démons et la maladie, quand il avait le charisme sur ses disciples et les foules, quand il avait l'intelligence face à ses opposants. Le voici, moins fier mais tellement humain, à demander à être épargné. Le lecteur peut même se demander si Jésus ne va pas faillir au dernier moment. A tout le moins il est *tenté*. Pour la première fois depuis les tentations au désert (Mc 1,12-13), Jésus doit livrer un combat : choisir de tout abandonner ou de persévérer. Ce combat est d'autant plus angoissant qu'il est à présent *seul* : ses disciples vont l'abandonner cette nuit même et il n'a plus que Dieu face à lui.

Jésus et Dieu. Depuis le début du récit, le narrateur a habitué le lecteur à voir la confiance de Jésus en Dieu. Jésus prêche qu'à Dieu rien n'est impossible. Aura-t-il la même confiance quand il sera lui-même confronté à l'effroi et l'angoisse ? Autrement dit, il est mis au pied du mur.

Son premier pas est celui de la prière (Mc 14,32.35.39) : il s'adresse à autre que lui et cet autre lui est proche et intime : il l'appelle « Père » et même « Abba ». Dans ce seul à seul, il y a trois mouvements. Le premier est celui de l'*affirmation* : Jésus *dit* sa foi en Dieu à qui tout est possible (Mc 14,36a). Armé de cette certitude de la puissance de Dieu, Jésus peut alors *demande*r de lui écarter la coupe (Mc 14,36b). On peut même ajouter sa certitude d'être entendu et donc épargné : n'avait-il pas dit à ses disciples dans l'épisode du figuier desséché : « tout ce que vous demanderez en priant, croyez que vous l'avez reçu, et cela vous sera accordé » (Mc 12,24). Mais, et c'est le troisième mouvement, la demande de Jésus s'accompagne de sa *soumission* à la volonté de Dieu. Autrement dit, la demande de Jésus, totalement confiante dans la *puissance* de Dieu, soumet l'exercice de cette puissance à la *volonté* de Dieu. Le lecteur peut alors faire le rapprochement avec le « il faut » (δεῖ) de Mc 8,31 : si la *volonté* de Dieu est que Jésus aille jusqu'à la mort, sa *capacité* de l'épargner ne sera pas exercée.

De la prière de Jésus, de sa soumission à la volonté de Dieu, de son obéissance donc à Dieu, ressort un Jésus avant tout humain. Ses actes de puissance sont comme oubliés, effacés au bénéfice de plus grand que lui : Dieu.

L'auto-perception de Jésus. Jésus a donc une perception *relative* de lui-même qui est claire : il « vaut » moins que Dieu. Mais il a aussi une perception quasi « corporelle » de lui-même : son corps et son sang sont signifiants.

⁶⁶ E. CUVILLIER, *L'évangile de Marc*, p. 275.

Dans la scène du pain lors du repas pascal, Jésus se voit comme un *homme-nourriture*. Le pain devient métaphoriquement son propre corps de sorte que Jésus fait de lui-même, de sa vie une nourriture à disposition de quiconque. La scène, pourtant située dans un cadre de projet meurtrier à son endroit, est une scène de *vie* en ce que celle-ci a un besoin physiologique de nourriture. Mais il y a plus que l'*homme-nourriture* : il y a aussi l'*homme-donné*. Dans le geste du pain, Jésus confirme ce qu'il avait dit de sa mission : il est venu pour servir et *donner* sa vie (Mc 10,45). En mangeant-recevant de ce pain-corps-vie donné il y a une *incorporation* du corps-vie de Jésus au corps-vie de celui qui mange.

La scène du vin, riche en symbolique et en références à l'histoire juive, se comprend mieux si on met en lumière les trois termes principaux qui la structurent : Pâque, sang et alliance. Le repas de Jésus raconté par Marc (Mc 14,22-25), a lieu lors de la *Pâque*, fête centrale du peuple juif, souvenir de la libération du joug égyptien et ritualisée dans le *sang* d'animaux versé sur l'autel (2 Ch 35,11). Cette libération est à comprendre dans le cadre d'un double dessein de Yahvé. Le premier, révélé à Moïse au buisson ardent (Ex 3,7-10) était de délivrer Israël de l'Égypte pour l'installer en terre de Canaan. Le second, révélé au Sinaï (Ex 19,5), est de s'allier ce peuple comme peuple élu ; l'*alliance* est conclue dans le *sang* de taurillons (Ex 24,5-6) dont Moïse asperge l'autel.

En donnant à ses disciples du vin et en le présentant comme du *sang*, le sien, Jésus fait de lui un *homme-alliance*. Les sacrifices d'animaux sont ainsi supprimés et l'alliance entre Dieu et son peuple a une nouvelle médiation : Jésus lui-même, non pas dans un Jésus vivant, mais dans un Jésus mort (le sang versé). Ce sang versé est cependant plus qu'un rite d'alliance : il a une *finalité*, exprimée très clairement dans le « pour la multitude » de Mc 14,24. La mort de Jésus est donc « utile ». On peut légitimement voir cette « utilité » sur deux registres. Le premier est celui de la libération. Déjà Mc 10,45 disait que le Fils de l'homme est venu pour donner sa vie en rançon à beaucoup : les exorcismes, les guérisons, le pardon des péchés étaient, on l'a vu, chaque fois une libération, un rachat, un arrachement aux chaînes du mal et de la souffrance. Le second est celui d'une alliance *nouvelle*. Le lecteur habitué à la thématique de l'espérance juive attend une nouvelle alliance : l'alliance ancienne a été rompue par suite de l'infidélité d'Israël (Jr 22,9), mais le dessein d'alliance de Dieu subsiste (Jr 33,24-26) et la conclusion d'une alliance éternelle, renouvelant celle du Sinaï a été annoncée (Ez 16,60).

Dans la mort de Jésus telle que comprise par lui, il faut donc voir l'aboutissement de toute une vie donnée pour libérer (Mc 10,45) et le sceau d'une alliance nouvelle, définitive et éternelle entre Dieu et l'homme.

La perception et l'acceptation de Jésus par les autres. Les séquences précédentes se caractérisaient par le contraste entre les sympathisants de Jésus et ses opposants. La présente séquence marque la disparition d'un pan entier de ses sympathisants : ses disciples. L'un trahit, l'autre va le renier et ils finissent par fuir tous. Leur fidélité à Jésus, jamais prise en défaut jusqu'ici et encore clamée avec force au Mont des Oliviers (Mc 14,29.31), part en lambeaux à Gethsémani.

Les grands prêtres, eux, continuent à comploter, en toute connaissance de qui est Jésus (cf. la parabole des vignerons homicides). Les gens indignés du geste de la femme de Béthanie ont pour eux

leur bonne conscience : le geste de la femme et la réponse de Jésus ne sont pas dans la norme reconnue et ils les désavouent en conséquence l'un et l'autre.

Au total donc, les disciples et les opposants de Jésus se retrouvent en ceci : ils *reconnaissent* Jésus comme Messie, mais ils ne l'*acceptent* pas.

3. Dieu

Dieu apparaît dans cette séquence sous le trait nouveau de la paternité *intime* de Jésus-homme. Pour les pharisiens et les scribes, il a la représentation d'un législateur et d'un juge lointain et sévère ; pour Jésus, il est un *abba* personnel et proche.

De sa *capacité* de puissance et de *l'existence* de sa volonté, le lecteur n'apprend ici rien de nouveau. Quant au *contenu* et aux *motivations* de sa volonté, ils n'apparaissent pas clairement : Dieu en effet ne semble pas répondre à Jésus à Gethsémani et le lecteur en est réduit à faire des hypothèses. S'il est convaincu de la capacité de Jésus de prédire sans faille l'avenir, il est certain que Jésus va mourir puisqu'il l'a annoncé. Ceci signifie que Dieu ne l'épargnera pas et la question est alors celle du pourquoi. Si, au contraire le lecteur se base sur le fait qu'à plusieurs reprises Jésus dit ne pas tout savoir ou pouvoir, il est possible alors qu'il se trompe et que Dieu, au dernier moment, va l'épargner, au nom de son amour pour lui (Mc 9,7) et de sa justice (Mc 12,9).

Les arguments en faveur de l'une et l'autre hypothèse sont valides et il est possible que, selon les lecteurs, la balance penche dans un sens ou dans l'autre. Le récit n'étant pas terminé, Il est peut-être préférable de laisser la question en suspens.

La séquence évoque enfin le *Royaume* de Dieu (Mc 14,25) : Jésus semble en donner une représentation de fête où l'on boira un vin nouveau. Le lecteur peut y voir un écho à Mc 2,18-22 où Jésus associait le vin à des noces dont Jésus est l'époux et, inversement, le jeûne à son absence. Les images de festin messianique sont présentes aussi dans l'AT, par exemple en Isaïe (Is 25,6). Ceci corrobore l'idée que le Royaume de Dieu, déjà présent dans ce monde (Mc 10,29-30), est un royaume en croissance (Mc 4,30-32) dont la fin sera glorieuse (Mc 8,38) et se représentera sous la forme d'un festin en présence de Jésus (Mc 14,25).

4. L'homme

La nature humaine n'est pas grandie dans la séquence : ni solidité ni courage. L'homme en arrive à douter de lui-même et à se croire capable de trahison (Mc 14,19) ! Il n'a d'ailleurs pas tort : Judas va trahir et les onze autres vont fuir.

Les « valeurs » de l'homme sont, elles aussi, mises en question, en tout cas par Jésus. Pourtant, elles paraissent respectables : qui viendrait à justifier le gaspillage (Mc 14,4) et contester la générosité pour les pauvres (Mc 14,5) ? Mais l'homme semble hermétique aux gestes d'exception et d'audace : la femme hémorroïsse, la femme syro-phénicienne, la femme de Béthanie, Bartimée sont décidément des êtres bien singuliers.

5. Synthèse

Le Jésus de la séquence se révèle être un *homme* avec ses fragilités, ses angoisses, sa solitude : il apparaît tenté de sauver sa vie. Mais il est un homme d'*exception* : il est décidé de ne jamais abandonner l'homme, fût-il un traître ou un fuyard ; il donne toute sa vie, corps et sang, nourriture et signe d'alliance éternelle avec Dieu ; il se soumet entièrement à la volonté de Dieu.

Dieu apparaît comme un Père, proche et en qui on peut se confier. Mais sa volonté et son action restent pour une part mystérieux.

L'homme montre sa faiblesse : il a tellement peur pour sa vie qu'il est prêt à abandonner, voire trahir, celui qu'il reconnaît pourtant comme envoyé de Dieu.

10.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

On reconnaît dans la séquence l'art du narrateur de construire son intrigue de façon à provoquer un effet sur le lecteur. Les deux repas sont l'un et l'autre en sandwich : celui de Béthanie se situe au milieu d'un projet meurtrier tandis que le repas pascal l'est entre deux trahisons. La tension narrative qui ressort de ce deuxième sandwich est très vive : d'un côté Jésus se donne, corps et sang, à ses amis, de l'autre ces mêmes amis se révèlent être des traîtres et renégats !

De façon plus subtile, le narrateur implique le lecteur en le faisant entrer dans l'intimité de la frayeur de Jésus et le secret de sa prière. Le lecteur est privilégié par rapport à ses disciples qui ne savent rien du contenu de la prière de Jésus et de sa décision de se soumettre à la volonté de son Père. Le lecteur réalise alors qu'à l'inverse des disciples qui ont été incapables de veiller, lui est resté le seul compagnon vigilant de Jésus⁶⁷.

Le lecteur est interpellé encore à d'autres moments : il assiste au doute des disciples quant à leur capacité de trahir (Mc 14,19). Trahirait-il lui ?

A ces questions s'en ajoutent d'autres, sur l'intrigue cette fois : quel est ce retour mystérieux en Galilée annoncé par Jésus (Mc 14,28) ? Le récit va-t-il donc rebondir ? Dieu va-t-il épargner Jésus ? Et que signifie ce jeune homme qui fuit nu à la fin de la séquence (Mc 14,52) ?

11. Le procès de Jésus et son exécution (Mc 14,53-15,41)

L'intrigue de la présente séquence est facile à suivre et homogène. Elle relate la fin de la vie de Jésus. Mais, son intérêt est plus que biographique : la mort de Jésus et ses circonstances apprennent sur son identité et son portrait. Par ailleurs et au-delà de Jésus, c'est l'attitude et la personnalité de Dieu qui sont, discrètement et indirectement, évoquées.

Pour le lecteur, la séquence pose de nombreuses questions. Pourquoi Jésus n'a-t-il pas pensé échapper à la mort ? Comment comprendre ce qui apparaît comme un subit manque de confiance de Jésus en Dieu (Mc 15,34) ? Pourquoi Dieu n'est-il pas intervenu en faveur de Jésus ? Que signifie la mort de Jésus pour lui ?

11.1. Contenu de la séquence

Jésus est emmené chez le Grand Prêtre. Tout le sanhédrin est réuni. Pierre, qui l'avait suivi de loin, se tient à part avec les serviteurs. Tous cherchent un témoignage pour faire condamner Jésus à mort, mais les témoignages, faux, ne concordent pas. Le Grand Prêtre finit par demander à Jésus s'il est le Messie, le Fils de Dieu béni. Jésus répond affirmativement et annonce le retour du Fils de l'homme siégeant auprès de Dieu. Le Grand Prêtre crie au blasphème, interpelle le sanhédrin qui le condamne à mort. Crachats, coups et moqueries s'ensuivent. Jésus est pris par les serviteurs qui le giflent.

Pendant ce temps, Pierre est reconnu par une servante. Deux fois, Pierre nie. Les gens qui étaient là le reconnaissent aussi. Pierre nie à nouveau. Le coq chante pour la deuxième fois. Pierre se rappelle alors l'annonce faite par Jésus, sort précipitamment et pleure.

Le sanhédrin envoie Jésus chez Pilate. Celui-ci lui demande s'il est le roi des Juifs. Jésus

⁶⁷ D. MARGUERAT ET Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, 161.

répond en le renvoyant à sa question. Les grands prêtres l'accusent. Pilate interroge à nouveau Jésus sur les accusations portées contre lui. Jésus ne répond pas. Pilate s'étonne. Or la coutume est que Pilate, à chaque fête, libère un prisonnier réclamé. A la foule qui demande à Pilate ce qu'il accorde d'habitude, Pilate propose Jésus, roi des Juifs, sentant bien qu'on le lui avait livré par jalousie. Les grands prêtres excitent la foule pour qu'on relâche un certain Barabbas, émeutier parmi d'autres qui avaient commis un meurtre. Pilate demande alors ce qu'il va faire de Jésus, roi des Juifs. La foule demande qu'il le crucifie. Pilate demande ce qu'il a fait de mal. La foule insiste et Pilate, voulant contenter la foule, relâche Barabbas et, après l'avoir fait flageller, livre Jésus pour le crucifier.

Les soldats vêtent Jésus de pourpre et lui mettent sur la tête une couronne d'épines tressée. Ils se moquent de lui en l'acclamant « roi des Juifs » et en se prosternant, ils le frappent et lui crachent dessus. Puis ils lui enlèvent le pourpre, lui remettent ses vêtements et le font sortir pour le crucifier.

Les soldats réquisitionnent un passant pour porter la croix et emmènent Jésus au Golgotha. Ils veulent lui donner du vin mêlé de myrrhe, mais Jésus n'en prend pas. Ils le crucifient, partagent ses vêtements. Il est neuf heures. Ils mettent un écriteau « roi des Juifs ». Ils crucifient deux autres bandits de part et d'autre de Jésus. Les passants insultent Jésus et le mettent au défi de se sauver lui-même s'il est capable de détruire et reconstruire le temple en trois jours. Les grands prêtres l'insultent et le défient aussi s'il est capable de sauver autrui ; ils se disent prêts à croire en lui s'il descend de sa croix. Ceux qui étaient crucifiés avec Jésus l'injurient.

A midi, des ténèbres recouvrent la terre jusqu'à trois heures. Jésus crie alors : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». On croit qu'il invoque Elie. On lui porte du vinaigre à boire et on se moque de lui. Jésus pousse un grand cri et expire. Le voile du sanctuaire se déchire en deux. Un centurion dit de Jésus qu'il est vraiment Fils de Dieu. Des femmes sont présentes et parmi elles Marie de Magdala, Marie la mère de Jacques et José et Salomé qui suivaient Jésus depuis la Galilée. D'autres femmes étaient montées avec lui à Jérusalem.

11.2. Compréhension du texte

1. Jésus

Si toute la séquence narrative est centrée sur Jésus, il faut pourtant d'abord noter combien Jésus parle peu : une seule phrase de réponse au Grand Prêtre à propos de son identité (Mc 14,62), une réponse – ambiguë – de Jésus à Pilate également sur son identité (Mc 15,2) et un cri de désespoir à Dieu (Mc 15,34). Quant au comportement de Jésus durant la séquence, il est largement passif : Jésus *subit* les événements, les outrages, les coups, les moqueries, la crucifixion. Jésus ne se révolte pas contre les acteurs de son exécution. Rien n'est dit non plus de la souffrance physique de cette mise à mort. De son vécu intime enfin, il n'est exprimé qu'à un seul endroit : son questionnement à Dieu (Mc 15,34).

Ce survol rapide du Jésus de la séquence permet d'identifier ce qu'il faut avant tout retenir de Jésus ici : un portrait, une question sur sa confiance en Dieu et une identité.

Le portrait de Jésus. Toute l'intrigue fait irrémédiablement penser au récit de la condamnation à mort d'un juste et de son exécution atroce sous les quolibets. L'histoire humaine foisonne malheureusement de procès iniques, d'exécutions sommaires, de martyrs pour une noble cause. On ne sera donc pas surpris que le narrateur se réfère à trois reprises au psaume 22, psaume emblématique du « juste souffrant » : le partage des vêtements de Jésus (Mc 15,24 renvoie à Ps 22,19), les insultes des passants en hochant la tête (Mc 15,29 renvoie à Ps 22,8b) et le cri de Jésus à Dieu (Mc 15,34 renvoie à Ps 22,2).

Que Jésus soit un *juste* et que *tous* l'abandonnent (les disciples) ou le condamnent (le sanhédrin, Pilate et même la foule qui a retourné sa veste) ou le crucifient (les soldats) ou l'injurient (les grands prêtres et les scribes, les soldats, les passants, les brigands crucifiés avec Jésus), le récit le dit clairement. Mais qu'en est-il de Dieu ? L'abandonne-t-il aussi ? Cette question, qui concerne *Dieu*, sera étudiée dans la section suivante. Une autre question, qui concerne Jésus, est : se *sente-t-il* abandonné par Dieu ? Sur un strict plan narratif, la réponse est affirmative. Jésus ne dit pas : « Père, m'abandonnes-tu ? » ; Il demande la raison : « *pourquoi* m'as-tu abandonné ? » (Mc 15,34). Jésus n'est donc pas un martyr stoïque. Son cri est à la fois l'expression du désespoir et une interrogation devant une énigme : « il ne connaît ni la raison ni le sens de l'abandon qu'il endure, alors que Dieu est à la fois tout-puissant et tout amour. C'est ainsi que Jésus reconnaît son non-savoir et demande une réponse »⁶⁸. La distance de Jésus par rapport à Dieu est à un paroxysme : Jésus ne sait pas, Dieu doit savoir. Jésus reconnaît l'énigme du désir de l'autre.

La confiance de Jésus en Dieu. Si Jésus vit l'expérience de l'abandon, se pose alors la question de la foi de Jésus à ce moment précis sur la croix. Croit-il toujours ? Ne se demande-t-il pas s'il ne s'est pas trompé sur l'image de Dieu qu'il a constamment prêchée autour de lui ? « Ayez foi en Dieu » (Mc 11,22) disait-il à ses disciples autour du figuier desséché.

Sur cette question cruciale, les théologiens se divisent. Pour J. Moltmann par exemple, le cri de Jésus est une interpellation qui met en cause une certaine *image* de Dieu : un Dieu qui abandonne le juste (Jésus) n'est pas le Dieu proche des petits et des exclus que Jésus a présenté dans sa prédication. « L'enjeu des paroles "*Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?*" n'est pas seulement l'existence personnelle de Jésus, mais aussi son existence théologique, toute son annonce de Dieu. En définitive, son abandon met donc en jeu la divinité de son Dieu et la paternité de son Père qu'il avait rendues proches des hommes »⁶⁹. Moltmann ajoute même que « l'abandon exprimé par le cri qu'il jette en expirant et correctement interprété par les paroles du psaume 22 doit être strictement compris comme un événement entre Jésus et Dieu »⁷⁰.

Une autre thèse, probablement influencée par la lecture de l'évangile de Luc, conteste l'importance de la citation par Jésus du v. 2 du psaume 22, faisant valoir que Jésus a probablement récité le psaume en entier⁷¹. Dans ce cas, l'interprétation du cri de Jésus devient effectivement toute autre puisque le psaume, dans sa seconde partie, est un véritable chant de confiance : « mais toi, Seigneur, ne reste pas si loin ! O ma force, à l'aide ! Fais vite ! Sauve ma vie de l'épée et ma personne des pattes du chien ; arrache-moi à la gueule du lion, et aux cornes du buffle. Tu m'as répondu ! Je vais redire ton nom à mes frères et te louer en pleine assemblée » (Ps 22,20-23).

Cette thèse est discutable sur le plan narratif et peut même être taxée d'un *pro Jesu* caché. Par contre, le fait que Jésus commence son cri par un « mon Dieu, mon Dieu » doit être épinglé. N'y a-t-il pas là une forme de prière, une demande suppliante de comprendre ? Ce n'est plus alors la divinité de Dieu qui est en jeu, mais une certaine image de Dieu que Jésus avait ? A cet instant précis de l'agonie, Jésus a peut-être encore une image de Dieu qui « obligerait » Dieu à s'y conformer : un Dieu proche des malades, des lépreux, des aveugles, des justes opprimés, *doit* sauver s'il ne veut pas être accusé d'abandonner son prochain.

⁶⁸ Philippe JULIEN, *Mon Dieu, pourquoi ?*, dans *Biblia*, 15 (2003), p. 28-29 (ici p. 29).

⁶⁹ Jürgen MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne* (Cogitatio Fidei, 80), Paris, Cerf-Mame, 1974, p. 176.

⁷⁰ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 177.

⁷¹ Alfred LOISY, *Les évangiles synoptiques*, t. 2, Ceffonds près Montier-en-Der, Loisy, 1908, p. 685.

Conclure de façon univoque semble impossible. C'est ici que le lecteur, désorienté, prend le relais : il a « épuisé » le texte et se retrouve face à lui-même. Nous y reviendrons plus loin.

L'identité de Jésus. Les versets de type interrogatif (par exemple : « es-tu le Messie, le Fils du Dieu béni ? ») ou affirmatif (par exemple : « vraiment cet homme était fils de Dieu ») sur l'identité de Dieu sont nombreux dans la séquence : c'est ici que semble se jouer l'identité de Jésus. Quatre titres sont mentionnés : Christ, Roi des Juifs, Fils de Dieu et Fils de l'homme.

A la question du Grand Prêtre sur l'identification de Jésus au *Christ* (Mc 14,61), Jésus répond affirmativement : « Ἐγώ εἰμι » (Mc 14,62a). Mais ils ne parlent pas du même Christ. Pour le Grand Prêtre, le Jésus qu'il a en face de lui ne peut correspondre à l'image du Christ qu'il avait : un Jésus qui mange avec les pécheurs, qui ne respecte pas la loi du sabbat et qui est incapable de se sauver lui-même ne peut être le Christ. C'est un imposteur. Pour Jésus – qui accepte enfin de dévoiler son identité, probablement parce qu'elle ne peut plus le sauver – être le Christ, c'est donner sa vie (Mc 8,35 ou Mc 14,24). Deux Christs, irréconciliables.

Le titre de *Roi des Juifs* apparaît pour la première fois dans le récit de Marc, même s'il a été introduit de façon allusive dans l'accueil que reçoit Jésus de la foule à son arrivée à Jérusalem : « Hosanna ! Béni soit au nom du Seigneur Celui qui vient ! Béni soit le *règne* qui vient, le *règne* de David notre père ! » (Mc 11,9-10). La question, a priori étonnante, de Pilate « Es-tu le roi des Juifs ? » (Mc 15,2) s'explique probablement par le fait que les grands prêtres lui ont expliqué que, en s'affirmant être le Christ, Jésus se faisait roi des Juifs, en contestation dès lors du pouvoir romain. Jésus se contente de renvoyer Pilate à sa propre question. L'écriteau « roi des Juifs » (Mc 15,26) et les moqueries pour que le roi d'Israël descende de la croix (Mc 15,32) sont, sous forme d'ironie dramatique, des disqualifications qui s'enchaînent : Pilate ne se moque-t-il pas des grands prêtres en plaçant cet écriteau ? Les passants, les grands prêtres, les brigands ricanent de ce Jésus qui ne peut à l'évidence être le roi davidique visé par l'écriteau. Mais l'ironie littéraire a un effet sur le lecteur : Jésus n'est pas le roi (davidique) des Juifs, il ne l'a d'ailleurs jamais voulu. Il est le juste souffrant.

L'identification de Jésus comme *Fils de Dieu* dans la séquence doit être examinée de près. A ce stade du récit, seuls le narrateur (en Mc 1,1), Dieu lui-même (au baptême de Jésus et lors de la Transfiguration) et les démons (Mc 1,24 et Mc 5,7) ont donné ce titre à Jésus. Autrement dit, aucun des personnages humains du récit ne l'a utilisé : ni Jésus, ni les disciples, ni quiconque. Il faut attendre le procès de Jésus et la crucifixion pour que, tour à tour, Jésus (Mc 14,62a) puis le centurion (Mc 15,39) affirment cette titulature. S'agissant de Jésus, tout le contexte du récit et en particulier les injonctions que faisait Jésus aux démons de se taire permet de comprendre son attitude de réserve : le danger était grand en effet que Jésus soit identifié à une divinité. Le fait qu'il donne sa vie jusqu'à mourir honteusement sur une croix ne serait pas compris. « Laissons donc Jésus être homme » écrit G. Van Oyen⁷². Il est donc essentiel que ce ne soit qu'à la fin de sa vie que le titre de Jésus comme Fils de Dieu soit affiché sans méprise possible. Pour Jésus, c'est la mort odieuse certaine, et elle seule, qui peut donner une signification adéquate au titre.

S'agissant du centurion, son exclamation « vraiment, cet homme était fils de Dieu » (Mc 15,39) peut être comprise de plusieurs façons. Est-il sincère ou sarcastique ? Est-ce une confession de foi ou le centurion parle-t-il d'un fils d'un dieu au sens grec du terme ? On notera que le titre est utilisé sans article et à l'imparfait (« Ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν ») ce qui ne plaide pas pour une confession de foi à proprement parler « christique ».

⁷² G. VAN OYEN, *Lire l'évangile de Marc comme un roman*, p. 117.

A ces questions et sur base de la façon d'écrire de Marc, il paraît probable que le centurion est sincère : si ce n'était pas le cas, Marc aurait probablement décrit un centurion raillant Jésus comme ses soldats. On a plutôt l'impression qu'il se démarque d'eux : la mort de cet homme, dont il a peut-être appris le procès inique et le motif de la condamnation, semble l'interpeller *vraiment* (Ἀληθῶς) au point d'utiliser pour Jésus « le prédicat le plus élevé qui soit à sa disposition. Mais il en déplace le sens courant en appliquant le titre de 'Fils de Dieu' non pas à quelqu'un qui est en pleine gloire, mais à un crucifié ensanglanté qui rend son dernier soupir, une sorte d'anti-héros a priori difficile à confondre avec un demi-dieu »⁷³. La confession n'est donc pas chrétienne. Elle fait plutôt penser au geste de la femme qui oint Jésus à Béthanie : dans les deux cas, il s'agit d'un instant d'exception où le temps semble s'arrêter pour laisser place à une rencontre, fugitive certes, mais d'une grande force déclarative. Par une onction, une femme inconnue *glorifie* Jésus, par une seule phrase, un officier païen *magnifie* de la façon la plus grande qui soit dans son vocabulaire cet homme qui pourtant meurt comme un chien.

Le dernier titre appliqué à Jésus dans la séquence, celui de Fils de l'homme siégeant à la droite de Dieu (Mc 14,62b). Le fait que le titre soit *à la suite* de ceux de Messie et de Fils de Dieu ne nous semble pas anodin : il apparaît comme un *complément* aux titres précédents, voire un *renforcement*.

Une lecture attentive de Mc 14,62b permet de se rendre compte que l'identité de Jésus est cette fois *eschatologique* : l'expression (« et vous verrez ») est au futur. Cette annonce eschatologique est en fait une combinaison de Dn 7,13 et de Ps 110,1 : « vous verrez le Fils de l'homme (cf. Dn 7,13), siégeant à la droite du Tout-Puissant (cf. Ps 110,1) et venant avec les nuées du ciel (cf. Dn 7,13) ». La session que Jésus annonce est manifestement céleste et au plus haut degré d'honneur puisque Jésus s'annonce à la droite même de Dieu. La réaction du Grand Prêtre qui déchire ses habits et dit « Vous avez entendu le blasphème » (Mc 14,63) doit être comprise comme une véritable révélation de qui prétend devenir Jésus. Si le Grand Prêtre crie au blasphème, ce n'est peut-être pas parce que Jésus s'est déclaré Messie ou Fils de Dieu – comme on l'a vu, cette expression dans l'AT ne reflète pas nécessairement plus qu'une relation spéciale à Dieu – mais parce qu'il parle de sa glorification auprès de Dieu et apparemment du partage de ses prérogatives. Pour le Grand Prêtre, Jésus se fait Dieu. Pour le lecteur qui accepte l'élévation de Jésus à la droite même de Dieu au ciel, le sens de Fils de Dieu prend une signification particulièrement forte : il inclut le partage de la condition de Dieu⁷⁴.

2. Dieu

Dans l'analyse que nous venons de faire sur le Jésus de la séquence il a été abondamment question de Dieu, mais toujours *à travers* Jésus : Jésus dit de Dieu qu'il est Tout-Puissant, Jésus parle explicitement à Dieu – c'est la seconde fois après Gethsémani (Mc 14,36) – Jésus vit son abandon par Dieu. Dieu ne répond ouvertement pas et il n'est même pas dit qu'il se manifeste.

Le lecteur attentif observera cependant que la mort de Jésus est précédée de ténèbres qui recouvrent toute la terre (Mc 15,33) ; elle est suivie par le déchirement du haut en bas du voile du Temple. Dans le langage biblique, les ténèbres signifient la colère ou le jugement de Dieu ou encore les deux comme dans ce passage d'Amos : « Il adviendra en ce jour-là – oracle du Seigneur YHWH – que je ferai coucher le soleil en plein midi et que j'obscurcirai la terre, en un jour lumineux. Je

⁷³ C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 585.

⁷⁴ M. GOURGUES, *Les psaumes et Jésus. Jésus et les psaumes*, p. 50-51.

changerai vos fêtes en deuil et tous vos chants en lamentations ; je mettrai le sac sur tous les reins et la tonsure sur toutes les têtes » (Am 8,9-10). On peut donc penser que Dieu est présent et sa présence est alors particulièrement grave et signifiante. Le drame de la scène est renforcé par le déchirement du voile du Temple : Dieu semble montrer sa colère en disqualifiant le Temple, symbole des autorités juives qui ont mis à mort son fils.

Ces signes sont importants pour le lecteur. La violence des phénomènes dans le ciel et dans le Temple sont des signes que Dieu n'a rien perdu de la puissance cosmique qu'on accorde aux dieux. Mais alors, ne *pouvait-il* pas sauver Jésus ? Ou ne le *voulait-il* pas ? Ou faut-il sortir du registre du pouvoir et du vouloir ? Ou encore faut-il accepter que notre désir de savoir ne soit pas satisfait ? A toutes ces questions, le texte ne répond pas, en tout cas directement. Le lecteur est livré à lui-même et c'est pourquoi nous préférons laisser ces questions – avec d'autres – dans une dernière section.

3. L'homme

La galerie de personnages rencontrée dans la séquence est impressionnante : l'ensemble des autorités juives, le pouvoir romain et ses soldats, la foule rassemblée, des passants, des brigands, etc. Dans leur attitude à l'égard de Jésus, elle présente des points communs avec celle des disciples de la séquence précédente. Ce point commun est que *tous* sont responsables ou complices de l'exécution de Jésus : les disciples par lâcheté ou trahison, les autorités juives par crainte jalouse de perdre leur pouvoir, Pilate par peur de la foule, la foule par versatilité, les soldats, les passants ou les brigands par suivisme imbécile. Tous semblent en conflit avec Jésus ou à tout le moins son message. Revient ainsi en force le thème du conflit qui a parcouru le récit marcie, en particulier dans les controverses des ch. 2, 11 et 12.

Il y a aussi les absents, ceux dont l'absence étonne précisément. Où sont donc l'ex-démoniaque de Gerasa qui pourtant proclamait tout ce que Jésus avait fait pour lui (Mc 5,20), Bartimée qui pourtant suivait Jésus (Mc 10,52), les nombreux malades guéris de Gennésareth qui suppliaient Jésus (Mc 10,54-56) ? Le texte n'en dit rien. Sont-ils les hommes sans racines de la parabole du semeur (Mc 4,16) ? Ce qui semble être de l'ingratitude interpelle à tout le moins.

Ce qui frappe, comme le dit E. Cuvillier, c'est l'impression que Jésus est en *décalage* avec tous les personnages de la narration⁷⁵. Il ne peut faire partie d'aucun groupe existant et entre en conflit ou en tension avec tous. On aurait alors une vraie résistance *anthropologique* à Jésus, non pas tant à sa personne qu'au message qu'il véhicule : il renverse les valeurs humaines habituelles et révèle un Dieu non conforme aux représentations « normales » d'un être divin. En parallèle, on aurait une révélation *anthropologique* de la façon dont s'exprime cette résistance humaine : fuite, lâcheté, reniement, mensonge, meurtre, mépris, injures. Le lecteur peut se souvenir ici de ce que Jésus disait à ses disciples après sa controverse avec les pharisiens sur les traditions : « c'est du cœur des hommes que sortent les intentions mauvaises, inconduite, vols, meurtres, adultères, cupidité, perversités, ruse, débauche, envie, injures, vanité, déraison » (Mc 7,21).

Face à ce panorama sombre, tranche l'attitude de quelques personnages : un centurion romain et quelques femmes. On notera qu'il s'agit dans un cas comme l'autre de personnes peu considérées dans la société : le premier représente l'occupant romain détesté et est un païen, les femmes sont dans la société juive des personnes de second rang. Mais, faisant fi des convenances de l'ordre établi, elles mettent en avant leur *individualité* : dans l'exclamation du centurion s'exprime une conviction personnelle forte, dans le long et discret compagnonnage des femmes s'exprime,

⁷⁵ E. CUVILLIER, *L'évangile de Marc*, p. 300.

même de façon lointaine, ce que Jésus avait dit de la condition du vrai disciple : « si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même et prenne sa croix et qu'il me suive » (Mc 8,34).

4. Synthèse

Avec cette séquence, le portrait de Jésus se précise : un juste, abandonné de tous, mais qui ne se révolte pas. Il ne semble même plus comprendre son Dieu, mais ne le renie pas. Son identité est à la fois plus claire puisqu'il accepte tous les titres d'honneur et plus obscure puisqu'il en transforme le sens.

Dieu apparaît de plus en plus mystérieux : il est présent, mais il n'intervient pas. Le lecteur est perplexe.

L'image de l'homme sort à nouveau assombrie. A l'exception du centurion et de quelques femmes, il y a comme une résistance anthropologique profonde à ce Jésus qui véhicule des valeurs inhabituelles et bouscule les représentations traditionnelles de Dieu.

11.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

A nouveau dans cette séquence, le narrateur montre son art littéraire et sa capacité à interpeller le lecteur. S'agissant de la « mise en scène » du récit, le narrateur joue de la juxtaposition des scènes (la scène du reniement de Pierre en Mc 14,66-72 a lieu en même temps et à quelques mètres de celle de la convocation de Jésus devant le sanhédrin en Mc 14,53-65) ou de la différence des plans (ainsi, la scène de la crucifixion de Jésus montre tantôt des gros-plans sur Jésus, tantôt des vues d'ensemble comprenant les passants et les brigands, tantôt des vues intermédiaires de Jésus en relation avec un personnage). Le narrateur instille aussi sa présence cachée par l'utilisation constante de l'ironie. Les exemples sont trop nombreux pour qu'on les cite tous. Notons simplement l'ironie de contraste (des païens qui se prosternent, un homme crucifié qui serait un roi !) ou l'ironie de cruauté (les moqueries de tous, le « Salut, roi des Juifs » des soldats comme caricature de l'« Ave César » des Romains).

Toujours subtile est la présence du narrateur à travers l'utilisation qu'il fait des psaumes. Celle-ci est tout sauf anodine et sert au narrateur à révéler l'identité de Jésus : il est le Messie et Fils de Dieu (Mc 1,1), mais c'est un Messie souffrant (Ps 22 et 69) puis exalté à la droite de Dieu (Ps 110).

Cette observation est une illustration de plus des procédés du narrateur pour dire qui est Jésus : à la fois il oriente et désoriente. Les affirmations sont vite suivies d'un « mais » qui problématise et qui oblige le lecteur à ordonner les pièces d'un puzzle dispersé. Qu'en découle-t-il ? Au minimum le danger des titres et peut-être même leur importance secondaire⁷⁶. Au minimum aussi le respect de l'énigme : le mystère de Jésus peut être approché, mais jamais dévoilé entièrement. Plus flagrant encore est le mystère de Dieu que le narrateur laisse entier : quel est donc ce Dieu dont on dit qu'il est puissant et proche des exclus pour ne pas intervenir en faveur d'un juste infâmemment condamné, a fortiori s'il est le Christ ?

Le lecteur

Arrivé à ce stade du récit, le lecteur se rend bien compte qu'il touche à sa fin ; et, comme déjà dit dans notre chapitre de *Méthodologie*, il se pose des questions : sur ce qui va suivre, sur le pourquoi du comportement des personnages, etc. A cet égard, quatre questions, non résolues clairement par le texte, viennent à l'esprit. Deux d'entre elles portent sur Jésus, deux sur Dieu.

⁷⁶ G. VAN OYEN, *Lire l'évangile de Marc comme un roman*, p. 117.

Jésus. La première question est la raison pour laquelle Jésus n'a pas tenté d'échapper à la mort. Il aurait pu annoncer le Royaume de Dieu ailleurs ! D'ailleurs le texte ne dit pas qu'elle a été, s'il y en a eu, la réponse de Dieu à la prière de Jésus à Gethsémani ! Le lecteur est donc livré à lui-même et rien ne dit que sa réponse sera identique à celle d'un autre, chacun privilégiant un fil conducteur propre.

Le nôtre est celui de la recherche de la *cohérence*. Jésus a dit que la finalité même de sa venue est l'annonce du Royaume de Dieu (Mc 1,15). La tâche n'est clairement pas terminée, Jésus le sait puisqu'il dit à ses disciples (Mc 13) qu'ils auront, au milieu des persécutions, à proclamer l'Evangile à toutes les nations après son départ. D'autre part, Jésus a dit qu'il est venu pour servir et donner sa vie (Mc 9,35 ou Mc 10,45). Que la vie de Jésus se termine par la mort n'est pas pour lui la fin de l'histoire puisqu'il croit en sa résurrection et son futur auprès du Père (Mc 8,38 et Mc 14,35). Une fuite de Jésus n'aurait donc pas été cohérente avec son discours.

La volonté de Jésus d'obéir à son Père est également constante chez lui (Mc 3,35 et Mc 14,36). Si Dieu avait voulu préserver Jésus de la mort, il le lui aurait signifié ou il aurait, par puissance, écrasé ses ennemis : le texte le dirait alors. Le silence du texte permet de croire que Dieu n'a pas pris ces options. Jésus ne s'est donc pas détourné de sa voie et il n'a pas cherché à échapper au simple cours des événements. C'est ainsi qu'il est devenu le juste souffrant.

Une seconde question, celle de l'expérience d'abandon vécue par Jésus et de la persistance de sa confiance en Dieu a déjà été étudiée, mais a été laissée ouverte au lecteur : comment Jésus, héraut de la confiance en Dieu, a-t-il *pu* se sentir abandonné par Dieu ? Et quelle a été donc sa confiance en Dieu ? Entre la sombre réponse de Moltmann et la réponse rassurée de Loisy, que choisit le lecteur ? Il nous semble que la réponse est plus à chercher du côté de l'anthropologie que de la théologie. Dans le cri de Jésus, c'est son humanité qui crie, c'est l'humanité toute entière qui crie : son impuissance, son non-savoir, sa non-compréhension, et son désir acharné de franchir ces limites. Bernard Feuillet commente ainsi Mc 15,34 : « Seule parole que *tout* homme, dans la lumière ou dans la nuit, *dans la foi ou dans l'absence de la foi, dans l'inconnaissance de Dieu*, peut prononcer. Prière de détresse humaine, quand Dieu n'est plus là, quand il se tait, quand il n'est plus perçu. Parole terrible quand elle monte du fond de l'humanité, comme un dernier reproche qui ne s'adresse à personne qui puisse l'entendre et qui ne sera suivi d'aucune interpellation »⁷⁷. La foi de Jésus n'est donc pas *nécessairement* en cause. Comme on l'a dit déjà, il s'agit plutôt d'une prière de questionnement sur qui est Dieu.

Dieu. Une première question est du pourquoi Dieu n'est pas intervenu pour préserver Jésus de la mort. Cela aurait eu du sens puisque Dieu aime Jésus (cf. ce qu'il dit au baptême de Jésus et lors de la Transfiguration) et qu'à lui tout est possible. Vouloir répondre à cette question revient à parler des *attributs* de Dieu. Le lecteur a des éléments qu'il a engrangés au fil de sa lecture : parmi eux, sa bienveillance pour l'homme (par exemple Mc 11,24), son amour de Jésus, sa volonté – en particulier celle que Jésus soit écouté (Mc 9,7) – sa persévérance qui va au-delà de Jésus (cf. la parabole des vignerons homicides). D'un autre côté, Jésus aime son Père, veut faire sa volonté et est prêt à donner sa vie, sachant que cette mort est utile. Il y a donc une circularité affective et de volonté entre Jésus et Dieu de sorte que Dieu *avalise* le choix de Jésus de donner sa vie comme étant le meilleur témoignage de ce qu'est le Royaume de Dieu qu'il veut. La volonté de Dieu est par ailleurs extraordinairement persévérante (cf. la parabole des vignerons homicides) : la mort de Jésus n'est

⁷⁷ Bernard FEUILLET, *L'errance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, 2^e éd., p. 9 (c'est nous qui soulignons).

pas la fin de l'histoire de Dieu. Il y a un *après-Jésus* qui continuera tant que la moisson ne sera pas abondante (Mc 4,29), le moutardier immense (Mc 4,32) et la vigne bien gardée par de bonnes mains (Mc 12,9). Autrement dit, Dieu ne va pas forcer le destin : Jésus est la pierre angulaire (Mc 12,10), mais pas la fin de l'histoire (Mc 13).

Il y a derrière cette explication des attributs explicites de Dieu (Dieu a un plan, Dieu est déterminé, mais patient) et implicites (le texte permet suffisamment de connaître Dieu, Dieu est intelligent). Ces présupposés sur la *connaissance* de Dieu et sur la vision d'un Dieu « raisonnable » présentent pourtant des failles. Il faut d'abord reconnaître que ce que nous savons de Dieu est ténu : le narrateur ne nous en dit quasi rien (sauf au baptême de Jésus et lors de la Transfiguration) et Jésus est loin de tout savoir de Dieu : Dieu seul sait quand le monde passera (Mc 13,32), quelle est exactement la volonté de Dieu par rapport à lui (Mc 14,36), pourquoi Dieu l'abandonne (Mc 15,34). Par ailleurs, si l'on en croit Jésus, Dieu semble un personnage d'une naïveté ahurissante (Mc 12,6). Au lieu d'être un personnage « raisonnable » et planificateur, Dieu ne serait-il pas d'abord un être foncièrement innocent, inconscient de ce à quoi le mal humain peut conduire ?

L'innocence est multiple, troublante, déconcertante. Ainsi la voit Jean Vanier dans *Ton silence m'appelle*⁷⁸ :

« L'innocent est celui en qui ne réside pas le mal et il ne le fait pas (...) Il n'a qu'un seul regard, celui de l'amour, mais de l'amour de don, il se répand sans compter (...). Cet innocent en qui le mal ne réside pas, ne le voit pas dans l'autre, il fait confiance » (p. 76-77).

« L'innocence de celui qui n'a pas développé les facultés de sa raison (...) qui n'est pas puissant, ni réellement efficace, qui n'a pas un esprit raisonnant (...) est autre » (p. 77).

« L'innocence n'est innocence que lorsqu'elle est toute tendue vers l'amour » (p. 78).

« Il y a ensuite l'innocence de celui qui côtoie le mal, qui vit près du mal, qui par ses gestes, par son regard, par le silence de sa paix, transforme le mal. Il peut prendre le mal dans sa chair et le transformer » (p. 78-79).

« La vraie innocence est comme un manteau qui vient de Dieu (...). Cette innocence vraie est celle de l'amour qui se répand sans crainte, car on est aimé et enveloppé de l'Amour du Père. Et cette source première s'appelle Jésus-Christ » (p. 81).

« Et toi, l'innocent, tu n'as pas peur, tu n'as pas peur du monde ni peur du mal ni peur des autres (...) tu avances dans la vie sans crainte, regardant, donnant, te livrant dans une telle tranquillité, ton visage rayonnant et limpide » (p. 81-82).

Ces extraits sont intéressants, car ils mettent au jour une toute autre exégèse, et pourtant valide au regard du texte marcieen. Le lecteur quitte ici une exégèse exclusivement rationalisante pour essayer une approche quasi mystique, il évite tant que faire se peut la tentation d'anthropomorphiser Dieu et il tâche de comprendre pourquoi Dieu n'est pas intervenu pour sauver Jésus.

Faut-il que le lecteur résolve la tension qui existe entre les différentes tentatives de comprendre Dieu ? Nous ne le pensons pas ; d'ailleurs le texte ne nous en dit pas assez sur Dieu pour écarter avec assurance l'une ou l'autre piste.

Arrivé à ce stade de la réflexion où le lecteur cherche à comprendre pourquoi Dieu n'est pas intervenu en faveur de Jésus, se pose alors une seconde question : que signifie la mort de Jésus pour Dieu ? Le lecteur est désemparé par rapport à la question, car il n'a pas grand-chose à sa disposition immédiate. D'une part, le narrateur dans la séquence est peu prolixe : Dieu ne se manifeste que, allusivement, par des ténèbres et le déchirement du voile du Temple. D'autre part, ce que le lecteur sait de Dieu par l'AT n'est pas fondamentalement changé par le narrateur marcieen. Le lecteur doit alors réfléchir *indirectement*, à travers le prisme des personnages du récit, et en premier lieu Jésus.

⁷⁸ B. FEILLET, *L'errance*, p. 76-84.

Pour Jésus, sa mort annoncée ne devrait pas affecter Dieu plus que la mort de tout autre juste qui fait sa volonté. Dieu ne devrait pas éprouver de sentiment *particulier* et son plan est inchangé : Dieu est le Dieu des vivants (Mc 12,27), il confiera sa vigne à d'autres (Mc 12,9), son Evangile doit continuer à être proclamé à toutes les nations (Mc 13,10).

Le lecteur peut aussi prendre un autre angle de vue, celui des acteurs qui ont participé activement à l'exécution de Jésus, celui de ceux qui ont fui ou encore celui de ceux qui ont raillé Jésus : tous rejettent ou nient Jésus, le crucifient (activement ou passivement) et rejettent donc le Dieu de Jésus. S'il devait s'avérer que Dieu est effectivement le Dieu de Jésus, on peut dire que, pour eux, Dieu est crucifié par la crucifixion de Jésus et meurt avec lui.

Et c'est ici que le lecteur se rend compte qu'il est temps pour lui de décider et de choisir : s'il décide de reconnaître Jésus et opte donc pour son Dieu, il doit en déduire qu'au fond, vu la proximité d'amour et de volonté qui existe entre Jésus et Dieu, Dieu est crucifié en même temps que Jésus. Mais, ce n'est pas parce que Dieu est crucifié qu'il en meurt pour autant.

Mais pour comprendre son Dieu, le lecteur doit encore faire un pas et répondre aux questions suivantes : Dieu a-t-il souffert de la crucifixion et de la mort de Jésus ? Dieu est-il impassible ou passible ? Dire de Dieu qu'il peut souffrir choque à l'évidence une conception de Dieu qui voit dans la passibilité un indice de corruptibilité et d'imperfection : un Dieu imparfait ne peut être Dieu. On reconnaît là le principe métaphysique grec de l'impassibilité ou de l'apathie de l'être divin. Tout l'AT contredit cette vision qui ferait de Dieu un être statique, sans vie et sans relation. Le Dieu de Jésus dans Marc n'est pas différent : il vit, il aime, il pardonne, il guérit. Tous ces traits sont humains et il n'est pas excessif, sans anthropomorphiser Dieu pour autant, de parler de l'humanité de Dieu. Quand Jésus est sur la croix – mais on peut en dire autant de tout juste souffrant – Dieu souffre avec lui. Des théologiens comme Eberhard Jüngel ou Jürgen Moltmann y voient d'ailleurs l'expression de l'*engagement* de Dieu dans une *histoire* du monde qui est aussi la sienne.

Synthèse. Cette synthèse, à la différence de celle de la section précédente (11.2), fait intervenir le lecteur. Et plus exactement, elle propose *une* lecture, qui n'en exclut donc pas d'autres.

Le Jésus de la première synthèse ne s'était pas révolté et ne comprenait plus bien son Dieu. Pourquoi ? Notre lecture est que Jésus est ici avant tout un homme qui d'un côté vit les limites du non-savoir et de la non-compréhension (Mc 14,36 ou Mc 15,34) et en expérimente la détresse, de l'autre a à ce point confiance en Dieu et la certitude du sens de sa vie qu'il la donne entière, par cohérence à ce sens et obéissance à Dieu.

Pour expliquer l'attitude de Dieu face à la mort de Jésus, la seule réponse vraiment honnête que le lecteur de Marc peut faire semble être l'humble reconnaissance de l'inconnaissance de Dieu. Certes, le lecteur a perçu différents attributs de Dieu, mais leur *mesure* ou leur *ordonnement* échappe à la compréhension humaine. Ainsi, le rapport *existential* à la mort d'un Dieu immortel n'est vraisemblablement pas le même que celui d'un homme : exaltation ou fin définitive. Ainsi le rapport *existential* au mal d'un Dieu étranger au mal est peut-être différent de celui d'un homme et aller jusqu'à l'aveuglement du don total (cf. la parabole des vignerons homicides). Au final, face à ces hypothèses, le lecteur semble inexorablement conduit à adopter l'attitude de Jésus : reconnaître l'énigme de Dieu – et donc son agir – et l'accepter dans la confiance.

12. L'ensevelissement et la résurrection de Jésus (Mc 15,42-16,8)

L'étude de la séquence finale de l'évangile de Marc pose un problème textuel d'importance qu'il s'agit de traiter d'emblée. La tradition manuscrite de l'évangile en offre en effet six versions différentes dont, principalement, une version courte qui s'arrête en Mc 16,8 et une version longue

qui lui adjoint douze versets. La question de l'authenticité se pose donc. La version courte est attestée par deux onciaux majeurs du IV^e siècle : le Sinaiticus et le Vaticanus. La version longue l'est par la majorité des onciaux : le Codex de Bèze, l'Alexandrinus, le Codex d'Ephrem entre autres. Aujourd'hui, la critique textuelle est quasi unanime pour considérer la version longue comme inauthentique : d'une part, les v. 9 à 20 ne sont pas la suite logique des v. 7 et 8, d'autre part tant la langue que le style sont différents de ceux de Marc.

Nous faisons donc le choix de la version courte, par souci d'authenticité, mais aussi de cohérence méthodologique. Si en effet l'analyse narrative attache une grande importance au *narrateur* et à l'art littéraire qu'il déploie pour induire un effet sur le *lecteur*, il ne faut pas – même si la question est en soi intéressante – qu'un deuxième narrateur vienne en quelque sorte brouiller les cartes et l'objectif du narrateur principal.

Ceci ne clôt pas la question textuelle pour autant. L'hypothèse que la version courte soit une version mutilée, amputée accidentellement ou volontairement d'une suite, peut faire sens : il est en effet surprenant qu'un récit se termine par « γάρ » (« car ») et l'annonce de la présence de Jésus en Galilée en Mc 16,7 indique a priori qu'il y a une suite. Ainsi a été faite l'hypothèse que la suite était précisément l'apparition de Jésus à ses disciples en Galilée. Mais ceci n'est que spéculation dont l'analyse narrative doit par rigueur méthodologique se méfier. Notre hypothèse est que le texte se terminait en Mc 16,8 et nous aurons à vérifier si, tel quel, il fait sens dans l'art narratoire de Marc.

12.1. Contenu de la séquence

Le soir de la mort de Jésus, veille de sabbat, un membre éminent du Conseil, nommé Joseph, demande à Pilate le corps de Jésus. Après avoir fait vérifier la mort de Jésus, Pilate accède à la demande. Joseph achète un linceul, descend Jésus de la croix, l'enroule dans le linceul, le dépose dans une tombe dans un rocher et roule une pierre devant le tombeau. Marie de Magdala et Marie, mère de José, regardent.

Le lendemain du sabbat, de grand matin, Marie de Magdala, Marie, mère de Jacques et Salomé achètent des aromates pour embaumer Jésus. Elles vont à la tombe, se demandant qui va les aider à rouler la pierre. Or, la pierre, très grande, est roulée. Entrant dans le tombeau, elles voient, assis à droite, un jeune homme vêtu de blanc. Elles sont saisies de peur, mais le jeune homme leur dit de ne pas s'effrayer et que Jésus est ressuscité. Il leur enjoint de dire aux disciples et à Pierre qu'il les précède en Galilée et que c'est là qu'ils le verront comme annoncé.

Les femmes sortent et s'enfuient, bouleversées et apeurées. Et elles ne disent rien à personne.

12.2. Compréhension du texte

1. Jésus

Jésus est ressuscité. Sur Jésus, le lecteur apprend d'abord qu'il est ressuscité, ou plus exactement qu'il a été ressuscité (ἡγέρθη). Comment comprendre ? S'agit-il d'une résurrection matérielle, c'est-à-dire vérifiable par les yeux ou le toucher, ou d'une résurrection symbolique, vécue intérieurement ? La précision que Jésus est en Galilée, donc une région géographiquement localisée, plaide pour la première hypothèse. Mais, au-delà de la *modalité* de l'événement, il y a l'extraordinaire de la résurrection d'un mort ! Si Jésus a affranchi les limites imprescriptibles de toute condition humaine, le lecteur est en droit d'en déduire qu'il n'est pas – ou plus – un homme.

La résurrection effective de Jésus fait mieux comprendre aussi ses convictions profondes : il ne croyait pas seulement à la résurrection des justes au dernier jour (cf. la controverse avec les Sadducéens en Mc 12,18-27). Il était convaincu de la sienne trois jours après sa mort (Mc 8,31 ; Mc

9,30 ; Mc 10,34). D'ailleurs, la résurrection de la fille de Jaïre (Mc 5,21-42) était peut-être à considérer comme l'annonce voilée de la sienne.

Jésus en Galilée. En terminant son évangile de façon abrupte en Mc 16,8, et sans préciser le *comment* et le *à qui* de la présence de Jésus en Galilée, le narrateur fait de son récit un récit inachevé. A moins de croire en un narrateur pervers, ayant voulu tromper le lecteur jusqu'au dernier moment, *il y a*, même si elle n'est pas racontée, une suite au récit. D'ailleurs, l'instruction du jeune homme aux femmes de dire aux disciples « Il vous précède en Galilée ; c'est là que vous le verrez, comme il vous l'a dit » (Mc 16,7) est un rappel de la promesse de Jésus à ses disciples au mont des Oliviers : « une fois ressuscité, je vous précéderai en Galilée » (Mc 14,28). L'événement pascal est alors moins la résurrection de Jésus proprement dite qu'une proclamation et la promesse qu'elle comporte d'une présence du ressuscité auprès de ses disciples⁷⁹. L'appel du jeune homme à aller en Galilée est un appel à la foi à cette présence.

Le portrait de Jésus. L'inachèvement apparent du récit n'empêche pas que le portrait de Jésus se confirme. Jésus est fidèle : ni la fuite de ses disciples, ni la trahison de Judas, ni le reniement de Pierre n'ont eu raison de la promesse qu'il leur a faite en Mc 14,28. Jésus sera donc toujours avec l'homme, rappel que le sang qu'il a « versé pour la multitude » est « le sang de l'Alliance » (Mc 14,24). Mais il y a plus que du compagnonnage, un chemin que Jésus parcourrait avec ses disciples. Jésus *précède*, il appelle sans cesse : Mc 16,7 fait écho aux appels des disciples (Mc 1,16-20 ; Mc 2,14 ; Mc 3,13-19).

2. Dieu

Dieu semble absent de la séquence et pourtant, de la même manière que dans la séquence précédente où la présence de Dieu était à voir dans son *action*, c'est Dieu qui est l'acteur de la résurrection de Jésus. L'utilisation du passif dans ἡγέρθη ne laisse pas de doute : Jésus *a été* ressuscité et l'auteur ne peut être que Dieu à qui tout est possible (Mc 10,27). D'ailleurs, c'est manifestement lui qui a roulé la pierre devant le tombeau : le narrateur ne manque pas de noter la grandeur de la pierre et la crainte des femmes de ne pas pouvoir la rouler (Mc 16,4).

3. L'homme

Avec Joseph d'Arimathée et les femmes se rendant au tombeau, la séquence complète la galerie des personnages de l'évangile et confirme leur attitude en général à l'égard de Jésus. Dans les deux cas, la thématique est celle de la peur. Si Joseph va *courageusement* demander à Pilate le corps de Jésus (Mc 15,43), c'est qu'il vainc sa peur de dignitaire, lui qui avait en toute vraisemblance voté la mort de Jésus puisque *tout* le sanhédrin l'avait condamné (Mc 14,64). A l'inverse, le courage des femmes à vouloir embaumer le corps d'un homme condamné à mort s'arrête net lorsqu'il s'agit d'annoncer que Jésus est ressuscité : « elles avaient peur » (Mc 16,8).

4. Synthèse

La séquence apprend de Jésus qu'il est ressuscité, manifestement par Dieu. Est-il alors encore un homme ? Cependant, fidèle à sa promesse, il précède ses disciples qui sont appelés à le rejoindre en Galilée. La fuite apeurée et le silence des femmes d'une part, la fin brutale du récit sur cette tonalité d'autre part donnent de l'homme l'image que sa résistance à Jésus a la peur comme mobile.

⁷⁹ F. VOUGA, *Une théologie du Nouveau Testament*, p. 243.

12.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

Des constats. Si l'on veut analyser le mode opératoire du narrateur dans la séquence, trois constats préalables nous semblent devoir être faits. Le premier, évident, est que l'intrigue est interrompue : le schéma *compositionnel* classique basé sur le modèle aristotélicien – nouement, renversement, dénouement – n'est pas respecté puisque seule est présente la première phase. Il en résulte surprise et même frustration, interrogation et suspense. Si le schéma *compositionnel* est tronqué, le schéma *communicationnel* est par contre à vif, le narrateur jouant au maximum de ce qui fait une tension narrative pour provoquer le lecteur.

Un autre constat est que *tout* dans la séquence est surprise⁸⁰. Outre celle de la finale interrompue, il y a celle propre aux événements, spectaculaires et inattendus (une grande pierre a été roulée par une force mystérieuse, un inconnu en vêtement blanc apparaît, un mort revient à la vie !). Mais il y a aussi celle autour des femmes. Rien ne se déroule comme prévu : elles viennent pour embaumer un mort et il leur est demandé d'annoncer sa résurrection ! Et à cette requête, pourtant porteuse de grande joie et d'espérance, elles répondent par la peur, la fuite et le silence !

Le troisième est que tout dans la séquence est énigme. Déjà, le fait que l'intrigue soit interrompue crée une énigme quant à la suite. Pour essayer de la résoudre, le lecteur a deux versets à sa disposition, les v. 7 et 8. Or ces versets, au lieu de l'aider à découvrir si la direction de son anticipation doit aller vers un *happy end* ou vers une fin morose, vont jusqu'à la contradiction : le v. 7 permet d'augurer un dénouement heureux, le v. 8 a un effet de douche froide. Faut-il privilégier le v. 8 parce qu'il clôt le récit ou faut-il garder ouverte la tension au motif que le récit ne se clôt précisément pas ? Une autre énigme est celle de l'identité du jeune homme qui annonce la résurrection de Jésus ? Faut-il y voir, comme certains exégètes, le jeune homme qui s'enfuyait nu après l'arrestation de Jésus (Mc 14,51-52) ? Ou encore un ange, voire même Jésus ?

Ces observations sur la façon d'écrire du narrateur, jouant de la surprise et de l'énigme, sont utiles en ce qu'elles permettent de comprendre que la recherche sur l'intrigue dans son volet *compositionnel* est une voie qui restera hypothétique. Elle se focalise sur Jésus et sur les autres personnages du récit et ne peut pas aboutir à des conclusions certaines. Autre est la compréhension que le texte vise à créer une tension narrative chez le lecteur : c'est lui qui devient le point de focalisation du narrateur.

L'art littéraire de la finale ouverte. Si on devait considérer Mc 16,8 de façon littérale et donc acter l'échec massif et définitif de Jésus et de son évangile, toutes les promesses antérieures de Jésus seraient réduites à néant : la parousie (Mc 8,38), l'avènement du Règne de Dieu (Mc 9,1 ou Mc 10,29), l'annonce de l'Évangile à toutes les nations (Mc 13,10). Le narrateur serait donc en contradiction avec lui-même, non fiable, voire pervers.

Une telle conclusion, qu'on ne peut bien sûr pas exclure par principe autoritaire, paraît peu vraisemblable vu le contenu même de l'évangile. Et il vaut la peine d'interroger l'art littéraire lui-même et ses règles de fonctionnement pour vérifier si la finale suspendue est une technique littéraire avérée et si oui quel en est le sens. L'étude de J. Lee Magness⁸¹ montre à cet égard que le

⁸⁰ Cf. l'analyse de Christian GRAPPE, *Marc 16,1-8 ou les dernières surprises d'un évangile qui ne cesse de surprendre*, dans VAN OYEN Geert et WÉNIN André (éd.), *La surprise dans la Bible. Hommage à Camille Focant* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 247), Leuven, Peeters, 2012, p. 247-258.

⁸¹ J. Lee MAGNESS, *Sense and Absence. Structure and Suspension in the Ending of Mark's Gospel* (SBL Semeia Studies), Atlanta, Society of Biblical Literature, 1986, p. 5-6.

procédé de la finale suspendue est bien connu des anciens comme Démosthène, Denys d'Halicarnasse ou Horace et utilisé pour son efficacité dans l'effet produit sur le lecteur : il le force à poursuivre la réflexion et interpréter. Indiscutablement, la finale de Marc a bien cet effet : la surprise, l'énigme qu'il ressent font que, inconsciemment, de lecteur passif il devient lecteur actif, voire l'acteur principal du récit si on considère le récit narratif dans sa globalité, c'est-à-dire avec son amont (le narrateur) et son aval (le lecteur).

Ces réflexions méthodologiques ont au moins deux bénéfices pour le lecteur. Le premier, d'ordre textuel ou historico-critique, est qu'il n'est plus nécessaire de mettre en doute l'authenticité d'une version à ce point courte de la finale de Marc et, par exemple, de discuter de l'hypothèse d'une mutilation ou amputation d'un texte originellement plus long. Le second, d'ordre herméneutique, est que surpris dans un premier temps par la fin abrupte du récit et l'apparent échec de Jésus, le lecteur est amené dans un second temps à chercher le sens de cette finale.

Notre dernière réflexion va vers le narrateur : en optant délibérément pour une telle finale, Marc fait preuve d'une véritable audace littéraire : il était tellement plus simple de terminer par une finale fermée d'apparition de Jésus en Galilée et de retrouvailles avec les disciples ! Cette finale abrupte révèle aussi de la part du narrateur un grand respect pour le lecteur : il ne l'enferme pas. Au contraire, il le laisse libre de réfléchir et de porter son herméneutique dans la direction de son choix.

Le lecteur

1. Les questionnements. Le caractère inachevé du texte a pour effet évident que plusieurs questions ne sont pas résolues par le *texte*. Le lecteur est donc amené à prendre le relais. S'agissant de Jésus, il peut se demander sous quelle forme il va apparaître et, plus fondamentalement, si la résurrection ne lui permet pas de comprendre qui est Jésus. C'est ce que J. Moltmann appelle une « lecture noétique-eschatologique »⁸², c'est-à-dire une lecture qui part de la fin (eschatos) pour remonter le temps en vue de saisir à nouveaux frais la personne, la vie, le message et la mort de Jésus. Portant son regard sur les disciples, le lecteur peut se demander si le récit contient des indices qui permettent de compléter l'au-delà du récit inachevé et, plus fondamentalement, ce que révèle l'attitude générale des disciples et des femmes au tombeau. Puis, se regardant lui-même, le lecteur peut se demander s'il n'est pas à ce point précis où il *se substitue* aux disciples : que ferait-il à la place des disciples ? Est-il à ce point de basculement qui s'appelle la foi et, partant, la suivance ?

2. Une méthodologie. C'est probablement ici que la méthodologie que nous avons présentée au début de cette étude trouve sa pleine application : une lecture continue, lente, progressive ne peut que laisser des marques dans la mémoire et le moment est venu de les faire resurgir comme autant d'effets d'écho.

Si la Résurrection est dans le récit le point final de la vie du personnage principal de Marc, le lecteur notera que le thème a souvent été évoqué dans le récit. Nous les reprenons ci-après, dans leur ordre d'apparition : (a) l'épisode où Hérode se demande si Jésus n'est pas Jean le Baptiste ressuscité (Mc 6,16), (b) la première annonce par Jésus de sa passion et résurrection (Mc 8,31), (c) le silence imposé par Jésus lors de la Transfiguration jusqu'à sa résurrection (Mc 9,9), (d) et (e) les deuxième et troisième annonces par Jésus de sa passion et résurrection (Mc 9,31 et Mc 10,33-34), (f) la controverse avec les sadducéens sur la résurrection des morts (Mc 12,18-27), (g) l'annonce par Jésus de son retour en Galilée après sa résurrection (Mc 14,28).

⁸² J. MOLTSMANN, *Le dieu crucifié*, page 183.

A ces références directes, le lecteur ne manquera pas de noter des liens indirects. Un premier est que le retour de Jésus ressuscité en Galilée, lieu du début de sa proclamation fait écho à l'expression étrange de « commencement de l'évangile » (Mc 1,1). Un second est que si ce retour consiste à encore proclamer l'Evangile, il fait écho aux annonces et consignes de Jésus en Mc 13. Un troisième est l'onction à Béthanie (Mc 14,3-9), prolepse à l'embaumement auquel les femmes voulaient procéder (Mc 16,1).

3. *Jésus*. Après ce travail préliminaire qui fait appel à sa *mémoire*, le lecteur peut maintenant utiliser son *intelligence* pour tenter d'approcher la compréhension de la résurrection de Jésus et, partant, de son personnage et de son message.

(a) *La résurrection comme glorification et révélation de l'identité de Jésus*. Les parallèles scéniques entre l'épisode de la Transfiguration et la résurrection de Jésus sont évidents : climat « irréel », personnage étrange (Elie, un jeune homme qui est peut-être un ange), vêtements blancs. On peut donc se demander si la transfiguration de Jésus n'est pas une prolepse de sa résurrection. Sur la montagne, Jésus est en gloire et identifié comme Fils par Dieu lui-même. De façon symétrique, la résurrection, vue comme victoire sur la mort et action de Dieu en faveur de Jésus, révèle à la fois sa gloire finale et son identité. La prolepse a donc une fonction de compréhension décalée : il faut attendre la Résurrection pour que la révélation de gloire et d'identité lors de la Transfiguration prenne réellement sens pour le lecteur.

La Transfiguration est peut-être aussi une réponse indirecte à la question prosaïque du lecteur quant au mode d'apparition de Jésus ressuscité. Pierre y avait répondu maladroitement en voulant planter trois tentes (Mc 9,5-6) ! Le narrateur montre par contraste un Jésus métamorphosé (μετεμορφώθη) et donc ayant changé d'apparence (Mc 9,2-3). Jésus lui-même ne dit-il pas aux sadducéens « quand on ressuscite d'entre les morts, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans les cieux » (Mc 12,25).

La gloire de Jésus au matin de sa résurrection est aussi mise en avant par la volonté des femmes d'embaumer le corps de ce Jésus à la mort de qui elles ont assisté. Leur geste, inaccompli, renvoie à celui, abouti et d'une exceptionnelle ampleur, de la femme de Béthanie. A nouveau, l'ordre chronologique est inversé : la prolepse en dit plus que l'événement lui-même.

(b) *La résurrection de Jésus indissolublement liée à sa mort*. Le lecteur qui se rappelle des trois annonces par Jésus de sa mort et de sa résurrection, ne peut qu'être frappé que, chaque fois, l'annonce de Jésus porte *et* sur sa mort *et* sur sa résurrection. Il peut en déduire qu'elles sont liées non pas seulement temporellement, mais aussi *logiquement*. D'ailleurs Jésus ne rabroue-t-il pas Pierre qui ne veut pas entendre parler de la mort de Jésus (Mc 8,32-33). Hérode lui-même faisait le lien entre l'exécution de Jean le Baptiste sur son ordre et sa résurrection comme peut-être « réponse » de Dieu (Mc 6,16). Enfin, le jeune homme au tombeau précise : « le Jésus de Nazareth que vous cherchez, le crucifié (ἐσταυρωμένον), il a été ressuscité » (Mc 16,6).

La consigne de silence imposée par Jésus à ses disciples lors de la Transfiguration éclaire sur le lien entre la mort de Jésus, sa résurrection et son identification comme Fils de Dieu. S'il n'y avait pas eu cette consigne, la divinité de Jésus aurait pu être publiquement annoncée dès le jour de la Transfiguration. L'image de Jésus aurait été celle d'un homme glorifié et exalté de façon spectaculaire, et ce sans mort comme horizon. A cette vision glorieuse, le narrateur oppose « une autre manifestation de la gloire de Jésus : celle de Pâques. La vision sur la montagne est certes une révélation authentique du Fils de Dieu. Mais elle suscite l'image illusoire et le désir d'un Christ sans

contestation et sans croix. L'événement de Pâques, après la Passion comprise comme l'oppression du Juste, est l'approbation que Dieu donne au Rejeté et à son œuvre. La Résurrection n'efface pas la croix et elle n'en fait pas un passé qu'il est bon d'oublier (...). La gloire du ressuscité est inséparable de l'histoire du Christ méconnu et rejeté »⁸³.

(c) *La Résurrection comme charnière dans le temps*. L'annonce du jeune homme que Jésus est ressuscité et qu'il précède les disciples en Galilée (Mc 16, 6-7) résonne comme un appel à retourner là où Jésus avait commencé sa prédication, en Galilée (Mc 1,14). Ce retour en appelle lui-même un autre : le narrateur avait débuté son récit par les mots a priori étonnants « Commencement de l'Evangile de Jésus » (Mc 1,1). Le lecteur arrivé à la fin de l'évangile peut être tenté de comprendre qu'il s'agit maintenant pour le disciple de refaire depuis le début tout le chemin parcouru par Jésus, mais cette fois avec le regard de la foi ! Si la Résurrection est la clé de compréhension de l'identité de Jésus, de sa prédication et de son action depuis la Galilée jusqu'à la croix, le disciple est naturellement invité à se les remémorer et à les faire cette fois-ci *siens* : c'est lui qui, devenu acteur, va à son tour annoncer l'Evangile à toutes les nations (Mc 13,10).

La Résurrection est aussi le lieu de l'accomplissement des promesses et, en cela charnière de foi. Jésus avait promis qu'il ressusciterait (les trois annonces) et qu'il les précéderait ensuite en Galilée (Mc 14, 28). Mc 16 est l'accomplissement des promesses. Mais aussi un tremplin vers la suivance et l'accomplissement des promesses de Mc 13.

4. *Les disciples*. A la question de savoir si le récit contient des indices sur la suivance des disciples « au-delà du récit », la réponse est plutôt affirmative : si le narrateur n'est pas pervers et si Jésus est fiable, le lecteur peut déduire de Mc 13 qu'il y a un *après-Jésus* : les disciples y reçoivent une série de consignes que nous avons déjà étudiées. D'autre part, Pierre semble se détacher des disciples : alors que ceux-ci ont fui et n'apparaissent plus dans le récit (Mc 14,30), Pierre continue à suivre Jésus jusqu'à l'intérieur du palais du Grand Prêtre (Mc 14,54), renie certes Jésus à trois reprises, mais est pris de remords (Mc 14,72). Le fait qu'il soit cité nommément par le jeune homme en Mc 16,7 est un indice pouvant faire croire qu'il a finalement retrouvé Jésus en Galilée.

Mais le lecteur, au-delà de ces considérations qui restent des hypothèses quant à la suite de l'intrigue, peut s'intéresser plus à ce qui conduit l'action des disciples et sa signification. Il a déjà été dit que la peur expliquait la résistance à Jésus. Le lecteur ne peut que se rappeler la parole de Jésus : « si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même et prenne sa croix et qu'il me suive. En effet, qui veut sauver sa vie, la perdra » (Mc 9,34b-35a). L'enjeu est donc là : c'est la peur qui empêche la foi et la suivance.

5. *Le lecteur*. Arrivé à ce stade de l'analyse, le lecteur comprend que plutôt que d'imaginer des scénarios sur ce que sont devenus les protagonistes du récit, il peut prendre un autre parti : s'interroger sur son histoire à lui, lecteur. Car, en définitive, la question « que va-t-il arriver dans l'histoire du lecteur ? » est peut-être bien plus pertinente que celle de l'histoire des protagonistes du récit⁸⁴. Le récit apparemment inachevé du narrateur laisse la place à l'histoire que le lecteur construira lui-même. Et celle-ci sera un choix entre la foi et la peur. A cet égard, comme l'écrit E.

⁸³ Ch. SENFT, *L'évangile de Marc*, p. 75.

⁸⁴ Camille FOCANT, *Un silence qui fait parler (Mc 16,8)*, dans FOCANT Camille (éd.), *Marc, un évangile étonnant* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 194), Leuven, Peeters, 2006, p. 341-358 (ici p. 357).

Struthers Malbon, les femmes au tombeau sont à la frontière entre figures exemplaire de la foi et personnages faillibles⁸⁵.

Synthèse

La finale abrupte de la séquence confirme le goût du narrateur pour la surprise et l'énigme, mais surtout sa volonté d'utiliser ces effets littéraires pour conduire le lecteur à devenir acteur du récit. Le lecteur qui fait alors usage de sa mémoire et de son intelligence peut comprendre la résurrection de Jésus comme une triple révélation : celle de l'identité de Jésus, celle de sa glorification par Dieu comme glorification du don total de sa vie, celle de son alliance à tout jamais avec l'homme. Et c'est à ce dernier d'écrire la suite du récit en choisissant entre la peur et la foi.

SYNTHÈSE DE L'ÉVANGILE

L'analyse faite jusqu'à présent a privilégié de facto une approche par « arrêts sur image », chacune d'elles correspondant à une tranche du récit. Arrivé au bout de la lecture, il convient de passer à une image qui soit à la fois synthèse et mouvement. D'une part, dans un effort de synthèse, le lecteur essaie de rassembler les dernières impressions qu'il a accumulées, mais il peut aussi les corriger. De l'autre, les images engrangées tout au long de la lecture se font plus fluides et plus reliées entre elles, même à grande distance dans le texte, ce qui permet une vision très agile.

Cette façon de faire correspond d'ailleurs au genre littéraire choisi par Marc et vraisemblablement à son intention. Nous partageons l'avis de D. Rhoads, pour qui le narrateur a un rôle clé dans le récit, a son point de vue, ses valeurs, son style et sa rhétorique, et pour qui tous ces éléments sont mis au service de la construction d'un lecteur idéal⁸⁶. Le but du narrateur n'est pas d'écrire une biographie de Jésus – si c'était le cas, le texte ne présenterait pas les nombreuses ellipses – mais de créer un effet qui, subtilement, conduit le lecteur à chercher. Pour dire qui est Jésus, Marc le dit de façon progressive sous forme d'un récit de vie. On comprend alors mieux le commentaire de M. Eugène Boring : « Mark is a theologian who writes a story »⁸⁷.

1. Qui est donc Jésus ?

1.1. Chaque acteur du récit a sa vérité sur l'identité de Jésus⁸⁸

Le lecteur peut résumer rapidement qui est Jésus pour les Juifs (un prophète envoyé de Dieu pour faire venir le règne de David), pour les autorités juives (un contestataire sans légitimité), pour les disciples (le Messie, mais un messie qui ne peut pas mourir), pour les démons (un saint ou un fils de Dieu), pour Dieu (son fils bien aimé).

Jésus, de son côté, se détourne jusqu'à son procès des titres qui lui sont donnés quand ils renvoient à un statut divin ou une provenance divine : tantôt il impose le silence, tantôt il les corrige pour qu'ils ne soient jamais dissociés de sa passion et mort à venir. Quand Jésus parle de lui-même, il ne dit pas « je suis » (sauf en Mc 14,62), mais à la troisième personne ou indirectement : il est alors surtout « Fils de l'homme », mais aussi, plus rarement, « Christ », « époux », « maître du sabbat », « seigneur », « fils », tous titres au contenu finalement assez ambigu.

⁸⁵ Elizabeth STRUTHERS MALBON, *En compagnie de Jésus. Les personnages dans l'évangile de Marc*, Bruxelles, Lessius, 2009, p. 237.

⁸⁶ D. RHOADS, J. DEWEY et D. MICHIE, *Mark as story*, p. 137-138.

⁸⁷ M. Eugene BORING, *The Christology of Mark. Hermeneutical Issues for Systematic Theology*, dans *Semeia* 30 (1984), p. 125-153 (ici p. 136).

⁸⁸ cf. par exemple Michel TRIMAILLE, *La christologie de saint Marc* (Jésus et Jésus-Christ, 82), Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 33-101.

Immédiate en revanche est l'image que le narrateur donne de Jésus. D'emblée il lui donne les titres – au contenu difficile il est vrai – de Messie et de Fils de Dieu. Les actes de puissance qu'il raconte (comme calmer une tempête ou multiplier des pains) font penser aux actions similaires de Yahvé de l'AT. De même, les deux entrées en scène explicites de Dieu (au baptême de Jésus et lors de sa transfiguration) magnifient Jésus dans son intimité avec Dieu.

En synthèse donc, l'image de Jésus est polyphonique et parfois ambiguë.

1.2. Le lecteur décontenancé

a. *Ce que le lecteur se sent autorisé à dire.* Sur l'identité de Jésus, le lecteur a acquis au cours de sa lecture quelques « certitudes ». Jésus est un prophète : le « Ecoutez-le » dit par la voix céleste à la Transfiguration (Mc 9,7) donne à Jésus une dimension de messie prophétique. Jésus est un maître de sagesse et il est particulièrement libre par rapport aux conventions sociales et aux obligations religieuses. Mais il n'est pas un maître de philosophie dissertant sur l'origine du monde, le mal, la souffrance, etc. Jésus a une autorité intellectuelle et religieuse redoutables. Jésus est capable d'actes de puissance que l'homme ordinaire ne peut pas faire. Il n'en est pas Dieu pour autant : il ne sait pas tout (Mc 13,32), il ne peut pas tout (Mc 6,5 ou Mc 8,22-27), il éprouve des sentiments de fragilité (Mc 14,33) et de doute (Mc 15,34). Jésus est approuvé par Dieu (Mc 9,7 ou Mc 16,6). Jésus est le Fils de l'homme eschatologique : il reviendra dans la gloire (Mc 8,38 ; Mc 13,26 ; Mc 14,62).

A côté de ces traits d'identité personnelle, Jésus se fait connaître aussi par sa relation à Dieu. Cette relation se synthétise en ces quelques mots : humilité, obéissance, confiance. Comme déjà dit, Jésus ne se « vaut » pas Dieu : il le questionne et il accepte de ne pas tout savoir ou comprendre. Cette humilité va de pair avec son obéissance. La confiance de Jésus en Dieu est exceptionnelle.

S'agissant de la mission et du message de Jésus, ce qui apparaît le plus clairement sont ses appels. Tout au long du récit, Jésus ne cesse d'appeler : des inconnus d'abord, les foules ensuite. L'appel est toujours inconditionnel et il s'universalise même. Jésus appelle à l'écoute – le message parabolique est difficile –, à la confiance absolue en Dieu comme « attitude existentielle »⁸⁹, à la conversion de vie et à la suivance. La conversion de vie (Mc 1,15) dont il s'agit n'est, dans l'esprit de Jésus, pas moins qu'une rupture existentielle, une discontinuité entre un « avant » et un « à partir de maintenant ». Ce « à partir de maintenant » est une suivance de Jésus (Mc 8,34), une solidarisation avec lui dans le service et le don de sa vie. Cette suivance ne s'arrête pas avec Jésus. L'histoire du monde continuera après lui et c'est l' qui continuera à guider l'homme, au milieu des persécutions, pour annoncer l'Evangile et agir à l'œuvre de Dieu (Mc 13,10-11.34).

b. *Ce sur quoi le lecteur ne peut rien ou quasi rien dire.* Le lecteur doit d'abord reconnaître qu'il ne peut rien dire de la vie privée de Jésus : sa famille (père, frères et sœurs), son enfance, son éducation, ses amitiés. Il en est de même de la personnalité de Jésus : a-t-il par exemple un caractère joyeux ou aimant ? Il a certes des émotions, mais leur rareté donne l'impression d'un homme qui paraît même pour certains assez peu chaleureux, voire froid⁹⁰. Les blancs ne s'arrêtent pas là : rien n'est par exemple dit du contenu de ses tentations au désert, du tout début de sa vie de prédicateur, de son « retour » en Galilée (Mc 16) après la Résurrection. Il y a là une opacité qui contribue au mystère de Jésus et interdit de parler à son propos de biographie strictement factuelle.

c. *Ce que le lecteur comprend difficilement.* Le lecteur qui veut inventorier les zones d'ombre ou de perplexité les verra dans des registres très différents et ce qui suit ne vise pas l'exhaustivité.

⁸⁹ F. VOUGA, *Une théologie du Nouveau Testament*, p. 115.

⁹⁰ M. TRIMAILLE, *La christologie de saint Marc*, p. 153.

1. La puissance de Jésus. Comme on l'a dit, la puissance d'action et de connaissance de Jésus est extraordinaire et a priori non humaine. Mais elle présente des failles, ce qui semblerait exclure Jésus de la sphère divine telle qu'on se la représente habituellement.
2. La confiance de Jésus. La certitude qu'a Jésus de la puissance de Dieu (Mc 10,27) et surtout de sa bienveillance d'exaucement sans limite (Mc 11,22-24) est, dans son absolutité, une énigme ?
3. L'identité et l'essence de Jésus. Comme on l'a vu aussi, les titres de Jésus, comme « Fils de Dieu » ou « Fils de l'homme » ont un côté ambigu et polysémique au point qu'ils posent la question de l'essence de Jésus. Jésus est-il finalement un homme, un dieu, un homme déifié (cf. section 1.2) ? Le fait que Jésus soit mort (réalité de tout homme), mais revenu à la vie par la suite (l'immortalité est un attribut du divin) ajoute à la perplexité.
4. Le sens de la mort de Jésus. La nécessité de la mort de Jésus ne peut que heurter la raison humaine. Le registre de la raison est-il d'ailleurs le seul qui convienne ?
5. La signification des miracles. Les miracles sont-ils uniquement des actes de puissance attestant d'une nature divine ou de pouvoirs reçus de Dieu ? Ou renvoient-ils à la mission et au message de Jésus ? La polysémie n'est pas à exclure.
6. Le langage de Jésus. Quand Jésus annonce le mystère du Royaume de Dieu (Mc 4), son langage est parabolique. Mais il peut aussi être polysémique pour provoquer le lecteur : ainsi les péripécies du figuier desséché ou de l'impôt dû à César.

Le Jésus de Marc est donc paradoxal, parce que les extrêmes se brouillent. Il est aussi énigmatique. Et on est en droit de penser que le narrateur *cherche* paradoxalement à la fois à éclairer et obscurcir Jésus. Il ne veut pas de « verrouillage de sens »⁹¹ qui arrêterait la recherche de qui est Jésus. La finale ouverte du récit, les polysémies qui foisonnent au début du récit, les polyphonies et, de façon générale, les techniques littéraires déconstructives sont chaque fois des aiguillons : ils imposent au lecteur une attention de tous les instants et une participation active⁹².

1.3. Le lecteur qui veut conclure

Tout en acceptant que sa conclusion sera provisoire, le lecteur qui a fait le long chemin de la lecture progressive de l'évangile de Marc et a donc en quelque sorte répondu à l'appel de Jésus à l'écoute et la suivance, est légitimé à essayer une conclusion sur la compréhension de Jésus.

a. *La christologie ontologique de Marc.* Manifestement, le narrateur ne cherche pas à *classer* Jésus de façon explicite dans une catégorie prédéfinie d'essence, divine ou humaine. D'ailleurs, pour lui – en tout cas à travers les mots qu'il met dans la bouche de Jésus – il n'y a que Dieu à pouvoir être qualifié de divin : « Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur » (Mc 12,29). Mais il est aussi manifeste que le Jésus du narrateur s'affiche avec une polarité qui, à côté de son humanité, présente une déité. Cette dernière se vérifie tout au long du récit et plus particulièrement dans la théophanie publique de la Transfiguration, dans les actes de puissance de Jésus, dans la parabole des vignerons homicides, dans les déclarations de Jésus devant le Sanhédrin, dans la Résurrection.

Le choix par Marc de la narration d'un récit de vie comme genre littéraire pourrait faire croire à une *chronologie* de la déité de Jésus : Jésus serait avant son baptême un simple humain, adopté

⁹¹ Yvan BOURQUIN, *Une théologie de la fragilité. Obscure clarté d'une narration* (Le monde de la Bible, 55), Genève, Labor et Fides, 2005, p. 426.

⁹² Y. BOURQUIN, *Marc, une théologie de la fragilité*, p. 426-432.

comme fils divin (Mc 1,11), envoyé en mission avec des pouvoirs divins, allant jusqu'au bout du don de sa vie jusqu'à la croix, mais ensuite ressuscité et exalté à la droite de Dieu. D'homme à l'origine, Jésus deviendrait Dieu. R. Brown écrit : « Le silence complet concernant Jésus avant le baptême maintient une ambiguïté »⁹³.

Que la déité de Jésus au début de sa vie ne soit pas mise en avant pendant la première moitié de l'évangile peut se comprendre. Il faut les annonces de la Passion puis la croix pour « comprendre » ce qu'est « être Dieu » et s'interroger alors, à rebours, sur qui était Jésus au début de sa vie. Autrement dit, le narrateur pouvait difficilement, dès les premières lignes de son récit, exprimer une ontologie bien comprise de Jésus. La lecture à rebours n'est pas décisive pour autant. Comme on l'a vu, les titres donnés à Jésus ne disent pas de façon absolue la déité de Jésus : ils n'ont en soi pas de signification univoque. Mais d'autre part, certaines citations peuvent donner à penser à une *temporalité* dans la relation ontologique de Dieu à Jésus et, partant, dans la déité de ce dernier. La voix du ciel en Mc 1,11 est-elle un marqueur d'un changement ontologique de Jésus ou nullement ? Celle de Mc 9,7 peut aussi laisser le doute, quoique dans une moindre mesure. La citation la moins équivoque est celle de Mc 12,6 : Dieu envoie le seul qui lui restait, son fils aimé.

Notre conclusion est celle d'E. Boring⁹⁴ : (a) le genre littéraire du récit – qui, il est vrai, peut se prêter à une compréhension chronologique de la déité de Jésus – est compatible avec l'expression d'un paradoxe *synchronique* ; autrement dit, il n'interdit pas la juxtaposition dialectique d'un Jésus *à la fois* Dieu et homme. (b) Marc n'utilise pas de langage *spécifiquement* divin pour Jésus – ce langage est réservé au seul Dieu – mais ceci ne règle pas pour autant la question de la déité de Jésus dans la christologie de Marc. (c) Nombreuses sont les citations qui suggèrent la déité de Jésus dès l'origine : le plan divin de Mc 1,2-3, les adresses des démons, la supériorité de Jésus par rapport à Moïse, Elie ou David, les prérogatives et prétentions inouïes de Jésus (Mc 2,1-12 ; Mc 9,37 ; Mc 13,31 ; Mc 14,62). Si aucune de ces citations n'est irrésistible en soi, elles inclinent avec force dans la direction de la déité de Jésus. (d) Ce que Jésus était ou a pu être avant son apparition terrestre est totalement passé sous silence, mais cela n'enlève rien au fait que la christologie de Marc peut être qualifiée de « divine » (pour dire la déité de Jésus).

A côté (ou plus exactement en surplus) de la déité de Jésus, il y a son humanité incontestable : de l'homme, il a les fragilités (Mc 14,36), les émotions (Mc 2,43), les limites de la connaissance (Mc 13,32), de la puissance (Mc 6,5) ou de la compréhension (Mc 15,34), et enfin – voire surtout – la mortalité.

Dire en conclusion que Jésus est à la fois *de* Dieu (sa déité) et *de* l'homme (son humanité) paraît s'imposer, même si une telle nature garde à l'évidence son mystère. Mais il nous semble que sa manifestation, c'est-à-dire la façon dont elle se rend visible, est aidée par la narration. Il n'est pas question ici d'ontologie spéculative, mais de christologie narrative qui *reconnait* de façon progressive la déité de Jésus à travers le récit jusqu'à la Résurrection : « La reconnaissance de la divinité de Jésus se fait selon un mouvement ascendant : de cet homme, on dit qu'il est le Fils de Dieu et le mouvement du regard suit son élévation »⁹⁵.

⁹³ Raymond E. BROWN, *Jésus dans les quatre évangiles. Introduction à la christologie du Nouveau Testament* (Lire la Bible, 111), Paris, Cerf, 1996, p. 175.

⁹⁴ E. BORING, *Markan Christology*, p. 470-471.

⁹⁵ Bernard SESBOÜÉ, *Esquisse d'un panorama de la recherche christologique actuelle*, dans LAFLAMME Raymond et GERVAIS Michel, *Le Christ hier, aujourd'hui et demain. Colloque de christologie tenu à l'Université Laval (21 et 22 mars 1975)*, Québec, les Presses de l'Université Laval, 1976, p. 1-43 (ici p. 23).

b. *La christologie fonctionnelle de Marc*. Le genre littéraire de la narration présente un autre avantage : il permet de découvrir progressivement la personne de Jésus dans son identité divine *fonctionnelle*. De Dieu, Jésus est d'abord l'agent puissant, l'envoyé, le Messie (« royal » et prophétique), le « Fils ». De Dieu il vient pour restaurer la création abîmée (de là les guérisons), libérer l'homme de ses entraves (de là les exorcismes), ouvrir un chemin de salut pour les pécheurs (de là l'appel de Levi et son repas avec des pécheurs) et réconcilier l'homme avec Dieu dans l'alliance de son sang (Mc 14,24).

Tout ceci nécessite qu'au préalable Jésus *révèle*. Pas uniquement son identité propre, mais aussi *un double autrui*. D'une part, il révèle Dieu et la tâche du lecteur va consister, en voyant Jésus, à saisir le divin à travers un humain en s'interdisant les présupposés hâtifs. D'autre part, Jésus révèle une autre façon d'être homme et la tâche du lecteur va consister, en voyant l'homme singulier qu'est Jésus, à se le proposer comme parangon.

i. Le Jésus qui, en amont, révèle Dieu est un Jésus porteur d'un message. Ce message est l'annonce que les temps sont accomplis et que le Royaume de Dieu s'est approché (Mc 1,15). Jésus révèle qu'une ère nouvelle commence, qui provoque une cassure dans l'histoire du monde. Dire que le Royaume de Dieu s'est *approché*, c'est dire « l'irruption de la puissance de Dieu dans l'existence des individus »⁹⁶. Cela signifie aussi la fin annoncée du royaume de Satan (Mc 3,27).

Mais Jésus ne fait pas qu'annoncer le Royaume de Dieu, il le manifeste dans des signes tangibles : il guérit, il pardonne, il libère, en un mot, il sauve. Pour comprendre le lien entre le Royaume de Dieu annoncé et les miracles, il faut se rappeler que selon la tradition juive, les guérisons signalent l'avènement du temps du salut : « Voici votre Dieu : c'est la vengeance qui vient, la rétribution de Dieu. Il vient lui-même vous sauver. Alors les yeux des aveugles verront et les oreilles des sourds s'ouvriront. Alors le boiteux bondira comme un cerf et la bouche du muet criera de joie » (Is 35,4-6). La citation montre que l'irruption de Dieu a une finalité : sauver, guérir, redresser. La venue de Jésus en Galilée et ses actes de guérison attestent de son rôle de *sauveur* (même si le titre de Sauveur n'est jamais donné à Jésus) : Jésus met son action au service du salut voulu par Dieu, au service de l'avènement de son royaume. On comprend alors mieux pourquoi Jésus va spontanément au-devant des malades, des pécheurs, des personnes possédées par un démon pour les guérir, leur pardonner les péchés (sans repentir préalable) ou les libérer.

De cette finalité découle toute la vie de Jésus : une vie de service à autrui, une vie donnée jusqu'au risque de la mort.

Les miracles ont, en synthèse, une triple fonction : ils montrent le désir impérieux de Jésus d'être au service de son prochain, ils sont signes de la puissance de son auteur, ils signifient l'avènement d'un royaume nouveau, voulu par Dieu, celui d'une création restaurée. Les miracles ont une triple dimension : sotériologique, christologique et théologique.

La mort de Jésus a aussi cette triple dimension : sotériologique, elle vie une libération de l'homme par voie de rachat ; christologique, elle révèle l'absolu de la personne de Jésus et de sa mission ; théologique, elle dit la volonté de Dieu de renouer son alliance avec l'homme.

ii. Le Jésus qui, en aval, révèle l'homme *possible*, s'affiche en pleine lumière : il sait, pour les avoir vécues, ce que sont les fragilités et les limites humaines, mais elles ne sont pas un obstacle à la pleine réalisation de son humanité dans sa dignité. C'est pourquoi, Jésus ne fait pas qu'annoncer,

⁹⁶ F. VOUGA, *Une théologie du Nouveau Testament*, p. 41.

guérir ceux qu'il rencontre et appeler à la confiance et la conversion de vie, il *promet*. Cette promesse est au futur sous forme de vie éternelle (Mc 10,30b), mais aussi au présent sous forme de solidarité et de fraternité : « personne n'aura laissé maison, frères (...) à cause de moi et de l'Évangile sans recevoir au centuple maintenant, en ce temps-ci, maisons, frères... » (Mc 10,30a).

Enfin, Jésus ne laissera pas l'homme seul : il le précède en Galilée (Mc 16,7), il promet l'Esprit (Mc 13,11) et il reviendra à la fin des temps dans la gloire pour rassembler ses élus (Mc 13,24-27), sans qu'il soit fait mention de châtement ou de jugement dernier comme dans Dn 7,13-14⁹⁷.

c. *Jésus comme énigme*. Le fait que Jésus soit à la fois *de* Dieu et *de* l'homme a une autre conséquence. L'homme, du fait même de la conscience qu'il a de ses limites au savoir et à la compréhension, sait qu'il doit se refuser la prétention au plein savoir et à la pleine compréhension. Si Jésus tient pour une part de Dieu et si la connaissance de celui-ci est largement inaccessible – même à Jésus – la nature de Jésus et la nature du lien qu'il a avec Dieu resteront toujours un mystère inépuisé. L'ontologie de Jésus demeurera donc toujours une énigme pour l'esprit rationnel⁹⁸.

On peut alors se demander si le registre de l'ontologie est le seul qui convienne pour dire de Jésus qu'il est à la fois *de* Dieu et *de* l'homme. Ne peut-on pas dire que la *vie* de l'homme Jésus est divine ? Sa foi en Dieu dépasse l'entendement humain. Il en est de même de son attitude de serviteur : Jésus s'abaisse au-delà de toute compréhension. C'est alors dans cet excès que se trouve la divinité de Jésus.

2. Qui est donc Dieu ?

2.1. Chaque acteur du récit a sa vérité sur Dieu

Le narrateur. De Dieu lui-même, le narrateur ne *dit* pas grand-chose tout au long de son récit pour l'identifier ou le qualifier, à l'exception majeure qu'il est « père » de Jésus (Mc 1,1), qu'il se manifeste comme Esprit (Mc 1,10) et qu'il est vraisemblablement entouré d'anges (Mc 1,13). Il le met par contre régulièrement *en scène*, mais ses apparitions sont toujours mystérieuses : un messager, une voix dans le ciel, des phénomènes cosmiques..

Dieu. Dieu ne dit rien de lui-même en tant que tel. Par contre, par rapport à Jésus, il l'honore comme fils bien-aimé, l'investit de son Esprit, l'envoie, lui donne autorité auprès de ses disciples et le ressuscite. La position de Dieu apparaît comme supérieure : c'est lui qui est en quelque sorte l'acteur principal du récit et le dirige.

Les autres acteurs du récit (en dehors de Jésus). Pour les autorités religieuses, Dieu apparaît comme un législateur, un juge et un être à honorer d'un culte formel. Quant aux foules, on ne peut pas dire grand-chose de leur image de Dieu si ce n'est la gloire à lui rendre pour ses bienfaits.

Jésus. Jésus n'a manifestement pas annoncé un Dieu autre que celui qui s'est fait connaître au peuple d'Israël comme libérateur, législateur – mais il s'agira de déterminer de quelles lois divines parle Jésus – miséricordieux et annonciateur de promesses. Dieu *continue* donc à être bien vivant (Mc 12,27) et toute l'histoire de Dieu est racontée par Jésus dans la parabole des vignerons

⁹⁷ C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 501.

⁹⁸ Le mystère de Jésus ne doit pas être confondu avec ce qui a été appelé par W. Wrede « le secret messianique ». La question de l'existence dans l'évangile de Marc d'un « secret messianique » a fait couler beaucoup d'encre chez les exégètes du XX^e siècle : l'identification de Jésus comme Messie ne pouvait pas apparaître durant sa vie et ne devait être découverte qu'après la résurrection. Pour nous, la confession de Pierre en Mc 8,29 (dûment rectifiée par Jésus) et celle de Jésus en Mc 14,62 attestent que ni Jésus ni le narrateur n'ont voulu cacher, du vivant de Jésus, sa messianité. Dès l'instant où il est compris qu'il n'y a pas de Messie sans Passion, le « secret messianique » s'évapore.

homicides (Mc 12,1-12). Cette histoire a un après-Jésus annoncé : un Esprit viendra pour guider les hommes (Mc 13,11) et, à la fin des temps, Dieu se manifestera en gloire (Mc 8,38).

De Dieu, Jésus a une image précise sur certains de ses traits. Jésus évoque d'abord souvent sa volonté : celle d'un royaume, d'un homme au cœur pur et fidèle aux deux seuls commandements de Dieu – l'amour de Dieu et du prochain – et rendant à Dieu un culte sincère dans la prière.

La volonté de Dieu, loin d'être autoritaire, est pour Jésus au contraire toute en sollicitude, jusqu'à l'imprudence et la naïveté. Dieu guérit et nourrit (à travers Jésus), Dieu est prêt à déplacer des montagnes si on le lui demande dans la foi, Dieu pardonne sans compter et sans condition, Dieu persévère sans cesse.

Un autre trait que Jésus attribue à Dieu est sa puissance illimitée, en parfaite continuité avec celle de Yahvé dans l'AT. Outre les actes de puissance exercés à travers Jésus – puissance de libération et de guérison – Dieu a une puissance cosmique (Mc 15,33), une puissance de savoir (Mc 13,32), une autorité sur le temps (Mc 13,20).

Dieu est aussi juge : il punira les vigneron qui ont tué Jésus (Mc 12,9), il condamnera les scribes hypocrites des synagogues (Mc 12,40).

A côté de cette représentation de Dieu qu'a Jésus et qu'il communique, Dieu lui reste mystérieux à maints égards : son royaume est difficile à décrire (Mc 4,26.30-31), Dieu est seul à connaître le jour et l'heure de la fin des temps (Mc 13,32), Jésus ne semble pas être sûr de la volonté de Dieu à son sujet à Gethsémani (Mc 14,36) et ne pas bien comprendre la raison de ce qu'il ressent comme un abandon de sa part (Mc 15,34).

2.2. Le lecteur décontenancé mais audacieux

Le lecteur, après cette analyse, se rend compte que le narrateur le conduit en fait à partager sa vision de Dieu et celle que Jésus a de lui. Il en ressort un mélange de clair et d'obscur. Sont mises à la lumière l'existence *vivante* de Dieu, son désir ardent pour l'homme, son immense sollicitude et sa puissance. Du côté obscur, le lecteur reste incapable de se représenter Dieu. Non seulement il est invisible, mais en plus il semble absent aux événements importants : à Gethsémani, à la croix de son fils et même à sa résurrection il n'y a pas vraiment de théophanie. Le lecteur a d'autre part à comprendre le mode opératoire de Dieu qui semble parfois défier toute logique : si à Dieu *tout* est possible, ce tout semble inclure l'absurde.

Le lecteur est appelé ici à faire un pas risqué et en même temps sensé : il lui est demandé de sortir du registre de la raison pure qui manifestement conduit à une impasse et d'essayer un autre registre, celui du regard à porter sur Jésus. Si Jésus, par volonté de servir, a tout donné à l'homme, y compris sa vie, la sollicitude de Dieu ne va-t-elle pas *aussi* jusqu'au don total, avec l'innocence de celui qui ne « comprend » pas vraiment le mal. Dieu, par rapport au mal, est d'abord une victime. Au point qu'il serait presque « aveugle » ou « incapable » de prendre le mal en compte dans son mode opératoire. La puissance de Dieu est dépassée par quelque chose de plus fort qu'elle : le don comme attitude existentielle première de Dieu. Notre conclusion est que Dieu et Jésus sont pareils dans le don total : Dieu donne tout à l'homme, y compris son fils qu'il envoie à une mort certaine ; Jésus donne tout à l'homme, y compris sa vie.

Ce que Jésus apporte de révélation sur Dieu est crucial et propre à déclencher chez l'homme une série de bouleversements à propos de Dieu. Un changement de *l'image de Dieu* : c'est un Dieu du cœur qui apparaît et non un Dieu de lois construites en fait par l'homme. Un changement de la *relation à avoir avec Dieu* : Jésus l'a placée sous le sceau de la confiance totale, de l'amour et de la

prière. Un changement de la *perspective de l'humanité* avec Dieu : la construction d'un royaume qui est un vivre ensemble de Dieu et des siens. Un changement de *façon de vivre* sa vie d'homme pour répondre à la volonté de Dieu : Jésus a clairement balisé un chemin de suivance.

3. Qui est donc l'homme ?

Le narrateur et Jésus semblent avoir la même vision de l'homme et elle n'est pas positive. Le narrateur, à de rares exceptions près, met en scène par rapport à Jésus des personnages médiocres ou malfaisants. Quant à Jésus, il est rare qu'il en parle de façon élogieuse.

3.1. L'homme en général

Le récit – et en particulier sa première partie – montre l'image d'une humanité qui souffre, est déboussolée, voire en perdition. L'homme en général, sauf quand il est fragilisé, veut dominer, exclure, a le cœur sec. Or, c'est du cœur que sortent les intentions mauvaises et les conduites malfaisantes (Mc 7,21). Il en découle que l'homme est rarement capable de rencontres d'exception (par exemple Mc 12,28-34) ou de gestes de pure offrande (Mc 14,3-9).

3.2. L'homme par rapport au divin

L'attitude de l'homme par rapport au divin est d'abord liée au « savoir ». Celui qui, comme les pharisiens et les scribes « sait » qui est Dieu et quelles sont ses règles finit inconsciemment par le dominer et être incapable de le recevoir comme don unilatéral. Paradoxalement, il nie Dieu : c'est le péché contre l'Esprit (Mc 3,29). Inversement, celui qui ne sait pas – comme les disciples, l'homme riche, Pilate – est capable d'ouverture au divin et d'écoute.

L'homme est aussi plus ouvert quand il est fragile : Jaïre, le père du fils épileptique, Bartimée. Le point commun entre les deux situations est clair : l'autosuffisance. L'homme à qui la vie sourit et qui « sait » n'a pas besoin de Dieu.

3.3. L'homme par rapport au message de Jésus

Le message de Jésus est très largement incompris et refusé par l'homme de l'évangile de Marc. D'abord, parce qu'il implique de renoncer à ce qui apparaît pourtant comme des sécurités : sécurités matérielles, sociales, normatives, certitudes théologiques. Ensuite, parce qu'il s'agit de devenir serviteur et de donner sa vie.

Le message de Jésus semble donc voué à l'échec. La foi en lui semble impossible : l'incompréhension domine la première partie du récit et la clôture (Mc 8,14-21), la peur la seconde.

Mais l'image anthropologique de Marc laisse passer quelques individualités : la femme de Béthanie, les femmes qui restent à la croix et vont au tombeau, le centurion, Joseph d'Arimathée.

3.4. Place au lecteur !

Ce portrait de l'homme, de son rapport au divin et de sa réponse au message de Jésus dans le récit de Marc conduit le lecteur à une réflexion sur lui-même. En qui se reconnaît-il ? En qui veut-il s'identifier ? A la première question, la situation particulière de chaque lecteur – riche ou pauvre, en bonne santé ou malade, personne en vue dans la société ou exclu – sera déterminante pour le choix de la réponse. A la seconde question, il est probable que la réponse soit tout intérieure, complexe et non immédiate. Elle passe vraisemblablement par un retour en Galilée (Mc 16) et l'écoute de Jésus, à l'écart (Mc 4,10-11).

L'ÉVANGILE SELON JEAN

1. Entrée en scène du Verbe (Jn 1,1-18)

Le lecteur qui lit pour la première fois ce qui est communément appelé le Prologue de l'évangile de Jean ne peut qu'être impressionné par l'aspect majestueux, solennel et mystérieux du texte. Le vocabulaire, le style, cette propulsion à l'origine des temps décontenance à coup sûr. Puis, pour le lecteur qui connaît les écritures juives et en particulier l'Ancien Testament, vient le moment de la surprise, singulièrement s'il s'attend à un récit à analyser avec les outils de la narratologie.

En réalité, il est déconcerté doublement, d'une part sur le plan littéraire, d'autre part sur le plan théologique. Déjà au niveau littéraire, une série de questions l'assaillent d'emblée. De quel genre littéraire s'agit-il ? Certes il y a une part de narration, avec plusieurs « intrigues » qui s'enchevêtrent. Mais n'est-ce pas plutôt une introduction, voire un résumé anticipant la suite ? Par ailleurs coexistent de façon surprenante prose et poésie, celle-ci ayant des accents hymniques que de nombreux exégètes ont identifiés. Le genre littéraire semble donc composite ou, à tout le moins, difficile à identifier.

Quant au vocabulaire, il est souvent abstrait – ainsi les mots *vérité* ou *grâce* – ou symbolique – comme les mots *vie* ou *lumière* – et de ce fait difficile à comprendre à première lecture. Il fait d'ailleurs plus penser à un vocabulaire philosophique ou métaphysique. A cet égard, certains mots ou tournures ont une consonance avec des littératures non narratives (par exemple sapientielle) et même étrangères à l'AT. Ainsi le mot *logos* frappe-t-il, car il évoque la littérature hermétique ou Philon d'Alexandrie.

Sur le plan théologique, la surprise vient d'abord de ce que le contenu semble souvent peu fort orthodoxe au regard de la foi juive. Ainsi, le monothéisme apparaît mis à mal par l'introduction d'un *Verbe* qui *est* dieu (v. 1) et qui au commencement était *avec* Dieu : une impression de mythologie divine en ressort. Celle-ci est renforcée par le fait que ce Verbe prend chair d'homme et vient habiter sur terre (v. 14). Le texte le dit être le Messie alors qu'il n'a jamais été dit dans l'AT que le Messie serait un être d'origine divine et ayant préexisté auprès de Yahvé. Hétérodoxe aussi est que la création n'est plus le fait de Yahvé (Gn 1) mais du Verbe. D'ailleurs, il lui est attribué la gloire, a priori apanage de Dieu seul.

Saint Augustin avait lui-même été frappé par la similitude entre le Prologue et certains textes platoniciens (en réalité hermétiques) :

Vous m'avez procuré, par l'intermédiaire d'un homme que gonflait un prodigieux orgueil, certains livres des Platoniciens, traduits du grec en latin. Et là, j'ai lu, non en propres termes, mais dans un sens tout semblable, appuyé de quantité de raisons de toutes sortes, qu'« au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement en Dieu. Toutes choses ont été faites par lui, et sans lui rien n'a été fait ; ce qui a été fait est vie en lui, et la vie était la lumière des hommes. Et la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas comprise »⁹⁹.

Du Prologue transparait aussi une certaine vision dualiste de l'univers où les forces antithétiques de la lumière et des ténèbres s'affrontent (v. 5) et où l'humanité semble divisée entre ceux qui ont rejeté le Verbe (v. 10) et ceux qui l'ont accueilli (v. 11). Ce dualisme n'est-il pas de type

⁹⁹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, VII, 9,13, trad. P. DE LABRIOLLE, t. 1 (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1956, 7^e éd. revue et corrigée, p. 158.

gnostique ? Rudolf Bultmann était convaincu du parallèle entre le Christ préexistant et venant révéler le salut aux hommes et le mythe gnostique du médiateur rédempteur.

Enfin, une lecture attentive du texte fait poindre de façon subtile un côté polémique qui devra être vérifié : ainsi le regard en creux de l'évangéliste à l'égard de ceux qui n'ont pas cru dans le Verbe, le langage un peu judiciaire du témoignage du personnage appelé Jean ou encore une certaine mise face à face du Verbe par rapport à Moïse.

D'une lecture en survol du texte et de ces premières impressions se dégage une odeur de mystère et un besoin impérieux d'une analyse approfondie. Nous procéderons en trois étapes. La première consistera à dégager le contenu narratif du texte : le récit, les personnages et le cadre spatio-temporel. Les apories de l'analyse apparaîtront vite : comme le dit Charles-Harold Dodd, « une interprétation rigoureuse du quatrième évangile demande que l'on considère l'ouvrage dans son véritable contexte intellectuel »¹⁰⁰. Même A. Culpepper, champion de la lecture narrative de Jean le reconnaît : « Aucune des deux méthodes (historique ou narrative) n'est auto-suffisante »¹⁰¹. Dans une deuxième étape donc, nous dresserons un rapide tableau de quelques-unes des littératures ou sensibilités contemporaines à l'évangile de Jean. Ceci permettra peut-être de mieux comprendre le vocabulaire et la façon de penser ou de s'exprimer de Jean d'une part, d'identifier d'autre part ce qui lui est spécifique. La troisième étape consistera à relire le texte du Prologue, mais à travers des prismes précis : que dit le texte du Verbe ? Que dit le texte de Dieu ? Que dit le texte de l'homme ?

1.1. Contenu de la séquence

Le texte commence par une « scène » avant le temps du monde visible. Deux personnages occupent la scène : le Verbe et Dieu. Il est dit du Verbe qu'il est Dieu, tourné vers Dieu, créateur de toutes choses et qu'en lui est la vie, elle-même lumière des hommes. De cette lumière les ténèbres ne se sont pas saisies.

Une nouvelle scène commence, terrestre celle-ci : apparaît un homme, appelé Jean, envoyé de Dieu. Cet homme, qui n'est pas la lumière, devait rendre témoignage à la lumière et il le fait afin que tous les hommes croient par lui.

Dans une troisième scène, apparaît le Verbe, véritable lumière pour tout homme. Il vient dans le monde habiter parmi les siens et prend chair. Le monde ne le reconnaît pas, ne l'accueille pas, lui son créateur. Mais à ceux qui l'ont reçu et cru en lui, le Verbe a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, et ce par volonté de Dieu.

Le texte se termine par une confession où l'auteur, parlant en un « nous » pluriel, affirme avoir vu la gloire divine du Verbe, Fils unique de Dieu, plein de grâce et de vérité, celui-là même dont Jean a témoigné. De la plénitude du Verbe et en rapport avec la Loi de Moïse, l'auteur dit en être lui-même rempli en abondance : Dieu que personne n'a jamais vu, Le Verbe, Fils unique dans le Père, le lui a dévoilé.

1.2. Contexte intellectuel et religieux

L'objectif poursuivi ici n'est pas d'identifier les sources historiques ou littéraires dont Jean se serait servi pour rédiger son Prologue. Ce serait là une recherche de type diachronique et donc hors de notre méthodologie. Le but est d'utiliser notre connaissance des littératures ou pensées religieuses environnantes pour mieux comprendre ce que le texte du Prologue à lui seul ne permettrait pas ou insuffisamment.

Quatre courants nous semblent pertinents ici : l'hermétisme, le judaïsme hellénistique, le gnosticisme et la littérature juive sapientielle. Un bref rappel nous semble utile.

¹⁰⁰ C.-H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, p. 14.

¹⁰¹ A. CULPEPPER, *Vingt ans d'analyse narrative des évangiles*, p. 81.

1. L'hermétisme¹⁰²

L'hermétisme, bien que trouvant ses racines dans le néo-platonisme, n'est pas une métaphysique spéculative. Elle est une religion avec justification philosophique. Dans cette religion, pure et spirituelle, Dieu est unique, créateur, Père de l'Univers, sage et bon. Il est Lumière et Vie. Dieu a créé l'homme pour le louer, le contempler, l'imiter et prendre part à son Intellect. Le salut de l'homme, c'est de connaître Dieu et être ainsi un homme achevé et même divin. Pour cela, il doit se purifier et se détacher des choses matérielles.

Ce qui relie Dieu au monde est généralement exprimé au moyen du concept du *nous*, c'est-à-dire l'intellect. Mais on trouve aussi le concept de *logos*, comme dans le Poimandrès, premier des traités hermétiques. Dans ce traité, le Dieu Poimandrès se révèle à un guide de la race humaine.

2. Le judaïsme hellénistique : Philon d'Alexandrie

L'abondante littérature laissée par Philon révèle une double filiation : d'un côté comme bon juif, il connaît les Ecritures et les scrute sans relâche, de l'autre comme intellectuel formé dans le berceau de la pensée grecque, son objectif est de montrer que la religion juive est audible comme système philosophique, sous réserve qu'au lieu d'être spéculatif il est *révélé*. Comme les hermétiques, il est convaincu de la transcendance absolue de Dieu et, il l'exprime par la symbolique : la lumière comme symbole de la divinité, l'eau comme source de vie, etc.

La fin ultime de l'homme, à nouveau comme les hermétiques, c'est de connaître Dieu. La vie éternelle consiste à le connaître jusqu'à devenir *Fils de Dieu* ; mais l'homme ne devient pas divin.

Le concept de *logos* a une grande place chez Philon et revêt plusieurs acceptions. La première, propre au logos de Dieu, renvoie à ses relations avec le monde sous forme de médiation : création (en pensée puis en acte) et gouvernement. La seconde renvoie à l'homme : il y a en chaque homme terrestre un homme véritable (*ho pros alètheian anthrôpos*) qui est *logos* et qui, du fait de sa parenté avec le *logos* universel, permet de s'élever, en communion avec lui, jusqu'à la connaissance de Dieu : « l'homme est parent de Dieu dans la mesure où il entretient une étroite parenté, une consanguinité fondée sur les liens avec le *logos*, qui le rend immortel en dépit de ses apparences mortelles »¹⁰³.

3. Le gnosticisme

Le mouvement gnostique est assurément multiforme. Mais il a en commun trois caractéristiques principales. La première est le syncrétisme : religion, philosophie et mythologie s'entremêlent, mais toujours dans un but de révélation. La seconde est la certitude que l'homme vit dans un univers profondément dualiste et que l'arrachement à la matière est la voie du salut vers ce qui est la fin suprême de l'homme : la connaissance. La troisième est que la révélation passe par des médiateurs : ceux-ci ne peuvent être des humains, mais des êtres spirituels, voire des Christs « déshistoricisés » ou de type docète.

4. La littérature sapientielle

La littérature juive la plus proche historiquement de l'évangile de Jean n'est plus de type prophétique, mais sapientiel. L'auteur n'est donc plus un prophète, un être humain qui au nom de

¹⁰² Peu d'exégètes ont étudié l'hermétisme et le judaïsme hellénistique en tant que tels d'une part, dans leur parallèle avec Jean d'autre part que C.-H. Dodd (Cf. C.-H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, p. 22-102).

¹⁰³ PHILON D'ALEXANDRIE, *De specialibus legibus*, IV, 14, traduit par C.-H. Dodd (Cf. C.-H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, p. 99).

Dieu parle au peuple d'Israël, mais une figure abstraite de Sagesse dont le discours, peu narratif, tient souvent en proverbes, en paraboles et en symboles.

Cependant, dans la tradition sapientielle, la Sagesse divine prend souvent la forme d'une femme dont sont décrites les origines ou la vie. Ainsi est-il d'abord dit qu'elle vient du Seigneur et qu'elle demeure avec lui (Si 1,1), qu'elle a été créée (Pr 8,22 ; Si 24,9 ; Sg 7,25-26), qu'elle a un rôle dans la création du monde (Sg 9,9 ; Pr 8,27-30). Mais son rôle ne s'arrête pas là : le Seigneur lui demande de fixer sa demeure à jamais en Jacob (Si 24,8-9) pour lui enseigner les choses célestes (Jb 11,6-7 ; Sg 9,16-18) et conduire les hommes vers la vie et l'immortalité (Pr 8,4-13 ; Sg 6,18-19). La Sagesse est donc un médiateur de révélation et de guide. Mais elle n'est pas toujours reçue (Si 15,7 ; Ba 3,12 ; 1 Hén 42,2).

1.3. Compréhension du texte

1. Le Verbe puis Jésus

Le texte présente le Verbe sous deux angles : d'une part en état, c'est-à-dire en identité statique, d'autre part en relation et action. Du Verbe statique, il est dit qu'il est *logos* (v. 1), Dieu (v. 1 et v. 18), vie (v. 4), lumière (v. 9), homme (v. 14), plein de grâce et de vérité (v. 14), Fils unique de Dieu (v. 14 et v. 18), Messie (v. 17) et que son nom est Jésus (v. 17).

Mais le Verbe n'est pas une statue. Il a des relations avec Dieu, l'univers et l'homme. Par rapport à Dieu, il était au commencement tourné vers lui (v. 1 et v. 2), dans son sein (v. 18) et tient sa gloire de lui (v. 14). L'univers a été créé par lui (v. 3 et v. 10). Par rapport à l'homme, il en est la lumière (v. 4 et v. 9), il est venu habiter parmi eux qui sont les siens (v.11 et v. 14), donner grâce et vérité à ceux qui ont cru en lui (v. 17), leur révéler Dieu son Père (v. 18) et leur donner pouvoir de devenir enfants de Dieu (v. 12).

Cette présentation qui – on l'aura noté – ne tient pas compte du temps, permet de poser une série de questions que nous allons analyser, en suivant le plus possible le mouvement du texte, allant du Verbe auprès de Dieu au Jésus au pays des hommes.

Le Verbe comme Parole. Le terme de *logos*, quand il est traduit par *parole* et associé à Dieu, pose la question de sa portée. Le fait que le *logos* du Prologue est créateur de l'univers (v. 3) renvoie spontanément à l'acte créateur de Dieu dans la Genèse, lequel se fait par la *parole*. Mais à cela s'ajoute que ce *logos* prend chair humaine (v. 14) et *dévoile* – par la parole donc – Dieu son Père. Le mot *logos* comme *parole* a ainsi un contenu : création et révélation. A cet égard, le rapprochement entre le *logos* ainsi compris et la *sophia* des écrits sapientiaux s'impose : comme on l'a rappelé plus haut, la Sagesse a un rôle dans la création du monde et dans la révélation des choses célestes. Ce rapprochement permet-il pour autant une identification pure et simple ? C'est ici que le *logos* du Poimandrès hermétique et celui de Philon d'Alexandrie permettent de franchir plus aisément le pas : on y retrouve à la fois le même mot *logos* et le même contenu de médiation de création et de révélation. C.-H. Dodd émet ainsi l'hypothèse que Jean est parti de l'idée juive de la Torah, à la fois parole de Dieu et Sagesse divine manifestée dans la création et l'a exprimée en termes hellénistiques très proches de ceux de Philon¹⁰⁴.

La condition divine du Verbe et sa gloire. Jean insiste à plusieurs reprises sur la condition divine du Verbe au point qu'il n'est pas question de douter de la clarté de son intention. Cependant, à la différence de Dieu dont Jean préserve la transcendance (v. 18), il donne au Verbe un attribut

¹⁰⁴ C.-H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, p. 359.

d'immanence que Dieu n'a pas. C'est ainsi que le Verbe « peut » créer le monde, s'y incarner et révéler la transcendance invisible de Dieu. A nouveau ce discours de médiation est proche de celui des hermétiques, de Philon ou même des gnostiques au point que sa compréhension en est en quelque sorte « confirmée ». Le Verbe partage donc l'être de Dieu et on comprend alors qu'il en partage la gloire, attribut par excellence de la puissance de Dieu (v. 14).

La préexistence du Verbe. La condition divine du Verbe et sa fonction de créateur expliquent à suffisance sa préexistence *de toute éternité*. Par rapport à la Genèse qui place la création « au commencement », il y a un commencement avant ce commencement : Le Verbe était auprès de Dieu (v. 1-2). Il en était déjà ainsi avec la Sagesse (Pr 8,22) mais, contrairement à elle, le Verbe n'est pas créé : il est co-existant à Dieu.

Le lien du Verbe au Père. Le lien du Verbe à Dieu est exprimé de différentes manières. Avant l'incarnation, le Verbe était tourné vers Dieu (v. 1 et 2), dans son sein, et l'a vu (v. 18) ; une fois incarné, il a dévoilé son Père (v. 18), donné pouvoir à ceux qui le croient de devenir ses enfants (v. 12) et partagé sa gloire (v. 14). Il est même appelé *μονογενοῦς* (v. 14 et 18), mot dont le sens n'est pas vraiment explicite. A ce stade du récit, il est difficile de qualifier la relation en d'autres termes que de proximité, d'intimité et d'unité.

On comprend que le terme *μονογενοῦς* soit difficile à traduire : « Fils unique de Dieu » comme dans la TOB, « seul engendré » ou « issu de la même race » comme dans le dictionnaire grec-français Bailly ? Si on le traduit par « Fils de Dieu », encore faut-il qualifier la filiation : est-elle métaphorique ou non ? On peut supposer que oui en faisant le parallèle avec les hommes qui sont appelés à devenir « enfants de Dieu ». Mais même dans ce cas, la qualification reste vague et les références vétérotestamentaires sont probablement insuffisantes, car elles s'appliquaient à des êtres humains : le roi d'Israël comme dans 2 S 7,14 ou encore tout Israélite au cœur droit et obéissant. Les écrits hermétiques ou ceux de Philon aident un peu à la compréhension par leur conception du *logos*. Ce dernier, en effet, en tant que véhicule de la connaissance de Dieu ou de consanguinité entre Dieu et l'homme les amène les uns et les autres au vocabulaire de *Fils de Dieu* : connaître Dieu intimement c'est être Fils de Dieu. On comprend alors mieux pourquoi le Verbe qui connaît Dieu pour avoir été dans son sein et l'avoir vu a donné pouvoir à ceux qui le croient de devenir enfants de Dieu. Il n'est pas donc anodin que le terme de *Fils* (appliqué au Verbe) consonne avec celui d'*enfants* (appliqué à ceux qui croient dans le *Fils*).

Le Verbe comme créateur. Du Yahvé créateur de la Genèse au Verbe « hypostasié » puis incarné *créateur* de l'évangile de Jean, la distance est, *prima facie*, grande. La Sagesse hypostasiée et créatrice ou le *logos* créateur de Philon sont, dans la littérature juive, des étapes que l'on peut qualifier d'intermédiaires. Le fait que le Verbe créateur de Jean s'incarne peut donner l'impression que l'acte de création s'autonomise et de ce fait « échappe » en quelque sorte à Dieu. Le texte du Prologue ne va pas dans ce sens : le « rien de ce qui fut ne fut sans lui » laisse plutôt entendre une co-création par Dieu et le Verbe, laquelle est appuyée par l'intensité du lien entre le Verbe et Dieu que nous venons d'examiner. Si le Verbe est le médiateur que nous avons vu, il « endosse, au nom de Dieu, le rôle de créateur »¹⁰⁵.

Le Verbe comme vie et lumière des hommes. Dans l'AT, vie et lumière sont souvent associés : « Car chez toi est la fontaine de la vie, à ta lumière nous voyons la lumière » (Ps 36,10). Jean n'innove donc pas. Mais son langage métaphorique doit maintenant être compris par rapport au *logos*. Si on

¹⁰⁵ J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, p. 58.

considère que la vie en plénitude est le bien suprême auquel l'homme aspire, Jean dit au lecteur qu'elle se trouve dans le *logos*. Si ce même *logos* est lumière véritable (Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν) et donc visible, l'homme peut s'orienter sur lui (cf. Ps 119,105 : « Ta parole, une lampe pour mon pied, une lumière pour mon sentier »). On peut même se demander si cette lumière n'a pas valeur de *salut*. D'une part, Jean place la lumière face aux ténèbres et manifestement victorieuse d'elles (v. 5), d'autre part le psalmiste ne dit-il pas : « Le Seigneur est ma lumière et mon salut » (Ps 27,1) ?

Le Verbe s'incarne en Jésus. Rien dans l'AT ne laissait présager que Dieu, même indirectement – par exemple par la *sophia* – prenne chair d'homme. La nouveauté est radicale. Et elle pose immédiatement la question de la *nature* de ce Verbe devenu homme et portant maintenant un nom – Jésus – bien humain. Cet homme a-t-il encore son essence divine qu'il avait comme *logos* (v. 1 et 2) ? Cette question essentialiste a été au cœur des discussions des conciles des IV^e et V^e siècles, mais notre lecteur, fidèle à notre méthodologie, n'y prend pas appui. Le texte, stricto sensu, ne répond pas à la question. Par contre, en examinant le Verbe incarné *fonctionnel*, il apparaît que Jésus ne semble avoir rien perdu de sa divinité. Quelques indices : déjà, il semble être placé par le narrateur plus haut que Moïse (v. 17), ce qui se comprend car Moïse n'avait pas l'origine de Jésus ; la gloire de Dieu est tout entière présente dans Jésus (v. 14) ; il ne semble avoir rien perdu de sa plénitude de grâce et de vérité dont il a comblé ceux qui l'ont cru (v. 14.16.17) ; enfin il est dit – presque sous forme de rappel du v. 1 – de ce Verbe incarné qui dévoile le Père qu'il est « Dieu, Fils unique, qui est dans le sein du Père » (v. 18).

En synthèse, on peut partager ce que saint Jérôme disait : le Verbe est devenu chair et ne cessa pourtant pas d'être ce qu'il était auparavant¹⁰⁶.

Jésus bienfaiteur. Le Verbe dans son identité et dans son rapport à Dieu fait à présent place au Jésus en rapport avec les hommes. Et tout est bienfait. D'abord il *donne* le pouvoir de devenir enfants de Dieu (v. 12). Ensuite, si « grâce et vérité sont venues par Jésus Christ » (v. 17) cela semble bien vouloir dire que la *personne* même de Jésus est un bienfait pour l'homme. Cette compréhension est légitimée par la comparaison avec ce que Moïse a donné : si la venue de Jésus apparaît plus importante que la loi donnée par Moïse, c'est vraisemblablement parce que la *personne* de Jésus n'est rien moins que le Verbe incarné de Dieu et qu'elle est porteuse de vérité, celle-ci étant manifestement la révélation du Père (v. 18).

Jésus Messie. Le fait que le Verbe à présent incarné soit qualifié de Messie peut surprendre le lecteur. Dans sa forme d'abord parce qu'on se serait attendu à ce que l'attention du lecteur soit attirée d'une manière ou d'une autre sur *cette* qualification. Quant au fond aussi, car le Prologue, tel que rédigé jusqu'au v. 16, ne permettait pas d'imaginer que ce Verbe soit le Messie tant attendu par le peuple juif. D'ailleurs, l'AT ne laisse nullement présager que le Messie serait d'origine divine et révélateur de Dieu.

Jésus rejeté. La destinée de Jésus au pays des hommes apparaît dès le Prologue comme facteur de division parmi eux. Cette division semble inégale : ceux qui ne reconnaissent pas Jésus, ne l'accueillent pas – malgré le fort témoignage d'un envoyé de Dieu – sont appelés *le monde* (v. 10) et donc apparemment bien plus nombreux que « ceux qui l'ont reçu » (v. 12). Il y a là comme un écho aux ténèbres par rapport à la lumière (v. 5).

En synthèse. La christologie du Prologue de Jean peut être qualifiée de christologie d'« en haut » : le récit commence « en haut » auprès de Dieu et dès le v. 3, la création de la Genèse est

¹⁰⁶ JÉRÔME, *Ad Jovinianum*, 2,29 (PL, 23, c. 326) : « Verbum caro factum est. (...) Nec Verbum cessiit quod fuerat ».

revisitée. Puis, le mouvement va descendant du monde céleste au monde terrestre : le Verbe s'incarne et vient habiter sa patrie d'en bas pour révéler les réalités d'en haut.

2. Dieu

Si on lit le Prologue à travers le seul prisme du personnage de Dieu, on se rend compte que, bien que très présent, on n'apprend pas grand-chose sur lui. Ce qui peut d'ailleurs se comprendre puisque le lecteur s'attend à ce que le Verbe le lui dévoile (v. 18). Il reste dans l'absolu l'inconnaissable (« personne ne l'a jamais vu »), sauf précisément par le Verbe.

Cependant, une nouveauté éclate : Dieu n'est plus le Dieu unique de l'AT ! Certes, la Sagesse avait des attributs généralement donnés à la divinité, comme la création, mais elle avait elle-même été créée (la référence la plus claire est Si 24,8-9). Le logos, lui, n'a pas été créé.

La relation qu'il a avec le Verbe est d'abord une relation paternelle. Comme déjà indiqué, elle est de grande proximité, intimité et union. De ce fait, quand le Fils s'incarne et dévoile le Père, c'est comme si le Père, au lieu d'envoyer son fils – on notera ici que le mot « envoi » n'apparaît pas à propos du Verbe, mais bien à propos du témoin Jean – venait visiter sa patrie lui-même.

La relation que Dieu a aux hommes et qui est montrée dans le Prologue vise spécifiquement ceux qui reçoivent le Fils et croient en son nom. A eux est donné de pouvoir devenir enfants de Dieu (v.12), mais pas de leur volonté, mais de l'action de Dieu. Autrement dit, la filiation divine n'est pas à la portée de la seule action humaine. Elle est « un don et une action de Dieu »¹⁰⁷.

En synthèse, le Dieu du Prologue est surtout un Dieu de relation : Père du Verbe incarné, il invite les hommes à accueillir sa paternité pour eux aussi.

3. L'homme

Il y a dans le Prologue une vision de l'homme. Mais un examen attentif montre que le regard est celui d'un narrateur confessant. Le narrateur est en effet très présent dans la seconde partie du texte (cf. les nombreux « nous ») et il dit sa foi pour le Verbe incarné. Le monde semble alors pour lui se diviser : il y a les « eux » – ceux qui ont rejeté le Verbe – et les « nous » – qui l'avons accueilli.

Le regard du narrateur vis-à-vis des premiers se fait presque accusateur : ils avaient tout pour croire (le fait qu'il était leur créateur, qu'il était la lumière d'une vie en plénitude, qu'il avait un témoin) et ils n'ont pas cru. Le contraste avec le « nous » est d'autant plus violent : nous avons vu sa gloire (v. 14), nous avons reçu la révélation du Père (v. 18) et nous sommes devenus enfants de Dieu par don (v. 12-13).

Le monde semble coupé en deux.

1.4. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Après avoir passé en revue la littérature sur les différentes formes de présence du *narrateur* dans un récit, A. Culpepper écrit : « The most important function of the narrator in the Gospel of John is bound up in what Uspensky calls his "ideological" or evaluative point of view »¹⁰⁸. Clairement, Jean n'est pas un narrateur neutre et il ne tient pas à s'en cacher. Il exprime d'abord sa *présence* par un « nous » répété, plutôt inhabituel dans un récit. Il exprime ensuite son point de vue : sa foi de façon explicite, son jugement des incroyants de façon un peu plus voilée.

¹⁰⁷ J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, p. 64.

¹⁰⁸ A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 32.

Le *lecteur* connaît manifestement Jésus, même superficiellement : D. Moody Smith l'avait bien noté à propos de Jn 1,17 où, sans explication, le narrateur dit du Verbe qu'il est Jésus Christ (Messie)¹⁰⁹.

Mais il est surpris, tant par la forme du récit que par son contenu doctrinal assez peu orthodoxe au regard de sa connaissance de l'AT. Toute une série de points de repère sont bousculés : l'unicité de Dieu, le rapport de ce Jésus à Moïse, un Messie d'origine divine, etc.

Heureusement, le récit semble annonciateur d'explications et d'espérances : le Père va être dévoilé, une vie en plénitude comme enfants de Dieu semble promise. Comme le dit Yves-Marie Blanchard, le Prologue a une fonction proleptique qui invite à lire l'ensemble du récit qui va suivre¹¹⁰.

2. Entrée en scène de Jésus (Jn 1,19-51)

Le Verbe, devenu chair et sous le nom de Jésus est introduit et révélé par un homme appelé Jean qui baptise dans le Jourdain. Le témoignage de ce Jean amène à Jésus ses premiers disciples.

2.1. Contenu de la séquence

Dans une première partie, Jean – que nous appellerons dorénavant Jean le Baptiste – est le personnage principal. Une délégation des autorités jérusalémites vient l'interroger sur son identité et les raisons de son baptême. Il nie toute identité messianique, prophétique, voire divine, minimise la portée de son baptême et annonce la venue de bien plus digne que lui. Le lendemain, voyant Jésus, il dit de lui qu'il est « l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde ». Il explique avoir entendu Dieu lui dire que celui sur qui il verrait l'Esprit descendre du ciel et demeurer, baptise dans l'Esprit-Saint, puis avoir eu cette vision. Il peut donc attester que cet homme est le Fils de Dieu.

La seconde partie commence le lendemain au même endroit : Jean le Baptiste y est avec deux disciples. Voyant Jésus, il dit à nouveau « voici l'agneau de Dieu ». Sur cette parole, les disciples suivent Jésus. Après un bref dialogue où Jésus leur demande ce qu'ils cherchent et leur propose de « venir » et de « voir », ils demeurent ce jour-là avec Jésus. L'un des deux, André, va trouver son frère Simon lui disant qu'il a trouvé le Messie. Jésus, qui connaissait son nom, lui dit qu'il s'appellera dorénavant Pierre. Jésus voit ensuite Philippe et lui dit de le suivre. Philippe va alors voir Nathanaël et lui dit que ce Jésus, fils de Joseph de Nazareth est le Messie. Nathanaël met Philippe en doute, car il ne peut rien venir de bon de Nazareth. Philippe insiste et l'amène à Jésus. Ce dernier lui dit le connaître et Nathanaël, en réponse, lui dit « : Tu es le Fils de Dieu, le roi d'Israël ». Jésus lui répond que sa foi vient de l'omniscience qu'il a vue en Jésus, mais qu'il verra plus extraordinaire encore : le ciel s'ouvrir et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme.

2.2. Compréhension du texte

1. Jésus

Le portrait humain de Jésus. Si on devait établir le *curriculum vitae* de Jésus, on serait bien en peine : pas de description de son apparence physique, pas de date ou de lieu de naissance, une vague indication de filiation et d'origine – fils de Joseph de Nazareth, insignifiante bourgade de Galilée – pas d'indication de niveau social ou de formation. On peut supposer que ses convictions religieuses le rapprochent du mouvement baptiste et on comprend qu'il va lui-même baptiser.

Il est peu loquace, sauf à la fin de la séquence où il fait figure de prophète eschatologique. Par contre, il frappe par son omniscience et son autorité naturelle. Il sait comment s'appelle le frère

¹⁰⁹ D. Moody SMITH, *The Theology of the Gospel of John* (New Testament Theology), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 77.

¹¹⁰ Yves-Marie BLANCHARD, *Théologie johannique*, dans LACOSTE Jean-Yves (éd.), *Dictionnaire critique de théologie* (Quadrige. Dicos poche), Paris, PUF, 2007, 3^e éd. revue et augmentée, p. 726-731 (ici p. 727).

d'André (Jn 1,42), qui est Nathanaël (Jn 1,47-48), et il connaît l'avenir (Jn 1,51). Il est par ailleurs directif : « Tu seras appelé Céphas » (Jn 1,42) ou encore « il trouve Philippe et lui dit : " Suis-moi" » (Jn 1,43).

La titulature de Jésus. Pas moins de sept titres vont être donnés à Jésus dans la séquence, c'est dire que la question de l'identité, de la nature et de l'origine de Jésus en est le centre thématique. Une façon de les présenter et d'essayer de les comprendre consiste à partir des titres qui reflètent le plus la condition humaine de Jésus pour aller, de proche en proche, vers ceux qui reflètent le plus sa condition divine¹¹¹.

1. *Rabbi.* Le titre de rabbi, donné par les deux premiers disciples à Jésus, lui confère une stature de dignité : Jésus est *maître* et donc qualifié à enseigner. On peut supposer que c'est ainsi qu'ils ont compris la désignation de Jésus par Jean le Baptiste d'« agneau de Dieu » (cf. infra).
2. *Messie.* Quand André, un des deux disciples, vient trouver son frère Simon après avoir « demeuré » avec Jésus, il lui dit avoir trouvé le Messie. Si on se rappelle qu'André était disciple de Jean le Baptiste et que celui-ci avait nié devant la délégation jérusalémite être le Christ et annoncé la venue de bien plus grand que lui, on peut raisonnablement imaginer la compréhension et l'exclamation d'André auprès de son frère : « Nous avons trouvé le Messie ! » (Jn 1,41). Même si cela est dit en peu de mots – nous en parlerons plus loin – il n'est pas inutile de rappeler l'exacerbation de l'attente messianique à l'époque de Jésus, surtout en milieu baptiste¹¹². Cela ne résout cependant pas la question du type de Messie dont il s'agit, tant le messianisme était multiforme, mais on peut supposer qu'il s'agit du messianisme traditionnel, c'est-à-dire royal : enfin la royauté sera rétablie en Israël.

C'est manifestement de la même attente qu'il est question dans la bouche de Philippe quand il dit à Nathanaël : « Celui de qui il est écrit dans la Loi de Moïse et dans les prophètes, nous l'avons trouvé ». Comme le dit J. Zumstein¹¹³, ou bien Philippe se réfère à l'Écriture en général ou bien, s'agissant de la loi de Moïse, se réfère-t-il à l'annonce de Moïse : « c'est un prophète comme moi que le Seigneur ton Dieu te suscitera du milieu de toi, d'entre tes frères » (Dt 18,15). Cette dernière citation est intéressante, car elle illustre que celui qui viendra est bien de nature humaine.

3. *Roi d'Israël.* Nathanaël, un homme de bien (Jn 1,47), se fondant sur ce que lui a dit Philippe et sur l'omniscience de Jésus qui doit le stupéfier, dit sa foi : « Tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël ». Pour lui, la messianité de Jésus, la réalisation de la longue attente, est royale.
4. *Fils de Dieu.* Quand Nathanaël dit à Jésus qu'il est le Fils de Dieu, le lecteur, instruit par le narrateur dans le Prologue, pourrait spontanément croire que Nathanaël confirme en quelque sorte le narrateur. Cela ne nous semble pas le cas : Nathanaël ne sait rien d'autre que ce que Philippe et Jésus lui ont dit. Il en a compris que Jésus était le Messie royal attendu et il s'est peut-être rappelé ce que le prophète Natan disait au roi David à propos de Yahvé : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils » (2 S 7,14). Le roi David était « adopté » comme fils par Yahvé. Si Jésus est le nouveau roi d'Israël, il est le nouveau fils adoptif de Dieu.

Le problème se pose de manière assez analogue à propos de Jean le Baptiste qui, lui aussi, s'exclame : « Et moi, j'ai vu et j'atteste qu'il est, lui, le Fils de Dieu » (Jn 1,34). Le lecteur qui fait le lien entre le « avant moi il était » (Jn 1,30) et la préexistence du Verbe Jésus du Prologue

¹¹¹ La numérotation que nous donnons ci-après aux titres n'est bien sûr pas à prendre comme une échelle hiérarchique stricte.

¹¹² Y.-M. BLANCHARD, *Théologie johannique*, p. 726.

¹¹³ J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, p. 89.

donne aux mots de Jean le Baptiste sur la filiation de Jésus la même signification que le narrateur dans le Prologue : une filiation d'essence (Jn 1,14.18). Mais si on s'en tient à ce que, dans le récit, Jean le Baptiste dit, on peut aussi imaginer qu'il a vu en Jésus une grande figure du passé (comme Elie ou Hénoc) de retour. Comme le dit X. Léon-Dufour, Jean le Baptiste se serait alors aligné sur la pensée juive de son temps¹¹⁴. Il est assurément difficile de trancher, mais on peut en tout cas noter la polysémie possible des mots « Fils de Dieu ».

5. *Agneau de Dieu*. Parmi les titres donnés à Jésus, celui d'« agneau de Dieu » est probablement le plus disputé entre les exégètes. Aucune référence scripturaire n'est en effet tout à fait convaincante, qu'elle provienne de l'AT ou de l'apocalyptique juive. Dans l'AT, la référence à l'agneau pascal immolé (Ex 12) s'accorde a priori mal à la majesté que Jean le Baptiste réserve à Jésus en ne se sentant même pas digne de dénouer la lanière de sa sandale. La référence au Serviteur d'Isaïe qui « brutalisé, s'humilie ; il n'ouvre pas la bouche, comme un agneau traîné à l'abattoir » (Is 53,7) est évidemment tentante dès lors que le Serviteur est identifié au Jésus de la croix. Mais, pour les mêmes raisons, comment ce titre aurait-il pu être compris par les interlocuteurs de Jean le Baptiste ? C.-H. Dodd a suggéré que l'agneau soit, tout au contraire, l'image du jeune bélier meneur de troupeau du livre d'Hénoch (1 Hén 89,46)¹¹⁵. Y.-M. Blanchard voit plutôt dans la désignation de Jésus comme « agneau de Dieu » une des façons d'exprimer l'attente messianique dans le milieu baptiste¹¹⁶. Pour notre part, il nous paraît difficile d'écarter l'identification de Jésus à l'agneau pascal ou au Serviteur d'Isaïe – acceptant donc que le titre est proleptique et non compréhensible par les interlocuteurs de Jean le Baptiste – mais nous préférons à ce stade celle de C.-H. Dodd qui, de plus, s'accorde avec les sources apocalyptiques du titre de Fils de l'homme que nous allons présenter plus loin.
6. *Celui qui enlève le péché du monde*. De cet « agneau de Dieu », Jean le Baptiste dit qu'il « enlève le péché du monde ». Dans l'eschatologie juive traditionnelle, le péché du monde sera remis par Yahvé à la fin des temps : « Je ferai sur vous une aspersion d'eau pure et vous serez purs ; je vous purifierai de toutes vos impuretés et de toutes vos idoles » (Ez 36,25). La portée sotériologique de la promesse de Yahvé est indéniable. Se réaliserait-elle donc par Jésus ? Dieu n'est-il pas le seul à pouvoir pardonner (voir par exemple Ps 103 ou Ne 9,17) ? On voit l'enchaînement logique : Jean le Baptiste donne à Jésus la prérogative divine du pardon, d'autant qu'il s'agit de pardonner le péché du monde, celui dont on peut supposer que c'est le plus grand : se couper de Dieu en lui préférant des idoles.
7. *Fils de l'homme*. Le dernier titre donné à Jésus dans la péricope est celui de « Fils de l'homme » : c'est Jésus lui-même qui se l'attribue (Jn 1,51). Déjà ce fait doit attirer l'attention : Jésus confirme-t-il ou non les titres que Jean le Baptiste, André, Philippe et Nathanaël lui ont donné ? Il nous semble que la réponse est celle-ci : il n'infirme pas mais il va plus loin. En disant « Vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme » (Jn 1,51), Jésus semble se référer clairement à la vision de Daniel : « Je regardais dans la vision de la nuit et voici qu'avec les nuées du ciel venait comme un fils d'homme : il arriva jusqu'au Vieillard en sa présence. Et il lui fut donné souveraineté, gloire et royauté » (Dn 7,13-14). Plus important est le contexte de la venue de ce Fils de l'homme : il vient renverser les quatre Bêtes qui symbolisent les empires humains pour laisser place au Royaume de Dieu. Il se présente donc comme un sauveur divin contre les forces de Satan. La

¹¹⁴ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*, t. 1, p. 176.

¹¹⁵ C.-H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, p. 300-301.

¹¹⁶ Y.-M. BLANCHARD, *Théologie johannique*, p. 726.

tradition juive apocalyptique a repris le thème du Fils de l'homme, mais en l'individualisant : dans Hénoc, le Fils de l'homme devient un être mystérieux, vivant aux côtés de Dieu et appelé à jouer à la fin des temps le rôle de juge universel. Cette croyance en un sauveur céleste a donc des traits communs avec l'attente messianique traditionnelle sauf qu'il est d'origine divine. On voit alors le pas franchi par Jean : au messianisme juif traditionnel (royal) il superpose un Fils de l'homme, être céleste venant de Dieu – le Verbe – qui vient comme roi (Dn 7,14) et vainqueur des forces du mal (Dn 7,27-28). A l'appui de la thèse qu'un pas est franchi est que Jésus lui-même dit que la confession de foi de Nathanaël est insuffisante : « Tu verras des choses bien plus grandes » (Jn 1,50).

De tous les titres de Jésus, le plus prestigieux – et en totale concordance avec la titulature donnée par le narrateur dans le Prologue – serait donc celui que Jésus s'attribue, par réinterprétation des attentes messianiques¹¹⁷ : Jésus est de condition divine.

Le lien de Jésus à Dieu. L'identité de Jésus n'est pas définie que par sa titulature, elle l'est aussi par une description *visuelle* de ce qui le lie à Dieu. Jean le Baptiste a *vu* l'Esprit descendre du ciel et *demeurer* sur Jésus (Jn 1,32). Nous verrons plus loin comment comprendre cet Esprit, mais nous pouvons déjà en déduire le lien qui unit Jésus à Dieu : un lien d'inhabitation qui fait dire à Jean le Baptiste : « J'ai vu et j'atteste qu'il est, lui, le Fils de Dieu ». Dans cette scène, Jésus est passif et Dieu ne dit rien, c'est une théophanie sans parole entre les personnages. Autre est la manifestation céleste que Jésus annonce en Jn 1,51. Le ciel s'ouvre, mais il s'agit plus d'une « angélophanie » qui fait penser au songe de Jacob à Béthel : « Il eut un songe : voici qu'était dressée sur terre une échelle dont le sommet touchait le ciel ; des anges de Dieu y montaient et y descendaient. Voici que le Seigneur se tenait près de lui (...) » (Gn 28,12-13). Dans les deux scènes, l'anabase et la katabase des anges sont signes que le monde céleste entre en contact avec le monde terrestre. Quant à Jacob à qui Dieu parlait, il est devenu chez Jean le Fils de l'homme. On notera que ce Fils de l'homme n'est plus l'être qui trône au ciel aux côtés de Dieu, il est devenu le Verbe *incarné*.

En synthèse. Si notre travail d'interprétation, qui se fonde sur ce que nous comprenons de la façon du narrateur d'utiliser les Ecritures, est correct – et nous aurons à le valider – nous arrivons à ce que de cette séquence il résulte deux christologies. L'une est celle des premiers disciples et peut-être de Jean le Baptiste : elle est traditionnelle – bien compréhensible d'ailleurs puisque le récit ne fait que commencer – et voit en Jésus un *homme* élu par Dieu, investi de l'Esprit et destiné à être le Messie royal tant espéré. A cette christologie « humaine » (pour dire que le Messie est un homme) fait face une christologie « divine » (pour dire la déité de Jésus) : c'est celle du narrateur et de Jésus.

2. Dieu

La manifestation de Dieu est à première vue assez traditionnelle : il a un envoyé, Jean le Baptiste à qui il confie une mission de témoignage, sur base d'un message qu'il lui a adressé et d'une vision. La scène n'est pas très différente de celle du songe de Jacob. Mais Dieu fait plus qu'envoyer et ici l'annonce de Jésus en Jn 1,51 est importante. Si Jn 1,51 est en quelque sorte une *théophanie* annoncée (l'expression « vous verrez » est au futur) sur Jésus (le Fils de l'homme), il faut alors se rappeler que les théophanies de l'AT sont avant tout des alliances (comme celle du Sinaï) ou des promesses (comme celle à Abraham ou à Jacob). Jésus deviendrait alors signe d'une nouvelle alliance entre Dieu et l'homme.

¹¹⁷ Pour un développement plus étoffé, voir Y.-M. BLANCHARD, *Théologie johannique*, p. 726-727 et Jean DELORME, *Fils de l'homme*, dans LÉON-DUFOUR Xavier (éd.), VTB, c. 470-475.

Dans la vision que Jean le Baptiste dit avoir eue (Jn 1,32-34), il explique avoir vu l'Esprit descendre et demeurer sur Jésus. Que ce soit dans la métaphysique grecque, dans la littérature hermétique ou dans l'AT, le mot πνεῦμα a toujours été compris comme force mystérieuse et véhicule de vie. S'agissant du Messie attendu, l'eschatologie juive est convaincue qu'il sera investi du πνεῦμα divin : « Un rameau sortira de la souche de Jessé, un rejeton sortira de ses racines. Sur lui reposera l'Esprit du Seigneur » (Is 11,1). Cet Esprit est promesse de vie, de restauration (Is 32,15 ou Ez 37). Cette annonce, Dieu la répète à Jean le Baptiste (Jn 1,33 : « Tu verras l'Esprit »), mais cette fois elle se réalise (Jn 1,32 : « J'ai vu l'Esprit »). Que l'Esprit renvoie au divin ne fait donc pas de doute de sorte que, dans la bouche de Jean le Baptiste, dire que l'Esprit demeure sur Jésus revient à dire qu'il est habité du πνεῦμα de la divinité, donc de sa force et de sa vie – ce qui ne veut pas encore dire qu'il est de condition divine. Cela a pour conséquence qu'à travers le Jésus du récit qui va suivre, il y aura la présence continue de Dieu comme force et vie.

3. L'homme

Les personnages de la séquence sont largement vus dans leur rapport à Jésus et – s'agissant de Jean le Baptiste – à Dieu. Mais, à un moment, ils apparaissent autonomes et en recherche : la question de Jésus « Que cherchez-vous ? » (Jn 1,38a) aux deux disciples de Jean le Baptiste qui le suivent interpelle. Leur réponse est une nouvelle question : « Où demeures-tu ? » (Jn 1,38b).

Puis – et le scénario se répète d'un disciple à l'autre – le vocabulaire se résume en quatre mots : *venir, voir, trouver, suivre*. Ces mots sont vagues certes, mais ils évoquent de façon symbolique un chemin à parcourir. Autrement dit, découvrir qui est Jésus demandera du temps.

2.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

Le Prologue avait déjà révélé un narrateur racontant des choses mystérieuses. La séquence présente, plus simple en apparence, reste en fait dans le registre énigmatique : le langage est souvent proleptique (Jn 1,29 ; Jn 1,51), symbolique (ainsi les mots *eau* ou *demeure* ont manifestement un double sens) ou ambigu (ainsi le titre de Fils de Dieu n'a pas la même résonance chez le narrateur ou chez Nathanaël).

Est frappante aussi l'économie de mots du narrateur. Les dialogues de Jésus avec ses premiers disciples sont très courts et leur décision de suivre Jésus sans explication donnée par le narrateur. Veut-il solliciter le lecteur ?

Le lecteur

Le lecteur moderne a de bonnes raisons d'être surpris par la séquence. Sur le plan de l'intrigue d'abord, il peut légitimement s'étonner de la rapidité avec laquelle les personnages du récit suivent Jésus et reconnaissent en lui le Messie, voire le Fils de Dieu. Est-ce bien réaliste ? Le lecteur doit puiser ici dans son encyclopédie personnelle et, pour comprendre, mesurer ce qu'était l'attente messianique de l'époque. Il faut lire le 1^{er} livre des Maccabées : « il y eut en Israël une oppression (celle de la domination hellénistique) telle qu'il ne s'en était pas produite de pareil depuis le jour où il n'y avait plus de prophète » (1 M 9,27). Dans le Talmud (1 Sanh. 11a), on lit : « Depuis que moururent les derniers prophètes, Haggée, Zacharie et Malachie, l'Esprit-Saint a disparu d'Israël »¹¹⁸. D'autre part, il semble bien que le mouvement baptiste était important à l'époque de Jésus et la délégation jérusalémite venant enquêter sur Jean le Baptiste en accrédite l'impression. On peut donc en déduire que ce dernier avait une grande réputation de sorte que ce qu'il disait avec force à propos de Jésus

¹¹⁸ Adin STEINSALTZ et Jean-Jacques GUGENHEIM, *Le Talmud. L'Édition Steinsaltz. Sanhédrin 1*, Paris, Ramsay, 1996, p. 89.

en recevait ipso facto légitimation. Comme on le voit, les compétences du lecteur sont mises à contribution.

Une autre surprise provient de l'importance du travail d'interprétation qu'il a été amené à faire pour identifier les christologies qui se dégagent du texte. Il s'est basé sur les Ecritures, sur ce qu'il a appris dans le Prologue et a essayé de reconstruire mentalement la réaction des personnages du récit pour la comprendre. Le résultat est appréciable, mais il donne un peu le tournis. Autrement dit, il réalise qu'un travail de validation va suivre et l'impliquer.

Il s'ensuit que le lecteur curieux se demande ce qui va suivre : ses premières conclusions vont-elles être confirmées ? Les disciples vont-ils accéder à la christologie du narrateur et de Jésus ? Quant au Jésus du récit, en quoi va consister précisément sa forme de baptême « dans l'Esprit » ? Et que sera concrètement cette théophanie spectaculaire qu'il annonce ?

3. Les noces de Cana et l'incident au Temple à Jérusalem (Jn 2,1-22)

3.1. Contenu de la séquence

Trois jours après la promesse faite à Nathanaël a lieu à Cana une noce : Jésus y est ainsi que sa mère et ses disciples. Comme il manque de vin, la mère de Jésus l'interpelle, mais il la rabroue, disant que son heure n'est pas encore venue. Sa mère dit aux serviteurs de faire ce qu'il leur dira. Jésus leur dit de remplir d'eau des jarres de pierre destinées à la purification, d'y puiser et d'en porter à l'intendant du repas. Les serviteurs s'exécutent : l'eau est devenue vin. L'intendant, ignorant ce qui s'est passé, le goûte et s'étonne auprès du marié d'avoir gardé le bon vin tout au long du repas. Le narrateur commente le récit comme étant le commencement des signes de Jésus, manifestant ainsi sa gloire. Ses disciples croient en lui.

Après quoi, Jésus va à Capharnaüm avec sa mère, ses frères et ses disciples. Peu de jours après, la Pâque des Juifs étant proche, il monte à Jérusalem. Il trouve dans le temple des marchands et des changeurs, les chasse d'un fouet, disant qu'ils ont fait de la maison de son père une maison de trafic. Le narrateur commente en disant que, plus tard, les disciples se souvinrent qu'il est écrit : « le zèle de ta maison me dévorera ». Les Juifs demandent alors à Jésus un signe qui légitime son geste. Jésus les engage à détruire le Temple, il le relèvera en trois jours. Les Juifs rejettent ce que dit Jésus, car il a fallu quarante-six ans pour le construire. Le narrateur dissipe le malentendu en disant que Jésus parlait du temple de son corps et explique que, plus tard, lorsque Jésus se releva d'entre les morts, les disciples se souvinrent qu'il avait parlé ainsi et qu'ils crurent à l'Ecriture et à la parole que Jésus avait dite.

3.2. Compréhension du texte

La séquence surprend à plusieurs égards qu'il est important d'identifier et d'analyser avant d'étudier le Jésus, le Dieu et l'homme qui y transparaissent.

1. Remarques préliminaires

Le lecteur connaît Jésus. Nous avons déjà noté que Jn 1,17 était un indice de ce que le lecteur connaît Jésus, du moins son nom. Jn 2,4 et Jn 2,22 le confirment : il sait que Jésus va se relever d'entre les morts et que l'« heure » dont il est question en Jn 2,4 renvoie selon toute vraisemblance à sa mort et sa résurrection. Ce rappel est essentiel, car il est une clé de compréhension de la séquence.

La façon d'écrire du narrateur. Le narrateur étonne d'abord par son économie de mots, voire ses lacunes : lors des noces, pourquoi le vin vient-il à manquer ? Pourquoi est-ce Marie qui s'en aperçoit et non l'intendant ou les serviteurs ? Comment l'eau devient-elle vin ? Pourquoi les serviteurs ne disent-ils pas ce qui s'est passé ? Et au Temple, quelle est la réaction des marchands et changeurs ? Autrement dit, le récit manque de réalisme narratif. Et ceci est accentué par la présence,

a contrario, de détails apparemment inutiles : pourquoi ce long échange entre Marie et Jésus ? Pourquoi la description des jarres et l'indication de leur fonction ?

Le narrateur déroute aussi par sa façon de se déplacer dans le temps, tantôt par des prolepses – les annonces de Jésus en Jn 2,4 et Jn 2,19 ou du narrateur en Jn 2,11 – tantôt par des anamnèses rétrospectives (Jn 2,17 et Jn 2,22).

Ces observations ont pour effet que le récit semble finalement moins la relation de faits – au point que l'aspect miraculeux des noces de Cana en ressort minoré – qu'une invitation à en comprendre le sens. Cette impression est renforcée par deux autres observations. La première est celle de l'abondance dans le texte d'effets de *déplacement*, comme si le texte brut devait sans cesse renvoyer à d'autres réalités. Nous prendrons quelques exemples : pour un lecteur familier de l'AT, des noces où le vin coule en abondance *renvoient* aux images de banquet à la fin des temps célébrant les épousailles de Dieu avec son peuple (ainsi dans Is 54,4-5 ou Am 9,13) ; pour un lecteur familier de la littérature apocalyptique, le motif de l'heure *renvoie* au moment où va s'accomplir le dessein de Dieu (ainsi dans Dn 8,19) ; la maison de Dieu est *déplacée* du Temple vers le corps de Jésus ; le narrateur, en qualifiant ce qui s'est passé à Cana non pas comme acte prodigieux – comme on pourrait s'y attendre – mais comme un « signe » conduit le lecteur à *se déporter* et chercher de quoi il est le signe ; par les déplacements dans le temps que nous avons déjà relevés ou encore par les références explicites aux Ecritures (Jn 2,17 et Jn 2,22), le narrateur oblige le lecteur à *se décaler* avec lui et à sortir du cadre immédiat du récit.

La seconde observation est que le narrateur *aide* le lecteur dans ces déplacements et leur compréhension. En Jn 2,6, il *explique* : les jarres avaient une fonction – la purification – mais elle est détournée pour y recevoir du vin de grande qualité. Il *commente* aussi : tantôt de façon allusive en faisant comprendre en Jn 2,11 que les noces de Cana sont à lire de façon symbolique comme les noces eschatologiques, tantôt de façon explicite par des références à l'Ecriture (Jn 2,17) ou des métaphores comme celle du Temple et du corps de Jésus.

Nous pouvons conclure en disant, avec X. Léon-Dufour que le récit de Cana n'est pas d'abord de type biographique mais a une portée symbolique qui nous oblige à une deuxième lecture¹¹⁹. De même, le récit de l'incident du Temple et le malentendu à propos de la capacité de Jésus de le relever en trois jours est métaphoriquement celui d'une double mort – celle du Temple et de Jésus – et d'un relèvement – celui de Jésus (mais pas celui du Temple).

Les interprétations particulières des noces de Cana. Au delà de l'interprétation générale de la péricope, l'exégèse a souvent cherché à comprendre ce que représente Marie et ce que signifie son dialogue étonnant avec Jésus. Mais nous nous tiendrons à notre objectif – découvrir Jésus, Dieu et l'homme – et à notre méthodologie de type narratif, en particulier la gestion des personnages dans leur relation à Jésus.

2. Jésus

Le portrait humain de Jésus. Une lecture au premier degré montre un Jésus qui connaît manifestement sa destinée (Jn 2,4.19) tout en étant allusif, est capable d'actes prodigieux, courageux (Jn 2,15), rude avec sa mère (Jn 2,4), mais attentif aux autres (il finit par consentir au désir de sa mère par souci que les invités à la noce aient du vin). Mais ce qui frappe le plus, c'est l'impression que Jésus est en surplomb : il a une autorité qui le met *au-dessus* de sa mère (Jn 2,4), des marchands et changeurs (Jn 2,15), des Juifs qui lui demandent un signe (Jn 2,19). Cette autorité le met à distance

¹¹⁹ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*, t. 1, p. 215.

de toute pression qu'on voudrait exercer sur lui : il rabroue sa mère, il refuse aux Juifs le signe qu'on lui demande de montrer. L'incident du Temple peut être interprété comme révélateur d'un Jésus agitateur politico-religieux face à l'establishment juif.

La destinée de Jésus. Les deux péripécies peuvent paraître autonomes et fermées. Elles ne le sont pas : elles pointent toutes deux vers la mort et la résurrection annoncées de Jésus. Les noces de Cana sont une manifestation de sa gloire (Jn 2,11) – nous en reparlerons plus loin – mais elles sont un signe qui doit être mis *en perspective* d'une heure qui n'est pas encore venue, mais qui est connue : la mort et/ou la résurrection de Jésus. A ce stade du récit, la perspective exacte n'est pas encore précisée, mais la réflexion de Jésus sur l'heure laisse entendre que le plus important est à venir.

Quant à l'incident du Temple, tant Jésus que le narrateur le mettent en parallèle et en perspective de la mort de Jésus.

Le zèle de Jésus pour Dieu. Dans Jn 2,17, le narrateur utilise à la fois le procédé de l'anamnèse des protagonistes du récit et celui du recours aux Ecritures pour faire comprendre au lecteur jusqu'où va la foi de Jésus. Il s'agit de prendre la défense de Dieu contre les insultes, quitte à en payer le prix par la mort : « Oui, le zèle pour ta maison m'a dévoré ; ils t'insultent, et leurs insultes retombent sur moi » (Ps 69,10).

Le message de Jésus. L'événement des noces de Cana est porteur d'un double message : d'une part, il a en perspective un événement *autre* – la mort et/ou la résurrection à venir de Jésus – d'autre part, il est déjà lui-même signe. Il n'est pas difficile, vu les références vétérotestamentaires évidentes au banquet eschatologique, d'y percevoir l'accomplissement des promesses (voir aussi l'annonce en Jn 1,50) : le royaume de Dieu est là. Avec Jésus dont il a été dit qu'il était le Verbe divin incarné, le banquet divin commence à Cana. Il n'est donc pas anodin que la vie publique de Jésus commence immédiatement par une fête – des épousailles extraordinaires – et qu'il soit dit que Cana fut le commencement des signes de Jésus (Jn 2,11).

Les noces de Cana, comme signe, ne révèlent pas que l'avènement du temps eschatologique. Elles disent aussi quelque chose de l'identité de Jésus : Jésus agit ici en public et le narrateur précise qu'il y manifesta sa gloire (Jn 2,11). Or, on l'a vu, la gloire est un terme strictement réservé à Dieu.

La glose explicative sur les jarres en Jn 2,6 peut paraître d'un intérêt réduit. En réalité, l'instruction de Jésus aux serviteurs de remplir ces jarres destinées à la purification des juifs pour qu'il devienne vin de noces est un détournement d'affectation par rapport aux pratiques religieuses. Plus signifiant encore est le message que Jésus envoie à propos du Temple, symbole même de la présence de Dieu et lieu emblématique de la religion juive avec son rituel et ses sacrifices. D'un trait, Jésus leur dénie toute valeur et rend caduc le cœur même du Judaïsme tel que pratiqué. Mais Jésus ne se contente pas de détruire, il veut renouveler : le Temple, c'est-à-dire la maison de Dieu, sera désormais sa propre personne, en son corps.

L'identité et la mission de Jésus. Il a été dit plus haut qu'en disant de Jésus qu'à Cana il manifesta sa gloire, le narrateur indique son origine divine. Déjà dans le Prologue (Jn 1,14), il témoignait : « nous avons vu sa gloire, cette gloire que, Fils unique plein de grâce et de vérité, *il tient du Père* ». Alors même que la vie publique de Jésus ne fait que commencer, cette gloire est immédiatement visible. Se référant à E. Haenchen, J. Zumstein écrit : « Le véritable miracle (de Cana) est que, dans la personne de Jésus, le Père est devenu visible et accessible »¹²⁰.

¹²⁰ J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, p. 98.

Avec les deux péripécies, la mission de Jésus devient claire : c'est une mission de révélation et de médiation. Comme on l'a vu, il se révèle lui-même, révèle que le règne de Dieu est là, et que ce règne est abondance. Le salut ne passe plus par le Temple et des sacrifices désormais disqualifiés, mais par la médiation de sa personne : Jésus est désormais le lieu où Dieu peut être rencontré¹²¹.

3. Dieu

Dieu n'est présent dans la séquence que de façon indirecte, mais forte : tant le motif de la gloire que celui du Temple renvoient indubitablement à lui. La gloire que le narrateur reconnaît à Jésus – mais qui vient de Dieu pour le haut-fait de Cana – revient à une théophanie : Dieu se donne à voir et montre sa providence pour l'homme en manque. Dans la péripécie de l'incident du Temple, Dieu a « déménagé » : il n'habite plus un Temple de pierre, il habite en Jésus.

4. L'homme

La séquence ne disserte pas sur l'homme en général mais, à travers une galerie de personnages dont on peut analyser les réactions par rapport à Jésus, c'est un début de typologie humaine qui émerge. A une extrémité est Marie : elle fait confiance, elle ne demande rien à Jésus, elle lui fait simplement observer le manque des convives. A côté sont les disciples : ils croient que Jésus est le Messie (cf. supra) promis et le changement d'eau en vin ne peut que renforcer leur foi en un Messie porteur de bienfaits. Ils sont également admiratifs devant le zèle de Jésus au Temple. Plus loins sont les serviteurs : ils sont étonnamment sans réaction devant le prodige alors qu'ils savent d'où l'eau vient (Jn 2,9). Manifestement, ils ne parviennent pas à la foi.

Plus loin encore sont les Juifs dans le Temple. Ils n'étaient pas à Cana et n'ont vu que la scène où Jésus chasse les marchands et les apostrophe parce que faisant de la maison de son Père une maison de trafic. Ils auraient pu se rappeler que la tradition biblique a souvent contesté la vacuité d'un temple de *pierre* (2 S 7 ou Is 66,1). D'ailleurs ce n'est pas au *geste* de Jésus qu'ils s'opposent, mais à la légitimité de la *personne* qui l'a posé. On peut raisonnablement supposer que le « signe » qu'ils demandent (Jn 2,18) doit être un acte prodigieux comme l'était le changement d'eau en vin à Cana qui lui aussi était qualifié de « signe ». Mais on voit le glissement : les Juifs demandent un signifiant « qualifié » à leurs yeux. Si notre interprétation est bonne, Jésus ne sera légitime que s'il fait un acte de puissance. La foi en Jésus est à ce prix.

3.3. *Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur*

Le narrateur

La séquence narrative révèle un narrateur très particulier : il a manifestement une stratégie de communication. On a vu qu'il donnait sa perspective, qu'il envoyait des signaux, jouait avec le temps pour pouvoir interpréter, utilisait des moyens rhétoriques comme le symbolisme ou le malentendu, construisait une galerie de portraits. A l'évidence, son but n'est pas esthétique : il veut créer chez le lecteur une compétence de lecture et le conduire à la foi. Il l'avertit qu'il devra sans cesse décoder, se déplacer d'un niveau de lecture à un autre et, partant, accéder à des degrés de christologie à première vue inapparents.

Le lecteur

Le lecteur prend conscience qu'il a été mis à rude épreuve. Il a certes une position privilégiée par rapport aux personnages du fait des explications et commentaires donnés par le narrateur, mais il est amené à lire à deux niveaux. Ceci n'est déjà pas simple, mais une difficulté supplémentaire apparaît : la deuxième lecture supplante-t-elle la première ou coexiste-t-elle avec elle ?

¹²¹ J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, p. 106.

L'enjeu de la question n'est pas anodin, car dans le premier cas, le geste miraculeux de Jésus aux noces de Cana finit par « disparaître » : il n'y aurait plus à y voir un acte de puissance de Dieu, mais uniquement l'avènement de son règne et de son abondance. A nos yeux, il faut garder la juxtaposition des lectures et donc une polysémie : la première lecture dit la gloire et la condition divine de Jésus dans ce haut-fait, la seconde dit l'avènement d'un monde différent et le passage de la première à la seconde a pour effet de mettre en garde contre toute tentation de voir en Jésus un magicien.

4. L'entretien de Jésus avec Nicodème et celui de Jean le Baptiste avec ses disciples (Jn 2,23-3,36)

La structure de la séquence ne se dégage pas facilement à première lecture car, à deux reprises, la fin des péripécies est peu précise. Une première fois dans l'entretien avec Nicodème : se termine-t-il en Jn 3,21 ou bien plus tôt en Jn 3,12 – auquel cas il se poursuivrait par un monologue de Jésus ? Cette deuxième compréhension se justifie, car l'utilisation des pronoms personnels change : les « je » et « tu » disparaissent et font place à la troisième personne : « celui qui » ou « lui ». Le même phénomène apparaît dans l'entretien de Jean le Baptiste avec ses disciples et, pour les mêmes raisons, nous optons pour une fin de l'entretien en Jn 3,30, suivi d'un monologue jusqu'en Jn 3,36.

Ceci clarifié, le contenu narratif de la séquence s'articule aisément.

4.1. Contenu de la séquence

Jésus séjourne à Jérusalem : il continue à opérer des signes et beaucoup croient en lui pour cette raison. Mais Jésus les connaît et n'a pas confiance, car il sait ce qu'il y a dans l'homme.

Un notable pharisien, nommé Nicodème, vient trouver Jésus de nuit. Les signes de Jésus l'ont convaincu qu'il vient de Dieu, mais Jésus le détourne et entame avec lui un dialogue sur la nécessité d'une nouvelle naissance pour accéder au Royaume de Dieu. Nicodème se méprend à deux reprises et Jésus, tout en clarifiant progressivement son enseignement, s'étonne de l'incompréhension et de l'incrédulité de son interlocuteur qui est pourtant maître en Israël.

Dans le monologue qui suit, Jésus évoque sa katabase du Ciel, la nécessité de sa mort future pour le salut des croyants, son envoi par Dieu non pour juger le monde, mais pour que celui-ci soit sauvé par lui. Cet envoi vient de l'amour de Dieu pour le monde, lequel a été jusqu'à donner son fils unique. Dans cette perspective, le croyant n'est même plus jugé et l'incroyant se juge lui-même. Les œuvres de l'homme sont un reflet de leur attitude par rapport à la lumière : celui qui fait le mal fuit la lumière, celui qui « fait la vérité » vient à la lumière.

Après cela, une discussion s'engage entre Jean le Baptiste et ses disciples et elle porte sur ce Jésus qui baptise aussi et vers qui tous vont. Jean le Baptiste se distingue avec force de Jésus : contrairement à lui-même, Jésus vient du Ciel et c'est lui qui doit grandir. Pour sa part, Jean le Baptiste se voit comme l'ami de l'époux et, à ce titre, écouter l'époux fait sa joie et elle est parfaite.

Dans le monologue qui suit, Jean le Baptiste reprend et confesse ce que Jésus disait dans son monologue : Jésus est bien témoin de ce qu'il a vu au Ciel et pourtant personne ne l'écoute. Lui, par contre, a reçu le témoignage de Jésus et il certifie que Dieu est véridique.

4.2. Compréhension du texte

1. Jésus

L'activité de Jésus. Le Jésus qui est présenté au lecteur ici est dépeint comme faiseur de signes – Cana n'était que le premier d'entre eux – et baptisant comme Jean le Baptiste.

Le portrait humain de Jésus. Jésus continue de se révéler comme omniscient : il connaît les pensées des hommes et s'en méfie. Il a manifestement une autorité que lui donnent les signes qu'il

accomplit, mais aussi sa façon en surplomb d'enseigner : il dépasse le niveau assez matérialiste de son interlocuteur. Son discours est, il est vrai, complexe. D'ailleurs, il se sent incompris (Jn 3,10.12).

Jésus rabbi d'une naissance d'en haut. Une bonne compréhension de l'entretien de Jésus avec Nicodème nécessite de rappeler sa toile de fond : les noces de Cana sont le signe de l'avènement du banquet eschatologique, l'incident du Temple désavoue la façon juive de rendre le culte à Dieu et en annonce un autre, le sommaire relatant les miracles de Jésus révèle en particulier qu'ils conduisent à une foi inauthentique (Jn 2,24-25).

Nicodème voit donc dans les actes de puissance de Jésus le signe que le Royaume de Dieu tant attendu est enfin advenu et que Jésus vient bien de Dieu. Autrement dit, la promesse de Yahvé du salut d'Israël s'accomplit. Ce n'est pas faux, mais Jésus veut *élever* l'homme à un niveau supérieur : au lieu d'être uniquement « bénéficiaire » d'une vie restaurée grâce aux largesses de Dieu, l'homme est invité par Jésus à naître d'en haut, c'est-à-dire à un autre niveau¹²². La pertinence du mot « naissance » apparaît dès lors qu'on se rappelle qu'un enfant n'est jamais l'*auteur* de sa naissance : l'auteur est autre, il le précède, lui donne la vie et lui donne une part de ses traits. L'adulte, parce qu'il a été « enfant de », n'est plus de ce fait tout à fait « auto-nome » et a une condition qui est aussi celle de son parent. En transposant les contenus d'une naissance terrestre vers la naissance d'en haut dont parle Jésus, l'homme est conduit à réaliser qu'il a pour part une condition divine et qu'il peut donc participer à la vie divine de Dieu : « Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est Esprit » (Jn 3,6).

Ce verset dit ce que l'homme *devient* – c'est la participation à la vie divine – mais il dit aussi *qui* en est l'agent : ce n'est pas l'homme mais l'Esprit. Cet Esprit qui *agit* est le même que celui qui était descendu sur Jésus pour y demeurer (Jn 1,32-33).

Il est très remarquable qu'il n'est nulle question dans le discours de Jésus de culte (cf. la péricope du Temple) à rendre à Dieu ou de Loi à respecter. Le re-commencement dont Jésus parle a pour moteur l'agir de Dieu à travers l'Esprit. Celui-ci est insaisissable comme le vent, mais sa voix se fait entendre (Jn 3,8).

Ce qui est demandé à l'homme c'est de comprendre et croire cela et Jésus s'étonne que Nicodème n'arrive ni à l'un ni à l'autre (Jn 3,10.12). Ce qui trouble Jésus c'est qu'il ne fait que témoigner de ce qu'il a vu (Jn 3,11) et la question du crédit à donner au *témoignage* se déplace alors vers la confiance que l'on peut avoir dans le *témoin* (Jn 3,16.18).

Jésus sauveur du monde. Si on considère que l'entretien avec Nicodème s'achève en Jn 3,12, l'échec est patent. Et cela d'autant plus que Jésus, dans son monologue, explique que Dieu l'a envoyé pour sauver le monde (Jn 3,17), pour que celui-ci, en croyant en lui, ait la vie éternelle (Jn 3,15). Mieux que cela, au lecteur qui sait que Jésus va mourir sur une croix il la présente comme salvifique : tout comme le serpent d'airain que Moïse brandissait sur une hampe (Nb 21,8-9), Jésus présente la croix *élevée* comme nécessaire au salut d'une vie éternelle. Dans le contexte, la vie éternelle ne vise pas l'immortalité physique de l'homme, mais la persistance, au-delà de la mort, d'une vie vécue comme enfant de Dieu. Si, quittant le registre d'un homme né d'en bas d'une femme et mourant ici-

¹²² Il nous semble que, par la spatialisation (les mots « haut » et « bas ») des concepts et la dynamique des mouvements entre haut et bas, Jésus métaphorise jusqu'à la représentation d'une habitation à deux étages : au lieu de naître au rez-de-chaussée, l'homme est invité à naître au premier étage. Michel Gourgues verbalise de manière analogue en disant de l'évangile de Jean qu'il est l'évangile de l'*escalier* ou de l'*écluse*, signifiant par là à quel point le niveau des disciples est différent de celui de Jésus (Michel GOURGUES, *En esprit et en vérité. Pistes d'exploration de l'évangile de Jean* (Sciences bibliques, 11), Montreal, Mediaspaul, 2002).

bas, l'homme accède à la compréhension d'une naissance d'en haut et donc à sa participation à la vie divine, celle-ci ne peut être arrêtée par une mort qui ne concerne que le registre inférieur.

Le *moment* salvifique est précisé : c'est le baptême d'eau et d'Esprit (Jn 3,5), celui-là même annoncé par Jean le Baptiste (Jn 1,33).

Les *conséquences* salvifiques de la foi sont aussi précisées : « Qui croit en lui (Jésus) n'est pas jugé » (Jn 3,18a) ! Ceci résonne comme un coup de tonnerre par rapport à la compréhension apocalyptique traditionnelle de Jugement dernier à la fin des temps. Ainsi dans le livre de Daniel, voit-on le même Fils de l'homme (cf. Jn 3,13), mais avec tous les pouvoirs de souveraineté avant le jugement par Dieu (Dn 7,13.22). Les thèmes sont similaires dans le livre d'Hénoch ou l'Apocalypse d'Esdras (1 Hén 1, 7 ou 4 Esd 8,61 par exemple).

La portée de Jn 3,18 est exceptionnelle en ce qu'elle change toutes les représentations de Dieu et de la destinée humaine : la foi semble suffisante au salut. Cela semble si surprenant que la question corollaire du sort de celui qui ne croit pas vient immédiatement à l'esprit. Jésus y répond en disant qu'il est déjà jugé (Jn 3,18b). La compréhension de ceci est plus simple qu'il n'y paraît : puisqu'il n'y a plus de jugement à *venir* – l'homme est *déjà* jugé (κέκριται) – et que la mission de Jésus n'est pas de juger, le jugement dont il est question en Jn 3,18b ne peut plus qu'être un auto-jugement. A la vision traditionnelle d'un homme en procès avec Dieu comme juge *extérieur* à lui se substitue celle d'un homme, seul, qui *se soustrait* lui-même à l'offre de salut de Dieu. Nous traduisons à dessein le verbe *krinein* de Jn 3,18b par *se soustraire* pour exprimer l'une des différentes significations du verbe (cf. Bailly) : séparer, choisir, décider, juger. Chaque fois le verbe renvoie à l'idée de deux éléments entre lesquels une séparation va avoir lieu. Il n'est donc même pas nécessaire de parler d'une auto-condamnation, mot qui évoque à l'excès une idée de punition.

L'origine et l'identité de Jésus. La préexistence de Jésus et sa vie auprès du Père du Prologue sont rappelées en Jn 3,11.13.15.16, mais cette fois elles sont sur les lèvres même de Jésus. Sa katabase du Ciel (Jn 3,13) reprend les motifs de l'apocalyptique juive. Le lecteur pourrait s'attendre à ce que Jésus qui a vu les mystères du Ciel (Jn 3,11-12) les dévoile, comme « preuve » et il ne suffit pas de dire que Nicodème était dans l'impossibilité de les comprendre, même si cela est vrai. Il faut mettre en lien ici le contenu de la « tradition » entre le Père et Jésus et la crédibilité du témoin et donc de son témoignage, c'est-à-dire de sa parole. Comme le dit X. Léon-Dufour : « Tout se joue sur la crédibilité, ou plutôt sur l'accueil de la personne, car un témoignage ne se prouve pas au terme d'une discussion : il est accepté ou mis en question selon la confiance qu'on fait au témoin »¹²³.

Jésus est donc un témoin, un ambassadeur : il ne parle pas de lui-même. Il a vu et entendu puis il *dit* ce qu'il a vu et entendu de Dieu, il est bien le *logos* de Dieu du Prologue.

Comme déjà dit, il est un envoyé plénipotentiaire (Jn 3,35). Cela se justifie d'autant plus qu'il est aimé de Dieu (Jn 3,35) et investi tout entier de l'Esprit (Jn 3,8.34). On voit ici en filigrane l'eschatologie juive traditionnelle et l'idée prophétique que le Messie sera investi du πνεῦμα divin.

La destinée de Jésus. Comme déjà dit, le lecteur sait que Jésus va mourir sur une croix. Jésus le sait aussi et il en présente la raison et le sens. Si Jésus meurt, ce n'est pas la simple résultante de son rejet par les hommes : il serait alors vaincu, ce qui est peu compatible avec une mort présentée comme salvifique. Il n'est par ailleurs pas concevable que le δεῖ (Jn 3,14) renvoie à un Dieu qui aurait exigé le sacrifice de son fils : Dieu n'est pas pervers et il aime son fils (Jn 1,35). La compréhension de

¹²³ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*, t. 1, p. 297.

la nécessité de la mort de Jésus par son *utilité* est certes plus difficile, mais elle cadre bien avec la prise de conscience de Jésus que personne ne reçoit son témoignage (Jn 3,11) et qu'il faudra (δεῖ) plus pour que soient compris son témoignage et sa mission de salut. On comprend alors mieux que la mort de Jésus, au lieu d'être présentée comme une humiliation et un échec le soient comme une élévation (Jn 3,14) et donc une victoire salvifique.

2. Dieu

Dans cette séquence narrative, le lecteur apprend beaucoup sur Dieu et son image traditionnelle est bousculée. Certes, de façon traditionnelle, Dieu est celui qui envoie son ambassadeur plénipotentiaire en mission et celle-ci ressemble à celle d'une médiation entre lui et l'homme. Il est fidèle à son peuple, véridique et donc digne de sa confiance (Jn 3,33) et veut le sauver (Jn 3,17). Beaucoup plus neuve est que toute idée de jugement est abandonnée et il y a une raison à cela : Dieu aime le monde et son amour doit être grand puisqu'il va jusqu'à *donner* son fils qu'il aime (Jn 3,35) pour que l'homme qui croira en lui ait la vie éternelle. « L'affirmation selon laquelle le croyant (...) ne vient tout simplement pas en jugement souligne le saut qualitatif qui fait passer du Dieu qui juge au Dieu qui sauve »¹²⁴.

Le saut qualitatif est d'autant plus significatif que, s'agissant d'un don, il est unilatéral. Il n'est pas soumis à une condition de réciprocité, il est même universel : il touche donc les Juifs comme les païens, les bons comme les méchants puisqu'il ne juge pas. Il reste simplement à l'homme à accepter le don ... ou à le refuser.

3. L'Esprit-Saint

Comme on l'a vu, l'Esprit-Saint a un rôle majeur. Le lecteur savait déjà son importance pour Jésus qu'il a totalement investi. Mais il est aussi celui par qui l'homme peut naître d'en haut. Sa façon d'agir est mystérieuse, mais elle peut être comparée à celle du vent. D'ailleurs le mot grec traduit par « esprit » ou « vent » est le même (πνεῦμα) ce qui est déjà une indication. Sa liberté est totale : « le vent souffle où il veut » (Jn 3,8a). Son origine et sa destination sont inconnaissables : « tu ne sais ni d'où il vient ni où il va » (Jn 3,8b).

4. L'homme

La nature de l'homme et ses conséquences. La séquence illustre clairement la vision qu'a le narrateur – ou Jésus – de l'homme. L'homme semble, de par sa nature humaine, incapable de s'élever aux choses du ciel : « Ce qui est né de la chair est chair » (Jn 3,6). Il est donc a priori démuné face à un salut lui venant « d'en haut » et l'aspirant vers le haut. Ceci explique que la « foi » en Jésus (Jn 2,23) vient de ses miracles et du bénéfice matériel qu'il peut en retirer.

Cette différence ontologique entre Dieu et l'homme a d'ailleurs pour conséquence qu'il ne perçoit même pas la lumière lui venant d'en haut (Jn 3,19) : il reste dans l'obscurité et il la préfère même du fait que ses œuvres sont mauvaises (Jn 3,19). Ces œuvres semblent bien être du registre moral (Jn 3,20).

Inversement, celui qui « fait la vérité » vient à la lumière (Jn 3,21). Il faut être attentif à ce verset qui peut faire croire qu'il vise de façon générale l'homme de bien, croyant ou non. Dans ce cas, la qualité des œuvres de l'homme serait en quelque sorte une alternative à la foi comme voie de salut. Ce serait, pensons-nous, une erreur et seule une exégèse rigoureuse permet d'éviter le risque.

¹²⁴ Hans WEDER, *L'asymétrie du salut. Réflexions sur Jean 3,14-21 dans le cadre de la théologie johannique*, dans KAESTLI Daniel, POFFET Jean-Michel et ZUMSTEIN Jean (éd.), *La communauté johannique et son histoire* (Le monde de la Bible, 20), Genève, Labor et Fides, 1990, p. 155-184 (ici p. 178).

On notera tout d'abord que si le narrateur avait voulu parler d'« œuvres bonnes », par opposition aux œuvres mauvaises, il aurait vraisemblablement parlé d'« erga agatha ». Or « faire la vérité » suggère bien plus, sur les lèvres de Jésus, un agir humain conforme à la loi de Dieu (cf. Tb 4,6 par exemple). D'ailleurs le « ἐν θεῷ » de la fin du verset dit bien qu'il s'agit d'œuvres « accomplies *en* Dieu ». Enfin, ouvrir la voie à un salut alternatif par les bonnes œuvres contredirait le discours même de l'évangéliste : pour lui, seule la foi est cette voie et de surcroît elle est bien plus un don de Dieu auquel l'homme consent qu'une décision autonome de ce dernier. On peut donc conclure : « les œuvres de celui qui fait la vérité peuvent se laisser voir avec confiance, car à la lumière du Christ elles se révèlent être des œuvres qui n'ont nullement leur origine dans l'homme, mais bien en Dieu »¹²⁵. Elles sont donc inséparables de la foi.

Ce qu'est la foi authentique. C'est en Jn 3,11 que Jésus dit avec le plus de clarté ce qu'est la foi : « Nous parlons de ce que nous savons, nous témoignons de ce que nous avons vu et, pourtant, vous ne recevez pas notre témoignage ». Jésus revendique sa qualité de témoin et dès lors la légitimité de son témoignage. La foi, c'est adhérer au fait que Jésus est *Fils* de Dieu, a *vu* les choses du ciel auprès de Dieu et a été *envoyé* par lui. Une fois la *personne* de Jésus reconnue comme telle et comme témoin, son témoignage et son message – par exemple qu'il faut naître d'en haut ou que Dieu est avant tout présence aimante – ne peuvent qu'être dignes de foi.

En contraste avec Nicodème, il faut regarder Jean le Baptiste, presque un exemple de croyant : il a compris Jésus comme Fils de Dieu (Jn 1,34), témoin de ce qu'il a vu auprès de Dieu (Jn 3,32) de sorte que son témoignage ne peut qu'être vrai puisque Dieu est véridique (Jn 3,33-34). Avec cette certitude, il est comblé de joie (Jn 3,29).

La destinée de l'homme. De l'enseignement de Jésus sur la foi découle la destinée de l'homme. Comme on l'a vu, le croyant n'est pas jugé et son salut n'est même pas reporté à un avenir lointain. Il est immédiat : la vie éternelle commence *hic et nunc* (Jn 3,16). D'ailleurs, Jean le Baptiste témoigne de sa vie présente en plénitude et de sa joie parfaite (Jn 3,29).

A contrario, celui qui ne croit pas est *déjà* jugé. Il s'est autodéterminé et vivra une expérience de vie manifestement autre.

Le cas de Nicodème illustre qu'il serait trop simple de diviser les hommes entre les croyants – comme Jean le Baptiste – et les incroyants. L'entretien avec Nicodème ne se conclut pas vraiment et certainement pas par une déclaration de type binaire : foi ou non-foi. On dirait que l'entretien est suspendu, comme si la foi était un chemin à parcourir.

4.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

Dans la séquence narrative précédente, nous avons déjà noté l'utilisation par le narrateur de divers moyens rhétoriques. On les retrouve ici. Ainsi, le narrateur joue-t-il avec la symbolique de la lumière (associée au jugement) ou de l'eau (associée à l'Esprit mais dépassée par lui). Ainsi manie-t-il le jeu de mots – comme le mot ἄνωθεν qui signifie à la fois « de nouveau » et « d'en haut » – et le malentendu – comment un homme peut-il naître autrement que d'une femme. De même use-t-il de l'ironie quand Jésus relève l'incompréhension de Nicodème, pourtant un maître en Israël (Jn 3,10). Le narrateur va jusqu'à l'énigme : que signifie donc l'allusion aux mouvements mystérieux du vent ? Enfin, le narrateur n'hésite pas à articuler son récit par des sections symétriques qui le balancent et

¹²⁵ H. WEDER, *L'asymétrie du salut*, p. 182.

créent des effets de répétition (Jn 3,1-12 et son pendant Jn 3,22-30 ou encore Jn 3,13-21 et son pendant Jn 3,31-36).

Ce relevé rapide révèle tout à la fois le dualisme du narrateur – un élément catégoriel est associé ou renvoie à un élément d’une autre catégorie – mais ce qui semble en être la raison même : orienter le lecteur vers les catégories hautes, l’avertir.

Le lecteur

Le lecteur, à coup sûr, est averti : le texte résiste en effet à la première lecture et le lecteur comprend sans difficulté l’incompréhension de Nicodème. Ceci doit le pousser au minimum à l’analyse, au mieux à un questionnement personnel. Le récit de l’entretien avec Nicodème interroge en effet : qu’est-ce que la foi ? Quel en est le facteur déclencheur ? Qu’est-ce qu’une foi authentique ? Une réponse pourrait être de dire qu’il y a dans la foi deux mouvements. Le premier est celui du *consentement* à dire de Jésus qu’il est Fils de Dieu. Ce consentement est déclenché chez Nicodème par les miracles (Jn 3,2), chez Jean le Baptiste par une vision (Jn 1,32-34). Le second est celui de l’*adhésion* authentique au message de Jésus : Jean le Baptiste a franchi le pas, Nicodème est resté sur le seuil.

5. Jésus en Samarie (Jn 4,1-42)

5.1. Contenu de la séquence

Dans un bref sommaire, le narrateur expose le succès de Jésus : il fait plus de disciples que Jean le Baptiste, il baptise plus – en réalité ce sont ses disciples. Ce succès étant arrivé aux oreilles des Pharisiens, Jésus quitte la Judée pour regagner la Galilée via la Samarie. Il s’arrête près d’un puits non loin de la terre donnée par Jacob à son fils Joseph. Il y rencontre une femme et lui demande à boire. S’engage alors un entretien en malentendus sur l’eau, Jésus visant une eau vive qui désaltère à jamais et donne la vie éternelle. La femme croit à une eau magique. Jésus invite alors la femme à chercher son mari. Elle dit ne pas en avoir, mais Jésus lui réplique qu’elle en a déjà eu cinq. Devant l’omniscience de Jésus, la femme le déclare prophète et s’interroge sur le lieu du culte à rendre à Dieu, différent en Judée et en Samarie. Jésus lui répond que le salut vient des Juifs, mais que le lieu de culte est sans importance : il s’agit d’adorer le Père en esprit et en vérité. La femme évoque la venue d’un Messie qui annoncera toutes choses. Jésus dit alors qu’il l’est.

Arrivent les disciples de la ville où ils étaient allés chercher à manger. Ils s’étonnent de voir Jésus parler à une femme. Celle-ci quitte Jésus pour aller en ville et inviter les gens à voir cet homme omniscient qui pourrait bien être le Christ. Pendant ce temps, Jésus refuse la nourriture qu’on lui apporte et dit que sa seule nourriture est de faire la volonté de celui qui l’a envoyé et d’accomplir son œuvre. Il annonce que la moisson est déjà là et invite ses disciples à une récolte sans peine et joyeuse.

Les gens de la ville, sur le témoignage de la femme, croient en Jésus, et l’invitent à demeurer chez eux. Jésus y demeure deux jours. Plus nombreux encore sont ceux qui croient en lui, cette fois sur sa parole. Ils disent à la femme savoir dorénavant que Jésus est le sauveur du monde.

5.2. Compréhension du texte

Le lecteur familier de l’AT fera spontanément des liens intertextuels entre l’entretien de Jésus avec la Samaritaine et différents épisodes bibliques : la scène se passe près d’un puits et a des traits qui la rapprochent des « scènes types » de rencontre d’un homme et d’une femme dans Gn 24 ou Gn 29,1-20. Le fait que la scène ne se termine nullement en fiançailles – la Samaritaine n’est d’ailleurs pas vierge et au contraire volage – peut conduire à d’autres rapprochements comme la restauration de l’union de la femme infidèle dans Osée¹²⁶.

¹²⁶ Jean-Louis SKA, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4). Utilité de l’Ancien Testament*, dans *Nouvelle revue théologique*, 118 (1996), p. 641-652.

Il nous paraît cependant tout à fait possible de nous interroger sur ce que l'on apprend sur Jésus, Dieu et l'homme dans la présente séquence sans faire ces liens et donc sans faire d'hypothèses éventuellement risquées.

1. Jésus

L'activité de Jésus. Le sommaire du début de la séquence présente Jésus occupé à faire des disciples (Jn 4,1) plutôt qu'à baptiser. Son succès est manifeste et il semble préoccuper les Pharisiens. Jésus se sent-il menacé ? Le texte ne le dit pas explicitement, mais il s'éloigne en tout cas. Le chemin l'amène en Samarie, terre considérée comme hérétique depuis la scission du royaume d'Israël en deux au VIII^e siècle. Son activité de maître ou de prophète ne faiblit pas.

Le portrait humain de Jésus. Les traits que nous avons relevés dans la séquence précédente ne sont pas différents ici : Jésus est omniscient (Jn 4,18), Jésus a un ascendant et une autorité indiscutables (Jn 4,7.10.13.16.18.26.32). Jésus est pédagogue, mais son discours est complexe : il se met presque systématiquement sur un autre plan que ses interlocuteurs de sorte que souvent il ne répond pas directement à leurs questions (Jn 4,12-13 ; Jn 4,33-34).

Le message et le projet de Jésus. S'il y a un mot qui peut synthétiser l'objet même de la séquence, ce serait le mot « révéler ». Dans le double discours qu'il tient à la Samaritaine et à ses disciples, il révèle qui il est, qui est Dieu, qui est l'homme. Ceci sera analysé plus loin. Mais il révèle aussi son projet.

a. A ses disciples, il dit que sa nourriture – la seule qui peut le rassasier – est de faire la volonté de son père et d'accomplir son œuvre (Jn 4,34). Cette volonté, on la connaît déjà : que le monde soit sauvé (Jn 3,17), c'est-à-dire ne périsse pas et ait la vie éternelle (Jn 3,16). Par contre, ce qu'on apprend ici, c'est que Jésus n'est pas simplement un exécutant discipliné : il fait *siennes* l'œuvre de son père au point que l'on peut parler au sens étymologique du terme de « co-opération » du Père et du Fils. A la Samaritaine, Jésus ne parle pas explicitement de salut, mais du don d'une eau vive (Jn 4,10), métaphore de vie éternelle (Jn 4,14). Les deux discours se rencontrent en ce que le projet de Jésus est de conduire l'homme à la vie éternelle et donc dans au salut.

L'articulation avec la séquence précédente se fait encore d'une autre manière : Il y était dit que Jésus ne venait pas pour juger, mais pour sauver. Les deux mots sont mis en opposition : le second se traduit par un geste en faveur d'autrui, le premier par un geste qui l'éloigne. Avec la Samaritaine, très vraisemblablement une pécheresse, Jésus ne parle pas de son péché et de ses conséquences, mais de vie éternelle. On comprend alors mieux le concret du salut pour cette femme : une vie régénérée, pour peu qu'elle accepte le don d'eau vive : « Si tu savais le don de Dieu (...), c'est toi qui aurais demandé et il t'aurait donné de l'eau vive » (Jn 4,10).

Le v. 4,10 en entier fait comprendre que le don de salut de Dieu n'est pas à comprendre comme un « cadeau » que Jésus viendrait apporter de la part de son Père. Jésus ne serait alors qu'un préposé. Le verset articule le don de Dieu à la Samaritaine *et* celui qui se tient face à elle comme donateur. Cette juxtaposition est un indice que le don de Dieu est Jésus lui-même. Que cela soit difficile à comprendre pour la Samaritaine est évident. Mais pas pour le lecteur qui sait que Dieu a tellement aimé le monde qu'il a *donné* son fils pour que tout homme ait la vie éternelle (Jn 3,16). On voit donc se mettre en place tout un réseau d'articulations (don de Dieu, salut, vie éternelle) dont le noyau est Jésus.

Jésus précise aussi l'*origine* et les *bénéficiaires* du salut. Le v. 4,22b « car le salut vient des Juifs » a souvent fait l'objet de commentaires polémiques qui trouvent leur explication évidente dans

la relation complexe que le christianisme a eue pendant des siècles avec le judaïsme. Dans une perspective strictement narrative, débarrassée de toutes les apories mentales post-évangéliques et par contre contextualisée historiquement, le verset s'explique probablement facilement. Le narrateur situe en effet expressément sa péricope en Samarie alors même que cette terre, la première à accueillir avec foi le message de Jésus, est paradoxalement une terre non orthodoxe. En effet, sa séparation du royaume de Juda a eu pour effet que la révélation de Dieu, limitée à la seule Torah, est incomplète : Dieu s'est encore révélé dans les Prophètes, dans les psaumes, dans les écrits de Sagesse. Jésus, qui est Juif, n'ignore pas la situation particulière de la Samarie, il n'a d'ailleurs aucune hésitation à s'y révéler ainsi que Dieu, mais il n'empêche pas qu'il se situe dans une histoire ininterrompue d'alliance entre Dieu et son peuple à qui Dieu n'a jamais cessé de parler.

Le fait que la première ville à adhérer à Jésus soit en Samarie et que les Samaritains disent de Jésus qu'il est le sauveur du *monde* (Jn 4,42c) n'est évidemment pas anodin de la portée du salut : le salut apporté par Jésus dépasse toutes les frontières ethniques et religieuses et s'universalise par le seul fait de la foi en sa personne (Jn 4,42b).

La séquence dit aussi le *moment* du salut. Le *récit* le dit déjà de façon subtile : il suffit que la Samaritaine accepte le don de Dieu pour que s'inaugure avec l'eau vive de Jésus une nouvelle existence qui la désaltérera sans fin (Jn 4,14). Mais *Jésus* le dit explicitement à trois reprises : (a) « Mais l'heure vient, *elle est là*, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité » (Jn 4,23) ; (b) « La femme lui dit : " Je sais qu'un Messie doit venir " (...). Jésus lui dit : " Je le suis, moi qui te parle " » (Jn 4, 24-25) ; (c) « Ne dites-vous pas vous-mêmes : " Encore quatre mois et viendra la moisson " ? Mais moi je vous dis : levez les yeux et regardez ; déjà les champs sont blancs pour la moisson » (Jn 4,35). Chaque citation contient un futur à venir et un présent qui est là, celui-ci aspirant et syncopant en quelque sorte le futur. Beaucoup d'auteurs ont noté cette caractéristique fondamentale de l'eschatologie johannique : elle est anticipée à l'événement de Jésus. La fin des temps traditionnelle est évacuée au profit d'une vie nouvelle qui commence avec Jésus et n'a pas de fin puisqu'elle est éternelle.

b. Si le salut représente le don que présente Dieu à l'homme dans la personne même de Jésus, le culte à rendre à Dieu prend un nouveau visage. L'incident du Temple avait déjà montré au lecteur que le Temple était discrédité et que Dieu habitait en Jésus. Le discours de Jésus à la Samaritaine sur Jérusalem se comprend donc aisément et il discrédite tout autant le mont Garizim qui était le lieu de culte des Samaritains (Jn 4,20).

Jésus précise aussi la façon d'adorer Dieu : « en esprit et en vérité » (Jn 4,24). L'exégèse de cette expression n'est pas facile et peut prêter à diverses compréhensions suivant la méthode utilisée. Notre analyse narrative qui suit pas à pas le fil du texte nous donne cependant des indices. Dans l'entretien avec Nicodème, Jésus opposait chair et esprit et invitait à naître d'en haut, d'eau et d'esprit. On peut en déduire que les vrais adorateurs de Jn 4,23 sont ceux qui auront avec Dieu une relation « d'esprit à esprit » : l'homme né d'en haut est esprit (Jn 3,6) et Dieu est esprit (Jn 4,24). Une telle relation ne peut qu'être immatérielle, intérieure et faire entrer l'homme dans la condition divine. D'autre part, cette adoration doit être « en vérité ». Il nous semble que le mot ne désigne pas seulement une simple absence de mensonge ou une pureté de cœur. Le Prologue disait que « la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ » (Jn 1,17) ; par ailleurs, le vrai lieu de culte n'est plus dans le Temple, mais dans la personne même de Jésus (Jn 2,19-21). Ces deux indications peuvent légitimement faire penser que les adorateurs en vérité sont ceux qui adoreront Dieu *à travers* Jésus.

Le raisonnement peut certes être questionné, mais il s'inscrit aisément dans les nombreux déplacements de sens auxquels le narrateur commence à nous habituer (cf. supra).

Outre le lieu du culte et la façon de le rendre, Jésus aborde aussi l'objet même du culte : il dit clairement que, contrairement aux Juifs qui adorent ce qu'ils connaissent, les Samaritains adorent ce qu'ils ne connaissent pas (Jn 4,22a). Cette affirmation, à première vue étrange, est manifestement à mettre en lien avec l'origine du salut (« le salut vient des Juifs ») dont nous avons déjà parlé (Jn 4,22b). X. Léon-Dufour émet l'hypothèse que l'enjeu est la vraie connaissance de Dieu comme Père¹²⁷. Il est vrai que le Yahvé du Pentateuque n'est père que dans un sens collectif et historique : il s'est montré père protecteur et nourricier de son peuple au moment de l'Exode (Ex 4,22 ; Dt 14,1). Il faut attendre la littérature prophétique, les psaumes et la Sagesse pour découvrir en Yahvé une paternité de tendresse à la fois pour son peuple et pour chaque juste¹²⁸. Faute d'une connaissance suffisante de la religion des Samaritains, l'hypothèse ne s'impose pas. Mais elle attire en tout cas l'attention du lecteur que le Dieu de Jésus est un père aimant : il aime son peuple (Jn 3,16), il n'a qu'un seul fils qui était dans son sein (Jn 1,18).

L'origine et l'identité de Jésus. Que Jésus soit Juif est évident dans le texte : tant la Samaritaine (Jn 4,9a.20) que le narrateur (Jn 4, 9b) ou Jésus lui-même (Jn 4,22-23) le disent. La Samaritaine commence à dire de lui qu'il est un prophète (Jn 4,19) et Jésus ne la détrompe pas. Il ne la détrompe pas plus quand elle lui demande s'il est plus grand que Jacob (Jn 4,12) : c'est assurément le cas puisqu'il peut donner, lui, une eau vive qui désaltère à jamais.

Continuant son cheminement mental, la Samaritaine se demande si Jésus ne serait pas le Messie (Jn 4,25). Jésus le confesse : « Λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι » (Jn 4,26). Cette confession de Jésus comme Messie est la première : André avait certes dit à son frère qu'il avait trouvé le Christ (Jn 1,41), mais le narrateur ne nous avait pas dit si ces mots étaient arrivés aux oreilles de Jésus. Ce que Jésus entend par « Messie » n'est pas exprimé : s'agit-il de la figure traditionnelle du Messie royal tant attendu ou d'un Messie avant tout prophète qui va annoncer toutes choses (Jn 4,25) ? A ce stade du récit, la question reste ouverte.

Le titre de Messie nous semble en tout cas dépassé en importance par celui de « sauveur du monde ». Deux raisons à cela : la première tient à la progression du récit : la foi des gens de la ville est bien plus grande que celle de la Samaritaine et nourrie d'ailleurs par les deux jours que Jésus a passés avec eux. La seconde est qu'ils voient en Jésus un sauveur *du monde*, donc bien plus qu'un Messie ou sauveur national restaurant la royauté en Israël.

Est-il pour autant de condition divine ? Beaucoup d'exégètes ont vu dans le « Ἐγώ εἰμι » (Jn 4,26) *sans prédicat* l'indice probant d'un rapprochement avec les formulations du nom de Dieu dans l'AT (Ex 3,14 dans la LXX : « Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν ») : Jésus s'identifierait donc à Dieu. Une telle exégèse nous semble hâtive du fait que le prédicat ne s'impose pas dans la réponse de Jésus. De plus, on peut tout autant faire l'hypothèse d'une expression à double-sens : pour la Samaritaine, la réponse de Jésus est une affirmation de sa part qu'il est effectivement le Christ, pour le lecteur qui connaît depuis le Prologue la condition divine de Jésus, elle est une expression en forme de clin d'œil.

2. Dieu

Le portrait de Dieu. Ce qui précède permet de dresser un certain « portrait » de Dieu qui se révèle ne pas être un dieu local (Jn 4,20). Il est un Père (Jn 4,21.23), manifestement aimant – on le

¹²⁷ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*, t. 1, p. 369.

¹²⁸ Paul TERNANT, *Pères & Père*, dans LÉON-DUFOUR Xavier (éd.), VTB, c. 962-971 (ici c. 967).

savait déjà depuis Jn 3,16 – et d’une générosité tout à fait surprenante. Nous avons vu, tant dans Jn 3,16 que Jn 4,10, l’ampleur du don – son propre fils – et sa totale unilatéralité : Dieu ne demande rien en échange, son dessein altruiste n’ayant qu’un seul objectif : sauver le monde.

Dans la présentation que Jésus fait à la Samaritaine du don *de Dieu*, il l’invite en fait « à remonter à Dieu lui-même, à celui en qui tout s’origine »¹²⁹. Ceci est important, car Jésus se positionne en quelque sorte par rapport à Dieu : Dieu est premier. Ceci n’est pas une question d’essence, mais de mouvement : il y a un flux qui va de Dieu à l’homme et qui passe par Jésus. Dieu est bien à l’origine.

L’activité de Dieu. Le lecteur familier de l’AT ne sera pas étonné de voir que le Dieu de Jésus n’est pas, dans son activité, différent du Yahvé de l’AT : il a une volonté, une œuvre à accomplir et il cherche à entrer en relation. Pour l’œuvre de salut à accomplir, il agit en envoyant son fils (Jn 4,34). Il va même plus loin puisqu’il ne se contente pas de l’envoyer : il le *donne*. Pour le lecteur qui connaît la destinée mortelle de Jésus, la mesure du don est bien plus grande que celle de l’envoi, surtout quand il s’agit de son propre fils.

Le don de Dieu est unilatéral, il n’exige rien en retour. Ceci ne l’empêche pas d’*espérer*. Dieu est comme un quémendeur : il cherche de vrais adorateurs (Jn 4,23). Avec eux, il pourra entrer en relation dont on sait qu’elle sera en esprit (cf. supra) et en amour réciproque.

3. L’homme

La vision de Jésus sur les besoins de l’homme. Cette séquence illustre deux façons de vivre sa condition d’homme. L’une ne désaltère qu’imparfaitement (l’eau d’un puits), ne rassasie pas vraiment (le pain), ne comble pas (cinq maris). Pourquoi ? Parce qu’elle est exclusivement charnelle : « ce qui est né de la chair est chair » (Jn 3,6).

L’autre, celle que nous qualifions de « premier étage » parce que la naissance est d’en haut, désaltère à jamais, est la seule nourriture nécessaire à la vie, comble les hommes dans la joie. Pourquoi ? Celui qui accueille le don de Dieu – l’eau vive ou Jésus – n’aura plus jamais soif (Jn 4,14) ; celui qui fait la volonté de Dieu et accomplit son œuvre n’a pas besoin d’autre nourriture (Jn 4,34) ; celui qui accepte d’être envoyé moissonner la récolte semée par Dieu le fera sans peine et sera dans la joie de la moisson (Jn 4,36.38). Comme on le voit, chaque fois la vie humaine se vit ici *de* ou *avec* Dieu. Les vrais besoins de l’homme sont donc complètement revisités.

La vision de Jésus sur la destinée de l’homme. Pour Jésus, la destinée de l’homme s’articule sur la joie, le rassemblement et l’adoration.

La métaphore de la moisson est éclairante : dans l’AT, la moisson est signe de rassemblement du peuple et de réjouissances autour de Yahvé (Is 9,2 ou Ps 126,5). L’image est reprise par Jésus pour dire qu’avec lui, le peuple des croyants « moissonnés » par ses disciples se rassemblera en grande fête avec le semeur (Jn 4,36.38). Le parallèle avec les noces de Cana est évident. Dans cette vision, l’homme adore son Dieu (Jn 4,23).

Le chemin de foi. La séquence, bien plus clairement que les précédentes, montre que la foi est un *chemin* et que les chemins sont variés. Celui de la Samaritaine a été très progressif, plusieurs fois hésitant et le facteur qui a déclenché sa foi encore bien timide est l’omniscience de Jésus et probablement l’autorité du discours de cet inconnu. Celui des gens de la ville n’est raconté que brièvement, mais on en voit les étapes : le témoignage d’une voisine ayant rencontré Jésus puis

¹²⁹ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l’évangile de Jean*, t. 1, p. 361.

l'écoute directe de Jésus pendant deux jours jusqu'à une déclaration de foi éclatante : « nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde » (Jn 4,42). Le saut qualitatif est impressionnant : ils ont cru la femme puis cru en Jésus après l'avoir écouté. L'aboutissement est un savoir. On peut alors dire que la volonté de Jésus de se révéler et de faire connaître Dieu a été couronnée de succès.

5.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

Les techniques rhétoriques relevées dans la séquence narrative précédente se retrouvent ici de manière quasi identique : la symbolique et le malentendu (sur l'eau ou le pain), l'ironie (celle de Jésus à l'égard de la Samaritaine qui déclare ne pas avoir de mari, celle de la femme qui défie Jésus d'être plus grand que Jacob).

Le narrateur manie l'intrigue avec subtilité. Quelques exemples : il est à même de raconter deux événements qui se passent en même temps, mais à distance (Jn 4,28-29 vs Jn 4,31) ; il crée des parallèles avec des intrigues bien connues de l'AT (cf. supra) ; il renverse les rôles des personnages (au début de la scène du puits, c'est Jésus qui a soif et demande de l'eau, puis c'est la Samaritaine qui veut être désaltérée à jamais et demande à Jésus de l'eau vive).

Comme précédemment, ces jeux littéraires ne sont pas qu'esthétiques : dans la péricope du puits, l'argumentation de Jésus se construit et progresse grâce au malentendu et l'ironie, le passage d'une compréhension matérielle de l'eau à une compréhension spirituelle est aidé par l'inversion des rôles ci-dessus. De même, le passage de la foi élémentaire de la Samaritaine à la foi profonde des gens de la ville est construit par un enchaînement de péricopes. Bref, le narrateur oriente le lecteur.

Pourtant, le narrateur n'explique pas tout (ou incomplètement) : on pensait Jésus baptiser et en fait il ne baptise pas (Jn 4,2) ; la raison des ruptures abruptes dans le dialogue de Jésus avec la Samaritaine (l'appel inattendu de son mari, le questionnement subit sur le lieu d'adoration) garde son mystère ; la compréhension de la glose « le salut vient des Juifs » (Jn 4,22) reste une hypothèse ; de même celle de l'expression « en esprit et en vérité » (Jn 4,24) ; il n'est pas tout à fait clair de ce que Jésus entend exactement par « Messie » ; qui sont le semeur et le moissonneur de Jn 4,36 ? Faut-il d'ailleurs les identifier dans une lecture allégorique ?

Le lecteur

La stratégie narrative du narrateur a certainement un effet sur le lecteur : s'il est attentif au parcours qu'il a suivi avec la Samaritaine, les disciples et les gens de la ville, il doit se rendre compte qu'il est entraîné sur un chemin qui d'une part le pousse sans cesse vers des sphères hautes, d'autre part le fait réfléchir à ce qu'est une foi authentique.

A l'évidence, le texte laisse des zones d'ombre, nous les avons relevées plus haut. Mais rien n'indique qu'elles pourraient être d'une importance à modifier significativement notre analyse.

6. Les premières guérisons de Jésus, les controverses sur son identité (Jn 4,43 -5,47)

6.1. Contenu de la séquence

Jésus retourne en Galilée et il y est bien accueilli. A Cana, un officier royal le supplie de venir à Capharnaüm guérir son fils mourant. Jésus semble le repousser, mais sur l'insistance de l'homme, lui annonce que son fils vit. Se fiant à cette parole, l'officier repart. Ses serviteurs venus à sa rencontre lui annoncent que son fils est guéri, et cela depuis l'heure même où Jésus le lui annonçait. L'officier et toute sa maisonnée croient alors en Jésus.

De retour à Jérusalem, Jésus se trouve un jour de sabbat à une piscine qui rassemble malades et

infirmes pour ses vertus miraculeuses. Jésus aborde un paralytique, lui demande s'il veut guérir et le guérit ; l'homme s'en va avec son grabat, mais est interpellé par les Juifs qui lui rappellent la loi du sabbat. L'homme répond qu'il a été guéri par un inconnu. Jésus retrouve cet homme plus tard au Temple et lui recommande de ne plus pécher. L'homme va alors dire aux Juifs que c'est Jésus qui l'a guéri. Les Juifs s'en prennent à Jésus qui répond être à l'œuvre comme son Père qui l'est toujours. Les Juifs décident de le faire périr pour avoir violé le sabbat et s'être fait l'égal de Dieu.

Jésus explique alors qu'il a les pouvoirs de faire vivre et de juger. Il ne fait rien de lui-même, il imite son Père. Celui-ci l'aime, lui montre tout, ne juge pas lui-même et a donné à Jésus le pouvoir de jugement. Il a droit au même honneur que le Père. Jésus dit que ceux qui écoutent sa parole et croient au Père ont la vie éternelle et ne sont pas mis en jugement. Il possède en effet la vie. Quant aux morts, ils ressusciteront, ceux qui auront fait le bien iront à la vie et ceux qui auront fait le mal iront au jugement.

Jésus poursuit, comme dans un procès, en appelant à sa cause des témoins : Dieu, Jean le Baptiste – bien qu'il ne soit qu'un homme – les œuvres qu'il a faites, les Ecritures. Mais il constate que ses accusateurs n'ont jamais écouté Dieu et vu ce qui le manifestait, et pas cru en lui Jésus. Pour Jésus, les juifs se fourvoient en croyant acquérir la vie éternelle par les Ecritures alors que celles-ci lui rendent témoignage ; pour lui, les juifs, au lieu d'aimer Dieu et de tenir leur gloire de lui, la tiennent d'eux-mêmes. En définitive, ce n'est pas Jésus qui les accusera devant Dieu, mais Moïse lui-même qui a écrit à son sujet.

6.2. Compréhension du texte

Nous commencerons cette fois l'analyse de cette séquence par Dieu. Le Jésus de cette séquence ne se comprend en effet qu'en *référence* à lui.

1. Dieu

Les pouvoirs de Dieu. Les v. Jn 5,17-22 résonnent comme un rappel de la foi juive sur les deux grands pouvoirs de Dieu. Dieu a d'abord le pouvoir de la vie : de la susciter (Gn 2,7), de la reprendre (Ps 104,29), de la faire revivre après la mort (1 S 2,6). Jésus rappelle ce pouvoir (Jn 5,21) et montre subtilement que la guérison du paralytique par Jésus est en fait l'exercice du pouvoir de Dieu par son fils : Jésus ne fait rien de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire au Père (Jn 5,19) et celui-ci était clairement à l'œuvre lors de la guérison (Jn 5,17). Le second pouvoir traditionnel de Dieu est le jugement : par là-même exerce-t-il la fonction souveraine de justicier suprême et d'arbitre (1 S 24,16). On notera cependant qu'il n'exerce pas toujours le jugement lui-même : ainsi le délègue-t-il à l'archange Gabriel (Dn 12,1) ou au Fils de l'homme (1 Hén 33-71 ou 4 Esd 13).

L'activité de Dieu. Dieu ne se contente pas d'avoir des pouvoirs, il les exerce. S'agissant du pouvoir de la vie, Jésus en confirme l'exercice : Dieu est toujours à l'œuvre de vie, même le jour de sabbat (Jn 5,17) : « Jesus argues that as the Son of God he does what God does ; as the father is unceasingly at work, so also is the Son »¹³⁰. Il faut noter ici que cette activité de faire vivre apparaît comme plus importante que celle de juger. Dans le texte, celle-ci vient en second lieu (d'ailleurs la priorité de Jésus à l'égard du paralytique a été de le guérir et pas de juger de sa conduite).

Quant à l'activité de jugement, elle est clairement déléguée par Dieu à Jésus (Jn 5,22). Nous y reviendrons plus loin.

Dieu par rapport à Jésus. Toute la séquence montre la force du lien entre Dieu et Jésus. Manifestement, ce lien est fondé sur l'amour et la confiance absolue : Dieu aime son fils (Jn 5,20) à qui il a donné de posséder la vie en lui-même (Jn 5,26), il lui montre tout comme un artisan à son fils (Jn 5,20), il lui donne le pouvoir de jugement (Jn 5,22), il l'envoie (Jn 5,24.37) accomplir ses propres

¹³⁰ Charles Kingsley BARRETT, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London, SPCK, 1978, 2^e éd., p. 250.

œuvres (Jn 5,19-20.36), il vient à la barre comme témoin (Jn 5,32) tout comme il l'a toujours fait (Jn 5,37). Ce qui ressort de ceci, c'est que la relation que Dieu a à son fils ne s'exprime pas en termes de « valeur » relative, ce qui se traduirait par une « supériorité » de Dieu. La relation se situe d'une part dans le registre de *l'origine* (ce n'est pas Dieu qui agit pareillement au Fils, mais l'inverse ; de même en est-il pour les thématiques de la vie et du jugement) et dans celui de *l'affect* (Dieu aime Jésus et est prêt à prendre sa défense).

2. Jésus

Jésus en activité. Jésus continue à voyager, il retourne dans sa patrie puis à Jérusalem. Le Jésus qui était présenté jusqu'ici comme discourant sur la vie (avec Nicodème ou la Samaritaine) passe maintenant à l'action : il guérit, et ce par sa seule parole. Son autorité sur la vie apparaît comme totale. Guérir est d'ailleurs présenté comme essentiel à sa mission : contribuer à l'œuvre même de Dieu (Jn 5,17). Mais comme celle-ci ne connaît pas les interdits du sabbat, Jésus se retrouve à devoir se défendre comme dans un procès puis attaquer ses accusateurs.

Le portrait humain de Jésus. Beaucoup des traits déjà relevés de Jésus se retrouvent ici. Et en premier lieu son autorité : il domine la maladie avec grande sobriété, il est en surplomb de tous ses interlocuteurs, il s'arroge des prérogatives inouïes, il s'autorise à appeler rien moins que Dieu, les Ecritures et Moïse à la barre des témoins, il semble même se faire l'égal de Dieu ! Allant de pair avec cette autorité, la liberté de Jésus est totale : il transgresse le sabbat et en revendique le droit (Jn 5,16-17), il fait vivre qui il veut (Jn 5,21). Il donne l'impression d'être un libérateur par rapport aux enfermements de la paralysie ou du légalisme. Il est un contestataire et même violent dans les reproches qu'il adresse à ses propres coreligionnaires. On retrouve aussi le côté complexe du discours de Jésus : il prête au malentendu, il est polysémique (cf. infra).

Plus nouveau ou en tout cas plus accentué dans le portrait de Jésus et de sa mission est son ressort : la vie. Jésus apparaît comme un passionné de la vie, entendue dans tous les sens du terme : vie physique (il guérit), vie en plénitude et éternelle (à ceux qui l'écoutent), vie après la mort (la résurrection). Jésus est un homme ardent : il ne tire pas gloire de lui-même et de ses actes miraculeux (après avoir guéri le paralytique, il disparaît dans la foule) mais, avec une puissance qui va jusqu'à la polémique, il défend son identité et son Dieu (Jn 5,19-47), il fustige ce que ses opposants ont fait de leur religion (Jn 5,37-39.42.44.46.47), il s'exaspère de l'incrédulité à son endroit (Jn 5,40.43.46).

Jésus par rapport aux Ecritures et leur compréhension. L'attitude de Jésus par rapport aux Ecritures est respectueuse : l'autorité et l'antériorité de Moïse ne sont pas un instant en cause. Il est celui qui a donné la loi (Jn 1,17) reçue de Yahvé lui-même et ce qu'il a écrit est de la plus haute importance puisqu'il a écrit au sujet de Jésus (Jn 5,46) et que si on croyait en lui, on croirait en Jésus (Jn 5,47). Moïse a donc préparé la voie de Jésus. Manifestement, Jésus fait allusion à Dt 18,15 : « C'est un prophète comme moi que le Seigneur ton Dieu te suscitera du milieu de toi, d'entre tes frères ; c'est lui que vous écouterez ». Jésus s'inscrit donc dans l'annonce prophétique de Moïse. Le statut de Moïse est encore renforcé par le fait que Jésus fait de lui l'accusateur des juifs (Jn 5,45).

Mais les Ecritures n'ont pas été comprises : les juifs ont cru qu'elles donnaient la vie éternelle (Jn 5,39) alors qu'elles témoignaient de celui qui allait venir qui, lui, donnerait la vie éternelle (Jn 5,39-40).

Ceci permet de comprendre l'attitude de Jésus par rapport au sabbat. Jésus déplace en fait l'enjeu de la guérison du paralytique. Pour les juifs, l'enjeu est celui des *commandements* de Yahvé : c'est eux en effet qui ouvrent la voie de la vie éternelle (Jn 5,39). Pour Jésus, l'enjeu est de faire

comprendre *qui il est* : il possède la vie, il fait vivre qui il veut (Jn 5,26.21) et il ne fait rien d'autre que ce que Dieu fait (Jn 5,19.21). On peut exprimer ce déplacement encore autrement : avec Jésus, la question du sabbat devient la question de son identité et de son rapport d'égalité à Dieu. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard que les Juifs décident alors de faire périr Jésus, non seulement pour avoir violé le sabbat, mais pour avoir blasphémé en se faisant l'égal de Dieu (Jn 5,18).

Jésus par rapport à Dieu. La question que nous venons de voir en appelle, pour les Juifs, une autre, celle du monothéisme. Jésus se prend-il pour un second dieu ? La question est pertinente, car le monothéisme juif est radical : Dieu est unique (cf. le « Ecoute Israël » en Dt 6,4), mais il est aussi à telle distance de l'homme que celui-ci ne peut que respecter son inconnissance absolue. Or les adverbes « aussi » ou « pareillement » (Jn 5,17.19.21) suggèrent que Jésus soit *ab initio* en situation de « partage » avec Dieu.

Indéniablement Jésus est égal à Dieu dans le registre du *faire* (Jn 5,29) : c'est ainsi que la guérison du paralytique par Jésus est identique à ce que Dieu fait ou a fait, ses œuvres. L'un et l'autre ont aussi en commun de *posséder la vie en « eux-mêmes »* (Jn 5,26). Vu le contexte, cela semble signifier que l'un et l'autre peuvent *créer* (cf. le Prologue en Jn 1,3-4) et *disposer de la vie* (Jn 5,21). Ce pouvoir, Jésus l'exerce librement (Jn 5,21) en faisant passer de la mort à la vie ceux qui écoutent – et écouteront – sa parole (Jn 5,24-25). La perspective est donc sotériologique.

Autre est la perspective du *juger*, mais toujours dans le registre du *faire*, ou plus exactement du *pouvoir faire*. Il y a en effet une certaine tension entre Jn 5,19 et Jn 5,22 : le premier verset semble affirmer une réplication totale par Jésus de ce que Dieu fait tandis que le second semble dire le contraire quand il s'agit de juger. La tension nous paraît cependant assez académique et pourrait éventuellement se dissoudre en comprenant qu'avec l'incarnation, Jésus « remplace » Dieu dans l'activité de juge qu'il avait.

Les égalités entre Jésus et Dieu vues ci-dessus aboutissent à une égalité revendiquée qui a du être intolérable à entendre par les Juifs : Jésus aurait droit au même honneur que le Père (Jn 5,23) !

Mais ces égalités ne doivent pas occulter une profonde dépendance de Jésus par rapport au Père. Y.-M. Blanchard a remarquablement inventorié les types de relation qui unissent Jésus au Père¹³¹ et, les traduisant à notre manière pour les appliquer à Jn 5, nous voyons ici une triple relation de dépendance. Une relation d'*origine* : Jésus étant *fil*s (le mot apparaît sept fois dans Jn 5,19-26), il a une origine ; de même quand Jésus est présenté comme un artisan qui voit son maître travailler et l'écoute (Jn 5,19-20). Une relation d'*envoi* et de *délégation* : si Jésus est envoyé et reçoit des pouvoirs (Jn 5,22.24.26.27.30), c'est qu'il n'est pas la force motrice première. Une relation d'*adhésion* : Jésus adhère à un projet (Jn 5,19.24.30) dont l'initiative revient à un Père qui l'aime (Jn 5,20).

La question de la légitimité de Jésus. Jésus se rend compte que la revendication qu'il fait de son identité et de son rapport à Dieu est tellement démesurée qu'elle doit être légitimée par des tiers (Jn 5,31). Il en appelle donc aux témoignages : celui de Jean le Baptiste, mais surtout celui de Dieu et celui de tout ce qui a Dieu comme origine, ses œuvres et les Ecritures.

Mais, dès Jn 5,41, Jésus pose la question de la *valeur*¹³² donnée par lui ou les Juifs aux témoins cités. Pour sûr, Jésus donne poids au témoignage de Dieu qui a parlé au Sinaï (Jn 5,37), à ce qui le manifeste (Jn 5,37 renvoie probablement aux miracles qui sont des hauts-faits manifestant Dieu) et aux Ecritures qui, de son point de vue, parlent de lui (Jn 5,39.46). Mais qu'en pensent les

¹³¹ Y.-M. BLANCHARD, *Théologie johannique*, p. 729.

¹³² La TOB traduit δόξα en gloire mais nous préférons ici dans le contexte son sens originel d'opinion, estime, réputation.

Juifs qui, eux, n'aiment pas Dieu (Jn 5,42) ? Ils ont leurs critères pour donner valeur à un témoin : ces critères sont établis *entre eux* (Jn 5,44). Comme le dit J. Zumstein, le point décisif est celui de la définition de l'instance de la reconnaissance¹³³ : alors que Jésus a fait le choix de Dieu, ses adversaires seraient prêts à recevoir quiconque viendrait en son propre nom (Jn 5,43-44) !

Les pouvoirs de Jésus. L'examen que nous avons fait des rapports d'égalité entre Jésus et Dieu fait ressortir que Jésus dispose des deux grands pouvoirs de Dieu : faire vivre (Jn 5,21) et juger (Jn 5,27). Ceci nous amène à la question de *l'exercice* effectif de ces pouvoirs.

Jésus et l'exercice du pouvoir de faire vivre. Nous avons vu dans les séquences précédentes comment Jésus veut donner la vie éternelle, c'est-à-dire une vie en plénitude (ainsi Jn 3,16 ou Jn 4,14). Dans la présente séquence, il ne s'agit plus de donner une vie spirituelle mais, miraculeusement, la vie physique. Comme M. Smith, nous y voyons le rôle théologique : « The signs of the Gospel of John play a positive theological role in calling attention to Jesus' origin, power and purpose »¹³⁴. Jésus est d'origine divine (ou au minimum un nouvel Elisée), il a le pouvoir de faire vivre et son but est précisément de faire vivre, au sens entier du terme. Mais, les actes prodigieux sont potentiellement source d'illusion : au lieu d'être compris comme signes – la guérison du fils de l'officier royal à Cana est qualifiée de « signe » (Jn 4,54) – c'est leur côté matériel merveilleux qui domine (Jn 4,45). Ils sont donc ambigus.

De plus, le rapport que les miracles entretiennent à la foi est étonnamment variable. La guérison du paralytique ne semble avoir sur lui aucun effet, fût-ce d'admiration ou de gratitude. Elle peut même être jugée négativement : les Juifs s'en prennent à Jésus parce qu'il « avait fait cela un jour de sabbat » (Jn 5,16). Inversement, la guérison du fils de l'officier royal produit la foi du père et de sa maisonnée (Jn 4,53). On sent même Jésus mal à l'aise avec les miracles : est-il « contraint » à faire signes et prodiges pour amener à la foi (Jn 4,48) ? Et quelle foi : une foi élémentaire ou une foi authentique ?

Jésus par rapport au jugement et l'eschatologie. L'exégèse de ce qui est parfois appelé le discours de révélation du « juge eschatologique » ou de l'« envoyé eschatologique » est assurément difficile et nous y voyons trois raisons. La première est que la thématique est multiple et ses facettes s'entremêlent : il y est question de la vie et de la mort comme concepts, de l'au-delà de la mort et d'eschatologie, de salut et de jugement. La seconde est que le texte est obscur et apparaît polysémique. La troisième est que sa cohérence interne peut être questionnée : alors que jusqu'à présent la question du jugement était exclusivement liée au critère de la foi (Jn 3,18), elle apparaît subitement liée à l'éthique selon que l'homme a fait le bien ou le mal (Jn 5,28-29).

Le débat entre exégètes est immense et nombreux ont été ceux qui ont cherché à expliquer les tensions du texte par le mode de composition de l'évangile par strates successives. Même si cela est possible, voire probable, faut-il en conclure que le texte final, le seul qui nous intéresse dans notre méthodologie, est entaché d'incohérence ? Nous ne le pensons pas : nous croyons au contraire que, sauf à reconnaître notre impuissance, le devoir de l'exégète dans une lecture synchronique est de chercher sans relâche une compréhension globale et cohérente du texte. Notre façon d'aborder ce discours de Jésus veut se fonder sur trois facteurs : le contexte religieux de l'époque, le contexte narratif du discours et le texte dans ses particularités de vocabulaire.

¹³³ J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, p. 202.

¹³⁴ M. SMITH, *The Theology of the Gospel of John*, p. 108.

a. *Le contexte religieux de l'époque.* Dans l'espérance juive tardive, traumatisée par l'hellénisation forcée d'Israël par Antiochus Epiphane, il n'était plus concevable que Dieu laisse au séjour des morts où tout n'est que ténèbres (Jb 10,21-22) ceux qui avaient accepté le martyre au nom de leur fidélité à Yahvé (2 M 7). La résurrection individuelle des morts apparaît clairement dans le livre de Daniel : « Beaucoup de ceux qui dorment dans le sol poussiéreux se réveilleront, ceux-ci pour la vie éternelle, ceux-là pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle » (Dn 12,2). Cette séparation des uns et des autres se concrétise sous la forme d'un jugement (Ap et 1 Hén). Ce juge pourrait bien être le Fils de l'homme, cet être mystérieux séjournant auprès de Dieu et possédant la justice (1 Hén).

b. *Le contexte narratif du discours.* Depuis le début du ch. 3, il y a eu cinq dialogues de Jésus : avec Nicodème, la Samaritaine, l'officier royal, le paralytique et les Juifs. Leur point commun est la thématique de la vie. Il semble que le seul sujet qui intéresse Jésus est celui de la vie, sous toutes ses formes, et de la donner à profusion. Si on excepte les Juifs, tous manifestent un « intérêt » pour Jésus, variable certes, mais réel. Leur « foi » est dans l'ensemble « modeste » et n'en fait en tout cas pas des disciples. Jésus ne s'en offusque pas et semble même prendre conscience de la difficulté du chemin de la foi (Jn 5,48). A aucun d'eux il ne prononce une parole de jugement négatif. Tout autre est l'attitude de Jésus à l'égard des Juifs et la raison nous en paraît simple : en s'en prenant à Jésus pour avoir guéri un jour de sabbat, ils ont contesté la valeur première de la vie.

c. *Le texte et ses particularités de vocabulaire.* Nous avons déjà signalé que le narrateur donne aux mots une double signification. Ainsi l'eau : pour la Samaritaine, il n'y a d'autre eau que celle de puits, pour Jésus l'eau doit être vive pour être signifiante. Dans le discours du juge eschatologique, trois mots semblent avoir une double signification : vie, mort et jugement. F. Vouga note que le narrateur utilise pour le mot « vie » deux concepts à ne pas confondre : d'une part la vie réservée à ceux qui ressusciteront à cette fin, d'autre part, cette vie éternelle qui désigne le passage, ici et maintenant, à une existence nouvelle¹³⁵. De façon parallèle, J. Zumstein note que le mot « mort » peut, à côté de son sens commun de décès mettant fin à la vie humaine, désigner la vie quand elle est vécue en dehors de la relation avec Dieu¹³⁶. Quant au mot « jugement », nous avons déjà insisté sur la multiplicité des traductions du mot grec κρίσις : séparation, jugement, condamnation.

Notre compréhension du discours est qu'il articule d'une part l'eschatologie traditionnelle juive, d'autre part une eschatologie anticipée qui se passe au temps même de Jésus (cf. la moisson mûre de Jn 4,24-25). L'événement de Jésus a pour effet que ceux qui écoutent sa parole ont la vie éternelle et ne viennent pas en jugement (Jn 5,24). Ils étaient « morts » au sens spirituel du terme et ils passent à la vie en plénitude (Jn 5,24). Il en est de même de ceux qui, sans connaître le Jésus historique, le connaîtront (par la tradition de son message) : eux aussi sont des « morts » qui vont s'éveiller à la vie en entendant la voix du Fils de Dieu (Jn 5,25). Dans l'un et l'autre cas, la condition à l'accès à cette vie en plénitude que la mort physique n'arrêtera pas est la *foi*.

Jn 5,28-29 sont d'une toute autre eschatologie. Et ils sont probablement une réponse à la question implicite du sort de ceux qui ont vécu *dans le passé* et sont donc morts physiquement (on notera qu'ils sont distingués des « morts » précédents par le fait qu'ils sont dans des tombeaux). Ils n'ont donc pas connu Jésus. A eux s'applique l'eschatologie traditionnelle et on l'identifie par un autre vocabulaire et un autre critère de salut. Ce qui les attend, ce n'est pas la « vie éternelle » entendue comme vie en plénitude, mais la résurrection – laquelle ne mène pas d'ailleurs pas nécessairement à la vie, entendue ici comme vie après la mort. Le critère de salut ne peut forcément être leur foi en Jésus et est, de façon traditionnelle, éthique. Il y a donc jugement au sens de

¹³⁵ F. VOUGA, *Une théologie du Nouveau Testament*, p. 436.

¹³⁶ J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, p. 192.

séparation entre ceux qui auront fait le bien ou le mal : les premiers iront vers la vie (l'au-delà), les seconds vers le jugement (la condamnation).

Prenant en compte les trois facteurs qui ont contribué à notre réflexion, il nous semble que le résultat auquel nous arrivons est cohérent¹³⁷. Certains auteurs se demandent si le critère éthique de Jn 5,28-29 n'est pas une *alternative* au critère de la foi : cela nous semble très peu compatible, voire contradictoire avec l'insistance absolutiste de Jésus sur la foi. D'autres envisagent que le critère éthique soit un *complément* à celui de la foi : la foi ne suffirait pas et au moment de la mort physique, l'homme passerait en jugement selon les œuvres. Ce raisonnement, somme toute naturel, ne nous semble pas étayé par le texte : à aucun de ses interlocuteurs Jésus n'a parlé du bien comme condition de salut. Selon nous, la foi authentique est pour Jésus à ce point première que la condition de pécheur de l'homme n'est pas une raison de jugement après la résurrection. Ceci renvoie peut-être à la question du pardon, mais il n'en est pas question à ce stade dans le texte.

3. L'homme

Il nous semble que la séquence aborde en fait plusieurs questions existentielles de l'homme puis, sur le mode narratif, présente des exemples de réponse.

Ce qu'est la vraie vie et ses conditions d'accès. Les deux guérisons illustrent que la vie physique est d'abord un *don* : l'officier royal s'en est rendu compte en venant demander à Jésus qu'il maintienne la vie à son fils mourant (Jn 4,49), au paralytique par contraste, c'est Jésus qui vient lui donner spontanément la vie (Jn 5,6). Mais il y a une autre vie, que Jésus appelle « vie éternelle » (Jn 5,24) et dont l'enjeu n'est rien moins que le passage (Jn 5,24) d'une vie comme mort à une vie en plénitude parce que née d'en haut (Jn 3,3). Mais pour la vivre, est posée la question du référentiel que l'homme se donne : la gloire des hommes (Jn 5,41.44) ou Dieu (Jn 5,24) ?

La séquence – comme le faisaient déjà les précédentes – montre combien est difficile pour l'homme la question de la foi en Dieu. Sur quoi la fonder ? Sur des signes visibles comme les miracles, sur une parole de promesse, sur un témoignage, sur des commandements du passé ? Et jusqu'où aller ? Une foi qui reste extérieure ou une foi qui engage la vie ? Et que dit-elle de la destinée de l'homme au-delà de la mort (physique) ?

Ce qu'il y a au-delà de la vie physique. L'homme se représente souvent la mort comme fin définitive ou jugement. Pour Jésus, le croyant échappe tant à l'un qu'à l'autre (Jn 5,24 qui est une répétition de Jn 3,15.18).

Les réponses de l'homme. La séquence montre trois réponses, très différentes. L'officier royal veut la vie de son fils, fait confiance en une personne en trois pas successifs : un témoignage, une parole, un signe visible. A chaque pas, sa confiance grandit et elle va même être féconde (Jn 4,53). Du paralytique, on ne sait quasi rien : croyait-il encore à la vie ? A-t-il cru à la suite de sa guérison ? Les juifs ont leur réponse : la vie éternelle est dans les Ecritures (Jn 5,39), en aucun cas en un homme qui se dit envoyé de Dieu (Jn 5,24), mais n'est pas reconnu selon leurs critères.

4. Synthèse

On pourrait synthétiser la séquence de façon transversale, en identifiant ses deux thèmes majeurs. Le premier est celui de la vie : elle est omniprésente et Jésus s'en fait le chantre passionné contre tout ce qui peut l'amoindrir, la maladie, la paralysie, la passivité, un légalisme glacé. L'homme se révèle moins vivant et plus immobile qu'on ne le croirait. A l'opposé, Dieu est tout aussi vivant que

¹³⁷ On notera qu'il est identique à celui de X. Léon-Dufour mais le cheminement est différent.

Jésus. Il se déduit de ceci que le thème du jugement – compris au sens traditionnel de sanction – apparaît comme second à Jésus, voire secondaire. Ceci est une hypothèse qu'il s'agira de vérifier.

Le second thème majeur est celui du rapport de Jésus à Dieu. Nous en avons articulé les facettes d'égalité et de dépendance, mais l'articulation serait faussée si on n'y voyait pas ce qui la préside : l'amour mutuel et sa traduction en forme d'effacement. On dirait que Dieu s'efface devant Jésus pour lui laisser toute la place. Quant à Jésus, il clame qu'il ne fait rien de lui-même, mais tout en référence à son Père.

6.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

Les techniques rhétoriques du malentendu ou d'ironie sont largement absentes dans la séquence. Par contre, la polysémie des mots se retrouve, mais dans un autre cadre que celui de dialogues : celui du procès. Le procédé littéraire du procès est une technique avérée se prêtant bien à l'argumentation, à la défense de valeurs, à l'attaque de ce qui est considéré comme irrecevable.

Avec la polysémie, le narrateur prend cependant un risque : celui de la mécompréhension par le lecteur.

Le lecteur

a. La séquence est particulièrement exigeante pour le lecteur. Certaines gloses (Jn 4,44) ou prolepses (Jn 5,20b) ne sont pas expliquées, mais ce sont surtout les polysémies dans le cadre du discours eschatologique qui laissent une impression de doute chez le lecteur : a-t-il bien compris les moments eschatologiques et les conditions du salut ? Dans une lecture pas à pas de l'évangile, le lecteur ne peut que rester prudent et considérer son interprétation comme provisoire : elle devra être validée par ce qui suivra.

De plus, elle laisse dans l'ombre le sort de ceux qui, simplement, ne connaîtront pas Jésus parce que son message ne sera pas arrivé à eux. Par ailleurs, peut-on dire que le texte vise le cas de ceux qui ayant connu Jésus – de son vivant ou plus tard – ne seront pas arrivés de bonne foi à se déterminer ? Nous pensons ici à Nicodème par exemple.

b. Le lecteur peut se trouver mal à l'aise face aux témoignages avancés par Jésus en Jn 5,31-47. S'ils ont une valeur incontestable pour Jésus qui se réclame de Dieu, ils n'en ont quasi aucune pour ceux qui se réfèrent aux critères du monde. Il y a là un paradoxe inouï et même ces derniers ne peuvent prétendre que les leurs sont les seuls valides. Comme le dit J. Zumstein, la prétention de Jésus ne peut être reconnue qu'en mettant en crise les critères du monde¹³⁸. C'est-à-dire en faisant le pari de la foi.

c. Le lecteur honnête est donc à de multiples titres embarrassé. Il n'est pas sûr de tout comprendre et il ne sait même plus très bien quels sont les bons critères de compréhension.

7. Le pain de vie (Jn 6)

7.1. Contenu de la séquence

Jésus passe de l'autre côté de la mer de Galilée, suivi d'une grande foule qui avait vu les signes qu'il opérait sur les malades. Jésus gravit une montagne et simule de s'enquérir de comment nourrir la foule. Apprenant qu'un garçon a cinq pains et deux poissons, Jésus fait asseoir la foule, rend grâce et distribue la nourriture à profusion. Puis il fait ramasser les restes. A cette vue, la foule dit de Jésus qu'il est le prophète qui doit venir dans le monde. Mais Jésus, sachant qu'on voulait le faire roi, se retire seul dans la montagne.

¹³⁸ J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, p. 205.

Le soir, ses disciples prennent la mer vers Capharnaüm sur l'autre rive. Le vent est violent et la mer houleuse. Subitement, ils voient Jésus marcher sur la mer et s'approcher d'eux. Ils prennent peur, mais Jésus les rassure et la barque arrive à destination. Le lendemain, la foule qui était restée sur l'autre rive, embarque à son tour vers Capharnaüm à la recherche de Jésus. Elle le trouve.

Jésus s'adresse aux gens, récuse leur quête intéressée par le pain matériel et les invite à chercher une nourriture qui donne la vie éternelle et que le Fils de l'homme, marqué de Dieu, leur donnera. Pour cela, il faut croire en lui. Ils posent la question de sa légitimité, par comparaison à Moïse qui a donné à leurs pères un pain qui vient du ciel. Jésus rectifie : ce pain a été donné par son Père qui leur donne maintenant un véritable pain qui donne la vie au monde. Les gens demandent à Jésus de ce pain. Jésus répond qu'il est le pain de vie, lequel rassasie à jamais quiconque vient, à l'initiative de son Père, à lui. Jésus annonce qu'il l'accueillera, car en descendant du ciel il répond à la volonté de son Père que tout croyant en lui ait la vie éternelle et ressuscite au dernier jour. Les gens récusent la prétention de Jésus d'être descendu du ciel puisqu'il est le fils de Joseph. Jésus incrimine alors qu'ils n'écoutent pas Dieu qui pourtant les attire vers lui et les instruit à travers Jésus qui lui seul a vu le Père.

Jésus se présente alors comme pain vivant donnant la vie éternelle à celui qui le mangera. Ce pain, c'est sa chair. Les interlocuteurs de Jésus contestent avec force, mais Jésus persiste : celui qui ne mangera pas de sa chair ni ne boira de son sang n'aura la vie, car ce sont là de vraies nourritures qui ont pour effet que le croyant et Jésus demeurent l'un en l'autre. Jésus ajoute que, de la même façon qu'il vit par le Père, celui qui le mange vit par lui. Les disciples de Jésus sont scandalisés. Jésus laisse alors entendre qu'il montera là où il était auparavant. Ses paroles sont esprit et vie et il faut donc l'intervention de l'Esprit.

Jésus sait que plusieurs de ses disciples ne croient pas et que l'un va même le trahir. Effectivement, beaucoup le quittent et Jésus demande aux Douze qu'il dit avoir choisis s'ils veulent le quitter. Pierre confesse sa foi. Jésus annonce que l'un d'eux est un diable. Il désignait en fait Judas, l'un des Douze.

7.2. Compréhension du texte

Il nous semble que l'analyse de cette séquence nécessite quelques rappels méthodologiques. Le premier, propre à l'évangile de Jean, est que le lecteur a dès le début de sa lecture une certaine connaissance de Jésus et de sa vie : ainsi sait-il qu'il va mourir. Il en sait donc plus que les interlocuteurs de Jésus et doit de ce fait accepter qu'ils comprennent moins bien que lui ses paroles.

Une seconde est que si la séquence se prête particulièrement bien à une compréhension progressant au fil du texte avec ses articulations à découvrir, notre analyse n'est pas celle d'un commentaire, mais est plus proche de la lecture cursive.

La troisième porte sur le passage de Jn 6,52-59 qui a souvent été analysé comme une adjonction seconde au texte initial et comme l'expression de la pratique eucharistique de la première communauté chrétienne. Dans une lecture synchronique et qui de plus refuse ce qui serait anachronisme dans le récit, nous retiendrons au contraire le passage comme approfondissement de ce qu'est la foi.

1. Jésus

Ses pouvoirs supranaturels. La péricope de la multiplication de pains par Jésus et celle de sa marche sur la mer montrent de nouveaux pouvoirs : pouvoir de prodigalité, autorité sur la nature. La figure de Jésus fait penser à Elisée (2 R 4,42-44) ou Moïse (Ex 16). Par ailleurs, l'omniscience de Jésus se confirme : il lit dans les pensées de ses interlocuteurs (Jn 6,61), il sait qui va le trahir (Jn 6,71), il connaît son destin de mort (Jn 6,61).

Son portrait. Jésus apparaît d'abord comme un homme bon : il a le souci des autres en leur donnant à manger en abondance comme à un banquet (Jn 6,10-11), il veut que l'homme jouisse

d'une vraie vie (Jn 6,57), il est prêt à donner sa propre vie (Jn 6,51) et lui assurer la résurrection (Jn 6,44.54). Nous y reviendrons.

Jésus est aussi un rabbi : il enseigne. Son discours est complexe, métaphorique et aux articulations subtiles. Il a une profonde connaissance des Ecritures et reprend en les retravaillant des épisodes marquants de la vie d'Israël comme la manne au désert ou des thèmes sapientiaux comme celui du pain de Sagesse (Pr 9,5 et surtout Si 24,21).

Jésus est un leader : la séquence nous apprend qu'il s'est choisi un groupe de douze disciples proches (Jn 6,70).

Sa destinée annoncée. Le lecteur apprend que Jésus va être trahi par un des siens (Jn 6,64.70-71), un « διάβολός », figure de cet ange hostile au projet de vie de Dieu (Gn 3) et jaloux du bonheur de l'homme (Sg 2,24). La mort de Jésus est indirectement annoncée : quand Jésus dit qu'il va donner sa *chair* (Jn 6,51), le mot « σάρξ » renvoie le lecteur à la condition *humaine* et donc mortelle que le logos divin a pris dans le Prologue (Jn 1,14). En faisant le don de sa vie, et donc sa mort, Jésus l'annonce. Le lien avec la trahison est vite fait par le lecteur. Tout aussi indirectement, Jésus semble annoncer son retour à la sphère divine (Jn 6,62). Le lecteur se familiarise ainsi avec le langage johannique de la katabase et de l'anabase (Jn 1,51) et peut en conséquence comprendre l'annonce de Jésus en Jn 6,62 comme le retour de Jésus au Père à la fin de sa vie d'homme.

Un échec annoncé. La trajectoire de Jésus dans cette séquence ressemble à celle d'un échec. La multiplication des pains et l'enthousiasme des foules qui le poursuit pour le faire roi a fait long feu. Le discours de Jésus est sans cesse objecté (Jn 6,30.42.52), il scandalise même (Jn 6,61). Des cinq mille personnes sur la montagne (Jn 6,10), ils ne sont plus que douze à Capharnaüm (Jn 6,67). Dont un traître.

L'identité et l'origine de Jésus. Il nous semble que l'on peut utilement étudier l'identité de Jésus en nous mettant successivement à la place de ses interlocuteurs puis de Jésus lui-même.

a. L'identité de Jésus pour ses interlocuteurs. Dans la multiplication des pains, la foule voit la matérialité du geste et son bénéfice évident. Elle en déduit que Jésus doit être le prophète (Jn 6,14) annoncé par Moïse (Dt 18,15) et va jusqu'à vouloir en faire un roi (Jn 6,15) qui satisferait ses besoins matériels et peut-être politiques. Par contre, elle a du mal à suivre Jésus sur le terrain – celui que nous avons qualifié de premier étage – où il voulait la mener : un bénéfice de vie en plénitude (Jn 6,27) et une compréhension de son identité en don de soi (Jn 6,35) et effacement (Jn 6,15). Le passage du signifiant au signifié ne se fait pas, laissant un goût de double malentendu. Pourtant l'aspiration à une vie en plénitude est présente (Jn 6,34), mais elle se heurte à l'identité de Jésus et son origine : étant fils de Joseph, il ne peut être descendu du ciel et donc de condition divine (Jn 6,42). Il n'est même pas comparable à Moïse qui a donné la manne (Jn 6,32), signe de la présence bienfaisante (Ex, 16,7.10) de Yahvé mais aussi de ses commandements (Ex 16,4.28). Pour prétendre lui être supérieur, encore faudrait-il que Jésus fasse un signe qui convienne à ses critères (Jn 6,30). L'incompréhension par rapport à l'origine affichée de Jésus atteint son comble quand il annonce le don de sa vie et la nécessité de manger sa chair, même vue symboliquement (Jn 6,52).

b. L'identité que Jésus se donne. Toute la séquence montre la condition divine de Jésus : sa katabase d'auprès de Dieu et sa remontée auprès de lui (Jn 6,51.62), son pouvoir de révéler le Père puisqu'il l'a vu (Jn 6,46), son accréditation (Jn 6,27), son épiphanie sur la mer (Jn 6,19) en écho aux théophanies de Yahvé dans l'AT. Mais Jésus ne sépare pas son identité de nature et son identité « fonctionnelle ». Quand Jésus dit « Je suis le pain de vie » (Jn 6,35), il ne se présente pas comme un

donateur de vie où donateur et don seraient deux réalités différentes : elles ne font qu'un de sorte que le don à recevoir n'est pas extérieur à Jésus, mais sa *personne* même, sa présence.

c. La confrontation des deux positions reflète en réalité deux christologies : une christologie « humaine » qui voit en Jésus un prophète comme Israël en a déjà connu (Elisée par exemple) et une christologie « divine » voyant en Jésus un être divin, Fils de l'homme (Jn 6,27) descendant du ciel pour accomplir une mission. Et c'est ici que cette christologie devient sotériologie et ne s'en sépare plus. J. Zumstein relève à raison que le « Je suis le pain de vie » est une expression d'identité sotériologique¹³⁹.

Le lien de Jésus à Dieu. La séquence exprime avec clarté les modalités de sa relation à Dieu. Il répète que sa relation est de fils et d'envoyé (Jn 6,27.39.57). Il partage en tous points sa volonté et veut l'effectuer (Jn 6,37-40). Il vit de lui (Jn 6,57) de sorte que ses paroles sont esprit (Jn 6,63, écho à Jn 3,34). Il ressort de ceci combien l'unité de Jésus à Dieu, déjà annoncée dans le Prologue, se confirme. Mais Jésus s'efface devant Dieu : si l'homme vient à lui, c'est que Dieu l'a attiré (Jn 6,44.65).

La relation de Jésus à l'homme. Pour bien comprendre la relation de Jésus à l'homme, il nous semble que la clé se trouve dans le registre du désir. Jésus veut que l'homme n'ait plus jamais faim (Jn 6,35), ne se perde pas (Jn 6,39), ne meure pas (Jn 6,50) ; tout au contraire, il veut que l'homme ait la vie éternelle (Jn 6,40), il veut le ressusciter (Jn 6,39), il veut demeurer en lui (Jn 6,56) et que, réciproquement, l'homme vienne demeurer en lui, comme invité au banquet divin¹⁴⁰. En aucun cas, le rapport à l'homme que désire Jésus ne s'apparente à la puissance ou l'autorité, par exemple royale (Jn 6,15).

Le désir de Jésus étant identifié, il s'agit à présent de voir comment il le met concrètement en œuvre. Tout d'abord en *offrant* sa personne, ses gestes et sa parole. Le registre du don est omniprésent dans la séquence : en témoigne la récurrence du verbe « donner » et du verbe « être » avec prédicat dont nous avons dit qu'il était une expression sotériologique. Quand Jésus dit « je suis le pain de vie » (Jn 6,35.48.51), il dit « je suis une nourriture (qui comble) pour vous, je vous la donne (ou plus exactement je me donne) ». On comprend alors que les gestes de Jésus (comme la multiplication des pains) ou ses paroles (Jn 6,63) soient à comprendre comme des offrandes *divines*.

Le vocabulaire du don s'applique ensuite à la chair et au sang de Jésus et est même renforcé par celui de l'appropriation corporelle (manger et boire) du don. Pour le lecteur familier de l'AT, l'association de la chair et du sang évoque les offrandes sacrificielles d'animaux mis à mort (Lv 7 ou Dt 12). Le lien avec la mort de Jésus est aisé, mais surtout celle-ci est à comprendre comme un don que Jésus fait, pour donner la vie (Jn 6,51.54).

2. Dieu

La volonté de Dieu. La volonté de Dieu est clairement sotériologique et elle passe par Jésus. Dieu veut que tout croyant en son fils ait la vie éternelle (Jn 6,40) et à cet effet le charge en l'envoyant de ne perdre aucun de ceux qui seront venus à lui et de les ressusciter au dernier jour (Jn 6,39). Autrement dit, il faut que Jésus et l'homme nouent une relation durable qui traversera même la mort physique.

Dieu à l'action. Dieu est vivant (Jn 6,57), mais il est manifestement source de vie : il vivifie en effet (Jn 6,63). A l'égard de Jésus, qui vit d'ailleurs de lui, il le marque, l'envoie dans le monde des

¹³⁹ J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, p. 230.

¹⁴⁰ Jn 6,35 et 6,56 font écho à l'invitation de la Sagesse qui a dressé une table pour un banquet (Pr 9,1-5).

hommes. Mais son action porte aussi sur les hommes : il les pousse vers Jésus, il les instruit, il les donne à Jésus (Jn 6,37.39.44-45).

Le Dieu de Jésus. Par rapport au Dieu des Juifs qui semble être surtout un Dieu de l'histoire passée d'Israël (cf. le rappel de la manne et de Moïse), le Dieu de Jésus apparaît comme plus actuel. On dirait que Jésus présentifie Dieu en insistant sur sa force motrice de vie et son action concrète. Il en ressort un Dieu à la fois transcendant (personne n'a vu le Père) et immanent à travers son fils.

Cette puissance vitale de Dieu a sa modalité : le don. Jésus précise qu'au désert, ce n'est pas Moïse qui a donné la manne, mais Dieu (Jn 6,32a). Mais ce pain était un don périssable. Jésus explique que son Père, toujours donateur, donne cette fois (au présent) un pain véritable (Jn 6,32b). Ce pain donné par Dieu, c'est Jésus (Jn 6,35). Dieu donne donc son propre fils.

3. L'homme

Son erreur fondamentale. Quand Jésus commence à parler à la foule qui l'a rejoint à Capharnaüm le lendemain de la multiplication des pains, le ton est donné : il veut rectifier son désir. Sa quête est celle des biens matériels (Jn 6,26) et elle n'apaise pas la faim fondamentale de l'homme, elle le satisfait un instant. L'homme se trompe donc. Ce qu'il doit chercher c'est un pain véritable et il n'aura plus jamais faim (Jn 6,27.35). Le parallèle avec l'eau vive qu'offrait Jésus à la Samaritaine est frappant (Jn 4,13).

Une nouvelle perspective. Jésus propose et offre une nouvelle perspective : une vie en plénitude (Jn 6,33.40 notamment) qui est accès à la vie divine. En disant à quel point il est uni à Dieu (cf. supra) et à quel point il veut s'unir à l'homme par une inhabitation réciproque, il se positionne à l'intersection de deux unions : Dieu-Jésus et Jésus-l'homme. Jésus est donc le lieu même où peut se nouer la relation entre l'homme et Dieu. Et de même que Jésus a une relation filiale avec Dieu et a vu Dieu (Jn 6,46), le croyant en Jésus accède à la relation d'enfant de Dieu promise dans le Prologue (Jn 1,12) et même à sa connaissance puisque, bien qu'il n'ait pas vu Dieu, Jésus le lui dévoile (Jn 1,18).

La foi comme condition. Quand Jésus dit à la foule qu'il faut se « mettre à l'œuvre pour obtenir (...) la nourriture qui demeure en vie éternelle » (Jn 6,27), celle-ci demande : « que nous faut-il *faire* ? » (Jn 6,27). La réponse de Jésus est simple et modifie le registre : il ne s'agit pas de *faire*, mais de *croire* en lui (Jn 6,29). Jésus précise ensuite, pour éviter toute équivoque, que l'acte de foi n'est pas simplement le fruit d'une décision humaine : elle est un don reçu, le donateur étant Dieu (Jn 6,65). Sur le chemin de la foi, Dieu est premier : c'est lui en effet qui *attire* l'homme, celui-ci répondant *ensuite* à l'attraction en venant à Jésus (Jn 6,44). Jésus rappelle que Dieu instruit *tous* les hommes (Jn 6,45). Le moment de la foi est celui où l'homme attiré ayant écouté Dieu, reçu son enseignement, vient à Jésus et croit en lui (successivement Jn 6,44.45.40). Il faut donc noter que la foi est l'aboutissement de la synergie de trois acteurs : Dieu qui attire l'homme et l'enseigne, Jésus qui fait connaître le Père et l'homme qui adhère.

Quand Jésus utilise le vocabulaire symbolique de la nourriture, de la manducation et de l'inhabitation, ce n'est pas simplement pour figurer la foi en termes sensibles et donc plus compréhensibles, c'est pour mieux en exprimer l'importance inouïe (la vie éternelle) et la nécessité impérieuse d'une *réception* adéquate. La nourriture dont il est question (pain et chair à l'état de signifiant, personne et auto-sacrifice de Jésus à l'état de signifié) est vitale au sens le plus fort puisqu'elle donne l'immortalité (Jn 6,50), il s'agit dès lors de la manger (Jn 6,50-57) pour se l'approprier pleinement et même de la garder durablement en soi pour qu'elle y trouve non pas une habitation passagère, mais une véritable demeure (Jn 6,56). Le vocabulaire de demeure est poussé

plus loin encore par sa réciprocité : le déplacement de Jésus vers l'homme et celui de l'homme vers Jésus finit par abolir toute distance entre eux¹⁴¹.

La liberté de l'homme. L'option que Jésus propose par rapport à la foi est clairement dualiste : celui qui croit en lui a la vie éternelle (Jn 6,40.47), celui qui ne mange pas de sa chair et ne boit pas de son sang n'a pas en lui la vie (Jn 6,53). Mais Jésus n'utilise pas de son pouvoir pour contraindre : il constate simplement que certains ne croient pas (Jn 6,64). Et il n'utilise pas la menace de l'épouvante qui attend le pécheur (Ps 73,19). D'ailleurs, dans la séquence, Jésus ne parle jamais de péché ou d'offense à Dieu.

Les obstacles à la foi en Jésus. Nous avons déjà dit que la multiplication des pains comme voie d'accès à l'identité de Jésus et au sens de son geste était un échec. L'acte prodigieux est donc sans effet. De plus, Jésus se présente comme une nouveauté par rapport à la loi juive et les Juifs semblent figés par une foi bien établie (cf. la polémique sur le sabbat en Jn 5). Qui plus est, ce que Jésus dit défie la raison et le sens commun : sa prétendue descente du ciel alors qu'il est le fils de Joseph, la nécessité de vivre de lui, sa mort annoncée et prétendument utile. Tout cela n'est pas acceptable.

Autrement plus acceptable pour les Juifs serait un signe « conforme » à leur expérience du passé (la manne) et répondant à *leurs* critères. On voit donc combien la foi en Jésus requiert l'acceptation du nouveau. C'est manifestement le cas de Pierre dont le vibrant « A qui irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle » (Jn 6,68) est à la fois le choix du neuf par rapport aux voies anciennes et l'acceptation que la foi peut venir de la *parole* d'un homme.

7.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

Le malentendu et le symbolisme sont de loin les techniques littéraires les plus frappantes dans la séquence. Tout est malentendu : ainsi la signification de la multiplication des pains n'est pas comprise, la descente de Jésus du ciel n'est pas entendue comme celle d'une nourriture céleste à l'instar de la manne, la manducation de la chair de Jésus n'est pas comprise comme appropriation. Le malentendu est en fait la résultante de l'usage intensif par le narrateur du symbolisme. Il serait fastidieux d'en faire l'inventaire. Plus intéressant est de voir qu'il s'applique à tous les niveaux du langage : les mots (le pain = Jésus ; manger = croire avec force), les phrases (je suis le pain de vie = je donne la vie en plénitude), les péripécies (la multiplication de pains pour rassasier une foule = la générosité du don des paroles de Jésus pour combler la quête existentielle de tout homme).

Le développement de la pensée du narrateur ressemble au tracé que feraient des chaînons en spirale : le texte progresse par enchaînements successifs, mais sans s'éloigner de beaucoup de son point de départ. Dans la séquence, les chaînons sont des réactions ou des objections à ce qui précède ; le point final de la manducation de la chair et du sang de Jésus est en quelque sorte la réplique de la satisfaction triviale des ventres du début de Jn 6, mais un étage au-dessus.

Le lecteur

Le lecteur qui s'accorde une pause après Jn 6 pour mesurer l'effet du texte sur lui ne peut qu'être frappé par son enjeu d'une part, la polémique qu'il ne pouvait que susciter d'autre part. Il réalise aussi à quel point était difficile la tâche de convaincre de Jésus et que l'échec était presque inévitable. D'ailleurs, si on excepte la confession de Pierre, ce ne sont que murmures, incrédulité,

¹⁴¹ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*, t. 2, p. 97.

abandon et trahison annoncée. Comment se positionnerait-il, lui, le lecteur ? Comme Judas, ne pourrait-il pas être « à un moment ou l'autre de son existence celui qui va livrer Jésus »¹⁴² ?

S'arrêtant ensuite sur le mode d'écriture du narrateur qu'il a appris à connaître, le lecteur se promet d'être encore plus vigilant à saisir les malentendus du récit et les symboliques du texte pour ensuite déchiffrer le signifié du signifiant. Il lui a fallu arriver jusqu'à la fin de Jn 6 pour comprendre, après coup, que la multiplication des pains était symbolique. L'épiphanie de Jésus dans le tumulte d'un grand vent la nuit serait-elle symbolique aussi, comme présence cachée mais réelle de Jésus dans l'obscurité de la résistance à la foi ?

8. Les controverses à Jérusalem lors de la fête des Tentés (Jn 7-8)

Avant même d'analyser la séquence, il nous faut résoudre un problème textuel : la péricope de la femme adultère (Jn 7,53 - 8,11) est-elle johannique ? Plusieurs indices concourent à répondre par la négative : le récit est absent des manuscrits les plus anciens, les Pères de l'Eglise l'ignorent jusqu'au IV^e siècle, le récit interrompt le fil de la narration, le vocabulaire et le style ne sont pas habituels. Peut-être même l'insertion tardive de la péricope ressortit-elle à l'histoire de la réception de l'évangile¹⁴³.

A ceci s'ajoute un problème méthodologique potentiel. Même si la présentation d'un Jésus qui pardonne un péché grave n'est pas inconsistante avec le portrait de Jésus que nous connaissons à ce stade, il n'en reste pas moins que la péricope est la première du genre et que nous ne pouvons donc pas la comparer à d'autres où Jésus se positionnerait sur le terrain moral. Il y a donc un risque de trahir le portrait de Jésus. Ignorer la péricope nous paraît en conséquence une option plus sûre.

8.1. Contenu de la séquence

Résumer la séquence est difficile. D'abord parce que l'action est minimale par rapport aux discours et aux dialogues ; ensuite parce que tous les éléments de ceux-ci (interlocuteurs, genres littéraires, thèmes) changent sans cesse dans une structure aux articulations complexes à identifier. Or, une compréhension suffisante de la structure et du contenu est un préalable à l'analyse. Nous prenons le parti de résumer la séquence (pour sa plus grande part) sous la forme d'un tableau thématique en utilisant la méthode de la paraphrase : le contenu de ce que dit Jésus est reformulé pour en rendre le sens plus accessible. D'autre part, pour ne pas perdre les effets thymiques de passion et de violence qui traversent certaines parties de la séquence, nous indiquons par des abréviations les genres littéraires rencontrés : controverses, enseignements, malentendus.

Jésus continue à parcourir la Galilée, mais ses frères l'encouragent à aller en Judée à l'occasion d'une fête pour se faire connaître. Jésus refuse, son heure n'étant pas encore venue, mais les invite à y aller. Plus tard cependant, Jésus va secrètement à Jérusalem. Dans la foule de la fête, on le cherche, discutant à son propos, mais discrètement par peur des Juifs. Jésus monte au Temple et se met à enseigner (cf. tableau). A plusieurs reprises, on (divers groupes, les autorités) veut l'arrêter, mais son heure n'est pas encore venue. A la fin de la séquence, les Juifs ramassent des pierres pour lapider Jésus, mais ce dernier arrive à se dérober.

Abréviations :

- Jésus (J), Pharisiens (Ph), Jérusalémites (Jér), Foule (F), Autorités (A), Nicodème (N)
- Controverses (C), Enseignements (E), Malentendus (M). Les enseignements sont indiqués en caractères gras

¹⁴² Didier LUCIANI, *De 5000 à 1. Stratégie narrative et gestion des personnages en Jn 6*, dans *Nouvelle revue théologique*, 126 (2004), p. 577-586 (ici p. 585).

¹⁴³ Jean ZUMSTEIN, *L'évangile selon Jean*, dans MARGUERAT Daniel (éd.) *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible, 41), Genève, Labor et Fides, 2008, 4^e éd. revue et augmentée, p. 367-394 (ici p. 372).

Acteurs	Passage	Genre	Thématique (E) ou objet de la controverse (C)	Ce que Jésus dit (paraphrasé)
J, Juifs, F	7,15-24	C	Juifs : « Jésus est-il habilité à enseigner, lui qui n'a pas étudié ? » Jésus : « La Loi de Moïse est-elle respectée, voire comprise ? »	« Oui, car mon enseignement vient de Dieu et je ne cherche pas ma gloire » « Non, car vous choisissez la mort plutôt que la vie »
J, Jér, F	7,25-30	C	Jér : « Jésus est-il le Christ ? Répond-il aux critères d'origine ? »	« Je viens de Dieu. Il est véridique. Et je le connais »
J, Juifs, F	7,33-36	E-M	La destinée de Jésus	« D'ici peu, je vais retourner auprès de celui qui m'a envoyé »
J, F	7,37-39	E	Jésus, source de vie à jamais pour les croyants. Annonce de l'Esprit	« Venez à moi boire de mon sein des fleuves d'eau vive »
F	7,40-43	C	F : « Jésus est-il le prophète ? Le Christ ? Répond-il aux critères de descendance et d'origine ? »	
A, N, gardes	7,45-53	C	A : « Jésus n'est-il un pas un abuseur des gardes, des foules, de Nicodème ? » N : « La loi nous autorise-t-elle à condamner Jésus sans procès ? »	
J, Ph	8,12	E	Jésus, lumière du monde	« Je suis la lumière du monde. Qui me suivra aura la lumière qui conduit à la vie »
	8,13-20	C-M	Ph : « le témoignage de Jésus est-il valable ? » Ph : « Où est-il ce Père dont Jésus dit qu'il est son témoin ? »	« Oui, car tant mon origine que ma destination sont divines. Dieu est de plus mon témoin » « Vous ne connaissez donc ni mon Père ni moi ! »
J, Juifs	8,21-24	E-M	La destinée de Jésus et de l'incroyant, reflet de leur condition	« Je vais à Dieu, car je suis d'en haut. Si vous restez d'en bas et ne croyez pas en moi, vous mourrez »
	8,25-32	E	La mission de Jésus en dépendance du Père et sa mort comme clé de compréhension de son identité La foi comme promesse de connaissance de la vérité et de la liberté	« Ma mission d'envoyé est de révéler le Père. Ma mort vous ouvrira les yeux à qui je suis et au nom de qui j'enseigne » « Demeurez en moi, je vous ferai connaître la vérité. Vous serez libres »
	8,33-57	C	Juifs : « Comme descendants d'Abraham, ne sommes-nous pas libres ? » Juifs : « N'avons-nous pas Abraham comme Père ? Et Dieu aussi ! » Juifs : « N'avons-nous pas raison de dire que tu es un possédé ? » Juifs : « Serais-tu plus grand qu'Abraham ? Pour qui te prends-tu ? »	« Non, car vous êtes esclaves du péché. Mais si je vous affranchis, vous serez libres » « En voulant me tuer, moi le fils envoyé par le Père, vous niez qu'Abraham ou même Dieu soit votre Père. Le Père que vous écoutez, c'est le diable, tueur d'homme et menteur ! » « Non, j'honore mon Père ! Qui gardera ma parole ne mourra pas » « Je ne me glorifie pas. Dieu me glorifie, lui que je connais et dont je garde la parole. Quant à Abraham, il a exulté à mon sujet, moi qui étais avant qu'il ne fût »

8.2. Compréhension du texte

1. Jésus

L'activité de Jésus. Le Jésus de la séquence, dès qu'il arrive à Jérusalem, ne fait qu'enseigner au Temple, lieu sacré par excellence ; comme il est devenu connu, les foules affluent. Mais son enseignement est tellement nouveau et ses prétentions par rapport à Dieu si inouïes qu'il ne peut que susciter la division dans la foule et l'hostilité des autorités. Il se fait haïr (Jn 7,7), traiter de samaritain – autrement dit il n'appartient pas au peuple élu – et de possédé du diable (Jn 8,48.52). On veut l'arrêter à plusieurs reprises et même le lapider (Jn 8,59).

Le portrait de Jésus. Le Jésus de la séquence est un mélange de rabbi, de maître de sagesse et de prophète. En enseignant au Temple, en interprétant la loi de Moïse (Jn 7,22-23), en se référant aux patriarches (Jn 8,33-58), Jésus est un *docteur* parmi d'autres. Pourtant il n'a pas eu de formation de scribe (Jn 7,15).

En se distançant de la Torah (Jn 8,17), en montrant qu'il connaît l'homme et ses ressorts (Jn 7,6), en empruntant parfois un discours de type sapientiel avec son vocabulaire abstrait de « lumière », « vérité » ou « liberté » (Jn 8,12-16), en appelant ses interlocuteurs à venir boire à sa source (Jn 7,37) et devenir ses disciples (Jn 8,12), Jésus montre un visage de maître sage, mais de sagesse divine.

Jésus fait aussi penser aux prophètes de l'AT. Il a la même critique sévère, voire l'invective (Jn 8,24.44) de ses prédécesseurs comme Isaïe ou Jérémie. Tout comme eux, il annonce le futur (Jn 8,21.24.28.32.36) et ce futur est implicitement eschatologique : vie et vérité ou mort et péché.

Au-delà de ces étiquettes, ce qui frappe est la personnalité de Jésus : il en impose par son autorité (Jn 7,15.46), il est en surplomb, il conteste, son agenda n'est pas celui des hommes (Jn 7,6). Il est souverain. Et la notoriété lui est indifférente (Jn 7,6-10).

Le futur de Jésus. Sans que Jésus n'évoque explicitement sa mort, trois indices la rappellent : (a) le motif de l'heure, déjà présent aux noces de Cana (Jn 2,4) revient à plusieurs reprises dans la séquence, mais elle s'est manifestement rapprochée (Jn 7,33) ; (b) l'événement à venir est présenté comme un retour de l'envoyé vers son Père (Jn 7,33) ; (c) l'événement qui était déjà présenté comme une élévation (Jn 3,14) a maintenant un responsable : « Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme » (Jn 8,28).

L'annonce de la mort de Jésus a une portée multiple : elle évoque une christologie de l'envoi (Jésus, ayant terminé sa mission, revient auprès de celui qui l'a envoyé), elle résonne comme un appel urgent à la conversion (Jn 7,33-34, Jn 8,21.31), elle reçoit déjà du narrateur un sens : elle sera une glorification (Jn 7,39).

L'identité de Jésus et son origine. Selon que l'on regarde la question du point de vue des interlocuteurs de Jésus ou de Jésus lui-même, l'image est évidemment différente.

a. Pour les interlocuteurs de Jésus, la question de l'identité de Jésus doit être mise en rapport avec leurs attentes et leurs craintes. D'un côté, le peuple juif *attend* le prophète annoncé par Moïse (Jn 7,40) ou le Messie annoncé par les prophètes anciens (Jn 7,26.41) ; de l'autre il redoute de se laisser abuser par un faux prophète (Jn 7,12). La question des critères est alors essentielle. Ce Jésus qui vient de Galilée peut-il être le Christ alors qu'il est dit que son origine sera inconnue (1 Hén 46,2 ou 4 Esd 13,32.52) ? Ce Jésus peut-il être le Christ alors qu'il doit être de la descendance de David (2 S 7,12) ? Le Christ ne doit-il pas produire plus de signes que Jésus n'en fait (Jn 7,31) ? A toutes ces questions, la foule n'arrive pas à se déterminer de façon unanime : certains croient (Jn 8,31), d'autres pas (Jn 7,41b-42).

b. Quand Jésus parle de son identité, il en parle rarement sans faire référence à Dieu. Tout renvoie à lui. Jésus répète qu'il connaît Dieu puisqu'il l'a vu (Jn 8,38) et vient de lui (Jn 7,29). Il répète aussi qu'il a été envoyé par Dieu (Jn 7,29.33, Jn 8,16.18) et que ce qu'il dit lui a été enseigné par lui (Jn 7,16, Jn 8,28.38.40).

Mais il y a plus : la parole que Jésus a entendue de Dieu est la *vérité* et, en la proclamant (Jn 8,26.40), Jésus devient vérité. Il faut rappeler ici que pour un juif, la connaissance de la vérité n'est pas d'abord une activité intellectuelle, elle engage toute l'existence dans une fidélité à Dieu qui est en fait synonyme de liberté. En effet, pour un juif, la liberté n'est pas ce concept désignant l'état d'une personne qui ne subit de dépendance de quiconque ; pour lui, elle renvoie d'abord à un événement (la sortie d'Égypte et la fin de la servitude du peuple élu) et au refus de l'idolâtrie qui fait de l'homme

un esclave. La liberté, c'est donc n'avoir que Yahvé comme maître unique¹⁴⁴. C'est ce que promet précisément Jésus aux Juifs : « Vous connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres » (Jn 8,32). Quelques versets plus loin, Jésus dit : « Si c'est le Fils qui vous affranchit, vous serez réellement des hommes libres » (Jn 8,36). On voit le glissement : le Fils s'est « substitué » à la vérité comme libérateur. La vérité s'est en quelque sorte personnifiée : Jésus, en tant que porteur de la parole de Dieu qui est vérité, devient lui-même vérité et il revendique cette prétention au nom de son statut et de sa connaissance de Dieu. Jésus est donc plus qu'un chemin : « la métaphore du chemin implique un mouvement transitoire, comme si le rôle de Jésus était de donner aux disciples l'occasion de connaître le Père et de disparaître une fois le but atteint. (...) C'est pourquoi Jésus est non seulement le chemin, mais aussi la vérité elle-même et la source de la vie »¹⁴⁵. Ceci n'est en fait pas différent de ce qui était dit dans le Prologue : Jésus est le logos, la parole de Dieu incarnée, plein de grâce et de vérité (Jn 1,14). Ce qui était dit par le *narrateur* et en termes *poétiques* est dit à présent par *Jésus* et en termes d'*exhortation* à une vie de vérité et liberté.

Dès lors que Jésus se désigne comme la vérité venant de Dieu et la lumière du monde (Jn 8,12), la préexistence qu'il affiche par rapport à Abraham (Jn 8,58), son appartenance à un autre monde (Jn 8,28), sa *sortie* de Dieu (« ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον » (Jn 8,42) renforcent l'auto-basculement de Jésus dans le monde de Dieu. Au point que les ἐγὼ εἰμι sans attribut (Jn 8,28.58) sont non seulement signes de la condition divine que Jésus se donne, mais manifestation que Dieu est présent parmi les hommes.

Une dernière question se pose au lecteur qui a lu dans le Prologue que « le Verbe était Dieu » (Jn 1,1) : Jésus s'identifierait-il à Yahvé ? La réponse est résolument négative : il dit que son enseignement n'est pas de lui (Jn 7,16), qu'il ne fait rien de lui-même (Jn 8,28) et que d'ailleurs lui et son Père sont deux (Jn 8,17). En s'affichant *Fils* (Jn 8,36) et sans cesse en communion avec son Père, tout vocabulaire qui en termes d'*essence*, voudrait « isoler » Jésus contredit sa nature relationnelle.

Il nous faut encore examiner comment Jésus *légitime* ses prétentions d'identité. Il le fait de différentes manières. D'abord en disant que son seul référentiel est Dieu (Jn 7,16) dont il veut faire la volonté (Jn 8,29) et que jamais il ne cherche sa propre gloire, mais celle de celui dont il se dit l'envoyé (Jn 7,16-18) ; ensuite en rappelant que dans la guérison *complète* du paralytique un jour de sabbat il n'y avait pas de transgression de la loi de Moïse (Jn 7,21-23). Jésus invite donc ses interlocuteurs à voir qu'il n'y a pas en lui d'injustice (la traduction par la TOB du mot ἀδικία en Jn 7,18 par « imposture » nous paraît moins bonne) et à juger selon ce qui est juste (δικαίαν en Jn 7,24). Pour justifier son identité, Jésus tire aussi argument de son *savoir* : il connaît Dieu parce qu'il vient de lui comme envoyé (Jn 7,29). Il est même prêt à amener à la barre Dieu comme second témoin (Jn 8,17). L'argument est certes sans valeur au regard de critères humains (Jn 8,15). Mais c'est précisément le reproche que fait Jésus : « vous êtes d'en bas » (Jn 8,23). L'homme doit se déterminer : ne pas croire que Jésus *est* (autrement dit, juger Jésus selon des critères humains) et mourir (Jn 8,24) ou demeurer dans sa parole (autrement dit, s'ouvrir au Jésus d'en haut) et connaître la vérité.

La mission de Jésus. La séquence est particulièrement riche dans la révélation par Jésus, en public et souvent de façon solennelle – en témoignent les nombreux « en vérité, en vérité » – de sa mission. Jésus veut d'abord combler la quête existentielle de l'homme : que celui qui a soif, boive à

¹⁴⁴ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*, t. 2, p. 282.

¹⁴⁵ F. VOUGA, *Une théologie du Nouveau Testament*, p. 371.

son sein (Jn 7,37) et que celui qui marche dans les ténèbres vienne à sa suite lui qui est lumière du monde (Jn 8,12). Jésus veut dès lors faire connaître Dieu : le long dialogue sur la paternité des juifs (Jn 8,33-58) montre un Jésus qui démantèle leur compréhension de Dieu et de la Loi.

A l'évidence, Jésus veut se faire connaître dans son identité et il ne ménage pas ses efforts pour faire comprendre qu'il est désormais *le* lieu d'où jaillit la révélation divine. Il se substitue au Temple¹⁴⁶. Mais à nouveau christologie et sotériologie sont inséparables : Jésus veut sauver l'homme. En le mettant en garde contre la mort qui le guette s'il reste dans la sphère du bas (Jn 8,24), en l'invitant à demeurer en lui pour devenir libre (Jn 8,31-32), il exprime son désir profond : que l'homme devienne fils de Dieu. La comparaison avec l'esclave est pénétrante : l'esclave ne demeure pas toujours dans la maison, le fils y est par contre toujours chez lui (Jn 8,34-35).

L'enseignement de Jésus. Bien que la séquence soit surtout une controverse sur l'identité de Jésus, ce dernier n'en développe pas moins un enseignement, certes haché et indirect, sur Dieu, l'homme et le fondement de la Loi. C'est l'objet des sections qui suivent.

2. Dieu

Si Dieu n'est pas acteur dans la séquence, il est omniprésent : Jésus ne cesse de se référer à lui. La séquence ne nous apprend, positivement, rien de lui : il est véridique (Jn 7,18 répète Jn 3,33), il a envoyé Jésus (nombreuses répétitions des chapitres précédents), il est toujours à l'action (Jn 8,28-29 est un écho de Jn 5,19).

Plus neuve est la mise en place autour de Dieu d'une association de trois mots étroitement interconnectés : vérité, liberté, vie. Connaître la vérité ultime, que ce soit pour un grec ou un juif, est l'aspiration de tout homme : pour le premier, connaître Dieu, c'est le contempler dans son essence immuable, pour un juif, c'est le reconnaître dans ses œuvres et répondre à son appel. C.-H. Dodd a observé que les deux courants sont présents dans le discours sur la paternité des Juifs : le courant hellénistique est prépondérant dans Jn 8,31-36, mais laisse ensuite la place à la conception juive¹⁴⁷. Et effectivement, à partir de Jn 8,37, Jésus fustige chez ses interlocuteurs qu'à un Dieu de vie leur comportement a des odeurs de mort : la vie de Jésus est moins importante que le maintien de l'ordre établi, tout comme la guérison d'un paralytique était moins importante que le respect de la Loi.

L'évangile de Jean étant souvent binaire, ce trio a un revers symétrique (mensonge, esclavage, mort) représenté dans la figure du diable. Traditionnellement dans la pensée juive, le diable a deux caractéristiques : il est tueur d'homme (ἄνθρωποκτόνος) et menteur (ψεύστης) comme le rappelle Jésus (Jn 8,44). En voulant tuer Jésus (Jn 8,37) et en le convainquant de péché alors qu'il dit la vérité (Jn 8,45-46), ses interlocuteurs deviennent à ses yeux fils du diable (Jn 8,44) et esclaves du péché (Jn 8,34). Pour Jésus, chaque fois que la mort est désirée ou le mensonge préféré, il y a une insulte à la représentation de la connaissance de Dieu : « Dieu, lui, n'a pas fait la mort et il ne prend pas plaisir à la perte des vivants. Car il a créé tous les êtres pour qu'ils subsistent » (Sg 1,13).

3. L'Esprit-Saint

L'après-Jésus est, pour la première fois de l'évangile, évoqué de façon un peu explicite, quoique mystérieuse. Dans un premier temps, Jésus dit que « de son sein couleront des fleuves d'eau vive » (Jn 7,38) : Jésus annonce *au futur* une eau vive qui viendra de lui. En faisant le lien avec le don de l'eau vive dans le dialogue avec la Samaritaine (Jn 4,10-15), le lecteur peut imaginer que Jésus parle en Jn 7,38 d'un don céleste à venir. C'est alors que le narrateur intervient pour expliquer : le

¹⁴⁶ J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, p. 270.

¹⁴⁷ C.-H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, p. 207-208.

futur dont il est question est consécutif à la mort de Jésus et le don est présenté comme « esprit ». Bien que la formulation soit sibylline, le lecteur peut faire le lien avec l'Esprit que Jean le Baptiste a vu au baptême de Jésus (Jn 1,32).

4. L'homme juif (pour Jésus)

Le regard que pose Jésus sur ses contemporains de Jérusalem est cruel. Ils croient être de la descendance d'Abraham (Jn 8,39), ils croient connaître Dieu (Jn 7,28) et être de lui (Jn 8,41-42), ils croient savoir comment reconnaître le Messie (Jn 7,27) et chaque fois pour Jésus ils sont dans l'erreur. Ils croient respecter la loi : ils en dénaturent l'esprit ou sont prêts à la violer. Le réquisitoire de Jésus a souvent été lu comme l'expression de l'antijudaïsme de la communauté chrétienne primitive. Peut-être, mais la question posée par le texte lui-même est celle-ci : la foi de tout un peuple est-elle disqualifiée ? La réponse nous paraît clairement négative : rien dans la bouche de Jésus ne vient discréditer Abraham, les prophètes ou les Ecritures. Par contre, Jésus dénonce l'infidélité de ses interlocuteurs à leurs références et leur incapacité à accueillir, dans le mouvement de leur foi héritée, le témoin et envoyé de Dieu.

Si le regard est globalement cruel, il ne faut pas forcer le trait. La séquence montre que la foule est divisée (Jn 7,43) et donc ouverte à la personne et au discours de Jésus. Les gardes sont subjugués (Jn 7,46). Nicodème, un homme épris de justice, refuse de condamner Jésus d'emblée (Jn 7,51). D'ailleurs Jésus observe qu'à côté des fils du diable (Jn 8,44), il y a ceux qui sont de Dieu et écoutent sa parole (Jn 8,47). Si on suit le raisonnement de Jésus, quiconque est *de* Dieu, au nom de la vie et de la vérité (cf. supra), est capable de discernement selon ce qui est juste (Jn 7,24) ce qui vient d'un référentiel élevé ou du désintéressement (Jn 7,17-18).

Le discours de Jésus étant toujours sotériologique, l'homme se voit proposer une alternative à la mort à laquelle il risque de se condamner (Jn 8,24) : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort » (Jn 8,51).

8.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

Le genre littéraire choisi par le narrateur dans cette séquence est particulièrement marqué : il oscille entre le dialogue dramatique et la dispute juridique, le tout avec une puissante connotation polémique qui va crescendo du début de Jn 7 jusqu'à un climax à la fin de Jn 8. Comme à l'accoutumée, le narrateur émaille le dialogue de malentendus, souvent ironiques : Jésus va-t-il rejoindre les Grecs pour les enseigner (Jn 7,35) ? Aurait-il l'intention de se tuer (Jn 8,22) ? Comment peut-il avoir vu Abraham alors qu'il n'a pas cinquante ans (Jn 8,57) ? L'ironie est également présente quand les Juifs s'étonnent qu'on veuille tuer Jésus (Jn 7,20), se demandent si leurs autorités auraient reconnu en Jésus le Christ (Jn 7,26) ou défient Jésus d'être plus grand qu'Abraham (Jn 8,53).

La symbolique chère au narrateur est ici peu fréquente, mais très signifiante : les symboles de la lumière (Jn 8,12) et de l'eau (Jn 7,37-38) renvoient à un Jésus guide dans la nuit et répondant à la quête existentielle de l'homme.

Une lecture attentive de la séquence fait apparaître que le narrateur s'y répète souvent. Quelques exemples : Jn 8,15 vs 7,24 ; 8,20 vs 7,30 ; 8,21 vs 7,33-34 ; 8,26 vs 7,28 ; 8,30 vs 7,31. Mais Jn 8 répète aussi Jn 5 : ainsi Jn 8,14 vs 5,31 ; 8,16 vs 5,30 ; 8,18 vs 5,37.

De façon générale, le narrateur se montre discret. Une exception notable cependant : en Jn 7,39, il interprète une parole de Jésus (cf. supra). Est-ce un procédé intentionnel voulant à la fois

annoncer que la trajectoire de Jésus aura une suite et anticiper sa compréhension ? Le procédé est complexe et son plein décryptage, impossible d'emblée, nécessitera un développement ultérieur.

Le lecteur

Le texte a un effet prononcé sur le lecteur. Si la tonalité violente est facile à se représenter, le développement de la polémique et ses articulations sont, comme dit plus haut, parfois difficiles à démêler. Une fois le décryptage opéré, le lecteur finit par se demander si la mission de Jésus n'est pas impossible ! Non seulement ses prétentions d'identité sont extravagantes, mais il vient mettre en morceaux la tradition religieuse séculaire d'un peuple. Le lecteur de bonne foi peut à nouveau se demander quelle aurait été sa réaction dans la situation.

9. La guérison de l'aveugle-né (Jn 9)

9.1. Contenu de la séquence

Jésus voit un aveugle-né. A la question des disciples si son infirmité est la conséquence de son péché ou de celui de ses parents, Jésus répond négativement ; au contraire, il s'agit que l'œuvre de Dieu se manifeste en lui. Jésus se déclare lumière du monde. Faisant ensuite de la boue avec sa salive, il l'applique sur les yeux de l'aveugle et l'envoie se laver à la piscine de Siloé. A son retour, l'homme voit.

Les gens du voisinage se demandent s'il s'agit bien de l'homme qu'ils connaissaient ou d'un sosie. Le miraculé confirme son identité et explique comment il a été guéri. Conduit chez les Pharisiens, il explique à nouveau ce qui s'est passé. Les Pharisiens se divisent : comme Jésus a posé ce geste un jour de sabbat, il ne peut pour certains être de Dieu ; pour d'autres, un tel signe ne peut venir d'un pécheur. Impuissants à trancher, ils interrogent le miraculé : pour lui, Jésus est un prophète.

Les pharisiens auditionnent les parents du miraculé : ils confirment qu'il a toujours été aveugle. A leur question sur l'auteur de la guérison et son mode opératoire, les parents disent leur ignorance et renvoient les Pharisiens à leur fils : ils ont en effet peur des Juifs qui excluent de la synagogue ceux qui confessent que Jésus est le Christ¹⁴⁸.

Les pharisiens convoquent à nouveau le miraculé et accusent Jésus d'être d'un pécheur dont ils ne connaissent de plus pas l'origine. L'homme répond que le geste de Jésus ne peut venir d'un pécheur et qu'au contraire Jésus ne peut être que de Dieu. Furieux, les Pharisiens jettent le miraculé dehors.

Jésus retrouve l'homme et lui demande s'il croit au Fils de l'homme. A ce dernier qui lui demande qui il est pour qu'il croie en lui, Jésus se déclare l'être. L'homme confesse sa foi et se prosterne. Jésus lui déclare être venu dans le monde pour un jugement : ceux qui ne voyaient pas voient, ceux qui voyaient deviennent aveugles. Aux pharisiens qui étaient là, Jésus pointe leur péché : ils disent voir.

9.2. Compréhension du texte

1. Jésus

Le portrait humain de Jésus. Jésus est en fait peu présent dans la séquence : il l'introduit (Jn 9,1-7) et la conclut (Jn 9,35-41). Dans la première partie, il est, comme en Jn 5 avec le paralytique, un guérisseur, un homme en parfaite adhésion avec son Père, un homme en surplomb (il n'engage même pas le contact avec l'aveugle et rien n'est dit des sentiments, par exemple de compassion, qu'il aurait à son égard), un homme souverain (il ignore les prescriptions du sabbat). Dans la conclusion, il prend la stature d'un juge des hommes.

Jésus comme éclaireur et sauveur. Jésus se présente d'abord comme un révélateur : de qui *il* est, de qui *Dieu* est, de qui *l'homme* est. Les coups de projecteur sur Dieu et l'homme seront examinés plus loin. De même sur son identité et son origine. Ce qui importe ici, c'est la *fonction* de

¹⁴⁸ La recherche est unanime pour considérer que l'évangéliste fait allusion ici à l'exclusion de la synagogue des premiers chrétiens et que le texte est donc anachronique. Mais même si ce n'était pas le cas, l'analyse ne s'en trouverait pas affectée.

Jésus : le « Je suis la lumière du monde » (Jn 9,5) répète le Prologue (Jn 1,9) et ce que Jésus disait peu avant au Temple (Jn 8,12). Mais Jésus va ici passer à l'*acte* : il va, au sens littéral, redonner la vue à un aveugle (Jn 9,7) et, au sens métaphorique, éclairer sa foi en l'aidant, en l'invitant à une adhésion (Jn 9,35-37). Cette fonction d'aide n'est pas anodine et elle explique pourquoi Jésus donne d'emblée le sens du signe qu'il va poser en guérissant l'aveugle : il est plus qu'un guérisseur, il est un phare.

Jésus va plus loin encore en donnant un arrière-fond à cette fonction d'éclaireur : le plan de Dieu. Le motif des œuvres de Dieu (Jn 9,3) avait déjà été introduit : Dieu n'a pas envoyé son fils pour juger le monde, mais pour le sauver (Jn 3,17) et la guérison du paralytique était déjà un exemple des œuvres que Dieu lui a donné d'accomplir (Jn 5,36) en union avec les siennes (Jn 5,17). La guérison de l'aveugle est donc, littéralement et métaphoriquement, sotériologique et signe de la parfaite communauté de volontés du Père et du Fils.

L'identité de Jésus et son origine. Présenter la fonction de Jésus n'épuise pas la question de son identité et de son origine. Pour les Pharisiens, le geste de Jésus un jour de sabbat et l'inconnue de son origine le disqualifient (cf. infra). Pour les parents du miraculé, la peur les muselle. Pour l'ex-aveugle, l'identité de Jésus progresse au fil du récit (cf. infra) et, avec l'aide de Jésus, s'illumine : il le proclame comme Fils de l'homme (Jn 9,38). Il est difficile de dire comment il comprend le titre, mais il doit avoir une connotation prestigieuse : si Jésus ouvre les yeux aux aveugles en écho à Is 29,18, n'est-il pas le Messie ?

Quant à Jésus, il répète son envoi d'auprès du Père et son action en union avec lui (Jn 9,4). Mais surtout il s'affiche Fils de l'homme (Jn 9,37). La proximité du titre avec le motif du jugement juste après (Jn 9,39) renvoie, en écho à nouveau, à Jn 5,27 : Jésus y disait avoir reçu le pouvoir d'exercer le jugement parce qu'il est le Fils de l'homme. Jésus est donc, de façon *anticipée*, le juge eschatologique.

2. Dieu

Dieu continue à être l'auteur agissant déjà rencontré en Jn 5 (Jn 9,3). Dans l'esprit du miraculé, c'est même lui qui est à l'origine de sa guérison¹⁴⁹ : il a exaucé Jésus (Jn 9,31), sous-entendant que Jésus, en homme pieux et faisant la volonté de Dieu, l'a prié (Jn 9,31).

L'image de Dieu comme sauveur plutôt que juge punitif est renforcée par le ferme refus de Jésus d'entériner la conception juive du lien entre infirmité et péché et de la punition du péché de génération en génération (Nb 14,18.33 ; Tb 3,3-4). Jésus n'explique pas l'infirmité de l'aveugle et, partant, ne répond pas à l'interrogation existentielle de l'origine de la souffrance innocente. Celle-ci est un fait et la seule chose qui intéresse Jésus est de redonner vie à l'infirme aveugle ou paralytique.

3. L'homme

a. Le lecteur devenu familier du langage symbolique du narrateur d'une part, de sa tendance au dualisme d'autre part, aura tôt fait de se demander si au Jésus symbole de la lumière il ne faut pas opposer l'aveugle-né comme symbole et représentant de l'homme dans les ténèbres. Le Prologue semble légitimer cette déduction : « En lui (le Verbe) était la vie et la vie était la lumière des hommes et la lumière brille dans les ténèbres » (Jn 1,4-5a). D'autre part, le jeu subtil du narrateur pour rapprocher par antithèse l'aveugle-né des autres personnages de la péricope semble autoriser la conclusion que, dans l'esprit du narrateur, c'est peut-être toute l'humanité qui est dans les ténèbres.

¹⁴⁹ L'AT abonde de citations montrant que seul Yahvé est en mesure de faire voir les aveugles (Ex 4,11 ; Is 29,18 ; 35,4-5 ; 42,6-7 ; Ps 146,8).

S'il en est ainsi, le constat appelle une question : si Jésus est la lumière du monde (Jn 8,12), comment réagissent les hommes ainsi éclairés ? La péricope semble répondre à la question.

La réaction des témoins. Un premier point attire l'attention : tous sont embarrassés ! Les voisins ne savent pas trop que penser et vont chez les Pharisiens (Jn 9,9-13); ces derniers avouent leur dilemme (Jn 9,16) ; les parents de l'homme font mine d'ignorance (Jn 9,21). Après l'embarras, vient le moment d'opter. Tous sont alors un peu ridicules : les voisins évacuent la question chez les Pharisiens (Jn 9,13) ; les parents, par peur, font de même en renvoyant la question à leur fils (Jn 9,21) ; les pharisiens ne regardent la guérison ni au premier degré – pour s'en réjouir – ni au second pour s'interroger sur l'origine du signe. La raison tient à leur référentiel de savoir assuré : ils sont disciples de Moïse (Jn 9,28), seule référence autorisée puisque Dieu lui a parlé alors qu'on ne connaît rien de l'origine de Jésus (Jn 9,29), et n'ont d'autre norme que sa loi (Jn 9,16a) : en transgressant la règle du sabbat, Jésus est, comme dit plus haut, disqualifié.

Cette lecture, fidèle par rapport au texte, risque cependant de faire oublier le sens caché : en définitive, tous ces témoins étaient dans les ténèbres et y sont restés. Aucun d'eux, pour diverses raisons, n'a cherché vraiment à voir qui était Jésus, celui qui avait apporté la lumière à l'aveugle-né.

La réaction de l'ex-aveugle. Cet homme, manifestement pieux, se laisse au contraire interpeller, réfléchit et répond aux arguments des Pharisiens. Jésus n'est certainement pas un pécheur, il a au contraire fait la volonté de Dieu et la preuve en est qu'il a été exaucé (Jn 9,31). Par ailleurs, une guérison si extraordinaire signe son auteur : il est « de Dieu » (Jn 9,32-33). Le miraculé refuse l'absurdité du savoir prétentieux des Pharisiens et, partant, s'ouvre à connaître la personne de Jésus. Il était dans les ténèbres, il en sort : il peut entendre la parole de Jésus sur son identité (Jn 9,37-38). Seul, il ne l'aurait pas découverte ; il fallait que Jésus se révèle (comme à la Samaritaine).

b. En faisant des témoins et de l'ex-aveugle des représentants de la réponse donnée à la venue de Jésus comme lumière, nous avons procédé à une généralisation. Le texte nous y autorisait-il ? La réponse nous semble affirmative : Jésus dit en Jn 9,39 que c'est pour un jugement qu'il est venu dans le monde, de sorte que ceux qui ne voyaient pas voient et que ceux qui voyaient deviennent aveugles¹⁵⁰. L'effet de Jésus comme lumière est tranchant, à l'instar d'un jugement qui discrimine entre le vrai et le faux. Le jugement, au sens de discrimination (krisis) est donc une conséquence de la révélation de la lumière. C.-H. Dodd relève la parenté étroite entre lumière et jugement¹⁵¹ : elle était déjà présente en Jn 8,12-16 : « Je suis la lumière du monde (...) Moi je ne juge personne ; et s'il m'arrive de juger, etc ». Le jugement de Jésus en Jn 9,39 consiste ainsi à constater que la lumière qu'il a allumée en étant lui-même lumière a eu son effet : le fond parfois obscur des cœurs a été dévoilé de sorte que ceux qui disaient savoir (Jn 9,24.29) et voir (Jn 9,41) deviennent incapables de voir qu'une lumière s'est allumée et s'aveuglent eux-mêmes (cf. l'auto-jugement de Jn 3,18).

Après être passé de la lumière au jugement, Jésus passe du jugement au péché : « Si vous étiez des aveugles, vous n'auriez pas de péché. Mais à présent vous dites « nous voyons » : votre péché demeure » (Jn 9,41). L'interprétation découle de ce qui précède : si les pharisiens n'avaient pas été témoins de la guérison de l'aveugle (et donc aveugles), ils n'auraient pas de péché. A présent, ils ont vu mais en apparence seulement. En réalité, l'écran de leur « savoir » les a empêchés de voir. Leur incrédulité devient péché.

¹⁵⁰ Contrairement à la TOB qui traduit « ἵνα » par « pour que » -- avec pour effet que le lecteur pourrait croire que Jésus est venu pour que les voyants ne voient pas -- nous traduisons, comme X. Léon-Dufour, par « en sorte que ». La traduction par « pour que », comprise comme ironique, peut se comprendre dans un texte truffé d'ironie (cf. infra).

¹⁵¹ C.-H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, p. 272-275.

9.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

Le récit, parfois haut en couleur par son humour et son ironie, est un petit chef d'œuvre. Il dévoile un narrateur qui type les situations et les personnages par l'usage intensif de l'ironie dans toute sa palette : tragique, comique, sarcastique¹⁵². Le double sens des mots ajoute à l'ironie : le savoir devient non-savoir, la vision aveuglement !

Quand ironie et double sens sont mis au service du symbolisme (ici la lumière) cher au narrateur, le texte devient un tourbillon qui ne laisse pas le lecteur indifférent.

Le lecteur

Le texte a un effet évident sur le lecteur : au premier degré, par sa truculence, il le réjouit¹⁵³. Au second degré, il le questionne : sur ce qu'est le savoir (une boîte fermée ou ouverte), sur ce qu'est le bien (peut-il devenir péché ?), sur l'homme en général (est-il dans les ténèbres, a-t-il un phare qui l'oriente ?), sur lui-même donc.

10. L'identité de Jésus comme bon berger et Christ (Jn 10)

10.1. Contenu de la séquence

S'appuyant sur l'image du berger attentif à ses brebis qui de leur côté lui font confiance, Jésus explique la parabole : il dit d'abord être la porte d'accès des brebis pour leur salut, à l'inverse de tous les voleurs qui sont venus avant lui pour les perdre. Il dit ensuite être le *bon* berger, qui *dépose sa vie*¹⁵⁴ pour ses brebis : elles et lui se connaissent, tout comme Jésus et Dieu se connaissent réciproquement. Jésus annonce qu'il aura d'autres brebis à mener de sorte qu'il soit le seul berger d'un seul troupeau. Jésus répète qu'il va de lui-même déposer sa vie pour ses brebis pour ensuite la reprendre parce qu'il en a le pouvoir ; par ce double geste il est aimé de son Père auquel il obéit. Le discours divise à nouveau les Juifs. Pour certains, il est possédé ; d'autres disent qu'un démon ne peut pas ouvrir les yeux d'un aveugle.

Une nouvelle scène s'ouvre, au Temple, lors de la fête de la Dédicace. Les Juifs pressent Jésus de dire clairement s'il est le Christ. Jésus répond le leur avoir dit et que, malgré les œuvres qu'il fait au nom de son Père, ils ne croient pas parce qu'ils ne sont pas de ses brebis. Les siennes, elles l'écoutent, le suivent ; il les connaît, leur assure la vie éternelle et les préserve de quiconque voudrait les lui arracher. Il les a reçues de son Père qui est plus grand que tout et a pouvoir de préservation de tout. Jésus déclare que lui et son Père sont un. Les Juifs veulent à nouveau lapider Jésus. Pour sa défense, Jésus argumente des œuvres faites au nom de son Père, mais les Juifs dénoncent comme blasphème la prétention de Jésus à se faire Dieu. Jésus prend les Ecritures à témoin : il leur arrive d'appeler dieux ceux auxquels la parole de Dieu a été adressée. Il les exhorte ensuite à croire, sinon à lui, aux œuvres en ce qu'elles les amèneront à croire que le Père est en lui et réciproquement. A nouveau, les Juifs veulent arrêter Jésus, mais il leur échappe des mains.

Jésus s'en retourne au-delà du Jourdain, là où Jean le Baptiste baptisait et y demeure. Beaucoup viennent à lui et croient en lui. Pour eux, si Jean le Baptiste n'avait pas accompli de miracles, il n'en restait pas moins que son témoignage à propos de Jésus était vrai.

¹⁵² Cf. par exemple A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 175-176 ou Daniel MARGUERAT, *L'évangile de Jean et son lecteur*, dans PANIER LOUIS (éd.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages à Jean Delorme* (Lectio divina, 155), Paris, Cerf, 1993, p. 305-324 (ici p. 314).

¹⁵³ Cette truculence permet d'ignorer que le texte est, *prima facie*, peu réaliste : Jésus n'entre même pas en contact avec l'aveugle avant de le guérir et personne ne semble se réjouir de sa guérison !

¹⁵⁴ En traduisant de façon univoque par « se dessaisir » le verbe τίθημι qui apparaît quatre fois dans le passage Jn 10,11-18, la TOB ne nous semble pas assez exploiter le potentiel de sens du mot grec. Nous préférons les options prises par Edouard Delebecque [Edouard DELEBECQUE, *Evangile de Jean. Texte traduit et annoté* (Cahiers de la revue biblique, 23), Paris, J. Gabalda et Cie, 1987, p. 99 s.] et X. Léon-Dufour (X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*, t. 2, p. 368-371) : le premier traduit τίθημι par « déposer » qui a comme lui un éventail de sens que comprendra le lecteur selon le contexte ; le second traduit chaque occurrence de façon individuelle selon le sens du verbe.

10.2. Compréhension du texte

1. Jésus

Le portrait humain de Jésus. D'une première lecture, le lecteur va retenir un portrait à la fois contrasté et en évolution. Le Jésus en surplomb des séquences précédentes l'est encore plus ici : aucune inférence humaine ne peut le toucher (Jn 10,31.39), il est maître de sa mort et il peut même la reprendre (Jn 10,18). Sa prétention à ne faire qu'un avec Dieu (Jn 10,30.38) frise l'arrogance.

Mais Jésus apparaît aussi sous un autre jour, d'humanité, très neuf : pour ses brebis, il est intime (Jn 10,3.27), il les guide et veut leur bien (Jn 10,4.9.28a), il les protège (Jn 10,11-12.28). Il est même prêt à donner sa vie pour elles (Jn 10,15).

Les deux pôles du portrait sont tellement éloignés que Jésus en devient étrange : un surhomme aux pouvoirs surnaturels ou un homme profondément bon ?

La complexité du personnage s'accroît encore quand, prenant une toute autre posture, il devient rabbin : en Jn 10,34-36, il se défend de l'accusation de blasphème. Il connaît d'ailleurs manifestement les Ecritures : son discours du bon pasteur est largement une reprise d'Ez 34.

La proposition et la promesse de Jésus aux hommes. Le portrait que nous venons de dresser de l'humanité de Jésus est pour une part réducteur : il oublie ce qui le sous-tend, à savoir le désir de Jésus de nouer avec l'homme une relation *réciproque* d'intimité et de confiance. A chaque phrase où Jésus est le sujet (il connaît ses brebis, il les appelle et leur parle, il marche devant elles) vient sa réponse où l'homme est cette fois le sujet (la brebis connaît le berger et reconnaît sa voix, elle l'écoute, elle le suit). L'image du troupeau unique et du berger unique (Jn 10,16) est claire. A sa proposition d'intimité et de confiance, Jésus en ajoute une autre : il sera leur seul guide (Jn 10,7.11). Il suffira aux brebis d'écouter sa voix et de le suivre (Jn 10,4). Jésus dit même comment elles reconnaîtront qu'il est le bon berger et non un mercenaire : il « déposera sa vie » (Jn 10,11-15).

Jésus assortit ses propositions de promesses. Avec la métaphore de la porte (Jn 10,7.9), référence implicite aux bons pâturages de Ps 23 et Ez 34, Jésus promet la nourriture dont il parlait dans le discours du pain de vie (Jn 6). Les promesses de vie éternelle et de salut reviennent (Jn 10,9.28a). Plus neuve est la promesse de sécurité : avec Jésus comme berger, l'homme ne doit plus avoir peur, il ne périra pas et personne ne pourra les arracher de sa main (Jn 10,28b).

La mort de Jésus comme clé de compréhension. Le discours de Jésus comme bon pasteur déposant sa vie pour ses brebis (Jn 10,11-18) est crucial, d'une part en tant que prolepse dans le récit que comme porteur d'articulations lourdes de sens. De façon bien plus claire qu'auparavant, Jésus annonce sa mort (Jn 10,15) et la présente comme un geste de souveraineté : Jésus n'est pas simplement une victime d'éléments extérieurs qui auraient raison de lui (Jn 10,18). Jésus va même exercer le pouvoir qu'il a sur la vie (Jn 5,26) : il va la reprendre lui-même (Jn 10,17-18).

Ici se joue une première articulation, avec Dieu. Le dépôt par Jésus de sa vie et sa reprise se font en parfaite communion de volonté et d'adhésion : Jésus connaît la volonté de Dieu de sauver le monde (Jn 3,16-17), y adhère librement (Jn 10,15) et se sait aimé du Père (Jn 10,17) tant pour le dépôt de sa vie pour ses brebis que pour sa victoire sur la mort, l'ennemi de toujours de Dieu.

La seconde articulation du dépôt par Jésus de sa vie est qu'il est orienté vers l'homme : Jésus dépose sa vie *pour* ses brebis (Jn 10,15). En Jn 3,15 et 6,51, Jésus disait déjà donner sa vie ou sa chair *pour* que l'homme ait la vie éternelle. Mais ici, la perspective est manifestement *ecclésiale*. Par l'image du troupeau, Jésus veut manifestement recréer autour de lui le « peuple de Dieu ». Et ce

peuple ne se limite pas aux frontières d'Israël (Jn 3,16). Est rappelée ici la perspective du Verbe dans le Prologue : donner à ceux qui croient en lui le pouvoir de devenir enfants de Dieu (Jn 1,12).

Le lien entre la mort de Jésus et la perspective ecclésiale de Jésus ne saute pas aux yeux à première lecture, mais deux indices nous paraissent affermir l'hypothèse. Le premier est que le verset universalisant le troupeau (Jn 10,16) est *encadré* par des versets sur la mort de Jésus comme dépôt de sa vie (Jn 10,15.17) ; le second est que le passage résonne comme un écho au chant du serviteur souffrant : celui qui a payé de sa vie pour le peuple de Dieu verra une descendance et sera comblé de jours (Is 53,10-11)¹⁵⁵.

En synthèse, la mort de Jésus, présentée comme *dépôt de vie, voulu*, en union avec Dieu, pour l'homme, débouche paradoxalement sur la vie : celle de Jésus parce qu'il l'aura reprise et celle d'un troupeau universel.

L'identité de Jésus. Dans la séquence, tout relie Jésus à Dieu : ils se connaissent – au sens juif du terme (cf. supra) – réciproquement, ils agissent en commun (Jn 10,25.37), ils ont en commun le pouvoir de vie (Jn 10,28-29). Mais, tout comme en Jn 5, la dépendance de Jésus à Dieu est signalée dans le vocabulaire d'impulsion : c'est Dieu qui a mis Jésus à part¹⁵⁶ et l'a envoyé dans le monde (Jn 10,36), c'est Dieu qui est l'initiateur du projet mené par Jésus (Jn 10,18). De ce vocabulaire paradoxal d'égalité et de dépendance découle que le « moi et le Père sommes un » de Jn 10,30 (et son quasi-équivalent en Jn 10,38) ne peut être compris comme une fusion des personnes : leur distinction est absolue et leur unité doit chaque fois être comprise dans le registre particulier d'action ou de vie.

Le rapport de Jésus à Dieu pose naturellement aux Juifs la question de sa titulature : en s'identifiant aux figures vétérotestamentaires traditionnelles de bon berger, Jésus n'est-il pas le rejeton de David qui sera suscité par Yahvé pour régner sur Israël (Jr 23,5) ? Jésus connaît manifestement l'attente de ce Messie royal. Sans le dire explicitement – il l'avait dit à la Samaritaine (Jn 4,26) – Jésus veut renvoyer à une réalité encore plus haute, divine celle-là : si on comprend Jn 10,30 (« Moi et le Père nous sommes un ») comme une réponse à la question des Juifs en Jn 10,24 (« Si tu es le Christ, dis-le nous ouvertement ! »), le décalage devient manifeste.

Si Jésus se dit être plus que le Messie, il se défend de prétendre être Dieu (Jn 10,33) : il est *Fils* de Dieu (Jn 10,36) comme il l'avait déjà dit en Jn 3,18 et Jn 5,25. Jésus reprend un titre bien connu de ses contemporains – tout juste du peuple peut être appelé fils de Dieu (Sg 5,5) – mais il lui donne un surplus de sens que justifie son origine céleste et son envoi par le Père¹⁵⁷.

L'enjeu de la controverse (Jn 10,24-38) est en fait celui d'une christologie « divine » que les juifs refusent au nom d'un monothéisme qui, affirmant la transcendance et l'unicité de Dieu (Dt 6,4) ne peut tolérer que Jésus, un homme (Jn 10,33) puisse représenter totalement la figure de Dieu dans le monde¹⁵⁸. Même les belles œuvres de Dieu (Jn 10,32) – qui, reconnues comme telles, pourraient engager un chemin de compréhension de l'unité qui existe entre Dieu et Jésus – ne contribuent pas à reconnaître une telle christologie.

2. Dieu

Ce que Jésus dit de Dieu dans cette séquence n'ajoute rien à ce que le lecteur savait déjà depuis Jn 5 : Dieu aime son fils (Jn 10,17), il le connaît intimement (Jn 10,15), il a le même pouvoir de

¹⁵⁵ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*, t. 2, p. 376-378.

¹⁵⁶ Nous traduisons ἡγίασεν de la même façon que Jr 1,5 (LXX) pour rendre l'idée que Jésus, comme Jérémie, a été mis à part, réservé par Dieu pour un ministère particulier.

¹⁵⁷ Y.-M. BLANCHARD, *Théologie johannique*, p. 727.

¹⁵⁸ J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, p. 357.

vie que lui (Jn 10,28-29), il œuvre à travers lui (Jn 10,25.32.37). L'union avec son fils (Jn 10,30) a pour effet que ce dernier est en lui (Jn 10,38c).

3. L'homme

La séquence rappelle les promesses (nourriture, vie éternelle) faites précédemment par Jésus à l'homme. S'y ajoute celle de la sécurité, concrétisée par une proposition d'appartenance et d'intimité : le croyant devient membre d'une communauté guidée par un berger qu'il connaît intimement et en qui il a toute confiance parce qu'il dépose sa vie pour elle (Jn 10,2-5.15-16). L'enjeu est donc de devenir disciple de Jésus et de fuir les faux bergers (Jn 10,5.11.16).

La question de la foi – ou plus exactement ici de l'incrédulité – est au cœur du discours de Jésus : ni le *dire* de Jésus (Jn 10,25a), ni son *faire* (Jn 10,25b-26) ne convainquent. L'accent dans la séquence est plutôt mis sur le *faire* (Jn 10,25b.32-33.37-38). La question posée nous semble être celle-ci : les œuvres de Dieu (que nous limitons ici aux miracles) sont-elles nécessaires ou suffisantes à la foi ? La réponse du texte nous paraît deux fois négative. Dieu n'est pas contraint de faire des actes prodigieux pour susciter la foi, il y perdrait sa souveraineté ; de son côté, l'homme n'a pas *besoin* pour croire de ces actes comme preuve (cf. la Samaritaine). Par ailleurs, les œuvres *pourraient* suffire pour y discerner leur origine et leur auteur (Jn 10,38), mais ce serait méconnaître que la foi est un *don* : l'initiative ne vient pas de l'homme, mais de Dieu qui attire (Jn 6,44.65) l'homme vers Jésus. C'est ce que Jésus rappelle en Jn 10,26-29 à propos de ses brebis : c'est Dieu qui les lui a données, elles viennent à sa suite et l'écoutent.

10.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

Le lecteur attentif aura vite compris que le narrateur répète des thèmes qu'il a déjà développés (ainsi, en Jn 5, les œuvres comme témoignages, les Ecritures comme prolepse de Jésus, l'identité de Jésus par rapport à Dieu), le genre littéraire du procès (comme en Jn 5-7.8), l'art de la symbolique pour présenter Jésus (porte, berger). Mais ce socle lui permet des articulations et des accentuations. Ainsi à la christologie s'est connectée l'ecclésiologie, à la symbolique autour de la personne de Jésus s'est ajoutée une parabolique de situation. L'accentuation la plus apparente est celle de l'usage des Ecritures : dans son imagerie pastorale, le texte s'enracine profondément dans une tradition vétérotestamentaire vaste (Gn, Jr, Ez, Is, Ps). Que Jésus soit présenté comme berger – Moïse, Josué, David sont (ou sont appelés) des pasteurs – n'est pas anodin : cela renforce l'identité, le rôle et la dignité de Jésus.

Le lecteur

L'image que le lecteur avait de Jésus sort complexifiée – son humanité côtoie sa divinité – et grandie au point que le récit, parfois peu vraisemblable au premier degré (Jésus échappe systématiquement depuis Jn 7 à toutes les tentatives d'arrestation et de lapidation) devient compréhensible au second : Jésus, comme Fils de Dieu descendu du ciel pour devenir homme ne peut qu'être en surplomb.

11. Le retour à la vie de Lazare (Jn 11)

11.1. Contenu de la séquence

Lazare de Béthanie, un ami de Jésus est malade. Ses sœurs, Marthe et Marie – celle qui avait oint Jésus et essuyé ses pieds avec ses cheveux – en font avertir Jésus. Jésus dit que cette maladie n'aboutira pas à la mort et qu'elle servira à la gloire de Dieu et à la sienne. Il reste deux jours là où il était puis engage ses disciples à partir en Judée. Ceux-ci cherchent à l'en dissuader puisqu'on voulait peu avant encore l'y lapider. Jésus persiste et annonce qu'il veut aller réveiller Lazare qui est endormi. Ses disciples se méprennent, mais

Jésus corrige en disant que Lazare est mort et qu'il est heureux de ne pas avoir été là afin qu'ils croient. A la suite de Jésus qui annonce le départ, Thomas engage les autres disciples à partir aussi et mourir avec lui.

Jésus trouve Lazare au tombeau, mort depuis quatre jours. Marthe et Marie sont au village, avec des Juifs venus de Jérusalem pour les consoler. Marthe apprend que Jésus arrive et va au-devant de lui, laissant sa sœur à la maison. Elle lui dit que s'il avait été là son frère ne serait pas mort, mais ajoute qu'elle sait que Dieu exauce toujours ses demandes. A Jésus qui lui dit qu'il ressuscitera, elle répond le savoir, au dernier jour. Jésus lui répond qu'il est la Résurrection et la Vie et que quiconque croit en lui, même s'il meurt, vivra. Jésus lui demande si elle croit cela : elle confesse qu'il est le Christ, le Fils de Dieu venu dans le monde.

Marthe va chercher Marie, lui disant que Jésus l'appelle. Les Juifs l'accompagnent. Voyant Jésus, elle tombe à ses pieds et lui dit que s'il avait été là son frère ne serait pas mort. Voyant Marie et les Juifs se lamenter, Jésus frémit, se trouble et demande où Lazare a été déposé. Jésus pleure. Parmi les Juifs, certains rappellent combien il aimait Lazare ; d'autres font remarquer qu'il avait pu guérir l'aveugle-né, mais a été incapable d'empêcher Lazare de mourir. Jésus frémit à nouveau, va au tombeau et ordonne d'enlever la pierre. Marthe essaie de l'en dissuader, car Lazare doit déjà sentir. Jésus lui rappelle lui avoir dit que si elle croit, elle verra la gloire de Dieu. On ôte la pierre. Jésus prie à voix haute son Père : il rend grâce de toujours l'exaucer et explique sa prière pour que la foule croie qu'il l'a envoyé. Jésus ordonne alors à Lazare de sortir. Lazare sort, comme une momie. Jésus ordonne qu'on le délie et le laisse aller.

Parmi les Juifs qui étaient là, beaucoup croient alors en Jésus ; mais d'autres vont trouver les Pharisiens pour raconter ce qui s'est passé. Les grands prêtres et les pharisiens se réunissent pour prendre position : Jésus risque d'attirer tant de croyants que les Romains interviendront et détruiront le Temple et la nation. Caïphe, l'un des grands prêtres, leur reproche leur incompréhension et l'avantage qu'un seul homme meure pour le peuple et la nation. A son insu, il prophétise non seulement l'avenir de la nation, mais le rassemblement dans l'unité de tous les enfants de Dieu dispersés. Ils décident alors de faire périr Jésus. De son côté, Jésus s'abstient désormais d'aller et venir publiquement ; il se retire à Ephraïm, près du désert, et y séjourne avec ses disciples.

11.2. Compréhension du texte

1. Jésus

Le portrait humain de Jésus. Ce qui ressort d'abord de la séquence, c'est Jésus par rapport à la mort : il va vers elle alors que ses disciples essaient de l'en dissuader (Jn 11,7-8), il la défie d'attirer à elle la maladie (Jn 11,4), il la nie comme perte définitive (Jn 11,11.26), il en est le vainqueur en faisant revenir à la vie son ami Lazare (Jn 11,43). Le prodige, plus grand que tous ceux qu'il a déjà accomplis, culmine par son éclat : le corps de Lazare se décompose déjà (Jn 11,39).

La puissance de Jésus retrouve par ailleurs des modalités déjà rencontrées. Il est omniscient (Jn 11,14), il maîtrise le cours du temps (Jn 11,6), il est solennel (le « Je suis la Résurrection et la Vie » en Jn 11,25 rappelle le « Je suis la lumière du monde » en Jn 8,12), il est lui-même en majesté quand il s'adresse à Dieu (Jn 11,42). Cette majesté est, comme précédemment, effacement tout à la fois : le retour à la vie de Lazare a pour objectif premier la gloire de son Père (Jn 11,4.40).

En contraste frappant avec ce portrait, Jésus est montré pour la première fois ayant de l'affection pour ses proches : il aime Lazare et ses sœurs (Jn 11,3.5.11.36) et ne craint pas le danger en allant rendre la vie à son ami. Ceci rappelle ce que Jésus disait peu avant à Jérusalem : « Je suis le bon berger : le bon berger se dessaisit de sa vie pour ses brebis » (Jn 10,11).

Les émotions de Jésus sont affichées à quatre reprises lors de sa rencontre avec Marie et les Juifs qui l'accompagnent (Jn 11,33.35.38) : Jésus frémit (le verbe grec ἐμβριμάομαι évoque plutôt la colère), pleure, est troublé. Il est difficile de dire avec certitude ce qui provoque chez Jésus ces sentiments. Mais dans ses frémissements et ses pleurs, nous voyons à la fois sa colère contre la mort

et sa sympathie pour la détresse qu'elle provoque ; dans son trouble peut-être y a-t-il le regard qu'il pose anticipativement sur sa propre mort.

Cette ambivalence dans l'expression des sentiments de Jésus n'est peut-être pas un hasard. Le discours de Jésus dans cette séquence est lui-même souvent ambivalent, voire ambigu : la mort devient sommeil (Jn 11,11), la résurrection au dernier jour devient immédiate (Jn 11,23.25), la maladie sert à la gloire de Dieu (Jn 11,4).

La condition divine et l'identité de Jésus. La question de l'égalité en pouvoir et en honneur de Jésus par rapport à Dieu, très affirmée en Jn 5, est répétée ici : en ramenant Lazare à la vie Jésus exerce son pouvoir de vie (cf. Jn 5,21) et manifeste sa gloire (Jn 11,4 en rappel de Jn 5,23).

La confession de foi de Marthe (Jn 11,27) affirme que Jésus est non seulement le Christ attendu par Israël, mais aussi le Fils de Dieu venant dans le monde (« ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος »). De la bouche de Marthe dont on ne sait rien si ce n'est qu'elle est manifestement disciple de Jésus, on peut déduire qu'elle prend à son compte que Jésus est l'envoyé venu du Père.

Le futur de Jésus. La mort de Jésus vers laquelle il s'avance en totale liberté (Jn 11,7-8) est cette fois décidée par les autorités religieuses (Jn 11,53). Son sens est double. Dans l'immédiat, sa marche vers la mort rend la vie à Lazare. A plus longue échéance, ce sens s'élargit à la multitude : sans le savoir Caïphe prophétise que la mort de Jésus aboutit au rassemblement voulu par Jésus de ses brebis en un seul troupeau (Jn 11,51 en écho à Jn 10,11). La mort de Jésus est donc sotériologique : elle veut sauver (cf. Jn 3,14-16 ou Jn 6,51). Elle est aussi ecclésiologique : elle vise à ce que ses brebis vivent ensemble.

Le lecteur qui sait que Jésus va ressusciter aura vite compris que le retour à la vie de Lazare est une anticipation de la résurrection de Jésus. Jésus a le pouvoir de vie : de même qu'il a ramené Lazare à la vie, de même ressuscitera-t-il, comme il l'a annoncé (Jn 10,17-18).

Le but de Jésus en ramenant Lazare à la vie. Dans cette séquence dont le lecteur sent bien qu'elle est un point culminant de la vie de Jésus, il importe qu'il identifie ce que Jésus cherche à travers ce miracle. Au premier degré il veut se donner pour Lazare qui est son ami. Mais il y a plus : il veut susciter la foi. A cinq reprises (Jn 11,15.25.26.40.42) le mot πιστεύω est sur les lèvres de Jésus, deux fois dans une construction avec « ἵνα » (« afin que vous croyiez »). Ce qui est à croire est dit en forme de christologie révélée : il est la Résurrection et la Vie et il est envoyé par le Père (Jn 11,25.42). Mais le but ultime de Jésus est moins orienté vers lui-même que vers Dieu : le miracle doit servir à la gloire de Dieu (Jn 11,4.40). Ces aspects seront développés plus loin.

L'eschatologie de Jésus. Le passage Jn 11,23-26 sur la résurrection est difficile, mais il nous semble que le lecteur attentif et maintenant habitué au langage du narrateur peut le décoder avec trois clés de compréhension. La première est que manifestement Jésus donne aux termes de « vie » et de « mort » tantôt leur signification biologique, tantôt spirituelle (cf. déjà l'entretien avec Nicodème en Jn 3). La seconde est que le « Je suis la Résurrection et la Vie » (Jn 11,25) résonne comme un rappel de formulations déjà rencontrées en « Je suis » avec prédicat. La troisième est que Jésus parle de la résurrection tantôt au présent (Jn 11,25-26), tantôt au futur (Jn 11,23).

Jésus confirme en Jn 11,23 (cf. Jn 5,28-29 ou Jn 6,39) la résurrection future, telle que comprise traditionnellement par l'eschatologie juive. Il en sera même l'auteur (Jn 6,39). Mais la pointe du discours de Jésus ne concerne pas ici le futur, mais le présent de sa rencontre avec Marthe et plus généralement tout croyant.

Nous avons déjà dit que les déclarations de Jésus en « Je suis » avec prédicat étaient à la fois christologique et sotériologique. Les formules « je suis le pain de vie, la lumière, le bon berger, la Résurrection et la Vie » sont à la fois une *identification* (« Je suis ») et une *action* tournée vers l'homme (« je nourris l'homme, je l'éclaire, je le guide, je le ressuscite et le vivifie »). Le contenu sotériologique de « Je suis la Résurrection et la Vie » est donc celui-ci : Jésus sauve l'homme de sa mort (spirituelle) quand il est séparé de Dieu ; il le ressuscite (avant la mort biologique donc) et lui donne une vie nouvelle, en plénitude. Une telle vie (spirituelle) traverse la mort (biologique) et en est le vainqueur par surplomb : « Celui qui croit en moi, même s'il meurt, vivra » (Jn 11,25b). Jn 11,26 dit la même chose et Jn 8,51 (« Si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort ») est confirmé.

Le passage Jn 11,25-26 bouleverse les regards traditionnels sur la mort et l'eschatologie. L'importance de la mort biologique est balayée : seule compte la mort spirituelle et Jésus peut ressusciter un tel mort¹⁵⁹. A l'eschatologie traditionnelle de la résurrection au dernier jour, conçue comme la revanche future (ou la récompense de l'homme juste) sur le pouvoir funeste de la mort (biologique), Jésus oppose une eschatologie immédiate, conçue comme vie (spirituelle) nouvelle.

2. Dieu

Nous avons dit que, par ce miracle, Jésus entendait servir la gloire de Dieu (Jn 11,4). Dieu se manifestait déjà dans l'AT par ses hauts faits, le retour à la vie de Lazare en est un. Ce qui est montré de Dieu ici c'est son pouvoir sur la vie (cf. Jn 5,21) et donc sa victoire sur la mort, à comprendre certes comme un geste de puissance, mais surtout comme un bienfait offert à l'homme¹⁶⁰.

Cette gloire, Dieu la partage avec son fils (Jn 11,4) et, pour le croyant, elle est *visible* : à Marthe qui a confessé sa foi en Jésus (Jn 11,27), mais qui hésitait face à sa demande d'enlever la pierre (Jn 11,39), Jésus déclare : « Si tu crois, tu verras la gloire de Dieu » (Jn 11,40).

3. L'homme

La séquence est doublement riche : elle traite des grandes questions existentielles de l'homme d'une part, elle ouvre des chemins de réponse à la question de la foi en Jésus d'autre part.

Les questions existentielles de l'homme. Par rapport à la vie, les séquences précédentes avaient déjà permis de distinguer la vie au sens ordinaire du terme de la vie en plénitude proposée par Jésus. En abordant ici la question de la mort, Jésus opère non seulement une distinction entre la mort biologique et la mort spirituelle en définissant (indirectement) celle-ci comme une vie sans Dieu, mais il dévalorise la première au point que, pour le croyant, elle perd son statut de limite : « notre ami Lazare s'est endormi » (Jn 11,11). La question de l'au-delà de la mort devient secondaire (Jn 11,25). La préoccupation de l'homme doit être de *croire* : d'une part pour vivre pleinement, d'autre part participer comme enfant de Dieu à une nouvelle humanité rassemblée (Jn 11,52).

Les chemins de réponse à la question de la foi en Jésus. De Marthe à Caïphe, ce sont six réponses différentes que le narrateur nous laisse voir. Le chemin de foi de Marthe est progressif : sa première attitude comme disciple est d'espérer quelque chose du maître (Jn 11,21-22) puis de croire en sa parole et sa personne (Jn 11,27) même sans trop la comprendre (Jn 11,39). Marie est bien silencieuse, accablée par le deuil (Jn 11,33), mais elle suit, obéit et se prosterne. Parmi les Juifs qui accompagnent Marie, il y a ceux qui ont de la sympathie pour lui ou qui grognent (Jn 11,36-37), ceux

¹⁵⁹ On peut alors se demander si Lazare ne pourrait pas représenter l'homme mort spirituellement et son retour à la vie opéré par Jésus comme sa résurrection spirituelle. C'est la lecture que propose Elian Cuvillier. Cf. Elian CUVILLIER, *Tombe, excellent état, une vie imprenable. Une lecture de Jean 11*, dans *Etudes théologiques et religieuses*, 91 (2016), p. 73-85.

¹⁶⁰ Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 20,7 (SC, 100-2, p. 649) : « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant ».

qui après le miracle croient en lui ou au contraire semblent le dénoncer (Jn 11,45-46) : bref ils sont à nouveau divisés (cf. Jn 7). Les grands prêtres et les Pharisiens sont affolés et ne savent pas comment réagir (Jn 11,47-48). Caïphe par contre, la tête froide, le sait : entre la question de la foi et celle du réalisme politique, il choisit ce dernier.

11.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

Le narrateur est particulièrement présent dans la séquence par ses commentaires et explications : il dit qui est Marie (Jn 11,2), il commente le sommeil de Lazare (Jn 11,13), il explique où Jésus se trouve quand Marie va vers lui (Jn 11,30), il donne un relief fort à la déclaration prophétique de Caïphe (Jn 11,51-52). Il joue à nouveau avec les malentendus¹⁶¹ et l'ironie¹⁶². Comme on l'a vu, nombreux sont les mots qui sur les lèvres de Jésus ont un double sens : sommeil, mort, résurrection.

Le langage symbolique est massif : dans les mots (comme « sommeil »), dans les expressions (comme « Je suis la Résurrection et la Vie »), même dans le récit qui renvoie à la fois comme analepse et prolepse. Ainsi la symbolique du récit du retour à la vie de Lazare renvoie à la symbolique de celui de la guérison de l'aveugle-né ; inversement, le retour à la vie de Lazare et son sens préfigurent la résurrection de Jésus et sa signification.

Le lecteur

Plus sûrement que les guérisons déjà prodigieuses opérées par Jésus, le retour à la vie d'un homme au tombeau depuis quatre jours interpelle le lecteur moderne et l'embarrasse. Si cela était avéré sur le plan historique, d'autres sources existeraient que l'évangile de Jean ! Et pourquoi Jean ne raconte-t-il pas ce que Lazare a vécu outre-tombe ? Même s'il est vrai que la littérature antique ne se préoccupait pas de la vérification historique des faits racontés (ainsi les retours à la vie opérés par Elie ou Elisée), la question demeure, même dans une étude de type synchronique¹⁶³.

Ceci pose la question de la lecture qui convient à ce type de texte. Un indice nous est donné par l'usage intensif par le narrateur de la symbolique. Si le narrateur veut pousser le lecteur à voir en Jésus l'archétype de la vie victorieuse sur la mort et le conduire à *anticiper* sa glorification à la croix (cf. Jn 3,14 ou Jn 8,28), la péricope du retour à la vie de Lazare est alors plus un *récit* que la relation de faits réels. C'est bien pourquoi peu de textes bibliques ont autant suscité l'intérêt et les interprétations des commentateurs, et ce de tout temps. Déjà Origène, suivi de saint Augustin, a vu en Lazare un pécheur mort spirituellement et qui sentait mauvais à cause de ses péchés mortels, mais rendu à la vie par Jésus et revenu à la vertu¹⁶⁴. E. Cuvillier, dans un registre pas si éloigné, mais non moralisateur, émet l'hypothèse que le récit ne raconte pas la mort physique de Lazare mais, sous son nom, la mort *spirituelle* d'un personnage fictif, par exemple le lecteur potentiel¹⁶⁵.

Il est bien sûr impossible de répondre tant à la question de l'historicité du retour à la vie de Lazare qu'à celle de la lecture qui convient. En définitive, si le lecteur voit assez vite dans le récit des noces de Cana le symbole du banquet messianique et se préoccupe peu de la matérialité de l'eau changée en vin par Jésus, pourquoi ne lirait-il pas de la même manière le récit du retour à la vie de

¹⁶¹ Les disciples se méprennent à propos du sommeil de Lazare (Jn 11,12), Marthe à propos de la résurrection future de son frère (Jn 11,24).

¹⁶² Le narrateur met dans la bouche de Caïphe une déclaration dont le sens n'était évidemment pas celui qu'il voulait !

¹⁶³ Pour une bonne appréciation de la différence entre les mentalités anciennes et modernes à propos des miracles, lire John P. MEIER, *Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire*, 4 t. (Lectio divina), Paris, Cerf, 2004-2009, t. 2, ch. 17-18.

¹⁶⁴ ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, V, 28, 49-50 (SC, 385, p. 85). Pour une recension des multiples interprétations de la péricope, voir Alain MARCHADOUR, *Lazare. Histoire d'un récit. Récits d'une histoire* (Lectio divina, 132), Paris, Cerf, 1988.

¹⁶⁵ E. CUVILLIER, *Tombe, excellent état, ~~vie~~ vie imprenable*, p. 79-80.

Lazare ? Comme on le voit, le lecteur qui progresse dans l'évangile se rend compte à quel point le texte le *construit* peu à peu et produit une compétence de lecture qu'il n'aurait pas soupçonnée¹⁶⁶.

Le lecteur peut aussi se demander si la question de l'historicité a une réelle importance quant à la foi. Marthe ne confesse-t-elle pas sa foi alors que son frère est toujours au tombeau ? Et, inversement, ceux des Juifs qui étaient avec Marie, ont vu Lazare sortir du tombeau et sont retournés à Jérusalem n'étaient manifestement pas enclins à croire en lui pour la gloire de Dieu.

12. De Béthanie à Jérusalem pour la fête de Pâque (Jn 11,54-12,50)

12.1. Contenu de la séquence

La fête de Pâque approche et les pèlerins se demandent si Jésus va y venir, les grands prêtres ayant donné l'ordre à quiconque saurait où il est de le dénoncer. Jésus arrive à Béthanie où un dîner est offert en son honneur : Lazare, Marthe et Marie sont présents. Marie oint les pieds de Jésus d'un parfum de grand prix et les essuie de ses cheveux. Judas s'offusque de ce gaspillage d'argent qui aurait pu servir aux pauvres mais, en réalité, c'est un voleur dérobant l'argent de la bourse. Jésus interprète le geste de Marie comme anticipation de son ensevelissement. La foule arrive en nombre, pour Jésus mais aussi pour voir Lazare revenu à la vie. Les grands prêtres décident de faire mourir aussi Lazare.

Le lendemain, tandis que Jésus approche de Jérusalem, la foule va à sa rencontre et l'acclame avec des palmes comme roi d'Israël. Jésus trouve un ânon et s'y assied, conformément à une prophétie d'Isaïe, mais le narrateur précise que ce n'est que lorsque Jésus aura été glorifié que les disciples comprendront le geste de Jésus. La foule qui a appris que Jésus a rendu Lazare à la vie lui rend témoignage. Les Pharisiens se disent que tous vont à sa suite.

Des Grecs demandent à Philippe à voir Jésus. Philippe, avec André, en fait part à Jésus qui répond que l'heure où le Fils de l'homme doit être glorifié est venue. Se servant de la parabole du grain de blé qui doit mourir en terre pour pouvoir produire du fruit, Jésus oppose celui qui, attaché à sa vie, la perd à celui qui, s'en détache pour la vie éternelle. Servir Jésus, c'est se mettre à sa suite et aller là où est Jésus et recevoir l'honneur du Père. Jésus refuse de prier son Père de le préserver de cette heure, car c'est précisément pour elle qu'il est venu ; il le prie de glorifier son nom. Une voix vient alors du ciel, disant : « Je l'ai glorifié et je le glorifierai encore ». A la foule qui se demande si elle a entendu le tonnerre ou un ange parler à Jésus, ce dernier répond que c'est à elle que la voix s'adressait. Jésus annonce que ce moment est celui du jugement du monde et de l'expulsion de son prince ; quant à lui, c'est en étant élevé de terre qu'il attirera à lui tous les hommes. La foule ne comprend pas que le Fils de l'homme puisse être élevé puisque, selon les Ecritures, le Messie ne doit jamais mourir. Jésus répond que la lumière est avec eux pour peu de temps encore et qu'ils doivent donc marcher tant qu'ils l'ont, y croire et devenir des fils de lumière. Puis Jésus se retire.

Le narrateur conclut que malgré les signes de Jésus, les gens restent incrédules. Ainsi s'accomplissent les prophéties d'Isaïe expliquant l'incrédulité par l'aveuglement et l'endurcissement du cœur. Parmi les dirigeants, nombreux croient en Jésus, mais n'osent pas le confesser de peur d'être exclus de la synagogue.

Jésus invite encore à croire en *Dieu* et, en le voyant, voir Dieu lui-même. Le croyant ne demeure pas dans les ténèbres ; quant à celui qui rejette Jésus et ne reçoit pas ses paroles, il est son propre juge, car Jésus n'est pas venu pour juger le monde, mais pour le sauver. La parole dite par Jésus le jugera au dernier jour. Jésus ajoute qu'il n'a pas parlé de lui-même, mais que, fidèle au commandement de vie éternelle de son Père qui l'a envoyé, il dit ce que son Père lui a prescrit.

12.2. Compréhension du texte

1. Jésus

La fin du ministère public de Jésus. Malgré les menaces qui pèsent sur lui, Jésus va vers Jérusalem. Les honneurs et l'accueil enthousiaste que Jésus reçoit des foules tant à Béthanie qu'à

¹⁶⁶ Umberto Eco, *Lector in fabula ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset, 1985, p. 179.

Jérusalem ne font qu'exacerber l'hostilité des autorités. D'ailleurs, après son dernier discours à la foule, Jésus se retire (Jn 12,36). Quant au bilan de la mission de Jésus, le narrateur le présente comme globalement négatif (Jn 12,37-43) : si nombre de dirigeants croient en Jésus (Jn 12,42), la plupart des Juifs sont incrédules, incapables de croire, aveugles et le cœur endurci (Jn 12,37.39.40). Ce bilan d'échec résonne donc comme un écho à ce que le narrateur annonçait dans le Prologue (Jn 1,10-12). Il est aussi l'accomplissement d'une prophétie, celle du serviteur souffrant d'Isaïe dont l'itinéraire passe par l'abaissement et le rejet avant l'exaltation (Is 52,13—53,12).

Le portrait humain de Jésus. A nouveau le narrateur présente un Jésus tout en contraste. D'un côté, Jésus est tout en puissance et faste : il est omniscient puisqu'il sait comment il va mourir (Jn 12,32-33), il fait figure de prophète eschatologique en annonçant avec solennité que le jugement du monde et l'expulsion du mal sont là maintenant, anticipés (Jn 12,31), il prie avec quelque majesté et en public son Père (Jn 12,28). De Jésus ressortent pareillement force morale et force d'attraction : d'une part, Jésus marche manifestement vers la mort sans angoisse, déterminé et digne (Jn 12,37), fort de sa conviction qu'il a le pouvoir sur la vie (cf. par exemple Jn 5,21), d'autre part, il annonce que son élévation aura pour effet d'attirer à lui tous les hommes (Jn 12,32).

Tout autre se présente le Jésus humble et s'effaçant. Le choix par Jésus d'un ânon (Jn 12,14a) pour entrer à Jérusalem alors que la foule l'accueille comme un souverain faisant sa joyeuse entrée n'est pas anodin et commenté avec soin par le narrateur (Jn 12,14b-15) qui se réfère à la prophétie de Zacharie (Za 9,9). Nous y reviendrons plus loin.

Le lien de Jésus à Dieu. Jésus rappelle d'abord avec force (Jn 12,44.45.49) qu'il est l'envoyé de Dieu. C'est Dieu qui est à l'initiative des paroles qu'il prononce et il lui appartient d'y être fidèle (Jn 12,49-50). La perspective est donc à la fois l'unité de parole entre Jésus et Dieu et le théocentrisme marqué de Jésus en termes de foi (Jn 12,44-45) et d'honneur (Jn 12,28).

La mission de Jésus et ses enjeux. Dans son double discours final (Jn 12,34-36 et 12,44-50), Jésus rappelle le cœur de sa mission : sauver et non juger (Jn 12,47). Une fois encore, les mots sont mis en opposition (cf. Jn 3,17). Le contenu du salut, comme en Jn 8, est exprimé dans le registre de la lumière et des ténèbres : une vie dans les ténèbres n'est pas orientée et celles-ci peuvent même s'emparer de l'homme (Jn 12,35). Le salut proposé par Jésus consiste à devenir fils de lumière (Jn 12,36), ce qui est manifestement synonyme d'enfant de Dieu (Jn 1,12) et à recevoir la vie éternelle voulue par Dieu (Jn 12,50). Le salut est assuré à celui croit (Jn 12,46) et Jésus, à nouveau, veut amener à la foi (Jn 12,35.44). Pour Jésus, sa mort annoncée (cf. infra) fait partie de sa mission en ce qu'elle attirera à lui tous les hommes (Jn 12,32) : autrement dit, elle sera *facteur* de foi et, qui plus est, universelle, en écho au seul troupeau qu'annonçait Jésus en Jn 10,16.

Le futur de Jésus. A plusieurs reprises, Jésus évoque sa mort. Une première fois en interprétant l'onction de Marie à Béthanie comme une anticipation de son ensevelissement (Jn 12,7) ; ensuite à ses disciples et à la foule à Jérusalem en disant de l'heure qu'elle vient (Jn 11,23.27) et qu'il sera « élevé de terre » (Jn 12,32). L'expression est bien *physique* et la verticalité de la croix dressée est rappelée (Jn 12,33) au lecteur qui sait comment est mort Jésus. Mais comment comprendre le *sens* de cette mort ?

a. *Jésus élevé et victorieux.* Le contexte combiné de l'échec de la prédication de Jésus et de l'hostilité des autorités est propice à comprendre la mort de Jésus comme une défaite et une humiliation sans nom. Paradoxalement, elle est présentée par Jésus comme sa glorification (Jn 12,23). Deux choses sont à rappeler ici. *Primo*, la (vraie) gloire est un mot réservé à Dieu, pour

l'opposer à la (vaine) gloire des hommes : c'est Jésus qui va être glorifié et il va l'être par Dieu. Dieu est donc présent : autrement dit Jésus n'est pas abandonné, laissé seul au moment même où il va mourir. *Secundo*, la gloire dans l'AT est moins synonyme d'honneur que de poids, de valeur réelle, d'estime et de respect. Comme on l'a déjà dit, la gloire de Dieu se manifeste dans ses hauts-faits (comme à Cana) ou dans des théophanies. L'annonce par Jésus de sa glorification et la réponse de Dieu (Jn 12,28b) à la demande de Jésus de glorifier son (celui de Dieu) nom (Jn 12,28a) sont donc le contraire de l'abaissement et de la défaite : elles sont élévation (Jn 12,32a) et victoire puisque Jésus va attirer à lui tous les hommes (Jn 12,32b).

Le mot « élévation », outre son sens matériel et de glorification, a encore un autre sens orienté cette fois dans la perspective de la trajectoire de Jésus : Jésus, venu du ciel (katabase) pour remplir une mission, l'achève à sa mort sur une croix qui l'élève et le ramène au Père (anabase).

b. *Jésus sauveur*. La mort de Jésus est présentée comme une *nécessité*, à l'image du grain de blé qui *doit* mourir pour porter du fruit en abondance (Jn 12,23-24). Cette nécessité est sotériologique. Jésus est venu pour sauver le monde, le rassembler en un troupeau avec lui comme seul berger et il affirme que le don de sa vie aura cet effet productif et efficace : il attirera à lui *tous* les hommes (Jn 12,32). La fécondité sotériologique de la mort de Jésus comme don (cf. le bon berger qui donne sa vie pour ses brebis) est donc annoncée comme exceptionnelle.

L'identité et la titulature de Jésus. La présente séquence reprend, un peu comme un résumé, l'identité et la titulature de Jésus. Il est bien un envoyé (ceci est rappelé trois fois dans la passage Jn 12,44-49), il a reçu un « ordre de mission » qu'il respecte scrupuleusement (Jn 12,44-50) et il est même légitimé par Dieu en public (Jn 12,28). Son rôle d'envoyé comme lumière va s'achever dans peu de temps (Jn 12,35) et il sera élevé, manifestement pour retourner au Père (cf. Jn 6,62).

Cette christologie de l'envoyé ne se traduit pas sans titres. Les titres de roi et de Messie renvoient donc naturellement au messianisme royal de l'attente d'Israël, mais celle-ci en sort subvertie. L'accueil de Jésus à Jérusalem par la foule avec toute sa symbolique royale salue à l'évidence le roi de ses représentations : un roi puissant qui pourra libérer son peuple. En montant sur un ânon et non sur une monture prestigieuse et guerrière, Jésus ne refuse pas la royauté : celui qui, dans la prophétie de Zacharie, venait humble et monté sur un âne tout jeune était bien roi ! Jésus est donc roi : il n'avait d'ailleurs pas contesté l'affirmation de Nathanaël (Jn 1,49). Mais Jésus peut-il être le Messie ? Cela pose problème à la foule, car Jésus a annoncé sa mort : or, le Messie attendu doit inaugurer un règne éternel (2 S 7,12-13 ; Is 9,6 ; Ez 37,24-25).

Comme précédemment, le titre que Jésus endosse explicitement est celui de Fils de l'homme (Jn 12,23). Dit par Jésus en termes de glorification et repris (sous forme de question) par la foule en termes d'élévation (Jn 12,34), le titre semble renvoyer à l'anabase de Jésus à la fin de sa mission. D'ailleurs, l'incompréhension de la foule à propos d'un Messie destiné à mourir et dans son interrogation « Qui est-il, ce Fils de l'homme ? » (Jn 12,34) traduit leur représentation que le Fils de l'homme n'est pas amené à remonter au ciel.

2. Dieu

Ce qui frappe dans la séquence, c'est la *centralité* de Dieu. Exprimée certes discrètement, elle n'en est pas moins réelle. Pour la première fois de l'évangile, Dieu parle (Jn 12,28) : il manifeste solennellement et publiquement sa présence, et cela à la demande de Jésus. C'est dire l'écoute de Dieu à Jésus : il ne fait pas que l'envoyer.

La prière de Jésus pour que Dieu se manifeste a un contenu qui accentue la centralité de Dieu : « Père, glorifie *ton* nom » (Jn 12,28a). D'ailleurs, Jésus, dans son exhortation finale à la foi, oriente la foi en *lui* en la dirigeant, à travers lui, vers le *Père* (Jn 12,44) : ceci reflète bien la christologie de l'envoyé que Jésus assume. Qui plus est, Jésus promet à celui qui est prêt à la servir (cf. infra) d'être honoré par Dieu lui-même (Jn 12,26).

Si Dieu est central, la question de son autorité et de sa volonté pourrait être mise en question au vu de l'échec de la mission de son fils. L'incrédulité dont Jésus fait l'objet est-elle compatible avec la représentation d'un Dieu au dessein de qui rien ne doit échapper ? A cette énigme, le narrateur répond en citant Is 6,10 : déjà le prophète annonçait l'échec de sa prédication qui allait aggraver le péché du peuple endurci. L'échec de Jésus est présenté comme un *accomplissement* de la prophétie (Jn 12,38). Il n'affecte bien sûr pas la validité de la révélation divine et l'autorité de Dieu : d'ailleurs, la révélation aboutit, à côté de l'incrédulité de la majorité, à la foi d'une minorité (Jn 12,42).

Le v. 40 pose difficulté au lecteur moderne, car il donne l'impression que la raison pour laquelle tant ne pouvaient pas croire est que Dieu les a lui-même aveuglés et endurcis (Jn 12,39-40). Une telle interprétation est impossible à nos yeux au motif de la cohérence : si le dessein de Dieu en envoyant son fils après les prophètes est de sauver le *monde* en vue d'en faire un seul troupeau, il ne va pas ruiner son propre projet en barrant l'accès à la foi. L'endurcissement est alors à comprendre comme un *effet* (paradoxal) de la prédication : d'une part elle suscite la foi, de l'autre elle *durcit* le rejet de l'incrédule. Ceci montre que la liberté de l'homme est intacte, mais aussi sa responsabilité.

Il reste que la formulation mettant Dieu comme sujet grammatical de l'aveuglement et de l'endurcissement heurte. Certains exégètes y voient l'affection de la pensée sémitique pour les expressions abruptes¹⁶⁷. D'autres (et nous en sommes) mettent en avant le mystère du mal et sa puissance de rébellion par rapport à Dieu. Sans qu'elle épuise la question de la formulation, nous aimons comment la TOB explique celle d'Ex 7,3-5 : « La Bible a préféré ici *juxtaposer* deux affirmations : l'homme est responsable de son endurcissement et l'obstination humaine (qui n'empêche pas la réalisation finale du plan de Dieu) semble incluse dans un projet qui la dépasse ». Cette juxtaposition semble être le maximum de ce à quoi la réflexion humaine peut aboutir, elle reconnaît le mystère de Dieu et l'énigme du mal, mais affirme la victoire finale de Dieu. C'est ce que Jésus affirme dans notre récit : « Le prince de ce monde va être jeté dehors » (Jn 12,31).

3. L'homme

Son orientation de vie. Le dualisme johannique à propos de l'homme s'affiche ici de deux manières qui se complètent. La première, déjà rencontrée, est dans le registre de la lumière et des ténèbres : à celui qui marche pendant qu'il a la lumière (sous-entendu Jésus) s'oppose celui qui marche dans les ténèbres et ne sait donc pas où il va (Jn 12,35). Jésus met ainsi en garde contre une vie non orientée (vers lui). La seconde généralise, cette fois dans la thématique de l'attachement à la vie. Soit l'homme comprend la vie comme *sa* propriété et à laquelle il s'attache au risque de s'y replier, elle est alors pure perte (Jn 12,25a) ; soit, il s'en détache, s'ouvrant de facto à une vie autre que celle de ce monde, elle est alors vie éternelle (Jn 12,25b), autrement dit une vie en plénitude qui est communion avec Dieu. C'est ce que nous montrons ci-après.

La condition et la destinée du disciple de Jésus. La condition pour être disciple de Jésus est claire : le servir et donc le suivre (Jn 12,26). Jésus ne discourt pas sur le terrain concret de l'éthique

¹⁶⁷ Cf. la note de commentaire de la TOB (p. 144, note I) à propos de l'endurcissement de Pharaon par Yahvé (Ex 7,3-5).

humaine¹⁶⁸, mais il est aisé de comprendre que ce service et cette suivance empruntent le chemin d'abaissement que va prendre Jésus jusqu'à la croix. L'enjeu n'est donc pas mince. Mais il est assorti d'une promesse : être là où Jésus est (Jn 12,26a). Autrement dit, à celui qui est prêt à suivre Jésus, est promis d'entrer dans la communion de Jésus avec Dieu. Jésus associe ainsi celui qui le suit à son propre honneur : « si quelqu'un me sert, le Père l'honorera » (Jn 12,26b).

L'homme et le prince de ce monde. Manifestement, dans l'esprit de Jésus, le monde est gouverné par un prince dont l'autorité est universelle et clairement maléfique (Jn 12,31). Ceci rappelle l'évocation par Jésus du diable, véritable père de ceux qui se disaient fils d'Abraham (Jn 8,33). Ce diable, qui tient les hommes en esclavage par le mensonge et la mort (Jn 8,34.44), va « maintenant » (c'est-à-dire à la croix comme glorification de Jésus) être jeté dehors (Jn 12,31). Jésus n'explique pas en quoi consiste précisément cette défaite : le mal est-il vaincu au point de disparaître ? Le lecteur sait bien que non. Par contre, la tyrannie de son esclavage, c'est-à-dire l'incapacité de lui résister, est mis à néant pour celui qui suit Jésus comme lumière de vie et le sert.

L'homme et le jugement. A nouveau Jésus dit que le jugement est étranger à sa mission (Jn 12,47b). Il refuse d'être le juge de celui qui ne l'écoute pas (Jn 12,47a) ; celui-ci, par son rejet, est son propre juge (Jn 12,48). A s'en tenir à ceci, il n'y aurait pas de jugement dernier. Or, Jésus l'évoque : « la parole que j'ai dite le (celui qui le rejette et ne reçoit pas ses paroles) jugera au dernier jour » (Jn 12,48). Ce dernier jour, on l'a vu, est celui de la résurrection (Jn 6,39.40.44), laquelle mène au jugement pour ceux qui auront pratiqué le mal (Jn 5,29). Il y aurait donc deux « jugements » : le premier avec un « auto-procès » qui se déroule à l'intérieur même de la personne qui rejette Jésus, le second au dernier jour avec une condamnation qui rendra manifeste le premier.

12.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

Le narrateur tient une grande place dans la séquence : il aide le lecteur à comprendre. L'arrivée de Jésus à Jérusalem sur un ânon est d'abord expliquée pour que le lecteur ne s'y trompe pas : la monture est modeste, mais c'est en roi que Jésus la monte. Et pour que le lecteur fasse le lien avec la mort de Jésus, il précise que c'est à la glorification de Jésus que les disciples se rappelleront de la citation de Zacharie. Le lecteur sait à présent comment interpréter la mort de Jésus : en roi, mais d'une royauté d'humilité.

Le narrateur signe par ailleurs la fin du récit du ministère de Jésus par un commentaire qui se veut bilan (l'échec) et explication utile au lecteur.

Les procédés mis en œuvre par le narrateur pour expliquer, commenter, interpréter sont intéressants à identifier. Pour rappeler les grands axes du ministère de Jésus, les résumer et en tirer un bilan, il use d'abord des répétitions : des thèmes, des symboles (ainsi la lumière), même des expressions verbales (ainsi Jn 12,46-48). Il conclut le ministère de Jésus en faisant écho au tout début du récit : ainsi la lumière, la voix venant du ciel, les anges, le Fils de l'homme, le rejet.

Le narrateur joue aussi avec le temps : l'anamnèse rétrospective des disciples à propos de l'arrivée de Jésus à Jérusalem sur un ânon (Jn 12,16) est une prolepse qui permet d'anticiper leur compréhension rétrospective par recours aux Ecritures. Ce dernier est d'ailleurs très important dans la séquence : les psaumes (Ps 6.42.89) sont convoqués, mais surtout Isaïe (Is 6 et Is 53). Bien plus que souci d'esthétique érudite, le recours aux Ecritures est pour le narrateur une *nécessité*

¹⁶⁸ Le lecteur peut même en ressentir une certaine frustration.

herméneutique : les paroles et les gestes de Jésus peuvent trouver leur explication et leur justification dans les Ecritures. Vu le statut divin de celles-ci, ils n'en acquièrent que plus de poids.

Le lecteur

Dans l'épisode de l'onction à Béthanie, c'est Jésus qui donnait la clé de compréhension du geste de Marie. Dans celui de l'arrivée de Jésus sur un ânon, c'est le narrateur qui la fournit et il la donne au *lecteur* : les disciples ne comprendront que plus tard. Les clés de compréhension sont donc données avec des modalités diverses, mais ont un point de focalisation commun, dans le futur : la mort de Jésus. Le lecteur ainsi outillé est préparé à comprendre la suite du récit.

13. Le lavement des pieds et la trahison de Judas (Jn 13,1-30)

13.1. Contenu de la séquence

Jésus, sachant que son heure est venue de retourner au Père, lui qui avait tant aimé les siens, les aime à l'extrême : au cours d'un repas, sachant que le Père lui a tout remis entre les mains se lève de table et lave les pieds de ses disciples. Pierre s'en offusque, mais Jésus insiste, disant qu'il comprendra plus tard. Pierre refuse à nouveau, mais Jésus lui dit que c'est la condition pour qu'il puisse avoir part à lui. Pierre demande alors de lui laver aussi les mains et la tête, mais Jésus dit qu'ils sont purs, quoique pas tous : il sait en effet qui va le livrer. Jésus leur explique alors son geste : bien que maître, il leur a lavé les pieds pour qu'ils fassent pareil. Il leur enjoint donc de le faire, ajoutant que c'est ainsi qu'ils seront heureux.

Jésus dit connaître ceux qu'il a choisis, mais il veut que s'accomplisse l'Écriture annonçant que parmi ceux qui mangent avec lui, l'un se dressera contre lui. Ce qu'il dit, c'est pour les avertir de sorte que lorsque viendra l'événement ils croient qu'il « est ». Puis il déclare à ses disciples que l'un d'eux va le livrer. Les disciples se regardent interrogativement les uns les autres et le disciple bien-aimé, poussé par Pierre, se penche sur la poitrine de Jésus et l'interroge. Jésus lui répond que c'est celui à qui il va donner une bouchée de pain. Jésus donne alors une bouchée de pain à Judas ; immédiatement Satan entre en lui. Jésus demande à Judas de faire vite ce qu'il a à faire. Les disciples ne comprennent pas la parole de Jésus, se méprennent même. Quant à Judas, il sort immédiatement. Il fait nuit.

13.2. Compréhension du texte

Il nous semble que la séquence se prête à une double lecture. La première est simplement descriptive du Jésus de la séquence : certes fidèle, mais que le lecteur sent assez vite comme insuffisante. La seconde élargira le champ d'analyse tout en l'approfondissant.

A. Première lecture

Jésus et l'intrigue. L'intrigue voit pour la première fois Jésus longuement avec ses disciples : il leur lave les pieds, leur indique une certaine manière qu'ils auront à vivre en groupe, leur annonce que l'un d'eux va le trahir. Il dirige même le déroulement de la trahison, manifestement prévu dans le plan de Dieu puisqu'il s'agit pour Jésus d'accomplir les Ecritures (Ps 41,10).

L'ombre de la mort prochaine de Jésus plane sur le récit : le motif habituel de l'heure renvoie cette fois au retour de Jésus vers le Père (Jn 13,1).

Le portrait et l'identité de Jésus. La personnalité de Jésus surprend dans cette séquence par deux traits qui marquent la représentation qu'en a le lecteur. Dans la scène du lavement des pieds, le lecteur voit un Jésus dévêtu *serviteur* : lui qui est toujours apparu comme maître et seigneur – et encore dans cette séquence (Jn 13,14) – donne l'impression qu'il veut inverser les rôles ! Par ailleurs, dans cette même scène, mais aussi dans celle où Jésus annonce la trahison de Judas, le lecteur voit un Jésus qui *aime* les siens : l'humble lavement des pieds est manifestement guidé par l'amour qu'il a à l'extrême pour les siens (Jn 13,1) et l'intimité qui fait se pencher un disciple sur la poitrine de Jésus confirme qu'il est, comme le narrateur le dit, le disciple bien-aimé (Jn 13,23.25).

Ce portrait tout en humanité ne doit pourtant pas occulter que Jésus reste le Jésus hors du commun si souvent souligné déjà. Il est de Dieu et va vers Dieu (Jn 13,3) ; il *est* (Jn 13,19). Il est omniscient : il sait que l'heure est venue de passer de ce monde à son Père (Jn 13,1), il sait qu'il va être trahi (Jn 13,18) et il sait qui est le traître (Jn 13,26). Il continue à être maître et s'affiche d'ailleurs comme tel (Jn 13,13) ; il connaît les Ecritures qui le concernent (Jn 13,18). Son autorité de *leader* est incontestée : c'est lui qui a choisi ses disciples (Jn 13,18), c'est lui qui leur donne des instructions (Jn 13,14-17), c'est lui qui leur en impose en annonçant que l'un d'eux va le trahir (Jn 13,21).

La souveraineté de Jésus, souvent mentionnée aussi, atteint ici un nouveau palier : c'est lui qui *conduit* le déroulement de la trahison dont il va faire l'objet et il *dirige* même le traître ! Jésus veut que les Ecritures s'accomplissent (Jn 13,18), annonce le moment (Jn 13,19), désigne le traître (Jn 13,26) et lui enjoint même de commencer son travail (Jn 13,27) !

Synthèse. Le lecteur devenu familier de l'évangile de Jean est presque naturellement incliné à se demander s'il n'y a pas derrière la péricope du lavement des pieds une énigme à décoder. Par ailleurs le récit de la désignation de Judas comme traître et l'attitude souveraine de Jésus ont, de prime abord, une certaine étrangeté de par leur peu de vraisemblance.

Dans la péricope du lavement des pieds, deux indices font penser à la symbolique des signes : d'une part, les rôles de Jésus et des disciples sont brutalement inversés, mais de l'autre, Jésus garde son titre de maître ! Dans le récit de la trahison de Judas, qui est en face de Jésus ? La passivité de Judas fait penser que le face à face oppose en fait Jésus (voire Dieu) à Satan.

B. Deuxième lecture

1. Le lavement des pieds

Une christologie. L'introduction à la péricope du lavement des pieds marque à nos yeux un tournant de la christologie johannique : d'une christologie de l'envoyé (réaffirmée en Jn 13,3), on passe à une christologie fondée sur l'amour extrême (Jn 13,1). Certes, l'amour comme fondement de l'action de Jésus était déjà présent en Jn 10 (le bon berger) et dans le retour à la vie de Lazare (Jn 11), mais il y a un saut dans l'intensité du vocabulaire (« il les aima jusqu'à l'extrême »), dans l'intimité (Jésus s'adresse ici à ses plus proches disciples) et dans la tangibilité du geste (Jn 13,4-5).

Cet amour change radicalement la relation concrète que Jésus a à ses disciples : elle n'est plus une relation d'autorité et de subordination, mais une relation de service. Jésus se met au *service* de ses disciples et ce service est désintéressé : il est pur don. Le refus répété de Pierre (Jn 13,6.8a) et l'insistance de Jésus (Jn 13,7.8b) ne sont pas anodins : ils marquent l'importance du moment et l'établissement, en ce moment précis, d'une relation définitive entre Jésus et ses disciples : « Si je ne te lave pas, tu ne peux avoir part avec moi » (Jn 13,8b). Autrement dit, Pierre est appelé à accepter que Jésus est un *serviteur* qui, librement, donne. Voilà bien une nouvelle christologie. Et, comme presque toujours, intimement liée à une sotériologie.

La péricope du lavement des pieds, précédée du rappel de la mort imminente de Jésus (Jn 13,1-3) et suivie du récit de la trahison de Judas est ainsi encadrée : le sens du lavement des pieds est lié à celui de la mort de Jésus. La parabole du bon berger sert de toile de fond : « le bon berger se dessaisit de sa vie pour ses brebis » (Jn 10,11). Ce dessaisissement n'est pas que l'offrande de sa vie au moment de la mort, il est don de chaque instant de sa vie. C'est pourquoi, le lavement des pieds, par le don qu'il exprime, peut être considéré à la fois comme anticipation de la mort de Jésus et métaphore de celle-ci : « There (dans la péricope du lavement des pieds) stands first a symbolic

narrative, the washing of the disciples' feet, which prefigures the crucifixion itself, and in doing so points the way to the interpretation of the crucifixion »¹⁶⁹.

Une théologie. L'amour de Jésus pour les siens et son expression dans le lavement des pieds comme service et don nous apparaissent comme un écho à l'amour de *Dieu* pour les hommes et son expression dans le don de son fils : « Dieu en effet a tant aimé le monde qu'il a donné son fils, son fils unique » (Jn 3,16). Le parallèle est saisissant. De l'amour de Dieu découle l'envoi de son fils (christologie de l'envoi), à comprendre comme la réalisation de l'amour de Dieu¹⁷⁰.

Une éthique et une ecclésiologie. Après avoir instauré une relation (de service) entre lui et ses disciples (Jn 13,8b), Jésus passe à la relation *identique* que les disciples doivent avoir les uns pour les autres (Jn 13,14). Le lien est très fort : le geste de Jésus est un exemple (Jn 13,15). Pour la première fois de l'évangile, une éthique concrète, un « *faire* » voit le jour. Jusqu'à présent, ce qui était demandé à l'homme était orienté à Jésus : il s'agissait de croire en lui, de l'écouter, de le suivre comme lumière, de le servir. Maintenant, c'est la relation *entre les hommes* qui est visée, mais fondée sur la relation première de Jésus aux siens.

Ce qui est demandé aux disciples est un renversement des valeurs : aux valeurs traditionnelles de puissance et de domination, Jésus substitue celle de l'humble service. Ceci n'est pas présenté comme un aspect parmi d'autres de l'éthique humaine. Elle est manifestement déterminante pour avoir part à Jésus (Jn 13,8b) et pour accéder au bonheur (Jn 13,17). Implicitement, elle est aussi ecclésiologique : prononcée juste avant la mort de Jésus et donc sa séparation d'avec ses disciples, l'instruction apparaît comme le ferment d'unité qui devra régner entre eux après son départ.

2. La trahison de Judas

Le récit se présente sous la forme d'une scène avec quatre acteurs : Jésus et Judas à l'avant, Dieu et Satan à l'arrière. Leur analyse peut se faire en voyant l'action de deux « couples » : Satan-Judas d'une part, Dieu-Jésus d'autre part.

Satan et Judas. Force est d'abord de constater que le personnage de Judas n'a dans le récit aucune substance propre. Rien n'est dit de ses motivations, il n'agit pas de lui-même. Il donne l'impression de n'être qu'un instrument dans les mains de Satan : c'est d'ailleurs Satan le *sujet* des v. 2 et 27 : il inspire le cœur de Judas puis y entre.

Cette irruption soudaine du mal est énigmatique à plusieurs égards : il est personnalisé au point d'apparaître comme un être mystérieux et il investit à ce point Judas que ce dernier apparaît plus comme une victime que comme responsable. Ceci n'est cependant pas consistant avec les attaques violentes de Jésus contre les soi-disant fils d'Abraham : « vous faites ce que vous avez entendu auprès de votre Père. (...) Vous avez la volonté de réaliser les désirs de votre Père » (Jn 8,38.41.44). Leur responsabilité est celle d'une complicité active.

Notre lecture est que, contrairement au discours de Jésus en Jn 8, Jésus ne s'adresse ici pas tant à Judas comme fils de Satan qu'à Satan lui-même. Judas en effet a consenti à Satan.

Dieu et Jésus. L'attitude de Jésus dans le récit est surprenante par son contraste : à la fois il consent et dirige. Les consentements sont multiples : (a) Jésus consent à l'accomplissement des

¹⁶⁹ C.K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, p. 436.

¹⁷⁰ Cf. H. WEDER, *L'asymétrie du salut*, p. 165. L'auteur, dans une approche diachronique, émet l'hypothèse que cette christologie expressive de l'amour de Dieu est une christologie postérieure à la christologie de l'envoi, proche de Philon d'Alexandrie.

Écritures (Jn 13,18) et donc à la réalisation de la volonté divine ; (b) Jésus consent à Judas (Jn 13,26-27) ; (c) Jésus, dans la mesure où Judas consent à son « Père », consent par ricochet à Satan ; (d) Jésus consent à la Passion : Judas va le livrer aux autorités qui ont fait appel aux dénonciateurs (Jn 11,57). Le vocabulaire de « consentement » nous paraît particulièrement adéquat parce qu'il fait ressortir la liberté des acteurs : en consentant à Judas, Jésus pose un acte de souveraineté tandis que Judas est un acteur humain libre qui accomplit l'œuvre que lui donne Satan¹⁷¹.

La souveraineté de Jésus est manifeste : c'est lui qui détermine et déclenche le moment où Judas va passer à l'acte (Jn 13,21.26-27). Jésus précipite sa propre arrestation et, ce faisant, sa victoire : il annonce que c'est « maintenant (que) le prince de ce monde va être jeté dehors (Jn 12,31). Loin d'enclencher un chemin de défaite, Jésus balise les étapes de sa victoire. Jésus avait déjà dit la nécessité et l'utilité de sa mort : il faut que le grain de blé meure pour porter du fruit (Jn 12,24). Que sa mort contribue à l'édification de la foi (Jn 12,32) est répété ici : l'accomplissement de la prophétie de la trahison aura pour effet que lorsqu'il arrivera, « vous croyiez que je Suis » (Jn 13,19).

Dans ce combat « titanesque » entre Jésus (ou Dieu) et Satan, le défi est que le vainqueur n'est pas celui qui pense l'emporter par la puissance destructrice de la mort (physique). De la péricope du lavement des pieds (Jn 13,4-17) et de son introduction sur l'amour de Jésus pour les siens (Jn 13,1-3), le lecteur peut déduire, même confusément à ce stade, que le don de soi est plus puissant (au sens de *productif*) que la mort. Que la trahison de Judas fasse partie du plan divin se comprend alors d'autant mieux.

13.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

La séquence frappe, on l'a vu, par l'utilité d'une deuxième lecture. Le récit du lavement des pieds dit clairement plus qu'il n'y paraît d'abord ; quant à celui de la trahison de Judas, il révèle la capacité du narrateur à donner aux personnages une épaisseur qui pousse le lecteur à la réflexion.

Le lecteur

Les deux récits font un effet incontestable sur le lecteur. Celui du lavement des pieds fait s'épanouir une christologie différente et une éthique qui jusqu'alors était singulièrement silencieuse. Celui de la trahison de Judas ne résout pas l'énigme de l'origine du mal, mais en révèle les ressorts et ouvre une voie concrète de combat.

14. Les adieux de Jésus à ses disciples (Jn 13,31-16,33)

La séquence frappe par sa forme littéraire : celle d'un testament que Jésus délivre à ses disciples peu avant de mourir. Cette forme littéraire, bien connue dans l'AT (le Deutéronome à lui seul est le testament de Moïse à son peuple à l'entrée de la terre promise) présente deux avantages : en regardant le passé, elle tire le bilan du ministère de Jésus puis, se tournant vers l'avenir, elle envisage ce qui va suivre. Sur ce second versant, le testament de Jésus n'interroge pas l'avenir : il l'annonce avec certitude au point de compresser le temps¹⁷². Il en résulte que des verbes ne sont plus au futur, mais au présent (ainsi Jn 13,31 ; 14,18b ; 14,28a). Cela dérouta la première lecture.

Déroutantes aussi sont les ruptures de construction (ainsi entre Jn 13,31 et 14,1) et les répétitions (cf. infra).

D'une première lecture, le lecteur se demande à bon droit si la séquence est de la main d'un seul narrateur et si le texte est alors cohérent. La littérature exégétique sur les sources et sur les

¹⁷¹ Jean-Marie SEVRIN, *Le Jésus du quatrième évangile* (Jésus et Jésus-Christ, 100), Paris, Mame-Desclée, 2011, p. 60.

¹⁷² A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 68.

milieux de vie qui sont à la base de la composition du texte est abondante. Nous ne l'aborderons pas puisque notre approche est synchronique, mais le seul fait d'être conscient que le texte a peut-être une histoire oriente l'analyse : les redites sont-elles pures ou avec nuances ? Y a-t-il des incohérences et si oui, sont-elles importantes ou marginales ?

On l'aura compris, l'analyse de la séquence est difficile. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le résumé qui suit, se voulant le plus fidèle possible au texte, est assez long.

14.1. Contenu de la séquence

Le moment de la glorification, du départ et du commandement nouveau (Jn 13,31-38)

- Jésus dit que ce moment est celui de la glorification à la fois du Père et du Fils. Il est séparation de Jésus d'avec ses disciples. Il leur donne un nouveau commandement : celui de l'amour mutuel, fondé sur son amour pour eux. C'est à cet amour mutuel qu'ils seront reconnus comme ses disciples (13,31-35).
- Au désir de Pierre d'accompagner de suite Jésus là où il va, même au risque de sa vie, Jésus répond qu'il va le renier trois fois (13,36-38).

Du départ de Jésus jusqu'à son retour (Jn 14,1-17)

- Jésus invite les disciples à ne pas se troubler et à croire en Dieu et en lui. Quant à lui, il va leur préparer des demeures célestes puis revenir pour les prendre avec lui (14,1-3).
- Jésus dit que pour aller au Père, il n'y a qu'un chemin : lui-même qui est vérité et vie. Qui connaît Jésus connaît Dieu. Jésus affirme que ses disciples, dès à présent, le connaissent et l'ont vu (14,4-7).
- Au désir de Philippe d'accéder directement au Père, Jésus répond que quiconque l'a vu a vu le Père. Son unité avec lui est totale : ses paroles et ses œuvres sont en fait celles du Père. Il appelle ses disciples à croire au moins à cause des œuvres (14,8-11).
- Jésus dit à ses disciples que qui croit en lui fera les mêmes œuvres que lui et même des plus grandes. Il exaucera toutes leurs prières et leur demande, en signe de leur amour pour lui, d'observer ses commandements (14,12-15).
- Quant à lui, il priera le Père qui leur donnera un autre Paraclet qui restera auprès d'eux pour toujours. Il est esprit de vérité et ils le connaissent parce qu'il est en eux (14,16-17).

L'annonce du retour de Jésus et de la venue du Paraclet (Jn 14,18-26)

- Jésus annonce que ses disciples le reverront vivant d'ici peu, qu'ils vivront eux aussi et connaîtront qu'il est dans le Père tout comme ils sont en Jésus et réciproquement (14,18-20).
- Il dit aussi que quiconque l'aime sera aimé par Dieu et par lui et Jésus se manifestera à lui. Dieu et lui viendront demeurer chez ce croyant (14,21-24).
- Toutes ces choses qu'il leur a dites, le Paraclet les leur enseignera et les leur fera ressouvenir (14,25-26).

L'exhortation à la paix, la joie et la confiance (Jn 14,27-31)

Jésus donne à ses disciples sa paix et les invite à la joie, car il va à son Père qui est plus grand que lui. Jésus annonce qu'il ne les entretiendra plus guère : le prince de ce monde vient. Il n'a pas de prise sur lui, mais Jésus veut, en signe de son amour pour son Père, lui obéir.

Jésus la vraie vigne, l'immanence réciproque, le mouvement de l'amour et ses fruits (Jn 15,1-17)

- Jésus se dit être métaphoriquement la vraie vigne et son Père le vigneron. Ce dernier enlève les sarments qui ne portent pas de fruit et émonde ceux qui en portent pour qu'ils en portent davantage. Il exhorte ses disciples, qu'il appelle sarments, à demeurer en lui comme il demeure en eux. A cette condition, ils porteront du fruit. Celui qui ne demeure pas en lui est, comme le sarment, jeté dehors. Inversement, à celui qui demeure en lui, tout ce qu'il demandera sera donné. Ce qui glorifie son Père, c'est que ses disciples portent du fruit en abondance (15,1-8).
- Jésus dit ensuite que, comme le Père l'a aimé, il a aimé ses disciples et les exhorte à demeurer dans son amour. Pour cela, il leur faut observer ses commandements comme il obéit à ceux de son Père. Ils auront ainsi la joie parfaite qui est en lui. Son commandement est qu'ils s'aiment les uns les autres comme il les a aimés jusqu'à se dessaisir de sa vie. En observant son commandement, ils deviendront ses amis et accéderont au Père qu'il leur a fait connaître (15,9-15).
- Jésus les a choisis et institués pour qu'ils portent du fruit, si bien que le Père leur accordera tout ce qu'ils demanderont (15,16-17).

La haine du monde (Jn 15,18-16,4a)

- Jésus annonce à ses disciples qu'ils vont être haïs et persécutés par le monde comme lui l'a été le premier. Leur élection par Jésus les a en effet mis à part d'un monde qui ne reconnaît que ce qui lui

appartient et ne connaît pas Dieu (15,18-21).

- Le péché du monde, inexcusable, provient de ce que, bien qu'ayant entendu les paroles de Jésus et vu ses œuvres, ils continuent à le haïr, lui et son Père. Les Écritures l'avaient annoncé (15,22-25).
- Jésus annonce que lorsque le Paraclet viendra, il lui rendra témoignage et eux à sa suite (15,26-27).
- Jésus annonce qu'on les exclura des synagogues et même qu'on les tuera. Il leur fait ces annonces pour que le moment venu ils s'en souviennent et ne succombent pas à l'épreuve (16,1-4a).

La venue du Paraclet et le retour de Jésus (Jn 16,4b-33)

- Revenant à son départ dont il voit qu'il afflige le cœur des disciples, Jésus leur dit que c'est leur avantage, car ils vont recevoir le Paraclet. Celui-ci établira la culpabilité du monde en matière de péché, de justice et de jugement (16,4b-11).
- Il les fera accéder à la vérité toute entière, communiquant ce qu'il entendra de Jésus qui l'a reçu lui-même de Dieu. Ce faisant il le glorifiera (16,12-15).
- Jésus annonce à ses disciples son retour prochain. Ils ne comprennent pas. Jésus leur explique qu'à son retour leur tristesse se transformera en joie et qu'ils n'auront plus à l'interroger. Ils prieront Dieu qui les exaucera, car il les aime pour avoir aimé Jésus et cru qu'il est sorti de Dieu (16,16-28).
- Aux disciples qui disent à Jésus croire en lui du fait de son omniscience, Jésus rétorque qu'ils vont l'abandonner, mais qu'il ne sera pas seul puisque le Père est avec lui (16,29-32).
- Il les encourage dans la détresse, il a vaincu le monde (16,33).

14.2. Compréhension du texte

1. Jésus

Le portrait de Jésus. A nouveau, le portrait de Jésus se présente de façon contrastée, entre surplomb victorieux et modestie affectueuse. Sur le premier versant, on retrouve des traits bien connus de Jésus. Ainsi son omniscience : il connaît l'avenir (le reniement de Pierre, son retour après sa mort, l'envoi par le Père du Paraclet, les persécutions) ou les pensées de ses disciples (Jn 16,19). Ainsi son leadership : c'est lui qui a choisi ses disciples (Jn 15,16), les a mis à part du monde (Jn 15,19) et il se qualifie de maître (Jn 15,20). Ainsi son ascendant comme prophète et herméneute : non seulement il annonce l'avenir, mais il dit déjà comment l'interpréter. Un bon exemple est Jn 14,28-29 : Jésus tout à la fois annonce aux disciples sa mort et la commente comme étant l'événement qui suscitera leur foi, ce qui justifie la joie qu'ils devraient avoir. Bien sûr, cela n'enlève rien au côté souvent énigmatique des annonces de Jésus et au personnage aussi.

Cet ascendant de Jésus comme interprète de sa propre mort se vérifie sur un autre plan, paradoxal : loin d'être la victime du prince de ce monde (Jn 14,30b), il est le vainqueur du monde (Jn 16,33). Dans les deux cas, on voit l'identification que le narrateur fait entre sa mort, le mal, le monde d'ici-bas et son prince qui le gouverne.

Tout autre est le Jésus face à son Père : jamais il ne se hisse à sa pleine hauteur. C'est son Père qui est le vigneron (Jn 15,1), c'est lui l'envoyeur (Jn 14,24). Quant à lui, il l'aime et veut agir conformément à ce qu'il lui prescrit (Jn 14,31 ou 15,10b). Même par rapport à ses disciples qu'il appelle ses petits enfants (Jn 13,33), le « maître » Jésus va jusqu'à presque s'effacer : en mourant il confie le monde à ses disciples pour qu'ils portent du fruit (Jn 15,8) et accomplissent des œuvres encore plus grandes (Jn 14,12). Nous y reviendrons.

Le futur de Jésus. Comme il l'avait déjà dit (Jn 7,33 et 8,21), Jésus annonce son départ (Jn 13,33) : le lecteur sait que Jésus parle de sa mort. Celle-ci est présentée, solennellement, comme une victoire sur le prince du monde qu'il va affronter (Jn 14,30b) et une glorification (Jn 13,31). Ce vocabulaire, identique à celui de l'élévation (Jn 3,14) désigne chez Jn, comme on l'a déjà vu, une manifestation divine d'importance majeure : à la croix, Jésus va être pleinement reconnu par le Père. L'emploi du titre de Fils de l'homme ne trompe pas : après la katabase, vient l'anabase, le retour de Jésus auprès du Père. Le narrateur n'hésite pas à mettre cette glorification au présent (Jn 13,31) pour qu'éclate encore plus la portée du discours de Jésus auprès de ses disciples.

Il ne suffit cependant pas d'interpréter la mort de Jésus en termes de gloire et de victoire. On pourrait alors croire que l'histoire de Jésus se termine. Jésus restera au contraire présent aux côtés de ses disciples et même bien à l'œuvre : il exaucera leurs demandes (Jn 14,13-14), il sera à l'initiative de l'envoi par le Père du Paraclet (Jn 14,16)¹⁷³ et sera à la source de tout ce que ce dernier leur communiquera (Jn 16,13-15). Par ailleurs, retourné auprès du Père, il va leur préparer leurs demeures futures (Jn 14,2-3a). Le texte ne précise pas davantage et tout au plus le lecteur peut-il rapprocher les demeures préparées par Jésus comme fils de l'homme (Jn 13,31) à celles des visions d'Hénoch (1 Hén 39,4-8) : ces demeures étaient le lieu de repos des saints et des justes.

La présence de Jésus au-delà de sa mort va au-delà de son *action* que nous venons de décrire. Elle va se rendre manifeste par d'autres modes opératoires. Le premier dans la séquence consiste en un *retour* pour prendre avec lui ses disciples dans les demeures évoquées ci-dessus (Jn 14,3b). S'agit-il de la parousie ? Comme beaucoup de critiques, nous pensons que oui : le contexte immédiat avec le Fils de l'homme et les demeures fait penser à l'eschatologie de l'apocalyptique juive, le retour ne semble pas à identifier aux apparitions pascales (cf. ci-après) et notre conviction que la séquence est la juxtaposition de plusieurs discours (cf. infra) rend plausible que plusieurs « retours » soient évoqués. Jésus ne précise pas le *quand* de la parousie, mais ce qui apparaît en tout état de cause c'est que Jésus sera un jour réuni à jamais à ses disciples auprès de Dieu.

Le deuxième mode opératoire est celui de la *vision* (Jn 14,18-20, répété en Jn 16,16-22). Il n'est plus question ici de mouvement spatial (de ce monde au Père puis de retour) comme dans le premier cas. Il est difficile de dire si la vision est sensible ou spirituelle, mais elle semble être réservée aux disciples. Quant à ce qui est à voir c'est que Jésus est vivant (Jn 14,19b) : il est donc ressuscité, il a vaincu la mort et le prince de ce monde qui l'a voulu. Là est, à notre sens, le plus important. Pour le lecteur qui connaît de Jésus ses apparitions pascales, l'annonce de Jésus est claire. Par contre, pour l'auditeur de Jésus dans le récit, s'il réalise l'importance de l'annonce et son effet sur lui (Jn 14, 19c-20 : « vous vivrez vous aussi. En ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père et que vous êtes en moi et moi en vous »), elle doit lui rester bien sibylline, notamment en matière d'échéance.

Le troisième mode opératoire est celui de l'inhabitation chez le croyant (Jn 14,21.23). On retrouve ici le motif des demeures du premier mode opératoire, mais le contexte est tout à fait différent : (a) la demeure n'est pas céleste, mais ancrée dans l'homme croyant, (b) l'inhabitation n'est pas pour la fin des temps, mais pour l'aujourd'hui du croyant, (c) elle n'est plus réservée aux seuls disciples. Ce dont il est question ici n'est rien d'autre que l'élargissement à tout croyant de toute époque de l'expérience pascalle vécue par les disciples : la résurrection que Jésus annonce et que les disciples verront (Jn 14,19b) s'actualise chez tout croyant par l'inhabitation de Jésus en lui.

Les dernières instructions de Jésus. Le Jésus qui va mourir donne à ses disciples nombre d'instructions : croire en lui, l'aimer, demeurer en lui, observer ses commandements, s'aimer les uns les autres, porter du fruit. Leur nombre et leur répétition pourraient occulter l'existence d'une articulation qui les relie. Pour notre part, nous la voyons de la manière suivante.

Depuis le début de l'évangile, Jésus demande sans cesse à ses disciples de croire en lui, qu'il est sorti de Dieu pour ce monde que Dieu aime (Jn 3,16). Sa mort annoncée jette le trouble chez les disciples et Jésus leur demande de croire en lui (Jn 14,1), même dans les épreuves qu'ils vont subir (Jn 16,1). Cet appel de Jésus à persévérer dans la foi est en fait un appel à l'aimer : l'amour a une force inégalable de lien (cf. le lavement des pieds). A quatre reprises (Jn 14,15.21.23.24), Jésus

¹⁷³ En Jn 15,26, c'est Jésus lui-même qui envoie le Paraclet.

resserre ce lien : « Si vous m'aimez... », « Celui qui a mes commandements et les observe, celui-là m'aime ». Du langage de l'amour et de la foi à celui de l'obéissance, il n'y a qu'un pas. Comme le dit X. Léon-Dufour, dans le langage amoureux, amour et obéissance vont de concert¹⁷⁴. « Je ferai tout ce que tu voudras » n'est pas une parole de subordonné, mais d'amoureux. Quand donc Jésus demande à plusieurs reprises d'observer ses commandements (Jn 14,15.21) ou ses paroles (Jn 14,23-24), la différence entre foi en lui et amour pour lui s'amenuise, le second terme donnant une touche plus affective au premier.

Celui qui aime veut habiter avec l'aimé et ne plus le quitter. C'est ce que dit la symbolique de la vigne : Jésus comme vigne ne veut pas être séparé de ses disciples comme sarments : « Demeurez en moi comme je demeure en vous » (Jn 15,4). Le flux de sève entre vigne et sarments est un flux de vie. Il est une condition de *survie* : « en dehors de moi, vous ne pouvez rien faire » (Jn 15,5).

Ayant ainsi instruit ses disciples à croire en lui, l'aimer et demeurer en lui, Jésus élargit la relation fondatrice pour englober la relation que les disciples doivent avoir *entre eux* : c'est le commandement d'amour mutuel (Jn 15,12). Jésus généralise la demande qu'il faisait à ses disciples au lavement des pieds : « vous devez vous aussi vous laver les pieds les uns aux autres » (Jn 13,14). Il faut noter ici que ni dans un cas ni dans l'autre il ne s'agit d'une instruction d'éthique générale. Elle a un fondement, une source première : c'est Jésus qui d'abord a lavé les pieds de ses disciples, c'est Jésus qui a aimé en premier ses disciples (Jn 15,9). Jésus en donne aussi l'intensité : « nul n'a d'amour plus grand que celui qui se dessaisit de sa vie pour ceux qu'il aime » (Jn 15,13). C'est ce que Jésus fera en mourant sur une croix : sa mort est donc un acte d'amour (cf. le bon berger en Jn 10,11).

Le commandement d'amour mutuel a un effet important sur la relation entre les disciples et Jésus. Ils deviennent ses amis : « Ὑμεῖς φίλοι μου ἐστέ » (Jn 15,14). Le changement de statut n'est pas anodin : il nous semble qu'il raccourcit la distance entre Jésus et ses disciples au point de faire presque de Jésus leur « frère aîné ». Nous verrons plus loin qu'ils accèderont à la connaissance de Dieu, comme Jésus donc.

Les instructions de Jésus à ses disciples portent aussi sur leur rôle *ad extra* : ils auront à témoigner de Jésus (Jn 15,27) et à être courageux (Jn 16,33). Le contexte est celui des persécutions qu'ils auront à affronter (Jn 16,2), mais Jésus les assure que, dans leur tâche, ils seront précédés du Paraclet qui prendra lui-même sa défense (Jn 15,26).

Qui est donc Jésus ? Puisque Jésus est arrivé au seuil de la mort et qu'il délivre son testament d'adieu, le lecteur peut comprendre qu'ici s'achève la révélation. Jésus ne parlera plus, on ne le questionnera plus (Jn 16,23). Reste à se souvenir du message et à le comprendre. C'est ce à quoi le Paraclet s'emploiera auprès des disciples (Jn 14,26). Par le jeu du narrateur qui à la fois raconte (au présent), annonce (le futur) et interprète, le lecteur en sait plus que les disciples, manifestement dépassés (cf. l'ironie du dialogue en Jn 16,29-32). Il peut donc faire le point, s'appuyant pour ce faire sur ce que Jésus dit de lui-même.

a. *Jésus par rapport à Dieu.* Dans le discours d'adieu, Jésus réaffirme avec force que Dieu est plus grand que lui (Jn 14,28 rappelle Jn 10,29). Il a été envoyé par lui (Jn 14,24) et il lui est obéissant (Jn 15, 10). Même l'image de la vigne utilisée par Jésus l'illustre : pour le juif contemporain de Jésus et familier des Ecritures, la vigne représente Israël et Yahvé en est le vigneron (Is 5,1-7). Jésus prend donc au singulier la figure collective du peuple. Il se met ainsi du côté de ses frères juifs dans leur humanité et dépendance de Yahvé. Le monothéisme d'Israël n'est pas mis en danger par Jésus.

¹⁷⁴ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*, t. 3, p. 210.

Mais, que veut dire « être plus grand que » ? Est-ce à comprendre en termes de puissance, de coupure, d'opacité délibérée dans le savoir, d'inaccessibilité ? Pour Jésus, la réponse est non. Quand Jésus dit qu'il est vérité et vie (Jn 14,6), ces termes renvoient aux réalités ultimes de Dieu : Dieu est la vérité originelle (Jn 1,14) et il a le pouvoir sur la vie (Jn 5,21). Ces affirmations d'identité font comprendre à quel point le lien entre Jésus et Dieu est fort : c'est un partage de vie fondé sur leur amour réciproque. De là leur inhabitation mutuelle (Jn 14,10a) et le fait que Jésus ne sera jamais seul, même sur la croix (Jn 16,32). Cette union intime et parfaite se traduit enfin de manière fonctionnelle *ad extra* : les paroles de Jésus et ses œuvres ne sont que celles de Dieu (Jn 14,10b).

En annonçant qu'à sa mort il retournera au Père qui le glorifiera (Jn 13,32), Jésus dit la reconnaissance qu'il recevra de lui. La relation intime de Jésus à son Père se poursuit.

b. Jésus par rapport à ses disciples. Il nous semble qu'il y a un grand parallélisme entre la relation de Dieu à Jésus et celle de Jésus à ses disciples. De même que Dieu est plus grand que Jésus, Jésus ne fait pas de ses disciples devenus amis ses égaux : il reste le maître qui les a choisis (Jn 14,15-16). Mais cela n'entraîne ni puissance, ni coupure, ni opacité, ni inaccessibilité. Jésus les aime (Jn 15,9), va même donner sa vie pour eux par amour (Jn 15,13), demeurer chez eux après sa mort (Jn 14,20). En s'attachant à eux à travers l'image de la vigne, il se fait même dépendant d'eux, car si un sarment ne peut rien faire en dehors de la vigne (Jn 15,5), la vigne ne peut donner de fruits qu'à travers les sarments (Jn 15,2.5). Il y a ici toute une ecclésiologie qui est annoncée.

c. Jésus entre Dieu et l'homme. De ce qui précède, il se déduit combien les relations de Jésus à ses disciples et à Dieu s'emboîtent. La modalité de l'emboîtement est celle d'une cascade dont le flux a lui-même sa modalité : l'amour. Pour exprimer ces liens, Jésus utilise deux métaphores : celle de la vigne et celle du chemin. La sève qui circule dans la vigne et les soins du vigneron rend leur ensemble indissociable et condition de fructification (cf. infra). La symbolique du chemin est une réponse à la question de l'accès à Dieu pour les disciples : Philippe voudrait une théophanie, une manifestation *directe* de Dieu (Jn 14,8). En disant qu'il est l'unique chemin vers le Père (Jn 15,6), Jésus se situe comme le nécessaire révélateur de Dieu. Ayant révélé Dieu, les disciples le connaissent : « Dès à présent, vous le connaissez » (Jn 14,7)¹⁷⁵. Jésus va même plus loin. Il est plus que le *véhicule* de la connaissance de Dieu (Dieu restant donc lointain), il en est la *face visible* : « Celui qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14,9). Jésus abolit donc la distance entre Dieu et l'homme en se présentant comme sa présence plénière.

X. Léon-Dufour fait remarquer à plusieurs reprises que, même si le mot *alliance* n'est pas prononcé par Jésus dans son discours, la thématique le traverse de part en part¹⁷⁶ : en Jésus s'accomplit l'alliance de Dieu avec les hommes. Et il n'est pas anodin que le ciment de cette alliance, l'amour, prenne la forme de *commandement*, terme précisément utilisé par Yahvé pour sceller son alliance avec Moïse (Ex 20 et Dt 5).

2. Dieu

Tout comme il en était pour Jésus, la séquence présente Dieu en termes essentiellement relationnels : Dieu par rapport à Jésus, Dieu par rapport à l'homme. Nous ne développerons pas la première, elle l'a été plus haut : le Père aime son fils (la cascade d'amour vue plus haut trouve son

¹⁷⁵ On retrouve ici le vocabulaire de Philon ou de la littérature hermétique : connaître Dieu est la fin principale de l'homme et sa suprême béatitude (cf. C.-H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, p. 82).

¹⁷⁶ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*, t. 3, p. 74 et 167 notamment.

fondement en cet amour premier), l'envoie chez les hommes, lui est fidèle, le glorifie. Il est plus grand que lui.

S'agissant de la relation de Dieu à l'homme, Jésus avait déjà dit au début de son ministère (Jn 3,16) pourquoi il avait donné son fils : par amour pour le monde. Cette affirmation massive, Jésus la répète à de nombreuses reprises dans son testament (Jn 14,21.23 ou 16,27). Cet amour va jusqu'à s'exprimer dans l'existence historique du croyant : il va, avec son fils, demeurer chez lui (Jn 14,23). Il y a là une effusion débordante qui rappelle la promesse de restauration de l'alliance par Yahvé (Ez 37). On observera que, chaque fois l'amour de Dieu dont Jésus parle dans cette séquence est lié à l'amour que le croyant a pour Jésus. Le premier serait-il conditionné au second ? Clairement, la réponse est négative puisqu'il a envoyé son fils par amour pour que le monde soit sauvé par lui (Jn 3,17). A présent, l'heure est au bilan : pour ceux qui croient, qui comprennent qui est Jésus et l'aiment, l'amour de Dieu « devient événement »¹⁷⁷, pleine conscience.

De l'amour de Dieu pour l'homme à sa connaissabilité par le croyant, le pas est franchi par Jésus. Par la métaphore du chemin, Jésus rend Dieu accessible et le rend visible par sa propre personne (cf. supra).

L'amour de Dieu pour l'homme ne peut être dissocié de son désir profond pour celui qui croit en son fils : qu'il porte du fruit en abondance. Si la métaphore de la vigne désigne le peuple d'Israël (les sarments) greffé à Jésus (le cep), le fruit à venir en abondance vise manifestement le rassemblement des croyants dans l'unité divine. L'image serait donc proche de celle du bon berger : il a d'autres brebis et faut qu'il les mène de sorte à avoir un seul troupeau et un seul berger (Jn 10,16). Cette compréhension est confirmée par Jn 15,8 : « Ce qui glorifie mon Père, c'est que vous portiez du fruit en abondance ». C'est en œuvrant au dessein de Dieu que l'agir de l'homme (l'amour) glorifie Dieu, c'est-à-dire le rend manifeste au monde (comme amour).

Nous avons déjà dit à plusieurs reprises que Dieu était un personnage actif : il est à l'œuvre (ainsi en Jn 5,17). Ici encore, Dieu participe à l'aboutissement de son dessein : il émonde les sarments qui vont porter du fruit (Jn 15,2), il envoie le Paraclet (Jn 14,16), figure essentielle pour la communauté des croyants après le départ de Jésus.

3. Le Paraclet

La séquence se signale particulièrement au lecteur par l'apparition d'une nouvelle figure céleste : le Paraclet. Tel quel, le mot en français n'évoque rien : il est la simple transcription du mot grec παράκλητος dont la traduction risquait d'être hasardeuse faute de points de référence. Il est donc plus prudent d'approcher la figure par mouvements successifs.

Son origine. Qu'il ait son origine en Dieu ne fait pas de doute : il est envoyé par Dieu à l'initiative de Jésus (Jn 14,16)¹⁷⁸. Il est, comme Jésus, un envoyé : Jésus précise d'ailleurs qu'il est un *autre* Paraclet (Jn 14,16). Avec sa venue, s'accomplit l'annonce du narrateur en Jn 7,39 : « Il désignait ainsi l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui : en effet, il n'y avait pas encore d'Esprit parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié ». On peut penser aussi qu'il s'agit du même Esprit qui est venu demeurer sur Jésus au moment de son baptême (Jn 1,32) et déjà annoncé par Ezéchiel : « Je mettrai en vous un esprit neuf » (Ez 36,26). Le Paraclet a donc valeur d'accomplissement : il vient chez le croyant, y demeure et le croyant connaît sa présence en lui (Jn 14,17).

¹⁷⁷ J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (13-21)*, p. 152.

¹⁷⁸ Jn 16,7 dit que c'est Jésus qui envoie le Paraclet. Mais du fait qu'il l'enverra d'après de Dieu quand il y sera retourné, la différence n'est pas vraiment significative.

Son rôle. La fonction principale du Paraclet est manifestement de pallier l'absence de Jésus : dans un contexte général d'incrédulité ou d'hostilité du monde et de trouble chez les croyants (cf. infra), le Paraclet joue un rôle majeur de soutien à la foi. Il sera là pour toujours (Jn 14,16). Plus concrètement, il va d'abord les enseigner, mais dans une modalité bien particulière. Ce qu'il dira ne sera pas de son chef, mais exclusivement en provenance de Jésus (Jn 16,13-15). De plus, comme Jésus, à la croix, aura achevé sa mission de révélation, l'enseignement du Paraclet consistera à faire ressouvenir les disciples de tout ce que Jésus a dit (Jn 14,26). L'insistance de Jésus à dire que le Paraclet ne parlera pas de lui-même est une façon de dire qu'il n'est pas le successeur de Jésus (d'ailleurs Jésus reste, comme on l'a vu, à l'œuvre après sa mort), mais son interprète pour faire comprendre et affermir la foi.

Le second rôle concret du Paraclet s'inscrit dans le registre musclé du judiciaire. Le Paraclet est un témoin, un accusateur et un soutien aux victimes. Appelé à la barre du monde qui continuera à être incrédule ou hostile à Jésus, le Paraclet se portera comme témoin (Jn 15,26) pour réhabiliter Jésus, accusateur impitoyable de ce monde incrédule et injuste (Jn 15,8-10), soutien des disciples en leur communiquant ce qui vient de Jésus (Jn 16,14-15).

Le Paraclet par rapport à l'Esprit-Saint. L'apparition dans la séquence de la figure nouvelle du Paraclet et sa qualification par Jésus d'esprit de vérité (Jn 14,17 et 16,13) pose la question de son identification à l'Esprit dont il a été question jusqu'à présent dans l'évangile. Sont-ils une même réalité ? Jusqu'ici, l'Esprit se présentait essentiellement comme une force divine venant en quelque sorte envahir l'être humain au point de déterminer une nouvelle existence : Jésus disait à Nicodème qu'il lui fallait renaître par l'esprit pour entrer dans le Royaume de Dieu (Jn 3,3-5) ; de façon similaire, Jésus disait à ses disciples après son discours sur le pain de vie que c'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne servant de rien (Jn 6,63). Comme on le voit, ces affirmations ne « concernent » pas directement Jésus.

Il en est tout autrement du Paraclet qui est déterminé temporellement et fonctionnellement par rapport à Jésus. Son apparition suit directement le départ de Jésus et, comme on l'a vu, son rôle est directement lié à la préservation de sa mémoire et de son honneur et à l'affermissement de l'adhésion à sa personne.

Le Paraclet par rapport à Jésus. Nombreux sont les exégètes à noter les similitudes entre le Paraclet et Jésus : tous deux viennent du Père (Jn 15,26 vs 5,43), tous deux sont vérité (Jn 14,26 ou 16,13 vs 14,6), tous deux ont été refusés par le monde (Jn 14,17 vs 1,11), tous deux ne parlent pas en leur nom propre (Jn 16,13 vs 14,10), tous deux enseignent (Jn 14,26 vs 6,59).

Là où ils diffèrent l'un de l'autre, c'est bien sûr dans leur modalité de présence au croyant (le Jésus de Nazareth est le Verbe *incarné*, le Paraclet est une réalité spirituelle) et le point de départ dans le temps de leur action. Plus difficile à cerner est le rapport entre le Fils *glorifié* et le Paraclet. L'un et l'autre semblent simultanément communiquer (en Jn 16,13-15, c'est le Paraclet qui communique tandis qu'en Jn 16,25b, c'est Jésus qui communique) ; l'un et l'autre semblent demeurer simultanément dans le croyant (le Paraclet en Jn 14,17, Jésus en Jn 14,20). Se fondent-ils alors ou restent-ils distincts, le Paraclet prenant alors un visage personnel ? Nous penchons pour la seconde voie du fait de la présentation du Paraclet par Jésus, mais un reste d'énigme subsiste. L'essentiel est-il d'ailleurs là ? L'important nous semble être que la croix est l'événement décisif entre un *avant* frappé d'incompréhension (Jn 16,25a) et un *à partir de* où la clarté se fait jour : la croix et son nécessaire éclairage, que ce soit par le Fils glorifié (qui communique à propos du Père) ou

par le Paraclet (qui communique de la part du Fils), sont la clé de compréhension par les disciples et tout croyant.

4. L'homme par rapport au destin de mort de Jésus

Le discours d'adieu de Jésus s'adresse à première lecture aux disciples tristes et troublés. Mais de nombreuses touches font apparaître un public plus large : tout croyant de toute époque désespéré par le « silence » de Dieu, voire tout homme qui hait le Dieu de Jésus et même le persécute. C'est pourquoi nous intitulons cette section « l'homme par rapport au destin de mort de Jésus ».

Le « monde ». Pour Jésus, le « monde » représente l'humanité d'en bas (cf. l'entretien avec Nicodème en Jn 3,6-7). Cette humanité qui n'est pas née de l'esprit n'aime que ce qui lui est conforme (Jn 15,19). La venue de Jésus a confronté les hommes à la présence *incarnée* de Dieu et a donc créé la condition de possibilité de péché (Jn 15,22)¹⁷⁹. Le monde qui n'a pas reconnu en Jésus le Fils de Dieu a été jusqu'à le haïr, ainsi que ceux que Jésus a précisément sortis du monde. Cet enchaînement insupportable et a priori inconcevable (Jésus précise en Jn 15,25 que les Ecritures l'avaient annoncé) a une cause : la méconnaissance de Dieu (Jn 15,21). C'est la représentation que l'homme se fait de Dieu qui peut conduire à la persécution (Jn 16,2).

Les disciples et, plus généralement, tout croyant. Il nous semble que Jésus explique à ses disciples comment vivre son départ.

a. *Trois conditions pour être et rester disciple de Jésus.* La première est de rester étroitement uni à Jésus (cf. la métaphore de la vigne). Jésus ne demande pas de porter du fruit (ce sera une conséquence), mais d'accepter cette immanence réciproque (Jn 15,9) qui rappelle celle du pain de vie : « celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (Jn 6,56). L'autonomie est une illusion : « en dehors de moi vous ne pouvez rien faire » (Jn 15,5). La seconde, presque en forme de supplication, est de croire : « Croyez-moi, je suis dans le Père et le Père est en moi ; si vous ne croyez pas à la parole, croyez au moins à cause de ces œuvres » (Jn 14,11). Jésus semble ici se rendre compte à quel point croire en sa parole est difficile pour l'homme et faire une concession¹⁸⁰. La troisième est l'amour : l'amour pour Jésus (Jn 14,15), l'amour mutuel (Jn 13,34 et 15,12), l'un et l'autre fondés sur un amour *reçu* (cf. supra).

b. *La mort de Jésus comprise comme échec et vécue comme souffrance.* La séquence montre crûment comment le disciple – et derrière lui tout croyant – risque de comprendre et de vivre le départ de Jésus. Leur foi, embryonnaire (Jn 16,29-30) est ébranlée (Jn 14,1 et 16,6) au point même que le reniement n'est pas loin (Jn 13,38) tout comme la dispersion (Jn 16,32). S'ajouteront les persécutions pour ceux qui auront tenu bon (Jn 16,2). Il paraît évident qu'avec la mort de Jésus qui signe son abaissement et son échec viendra le temps du silence, de l'absence, du doute.

c. *La mort de Jésus vue comme productive.* En contrepoint à cette vision sombre Jésus propose un regard tout différent et avec de nombreuses facettes. La première est que Jésus, loin de disparaître, va revenir : d'une part à ses disciples qui le verront vivant (Jn 14,19) et le connaîtront uni au Père (Jn

¹⁷⁹ On remarque à nouveau que le péché, chez Jean, n'est pas de l'ordre de la morale mais de la foi : c'est l'incrédulité qui est le péché.

¹⁸⁰ L'interprétation du verset est difficile car Jésus ne dit pas à quelles œuvres il fait référence. Il se peut que ce soit tout ce que Jésus a *fait* dans sa vie et en particulier les miracles (pour autant qu'ils soient compris comme signes). On peut penser aussi, comme le propose J. Zumstein (J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean* (13-21), p. 68), que l'œuvre par excellence évoquée par Jésus dans ce discours d'adieu soit sa propre mort. La foi serait alors plus le fruit de la croix que de la prédication de Jésus.

14,20), d'autre part à tout croyant chez qui il va habiter (Jn 14,21.23). Il ne se contentera pas d'être présent, il continuera son action en faveur des disciples : il restera leur guide vers le Père (Jn 14,6), il leur préparera des demeures célestes dans la perspective d'une relation infrangible à la fin des temps (Jn 14,2-3), il exaucera leurs prières (Jn 14,13-14 ; 15,7.16).

En ce qui concerne la relation que le disciple (ou la croyant) peut avoir avec le Père, Jésus fait comprendre que sa mort est un véritable tournant. Il le leur a fait connaître par sa prédication (Jn 15,15) et sa mort en obéissance à son Père de sorte qu'il peut affirmer que quiconque l'a vu a vu le Père (Jn 15,9). La mort de Jésus a ensuite pour effet chez le croyant que Dieu vient partager son intimité en habitant chez lui (Jn 14,23). Cette intimité devient donc *directe* : elle a été rendue possible par Jésus mais, Jésus s'effaçant en quelque sorte, elle place en vis-à-vis le croyant qui prie le Père et le Père qui l'exauce (Jn 16,23). Ceci a pour conséquence que le croyant face au Père n'est pas très différent de Jésus face à son Père.

En annonçant la venue du Paraclet, Jésus assure à ses disciples qu'il n'y aura pas, avec sa mort, de discontinuité dans la présence divine à leurs côtés. Il ajoute même qu'il y va de leur avantage (Jn 16,7) et que donc le temps à venir se présente meilleur que le temps de sa propre présence terrestre. Cette annonce a priori surprenante se comprend quand on réalise que ce nouveau temps est celui de la compréhension, de l'intelligibilité : le Paraclet ne vient pas pour ajouter à la Révélation, mais pour lui donner toute sa plénitude de vérité (Jn 16,13). Par ailleurs, il témoignera et les assistera (Jn 15,26-27).

De l'annonce de cette triple présence rassurante et action bienveillante de Jésus, du Père et du Paraclet se comprend que Jésus augure de paix et de joie. La paix, sur les lèvres de Jésus, ne renvoie nullement à l'absence de conflit. Le fait qu'elle soit un don (Jn 14,27a) et que son effet est d'enlever aux disciples leur trouble (Jn 14,27b) nous la fait comprendre comme sérénité de vie, même dans un contexte hostile (Jn 14,29-30a). De même que ce contexte n'a pas de prise sur Jésus (Jn 14,30b), de même doit-il en être pour les disciples puisque Jésus leur donne sa paix. Quant au motif de la joie, très présent dans la séquence, il se déduit de tout ce qui précède : les disciples, quittant toute tristesse, devraient se réjouir de voir Jésus retourner auprès du Père (Jn 14,28), ils se réjouiront lors des retrouvailles pascales (Jn 16,20) et cette joie sera durable (Jn 16,22). De même, quand ils s'adresseront directement au Père et qu'ils verront leur prière exaucée, leur joie sera parfaite (Jn 16,23-24). De façon plus générale, la joie apparaît dans la séquence comme un *flux*, à l'instar de l'amour : elle semble monter chez Jésus qui termine sa mission en glorifié (Jn 13,31) et retourne au Père (Jn 14,28) puis vouloir se communiquer aux disciples : « Je vous ai dit cela pour que *ma* joie soit en *vous* et que votre joie soit parfaite » (Jn 15,11).

Arrivé à ce stade où le croyant authentique se sent pleinement habité par la présence et l'action divines, il nous semble qu'il peut comprendre les « plus grandes œuvres » qu'il fera (Jn 14,12) et les fruits abondants qu'il est amené à porter (Jn 15,5-8). Jésus ne précise en effet pas et le lecteur est dès lors contraint à réfléchir et déduire. Notre horizon de réflexion est que la clé de compréhension est à trouver dans la perspective du discours d'adieu pour le disciple postpascal (ou le croyant en général) : quelle *continuité* assure-t-il à Jésus et son œuvre ? Jésus ne dépend-il pas de lui (cf. supra) ? D'autre part, Jésus n'a-t-il pas dit que l'amour mutuel que les disciples auront entre eux aura valeur de révélation : « A ceci, *tous* vous reconnaîtront pour mes disciples : à l'amour que vous aurez les uns pour les autres » (Jn 13,35) ? Autrement dit, la révélation que Jésus (ou Dieu en amont) aime est à continuer, et ce par la cascade d'amour des croyants en aval. Cette cascade n'a bien sûr pas de limites géographique ou temporelle (cf. le mot « tous ») au point que soient réunis

« dans l'unité les enfants de Dieu qui sont dispersés » (Jn 11,52). Le croyant, comme co-auteur de l'œuvre de Jésus, est ainsi amené à participer à son plein accomplissement.

En synthèse, la mort de Jésus est à comprendre paradoxalement comme le début d'une ère radicalement positive pour le disciple postpascal. Son identité change :

On s'aperçoit que le croyant n'est plus simplement celui qui « suit » le Christ : pour le décrire dans ce testament, Jésus a projeté en lui des traits de son existence propre, de sorte que le disciple s'avère un « autre Christ ». Comme le Fils, il est orienté vers le Père « plus grand » et il garde les paroles reçues, exprimant ainsi son amour. Comme le Fils, il produit en synergie avec un Autre des œuvres qui visent la glorification du Père, et ses demandes sont exaucées sans réserve. Comme le Fils (cf. 1,23), l'Esprit-Saint lui est donné de manière permanente au début de sa mission. Comme le Fils, il est aimé du Père, qu'il connaît et qu'il voit. Comme le Fils, il vit¹⁸¹.

14.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

Comme nous l'avons dit en préalable à l'analyse, la forme littéraire de la séquence est celle du discours d'adieu, fréquent dans l'AT. Il s'en distingue surtout par le fait qu'il prend parfois la forme du dialogue (Jn 13,36-38 ; 14,5-10 ; 16,17-33) et plus encore par le fait qu'il s'agit moins d'un discours d'adieu que d'au-revoir : la séparation sera d'un moment et les retrouvailles seront d'une intimité totale (Jn 14,20). Ceci a pour effet que les prolepses sont bien plus nombreuses que les analepses. Elles sont souvent externes au récit (Jésus restera auprès de ses disciples, un Paraclet va venir, les disciples seront exclus des synagogues), mais aussi mixtes (en particulier en Jn 14,16-21) : comme l'indique A. Culpepper, elles sont progressives en ce que la relation future des disciples à Jésus va suivre un chemin d'accomplissement¹⁸². C'est ce qui permet de comprendre le jeu complexe des verbes tantôt au futur, tantôt au présent (cf. supra) et le lien que le narrateur tisse avec le lecteur, « au-delà » des personnages du récit.

Comme on l'aura vu, les répétitions sont nombreuses : ainsi les annonces (du départ de Jésus ou de la venue du Paraclet), les thèmes (comme l'immanence réciproque ou l'amour), les motifs (comme la prière ou la joie)¹⁸³. Nombreux exégètes pensent d'ailleurs que ce qui est appelé « discours d'adieu » est la juxtaposition de deux ou trois discours.

Enfin, le lecteur attentif aura noté que le discours ancre ses références dans l'AT : la métaphore de la vigne rappelle les Psaumes, Isaïe ou Jérémie, la haine dont Jésus fait l'objet (Jn 15,25) ne fait qu'accomplir les Ecritures (Ps 35 ou 69).

Le lecteur

Pour le lecteur, le texte est incontestablement difficile. D'abord par son absence de linéarité : les méandres sont nombreux, les articulations parfois complexes, les répétitions qui n'en sont pas toujours. Ensuite parce que des questions restent en suspens : ainsi les *quand* du retour de Jésus et de la parousie, ainsi la représentation du Paraclet (est-il une « personne » ? avait-il une « existence » avant sa venue après la mort de Jésus ? est-il identifiable à la Sagesse de l'AT ?).

Le texte provoque, à notre sens, deux effets principaux sur le lecteur. Le premier est de sentir un glissement dans la thématique de l'évangile. A son début, la priorité était la foi : toute l'énergie de Jésus tendait à ce que l'on croie en lui. Depuis la péripécie du lavement des pieds, la thématique majeure est celle de l'amour et de l'intimité (apparue déjà dans le discours du pain de vie). Nous

¹⁸¹ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*, t. 3, p. 145.

¹⁸² A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 63.

¹⁸³ Cf. par exemple R. BROWN, *The Gospel according to John. Introduction, Translation and Notes*, t. 2, New York, Doubleday, 1970, p. 589-191.

comprenons ce glissement de la manière suivante : si l'envoi de Jésus par son Père est l'expression de son amour pour les hommes (Jn 3,16) et de sa volonté de les rassembler dans l'unité divine (Jn 1,12 ou 10,16), la première insistance de Jésus, sous forme d'appel, est que l'on croie en lui comme étant l'envoyé de Dieu. Puis, et à mesure d'ailleurs qu'il réalise l'incrédulité qui l'entoure, il dévoile avec force l'axe moteur de son action : son Père aime les hommes et lui à son tour. Cette insistance est probablement renforcée par la perspective de sa mort : il faut que ceux qui vont lui survivre et qui croient en lui (même imparfaitement) soient, par l'amour qu'ils auront les uns pour les autres, témoins de leur foi et de leur attachement à Jésus.

Le second effet sur le lecteur est que celui-ci réalise qu'il est lui-même concerné par l'évangile ! Il ne peut plus rester extérieur au texte : le narrateur s'adresse à lui. Et, derrière le narrateur se tient Jésus qui dit au lecteur (en paraphrasant Jn 14,23) : « si tu m'aimes, si tu observes ma parole, mon Père t'aimera ; nous viendrons à toi et nous établirons chez toi notre demeure ».

15. La prière de Jésus à son Père (Jn 17)

Pour le lecteur qui progresse pas à pas dans l'évangile, Jn 17 ne présente pas vraiment de nouvelles thématiques ou argumentations. Nombreuses sont celles qui sont des reprises, mais ceci n'enlève rien à l'intérêt de la lecture : elles sont en effet une sorte de synthèse théologique et sur certains points un aboutissement de la réflexion, laquelle embrasse ici toute l'histoire de l'humanité. Par ailleurs, le cadre est totalement neuf : pour la première fois, Jésus parle longuement à son Père.

15.1. Contenu de la séquence

Jésus s'adresse à son Père et lui demande de le glorifier pour qu'il le glorifie à son tour et donne à ceux qu'il lui a donnés la vie éternelle, c'est-à-dire la connaissance de Dieu et de lui-même. Il dit l'avoir glorifié, achevé son œuvre et demande à retrouver la gloire qu'il avait auprès de lui avant la création. Il a fait connaître son nom à ceux qui lui ont été donnés par son Père : ils ont observé sa parole, reconnu qu'il est sorti de son Père et cru qu'il est son envoyé.

Jésus prie pour les disciples que son Père lui a donnés. Lui en effet n'est plus de ce monde tandis que ses disciples y restent. Jésus demande à son Père de les garder pour qu'ils soient un comme lui et son Père le sont. Jusqu'à présent, c'est lui qui les gardait et aucun ne s'est perdu, sauf Judas. Jésus prie pour qu'ils partagent sa joie en plénitude. Ses disciples, le monde les a haïs : Jésus demande à son Père de les garder du Mauvais et de les sanctifier par la vérité. Il les envoie à présent dans le monde.

Jésus prie aussi pour ceux qui, grâce à la parole de ses disciples, croiront en lui : qu'ils soient un, qu'ils entrent dans l'unité qu'il a avec son Père, qu'ils partagent sa gloire afin que le monde croie qu'il a été envoyé par son Père qui les a aimés comme il l'a aimé. Jésus dit sa volonté que ceux qui lui ont été donnés soient avec lui et contemplent la gloire de son Père. Jésus termine : tandis que le monde n'a pas connu son Père, lui l'a connu et ses disciples ont reconnu qu'il avait été envoyé par son Père ; il leur a fait connaître le nom de son Père et le fera connaître encore pour que son amour soit en eux et lui aussi.

15.2. Compréhension du texte

1. Jésus

Le portrait de Jésus. La prière de Jésus, toute en louange et presque supplication, le montre dans la posture de l'orant qui lève les yeux (Jn 17,1) vers son Père, saint et juste (Jn 17,11.25). Cette attitude de soumission de Jésus tranche avec sa souveraineté (cf. le « Je veux » de Jn 17,24) et ses pouvoirs (Jn 17,2). Ce contraste permet de situer clairement Jésus : en dépendance par rapport à son Père, en surplomb par rapport à ses disciples. Mais ce surplomb n'est jamais hautain : il aime ses disciples, s'est donné à eux (Jn 17,12.14.26), ne les abandonne pas malgré son départ (Jn 17,9.11.15.17.24.26).

La trajectoire de Jésus et sa nature. Si on se penche sur la trajectoire terrestre de Jésus dans un cadre métahistorique, le registre qui convient à la lecture de la séquence est celui de la gloire. Jésus avait cette gloire auprès de Dieu avant la création (Jn 17,5b), a glorifié son Père sur la terre (Jn 17,4a) et demande à être glorifié à nouveau (Jn 17,1.5a) au moment où il achève l'œuvre que son Père lui a donnée (Jn 17,4b). Ce moment est celui de la croix : « L'heure est venue » (Jn 17,1).

La croix, comme moment de la glorification du Jésus terrestre, signe à la fois son appartenance à Dieu et son retour à lui. L'interdépendance des deux glorifications (Jésus a glorifié son Père, celui-ci le glorifie et Jésus le glorifie encore) ajoute à la nature divine de Jésus : à la croix, celle-ci devient manifeste. De cette nature, A. Culpepper dit qu'elle est une logo-nature¹⁸⁴ : Jésus a donné la parole de son Père (Jn 17,14) et fait connaître son nom (Jn 17,26).

La mission de Jésus. Dans la rétrospective que Jésus fait de sa mission, on en voit d'abord la synthèse : glorifier Dieu et donner la vie éternelle (Jn 17,1-2). En révélant par sa parole le dessein d'amour de son Père (Jn 17,26), en le rendant présent par sa personne (Jn 14,9), en achevant son œuvre sur la croix (Jn 17,4), Jésus a, chaque fois, glorifié son Père.

Jésus définit ici cette « vie éternelle » dont il a tant parlé au début de l'évangile : « la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ » (Jn 17,3). Comme déjà dit, et cela se vérifie encore ici, la connaissance de Dieu n'est pas pour Jésus le résultat d'une activité intellectuelle spéculative. Elle est expérimentation d'une communion avec Dieu, d'une inhabitation dont le fondement est l'amour intime de Dieu pour son fils (Jn 17,26). Une telle inhabitation, parfaite et absolue, « traverse » le temps et n'en connaît donc pas les limites.

De sa mission, Jésus dit à son Père le bilan : haine des uns (Jn 17,14) et réception des autres (Jn 17,6-8). Pour les seconds, il a une visée ultime que nous abordons maintenant.

La visée ultime de Jésus pour les croyants. Jn 17,20-23 résume bien cette visée : la communion parfaite des croyants avec son Père et lui. Pour bien la saisir, il faut la cadrer dans une cascade d'unions avec une source et un aval. La source est l'union intime du Père et du Fils (Jn 17,21.23)¹⁸⁵ : elle est même un don que Jésus a reçu et transmis à son tour (Jn 17,22). De cette source, est venue l'union entre Jésus et ses disciples (Jn 17,23)¹⁸⁶. Le but poursuivi par Jésus est double : l'unité parfaite entre les croyants (Jn 17,21.23)¹⁸⁷ et l'entrée des croyants dans l'unité qu'il forme avec son Père (également Jn 17,21.23). Comme on le voit, il y a une progression dans la thématique déjà analysée de l'immanence ou de l'inhabitation en ce que sa dimension *collective* et *participative* est à présent mise en relief.

Cette cascade d'unions n'est pas différente de la cascade de gloires présentée par Jésus : Dieu étant gloire (par définition si on comprend le mot comme plénitude de réalité divine), il l'a donnée à Jésus qui l'a ensuite transmise à ceux qui ont cru en lui (Jn 17,22). Autrement dit, ils sont « divinisés » par Jésus de sorte que, très naturellement, lors des retrouvailles eschatologiques ils contemplent la gloire première du Père (Jn 17,24). La gloire est donc clairement participative.

La visée universelle de Jésus. Nous avons dit plus haut que la cascade d'unités avait un aval. En effet, la participation des croyants à l'union entre le Père et le Fils ne s'arrête pas là. Elle a une portée universelle : « qu'ainsi le monde puisse connaître que c'est toi qui m'as envoyé et que tu les as

¹⁸⁴ A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 111.

¹⁸⁵ Cf. aussi Jn 10,38 ; 14,10.20a.

¹⁸⁶ Cf. aussi Jn 6,56 ; 14,20b ; 15,3.5.

¹⁸⁷ Cf. aussi Jn 10,16 ; 11,52.

aimés comme tu m’as aimé » (Jn 17,23). La seule vision par le monde de cette unité est déjà révélation : c’est Dieu qui a envoyé Jésus et Dieu aime les hommes¹⁸⁸.

A ceci s’ajoute que, dans la visée ultime de Dieu de sauver le monde par Jésus (Jn 3,17), ce dernier, logiquement, envoie ses disciples dans le monde (Jn 17,18) pour continuer son œuvre.

Le futur de Jésus. En Jn 17,26, Jésus dit à son Père que, même revenu auprès de lui, il continuera à œuvrer, c’est-à-dire à faire connaître son nom. Il n’en précise pas la modalité, mais on peut supposer que c’est à travers le Paraclet comme il l’avait annoncé à ses disciples (Jn 16,13-15).

Les demandes de Jésus à Dieu pour ses disciples. Alors que dans les discours d’adieu Jésus faisait appel au Paraclet (dans le but premier de prolonger son enseignement en le faisant comprendre), ici il se fait intercesseur auprès du Père, dans une orientation différente : l’unité sainte (divine) que les disciples doivent former dans un monde hostile. Clairement, Jésus veut les maintenir unis (Jn 17,11), gardés par Dieu du Mauvais (Jn 17,15) et donc sanctifiés par lui (Jn 17,17)¹⁸⁹.

2. Dieu

La sainteté et la gloire de Dieu. Si on prend la prière de Jésus comme un chant de louange, on se rend compte à quel point Jésus célèbre son Père : il est le seul vrai Dieu (Jn 17,3), il est saint (Jn 17,11), il est juste (Jn 17,25). La glorification que Jésus demande pour lui-même est *ordonnée* à celle qu’il veut pour lui (Jn 17,1). D’ailleurs la gloire que Jésus donne à ceux qui croient en lui lui a été donnée par son Père (Jn 17,22) : Dieu est bien à l’origine.

L’amour de Dieu pour Jésus et les croyants. La prière de Jésus se termine par une avalanche du mot « aimer » à propos de Dieu. De plus, le mot est situé dans un registre de révélation continue (Jn 17,26a : « Je leur ai fait connaître ton nom et le leur ferai connaître encore ») et de puissance agissante (Jn 17,26b : « afin que l’amour dont tu m’as aimé soit en eux, et moi en eux »). Comme le dit J. Zumstein : « Cette révélation du nom de Dieu a une finalité (ἵνα) : que l’amour dont le Père a aimé le Fils vienne habiter les croyants (ἐν αὐτοῖς ᾗ). L’amour du Père pour le Fils s’avère ainsi être une force créatrice »¹⁹⁰.

L’action future de Dieu pour les croyants. Nous avons vu plus haut les demandes de Jésus adressées à son Père, et en particulier celle de sanctifier sans cesse ceux qui auront cru en lui (Jn 17,17). Clairement, son amour ne faiblira pas (Jn 17,26).

3. L’homme

Le dualisme johannique. La prière de Jésus révèle un monde coupé en deux : ceux qui sont du monde et qui ont haï les disciples (Jn 17,14a) et ceux qui ne sont pas du monde (Jn 17,14b.16). On retrouve ici le dualisme¹⁹¹ du narrateur dans le Prologue (Jn 1,12). Il en découle que Jésus, tout en ayant l’horizon de la reconnaissance future du monde (Jn 17,21.23), prie pour ceux qui ne sont pas du monde, ses disciples (Jn 17,2.9).

¹⁸⁸ Comme dit plus haut, l’amour de Dieu pour les croyants n’est pas exclusif (Cf. Jn 3,16).

¹⁸⁹ La TOB traduit « Ἀγιάσον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου » par « Consacre-les par la vérité ». Si on sous-entend dans le mot « consacrer » l’idée d’un service à accomplir (comme dans Jr 1,5), il nous semble qu’ici la visée du narrateur dans le contexte n’est pas celle-là. Le contexte (Jn 17,15-19) est la demande de Jésus à son Père de prémunir dans l’unité ses disciples qui, tout en étant (physiquement) dans le monde, n’y sont plus (spirituellement). Jésus demande donc à son Père de les faire grandir dans la communion divine (cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l’évangile de Jean*, t. 3, p. 299). Quand il est (mieux) traduit par « Sanctifie-les dans ta vérité », le verset est dans la lignée de Lv 19,2 : « Soyez saints, car je suis saint, moi, le Seigneur, votre Dieu ».

¹⁹⁰ J. ZUMSTEIN, *L’évangile selon saint Jean (13-21)*, p. 188-189.

¹⁹¹ Ce n’est donc pas un dualisme ontologique.

Le sort du monde. Il est intéressant de noter que Jésus ne prononce ni malédiction ni jugement. Jésus n'a pas été envoyé pour juger le monde, mais pour le sauver (Jn 3,17). Il lui est même offert une « seconde chance » : de reconnaître, à travers les croyants, qu'il est bien l'envoyé de Dieu (Jn 17,21.23).

La condition du croyant. Etre croyant, c'est accepter d'être de Dieu par Jésus : le croyant est celui qui, tiré du monde par Dieu (il est à l'initiative¹⁹²) et donné à Jésus observe la parole de Dieu (Jn 17,6). On s'étonne alors moins qu'il puisse avoir accès à l'intimité de la prière que Jésus adresse à son Père. De même va-t-il, comme déjà dit, connaître Dieu (c'est-à-dire expérimenter son amour), ce qui équivaut à avoir la vie éternelle (Jn 17,3.26).

Cette participation du croyant à la communion divine ne se fait pas sans Jésus. De lui le croyant reçoit sa joie en plénitude (Jn 17,13) et avec lui il est appelé à partager la contemplation de la gloire de Dieu (Jn 17,24). Cette annonce résonne comme un écho à celle de la parousie en Jn 14,3 : « Lorsque je serai allé vous le (le lieu où vous serez) préparer, je reviendrai et vous prendrai avec moi, si bien que là où je suis, vous serez vous aussi ».

Durant son parcours terrestre, le croyant, gardé et sanctifié par Dieu (cf. supra), est invité à devenir missionnaire à la suite de Jésus : tout comme Jésus a été envoyé dans le monde, Jésus envoie ses disciples dans le monde (Jn 17,18) pour continuer son œuvre.

15.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

De la même façon que le narrateur semblait, pour les discours d'adieu s'inspirer d'exemples similaires de l'AT, de même y trouve-t-on des parallèles de prière d'adieu : ainsi celle de Moïse (Dt 31,30-32,47) ou celle de David (1 Ch 29,10-19).

On retrouve par ailleurs l'habitude du narrateur de revenir à des thèmes déjà abordés (il a été dit plus haut que les thématiques de la prière d'adieu reprenaient largement des thématiques antérieures) ou de répéter certaines expressions. Il serait fastidieux de les citer toutes, mais elles sont typiques dans les registres de l'immanence (Jn 17, 21-22 vs 14,20 ou 10,30.38), de la glorification (Jn 17,1 vs 12,23) ou de l'appartenance au monde (Jn 17,14 vs 15,19).

Le lecteur

Nous avons déjà relevé à plusieurs reprises les répétitions johanniques. La question se pose de leur effet sur le lecteur : le lassent-elles ou au contraire l'aident-elles ? Notre réponse à ce stade est que l'effet est différent selon le degré de profondeur de la lecture. Une lecture superficielle a probablement tendance à « sauter » ce qu'elle reconnaît comme répétition et, partant, en négliger l'importance potentielle. Inversement, une lecture attentive, a fortiori analytique, y décèle une probable insistance délibérée du narrateur : la thématique est importante. L'intense processus d'appropriation peut commencer tout comme celui de la recherche des développements dans la thématique. Un bon exemple nous semble celui de l'immanence de Jn 15 (la vraie vigne) : la demeure est un thème fort, mais qui ne dit pas que la demeure est nourriture et habitation amoureuse. De là la greffe des thèmes de Jésus pain de vie (Jn 6) et de Dieu amour (Jn 17).

La prière d'adieu a un contenu qui interroge le lecteur : est-il du « monde » et donc fermé à l'idée d'en sortir pour se reconnaître comme tiré par Dieu et donné à Jésus (Jn 17,6) ? Ou prend-il l'option de devenir enfant de Dieu en recevant Jésus (Jn 1,12) ?

¹⁹² Cf. Jn 6,37.

16. La condamnation et la mort de Jésus (Jn 18-19)

16.1. Contenu de la séquence¹⁹³

Jésus va avec ses disciples dans un jardin. Judas, de son côté, y entre à la tête de gardes fournis par les grands prêtres et les pharisiens. Jésus prend les devants et leur demande qui ils cherchent. Ils répondent chercher Jésus. Jésus leur dit : « C'est moi ». Sur cette réponse, ils ont un mouvement de recul et tombent. Jésus leur demande à nouveau qui ils cherchent et, sur leur réponse, répète son identité et demande de laisser aller ses disciples. Alors Pierre frappe d'un glaive le serviteur du Grand Prêtre et lui tranche l'oreille. Jésus réprimande Pierre et dit qu'il veut boire la coupe que son Père lui a donnée.

La cohorte se saisit de Jésus, le ligote et le conduit chez Hanne, le beau-père de Caïphe qui était le Grand Prêtre cette année-là. Pierre et un autre disciple suivent Jésus. La servante qui gardait la porte demande à Pierre s'il n'est pas un disciple de Jésus. Pierre nie et reste dehors avec les gardes à se chauffer autour d'un feu. Hanne interroge Jésus sur ses disciples et son enseignement. Jésus répond qu'il a toujours parlé ouvertement et demande à Hanne pourquoi il l'interroge et non ceux qui l'ont écouté. Un des gardes gifle Jésus pour sa réponse au Grand Prêtre. Jésus lui demande en quoi il a mal parlé. Hanne envoie alors Jésus à Caïphe. Pendant ce temps, dehors, deux fois on demande à Pierre s'il n'est pas un disciple de Jésus. Deux fois Pierre nie. A ce moment un coq chante. Jésus est emmené à la résidence du gouverneur Pilate.

A l'extérieur	A l'intérieur
1. Pilate demande de quoi Jésus est accusé. Les Juifs répondent qu'ils ne l'auraient pas livré s'il n'avait pas fait le mal. Pilate demande qu'ils le jugent eux-mêmes, mais les Juifs répondent qu'il ne leur est pas permis de mettre quelqu'un à mort.	2. Pilate demande à Jésus s'il est le roi des Juifs. Jésus lui demande d'où vient sa question. Pilate répond qu'il n'est pas juif et lui demande ce qu'il a fait. Jésus répond que sa royauté n'est pas de ce monde. Pilate lui demande s'il est donc roi. Jésus répond qu'il est venu dans le monde pour témoigner de la vérité. Pilate demande ce qu'est la vérité.
3. Pilate dit aux Juifs ne trouver contre Jésus aucun motif de condamnation. Comme la coutume est de relâcher quelqu'un au moment de la Pâque, Pilate leur propose de relâcher Jésus. Les Juifs crient et demandent de relâcher Barrabas, un brigand.	
4. Pilate emmène Jésus et le fait fouetter. Les soldats lui mettent sur la tête une couronne d'épines et jettent sur lui un manteau de pourpre. Ils le saluent « Roi des Juifs » et lui donnent des coups.	
5. Pilate répète qu'il ne trouve contre Jésus aucun motif de condamnation. Il fait venir Jésus et leur dit : « Voici l'homme ». Les Juifs crient de crucifier Jésus. Pilate leur dit de le crucifier eux-mêmes, car il ne trouve aucun motif d'accusation. Les Juifs lui répondent qu'il doit mourir parce qu'il s'est fait Fils de Dieu.	6. Pilate, effrayé, demande à Jésus d'où il est. Jésus ne répond pas. Pilate fait valoir qu'il a le pouvoir de le relâcher ou de le crucifier. Jésus répond que son pouvoir lui a été donné d'en haut et que celui qui l'a livré a un plus grand péché. Pilate cherche à le relâcher.
7. Les Juifs crient et le mettent en garde de ne pas se conduire comme ami de César, car Jésus s'est fait roi. Pilate fait sortir Jésus, le fait asseoir et le présente : « Voici votre roi ! ». Les Juifs crient et veulent que Pilate le crucifie. Pilate demande s'il doit crucifier leur roi. Les grands prêtres répondent ne pas avoir d'autre roi que César. Pilate leur livre alors Jésus pour être crucifié.	

Les Juifs se saisissent de Jésus. Portant lui-même sa croix, il va au lieu dit Golgotha. Il y est crucifié en même temps que deux autres, un de chaque côté. Pilate avait placé sur la croix un écriteau en hébreu, en latin et en grec : « Jésus le Nazôréen, le roi des Juifs ». Les Juifs s'insurgent, mais Pilate persiste. Les soldats, accomplissant l'Écriture, se partagent les vêtements de Jésus en quatre parts et tirent au sort sa tunique qui était d'une pièce. Près de la croix, se tiennent quatre femmes dont la mère de Jésus. Voyant sa mère et près d'elle le disciple qu'il aimait, Jésus dit à sa mère : « Femme, voici ton fils » ; et au disciple : « Voici ta mère ».

¹⁹³ La comparution de Jésus chez Pilate se déroule en sept scènes, alternativement à l'extérieur du palais (Pilate communiquant avec les Juifs) et à l'intérieur (Pilate étant seul avec Jésus). Pour la facilité de lecture, nous présentons cette partie sous forme de tableau. La scène centrale du couronnement d'épines n'est pas explicitement localisée.

Depuis cette heure, le disciple la prit chez lui.

Ensuite et pour que l'Écriture soit accomplie, Jésus dit « J'ai soif ». On lui approche une éponge imbibée de vinaigre. Ayant bu, Jésus incline la tête et remet l'esprit. Les Juifs, de crainte que les corps ne restent en croix durant le sabbat, demandent à Pilate de leur briser les jambes et de les enlever. Les soldats viennent, mais constatent que Jésus est déjà mort. Ils ne lui brisent pas les jambes mais, d'un coup de lance, l'un d'eux le frappe au côté : aussitôt il en sort du sang et de l'eau. Le narrateur mentionne que celui qui a vu témoigne et que son témoignage est vrai pour que tous croient. Tout s'est en effet déroulé conformément à l'Écriture.

Joseph d'Arimatee, qui était un disciple de Jésus en secret, demande à Pilate l'autorisation d'enlever le corps et la reçoit. Nicodème vient aussi et, ensemble, ils enlèvent le corps, l'entourent de bandelettes, le parfument abondamment et le déposent dans un tombeau tout neuf qui était dans le jardin.

16.2. Compréhension du texte

1. Jésus

Le portrait de Jésus. Ce qui frappe dans cette séquence marquée par la passion de Jésus, c'est que rien n'affecte Jésus : ni la douleur physique des coups et de la crucifixion, ni l'humiliation, ni l'abandon de ses disciples. Il ne vit même pas le combat intérieur du doute. Bien au contraire, il apparaît comme invincible : sa seule présence fait reculer et tomber ceux qui viennent l'arrêter (Jn 18,6). Si Jésus est finalement arrêté et mis à mort, c'est parce qu'il y consent, en pleine conscience et omniscience (Jn 18,4 ou 19,28). C'est lui qui prend la direction de son arrestation : il se livre, en toute liberté (Jn 18,4-11). Il portera d'ailleurs lui-même sa croix, en toute souveraineté (Jn 19,17). Il domine tous ses interlocuteurs : les soldats (Jn 18,4.6.8.23), les autorités juives (Jn 18,20-21) et même Pilate (Jn 18,36-37 ; 19,11).

En cela, Jésus veut clairement se montrer obéissant à son Père : « La coupe que le Père m'a donnée, ne la boirais-je pas ? » (Jn 18,11). Il veut par ailleurs assumer seul sa détermination sans mettre en danger ses disciples : tout comme le bon berger attentif à ses brebis (Jn 10), Jésus demande aux soldats de ne pas inquiéter ses disciples (Jn 18,8). De cette détermination et de son obéissance à son Père s'explique le refus de Jésus de la violence (Jn 18,11).

Comprendre l'attitude de Jésus par rapport à sa mort. Il est clair que, même sans son « invincibilité », Jésus aurait pu aisément échapper à la mort : en fuyant ou en se reniant. Nous voyons trois raisons à la détermination de Jésus. La première, déjà mentionnée, est la fidélité de Jésus à son Père. Cette fidélité n'est pas obéissance à une force *extérieure* : comme nous l'avons souvent dit, la communion d'amour de Jésus avec son Père implique sa totale adhésion. La seconde est la logique même du don absolu de soi. Une telle logique est radicalement incompatible avec la concurrence de l'intérêt personnel. Si Jésus avait cherché à préserver sa vie, il se serait mis en contradiction avec le message d'amour absolu qu'il véhiculait dans l'image symbolique du bon berger qui se dessaisit de sa vie pour ses brebis (Jn 10,11.14). L'enjeu n'est donc rien moins que la crédibilité de Jésus et son message de révélation à propos de son Père. En incarnant (au sens propre) le don de soi dans son absolutité, Jésus s'identifie comme Fils de Dieu et révèle le dessein d'amour de son Père : christologie et théologie s'éclairent.

La troisième raison découle du lien que nous avons souvent montré entre christologie et sotériologie, lequel est très visible dans l'image du bon berger : le berger est bon parce qu'il est prêt à se dessaisir de sa vie *pour* ses brebis, autrement dit pour les sauver. C'était exactement le but de Dieu en envoyant son fils (Jn 3,16-17). Ce en quoi consistent le salut et le danger auquel le salut fait échapper a été examiné à de nombreuses reprises. Le danger est celui du monde (au sens

johannique), qui n'aime que ce qui lui appartient (Jn 15,19a), est né de la chair et non de l'esprit (Jn 3,6), n'écoute pas Dieu (Jn 8,42-43 entre autres) et préfère la voix du diable (Jn 8,44). Le salut promis, c'est la vie éternelle (Jn 3,16), la communion avec le Père et le Fils (cf. les discours d'adieu en Jn 14-15), la liberté par rapport au monde (Jn 8,32). La mort de Jésus est donc utile. Elle sera même productive puisqu'elle aura pour effet d'attirer à Jésus tous les hommes (Jn 12,32).

Cet aspect sotériologique de la mort de Jésus est répété dans la séquence par des allusions du narrateur qu'il convient ici d'examiner. Le lecteur attentif aura tout d'abord noté que la passion et la mort de Jésus sont situées lors de la fête juive de la Pâque : le narrateur donne quatre repères chronologiques (Jn 18,28.39 ; 19,14.31) et précise même l'heure de la condamnation de Jésus (Jn 19,14), laquelle coïncide avec le début du rite pascal de l'immolation des agneaux. Un autre indice est la référence vétérotestamentaire au fait que les os de Jésus n'ont pas été brisés (Jn 19,33) : le narrateur fait peut-être allusion au juste souffrant qui reçoit l'aide de Yahvé (Ps 34,20-21), mais il se peut aussi qu'il se réfère à la coutume de ne pas briser les os des agneaux immolés lors de la fête pascalle (Ex 12,46)¹⁹⁴. Même si les indices sont discrets, ils ne sont manifestement pas les fruits du hasard de sorte que le corps de Jésus supplicié pourrait être rapproché de l'agneau pascal : de même que la célébration pascalle rituelle rappelait la libération par Dieu de son peuple, la mort de Jésus devient un événement de libération et donc de salut. Le parallélisme entre l'immolation des agneaux et la mort de Jésus serait encore confirmé par le sang qui jaillit du côté de Jésus suite au coup de lance du soldat (Jn 19,34) : le sang offert par Jésus a valeur salvifique¹⁹⁵.

Les suites de la mort de Jésus. Jésus avait annoncé à ses disciples dans son discours d'adieu que son retour au Père signifierait la venue du Paraclet et qu'il était de leur avantage qu'il s'en aille (Jn 16,7). Autrement dit, la communauté à venir n'était pas en danger. La question, maintenant que Jésus est mort, est celle de la réalisation de ces promesses. Est-elle évoquée dans la séquence ?

a. *La venue du Paraclet.* Il nous semble que le texte fait voir assez clairement deux indices de cette venue du Paraclet. Le premier est en Jn 19,30 : « Il remit (παρέδωκεν) l'esprit ». Le verbe utilisé indique plus que la mort de Jésus. Jésus, en mourant, *donne* l'esprit qu'il avait promis : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et que boive celui qui croit en moi. Comme l'a dit l'Écriture : " De son sein couleront des fleuves d'eau vive ". Il désignait ainsi l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui: en effet, il n'y avait pas encore d'Esprit parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (Jn 7,37b-39). La glorification de Jésus coïncide avec la venue de l'Esprit.

Le deuxième est l'indication de l'effet du coup de lance : « il en sortit du sang et de l'eau » (Jn 19,34). Le lien de l'eau de ce verset avec les fleuves d'eau vive coulant de son sein de Jn 7,39 est frappant : l'eau, c'est l'Esprit désormais donné aux disciples.

b. *La naissance d'une communauté.* Les dernières paroles de Jésus vont vers sa mère et le disciple qu'il aimait (Jn 19,26-27). Ce court passage a été interprété de multiples façons au cours des siècles et notre ambition n'est pas d'affirmer, mais plutôt de suggérer une interprétation étayée par le texte, le contexte et la lecture synchronique de l'évangile qui s'achève. A la première question de savoir si c'est le disciple bien-aimé qui est confié à sa mère ou au contraire si c'est sa mère qui est

¹⁹⁴ La référence à la branche d'hysope brandie à Jésus (Jn 19,29) est parfois commentée comme une allusion à son utilisation pour badigeonner les linteaux des portes des israélites lors de la délivrance des Égyptiens (Ex 12,22).

¹⁹⁵ La référence au regard porté sur celui qu'ils ont transpercé (Jn 19,37) fait penser à l'oracle de Zacharie annonçant la libération eschatologique d'Israël grâce au Seigneur : un mystérieux envoyé de Dieu meurt comme martyr et les habitants regarderont vers lui, celui qu'ils ont transpercé (Za 12,10). Appliquée dans l'évangile, la citation fait alors voir l'élévation de la croix comme geste de salut, exactement comme le serpent d'airain élevé par Moïse dans le désert était salvifique.

confiée au disciple, le texte laisse peu de doute : « Et depuis cette heure-là, le disciple la prit chez lui »¹⁹⁶. Le contexte plaide également pour cette compréhension : le disciple bien-aimé est le disciple le plus intime de Jésus. Il est le seul à avoir reçu de Jésus le secret de qui allait le trahir (Jn 13,33-36) et il est très vraisemblablement celui qui, avec Pierre, suivait Jésus après son arrestation (Jn 18,15). On peut donc aisément penser que Jésus, au moment de mourir, confie sa mère à celui de ses disciples qui lui restera fidèle au-delà de la mort.

Mais cette mission est-elle simplement singulière, la mère de Jésus ne représentant qu'elle-même ? Connaissant l'habitude du narrateur à jouer des doubles niveaux de sens, le lecteur peut être intrigué par le mot « femme » que Jésus utilise pour interpeller sa mère (Jn 19,26). Jésus s'était adressé à elle de la même manière aux noces de Cana (Jn 2,4). Sauf à considérer que cette façon de s'adresser à sa mère était courante dans les milieux de l'époque¹⁹⁷, le mot a peut-être une connotation collective, qui représenterait alors Israël ou Sion (Is 66,8). A Cana, la mère de Jésus demandait aux serviteurs de faire tout ce qu'il dirait (Jn 2,5) : c'est dire la totale confiance qu'elle avait en son fils. Elle l'a vraisemblablement suivi durant son ministère et en tout cas accompagné à la croix (Jn 19,25). Si donc la mère de Jésus représente l'attente d'Israël¹⁹⁸, Jésus, en la confiant à son disciple le plus intime, noue une relation pouvant symboliser la constitution de la communauté des croyants¹⁹⁹.

La condition divine et humaine de Jésus. Lorsque Jésus dit à Pilate « Je suis né et venu dans le monde » (Jn 18,37), il dit son origine et son incarnation comme le narrateur le disait dans le Prologue (Jn 1,14). Le Ἐγὼ εἰμι de Jn 18,5 résonne comme un écho au fameux « Je suis » de Jésus en Jn 8,58 : c'est la façon typiquement johannique d'exprimer la transcendance de Jésus.

Il n'en reste pas moins qu'avec la mort de Jésus, c'est sa condition *humaine* qui ressort : Dieu peut-il mourir ? Le « Voici l'homme » (Jn 19,5) prononcé par Pilate donne à croire que, pour lui, Jésus n'est rien de plus qu'un homme humilié dans son accoutrement ridicule de roi couronné. Le sens à donner à l'expression a, lui aussi, été compris de diverses manières. Le rapprochement avec « Fils de l'homme » est tentant, car il rappelle Dn 7,13-14 qui présente un fils d'homme à qui sont donnés empire, gloire et royauté. Mais nous préférons une explication fondée sur la propension johannique au paradoxe et à l'ambiguïté. En disant « Voici l'homme », en contrepoint à « Voici votre roi » (Jn 19,14), Pilate établirait un rapport d'ambiguïté que R. Bultmann décrypte dans le registre de l'incarnation poussée dans ses conséquences les plus extrêmes : c'est sous la forme d'un homme transformé en roi bouffon que Dieu se fait chair et se manifeste au monde.

L'identité de Jésus. L'identité royale de Jésus traverse toute la séquence et le fait que Jésus meure crucifié ignominieusement, mais comme *roi*, interpelle par le paradoxe de la situation. La description de Jésus déguisé en roi lamentable de carnaval (Jn 19,2-5) et présenté comme tel par Pilate (Jn 19,14) ainsi que la mention de l'écriteau que le crucifié est roi des Juifs (Jn 19,19-22) révulsent le lecteur. Le lecteur a cependant bien compris que la royauté de Jésus au moment de mourir est intimement liée à son élévation et sa glorification. D'ailleurs, l'ensevelissement du corps de Jésus, embaumé dans une profusion d'aromates fait plus penser à celui d'un roi. La violence du paradoxe a pour effet de mettre à néant que Jésus puisse être le Messie royal (au sens politique)

¹⁹⁶ Cette clarification permet de rejeter les interprétations mariologiques qui donnent à Marie la mission et le rôle de mère du disciple bien-aimé et, partant, de tout croyant.

¹⁹⁷ Cf. le commentaire de la TOB (p. 293, note w) relatif à Jn 2,4.

¹⁹⁸ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*, t. 4, p. 144-145.

¹⁹⁹ A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 134.

attendu par les Juifs (cf. le titre de roi d'Israël que Nathanaël donnait à Jésus²⁰⁰) : si la royauté de Jésus avait été de ce monde, les siens auraient combattu pour lui (Jn 18,36). La royauté de Jésus a donc une autre *origine* : sa provenance de Dieu (Jn 18,37). D'autre part, le *sens* à donner à cette royauté n'est pas le sens mondain de pouvoir (Jn 19,11) : Jésus est royal en ce qu'il révèle Dieu. L'identité de Jésus et sa mission se confondent. Jésus se revendique roi du fait de son origine divine et de la raison de son incarnation : faire éclater ouvertement et partout (Jn 18,20.37) la vérité.

Depuis le Prologue (Jn 1,14.17), le concept même de vérité absolue comme réalité divine est indissolublement lié au problème christologique de la *transmission* de la vérité : « parce que la transcendance du Père déborde les capacités de compréhension de la rationalité du monde sous le péché, la vérité ne peut être *communiquée* que sous la forme de la singularité du paradoxe absolu »²⁰¹. Ce lien, déjà très explicite en Jn 8,40 (« Or, vous cherchez maintenant à me faire mourir, moi qui vous ai dit la vérité que j'ai entendue auprès de Dieu ; cela Abraham ne l'a pas fait ») est répété à Pilate, mais cette fois avec une orientation universelle : « Je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix » (Jn 18,37).

L'image paradoxale de Jésus, crucifié mais roi, montre que la mort de Jésus, loin d'être un abaissement est une élévation glorieuse et universelle : l'écriteau sur la croix indique en trois langues que Jésus est roi (Jn 19,20). C'est pourquoi on peut interpréter le fait que les os de Jésus ne sont pas brisés (Jn 19,33), non pas en référence à l'agneau pascal de l'Exode, mais en lien avec le persécuté sûr de la victoire du psaume 34 :

Le Seigneur a les yeux sur les justes, et l'oreille attentive à leurs cris. Le Seigneur affronte les malfaisants pour retrancher de la terre leur souvenir. Ils crient, le Seigneur entend et les délivre de toutes leurs détresses. Le Seigneur est près des cœurs brisés, et il sauve les esprits abattus. Le juste a beaucoup de malheurs, chaque fois le Seigneur le délivre. Il veille sur tous ses os, pas un seul ne s'est brisé (Ps 34,16-21).

2. Dieu

Dans cette séquence toute orientée vers Jésus, peu est dit de Dieu si ce n'est que, l'heure étant venue, Dieu laisse s'accomplir le sort de son fils à travers le soi-disant pouvoir de Pilate (Jn 19,10-11). En revanche, dans une lecture *symbolique* du procès de Jésus, celui-ci ne devient-il pas le procès de Dieu²⁰² ? On peut même se demander si Dieu n'est pas déchu de sa souveraineté par les Juifs ! Le « Nous n'avons pas d'autre roi que César » (Jn 19,15) est stupéfiant quand il est mis en rapport à Is 26,13 : « Seigneur notre Dieu, d'autres maîtres que toi ont dominé sur nous, mais c'est ton nom seul que nous redisons ». Non seulement Jésus est rejeté, mais Dieu est nié comme souverain, au profit de César.

3. L'homme

La séquence illustre un certain regard posé sur l'homme dans plusieurs domaines. Le premier concerne l'innocence. Pilate sait pertinemment Jésus innocent (Jn 18,38 ; 19,4.6) mais, par lâcheté et intérêt politique personnel, le laisse crucifier. Les autorités juives font croire à Pilate que Jésus a blasphémé en se faisant Fils de Dieu (Jn 19,7) : sont-elles de bonne foi, devant reconnaître que Jésus, à maintes reprises, leur a dit que son Père était plus grand que lui (cf. supra) ou ont-elles peur pour leur pouvoir ?

²⁰⁰ Jn 1,49.

²⁰¹ F. VOUGA, *Une théologie du Nouveau Testament*, p. 368.

²⁰² Xavier LÉON-DUFOUR, *Spécificité symbolique du langage de Jean*, dans KAESTLI Daniel, POFFET Jean-Michel et ZUMSTEIN Jean (éd.), *La communauté johannique et son histoire* (Le monde de la Bible, 20), Genève, Labor et Fides, 1990, p. 121-134 (ici p. 128).

Cette thématique pose celle des *conditions de possibilité* de la foi en Jésus. Comment expliquer que certains (comme le disciple bien-aimé) voient en Jésus le Messie (non royal) espéré et d'autres (même sans arrière-pensée de pouvoir à préserver) un usurpateur ? Notre réponse est simple : la représentation de Dieu, l'« impensabilité » que Dieu puisse se donner à voir dans un Jésus, homme sans pouvoir accoutumé en roi grotesque. Or, c'est précisément ce que Jésus disait : « Celui qui m'a vu a vu le Père » (Jn 15,9).

Les figures de Pierre, Joseph d'Arimathée et Nicodème montrent, entre ces deux extrêmes, une foi « sous condition ». Pour Pierre, le Messie de ses vues *ne peut pas* être arrêté (Jn 18,10) ; il a en fait des réactions *du monde* et, en voulant empêcher la croix, il aurait même rendu impossible la révélation qu'elle représente. Quant à Joseph d'Arimathée et Nicodème, leur foi, jusqu'à la mise au tombeau, est soumise à la condition de discrétion.

16.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur

Après les séquences précédentes marquées par des discours, celle-ci voit le retour de l'action et de l'intrigue. Mais tout n'est pas raconté ou décrit : ainsi la comparution chez Caïphe ou le supplice de la croix. L'intérêt du narrateur semble bien plus porté à montrer comment les personnages de l'intrigue réagissent et à tisser des liens. Un premier exemple est la comparution chez Hanne et le reniement de Pierre : les deux fils narratifs sont enchevêtrés, probablement pour montrer qu'au moment même où Jésus est rejeté par les Juifs, il est abandonné par les siens ; Jésus va donc être complètement seul face à la passion. Un second est le procès chez Pilate : dans une mise en scène presque théâtrale en sept scènes²⁰³, le narrateur arrive à réunir tous les acteurs et faire éclater finalement jusqu'où peut aller l'intérêt personnel : lâcheté et reniement.

Mais il y a plus que la mise en scène. Il y a aussi chez le narrateur une véritable gestion des personnages : ils ne disent pas uniquement qui ils sont, ils disent qui est Jésus. Ceci est frappant chez Pierre et Pilate. *Grâce* à Pierre, l'identité de Jésus comme Messie ne peut plus être celle d'un Messie temporel entouré de gardes (Jn 18,11.36) ; *grâce* à Pilate qui insiste à faire de Jésus un roi, sa royauté (même paradoxale) finit par être incontestable.

Les nombreuses références de la séquence aux psaumes (Ps 22.34.69) faites par le narrateur (Jn 19,24.28.36.37) ont une portée christologique et théologique : elles disent quelque chose de Jésus et de Dieu²⁰⁴ : Jésus est l'innocent maltraité injustement des psaumes et en même temps celui en qui s'accomplit le dessein de Dieu, comme le disait déjà le narrateur en Jn 3,16.

Le narrateur se montre plus présent encore en apostrophant le lecteur : « Celui qui a vu (le coup de lance et, du côté de Jésus, le jaillissement de sang et d'eau) a rendu témoignage, et son témoignage est conforme à la vérité, et d'ailleurs celui-là sait qu'il dit ce qui est vrai afin que *vous* aussi *vous* croyiez » (Jn 19,35). Cette apostrophe dit la véracité du témoignage, mais aussi son importance : il y a là comme un appel à une lecture symbolique (cf. supra).

Les commentaires explicites ou implicites du narrateur ne sont pas pour autant synonymes d'explication simple ou univoque. La séquence est particulièrement abondante en paradoxes (la royauté, toute en cruauté et en ironie, de Jésus), en expressions à double sens (comme en Jn 19,30 : « Il remet l'esprit »), en polysémies ouvertes (comme l'allusion aux os non brisés ou le « voici

²⁰³ Une observation attentive permet de voir le parallélisme spatial de scènes qui se correspondent (les scènes 1 et 7, les scènes 2 et 6, les scènes 3 et 5) de sorte à former une structure concentrique qui pointe vers la scène centrale (4) : le couronnement de Jésus.

²⁰⁴ Cf. en particulier M. GOURGUES, *Les psaumes et Jésus. Jésus et les psaumes*, p. 25-36.

l'homme » de Pilate) ou encore en énigmes (comme l'insistance sur la tunique de Jésus tirée au sort ou la non-nomination du disciple accompagnant Pierre au palais d'Hanne). Le narrateur avait-il un lecteur implicite en mesure de décoder les polysémies et les énigmes ?

Le lecteur

Le lecteur est explicitement invité par le narrateur à croire (Jn 19,35). Il faut dire que le texte, par son intensité dramatique, a sur lui un effet émotionnel considérable : la flagellation, la dérision du couronnement d'épines, la crucifixion sont monstrueuses. Mais elles font aussi réfléchir, tout comme le paradoxe de la royauté de Jésus ou le reniement sidérant des Juifs faisant allégeance à César. On peut d'ailleurs se demander si ce ne sont pas là des moteurs à la foi.

Le lecteur n'est pas pour autant dispensé du devoir de recherche. Comme on l'a vu, les références vétérotestamentaires (la tunique tirée au sort, les os non brisés, la vision du corps transpercé de Jésus) laissent place à l'interprétation. De même les expressions comme « voici l'homme » (Jn 19,5) ou « j'ai soif » (Jn 19,28). Ainsi sollicité, le lecteur entre dans le texte et se met à le *relire*. C'était peut-être le but du narrateur !

17. La résurrection de Jésus et ses apparitions à Jérusalem (Jn 20)

17.1. Contenu de la séquence

Le premier jour de la semaine, Marie de Magdala se rend au tombeau, voit que la pierre a été enlevée, court auprès de Pierre et du disciple bien-aimé les prévenir qu'on a enlevé le corps de Jésus. Pierre et le disciple courent au tombeau. Le disciple y arrive le premier et, sans y entrer, voit les bandelettes posées. Pierre arrive, entre, voit les bandelettes et le linge qui avait recouvert la tête de Jésus, roulé. Le disciple entre à son tour, voit et croit. Puis, les disciples retournent chez eux.

Marie de Magdala, restée là et pleurant, se penche vers le tombeau et y voit deux anges vêtus de blanc assis à l'endroit même du corps. Ils lui demandent pourquoi elle pleure et elle répond qu'on a enlevé son Seigneur. Se retournant, elle voit un homme qu'elle pense être le jardinier. Celui-ci lui demande pourquoi elle pleure ; elle lui demande si c'est lui qui a pris le corps. L'homme, Jésus en fait, l'appelle par son prénom. Elle le reconnaît, mais Jésus lui dit de ne pas la retenir, car il monte vers son Père qui est aussi leur Père et leur Dieu. Il lui demande de prévenir ses frères. Marie de Magdala vient annoncer la nouvelle aux disciples.

Le soir, les disciples sont enfermés dans une maison par crainte des Juifs. Jésus leur apparaît et leur dit : « La paix soit avec vous ». Il leur montre ses mains et son côté. Le voyant, ses disciples sont tout à la joie. Jésus les envoie, comme le Père l'a envoyé, souffle sur eux l'Esprit et leur donne le pouvoir de pardonner ou retenir les péchés. Thomas n'était pas avec eux et les disciples lui disent avoir vu le Seigneur. Thomas refuse de croire s'il ne peut voir la marque des clous, y enfonce son doigt ainsi que dans son côté. Huit jours plus tard, les disciples sont à nouveau réunis et enfermés, cette fois avec Thomas. Jésus apparaît de nouveau et dit à Thomas de regarder ses mains et y avancer son doigt, d'enfoncer sa main dans son côté, de cesser d'être incrédule et de croire. Thomas lui répond : « Mon Seigneur et mon Dieu ». Jésus lui répond qu'il a cru parce qu'il a vu et que bienheureux sont ceux qui, sans avoir vu, ont cru.

Le narrateur conclut que Jésus a opéré d'autres signes qu'il ne rapporte pas. Ceux qui y sont l'ont été pour que le lecteur croie que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu et pour que, croyant, il ait la vie en son nom.

17.2. Compréhension du texte

1. Jésus

Jésus post mortem. La toute première question posée par la séquence est celle de la disparition du corps de Jésus (Jn 20,2.13.15), mais la présence des bandelettes et du linge à l'intérieur du tombeau exclut l'hypothèse de son enlèvement (Jn 20,6-7). Jésus apparaît à Marie de Magdala puis à ses disciples : il est donc ressuscité, mais l'événement de la résurrection n'est pas raconté.

L'apparence corporelle de Jésus est surprenante : d'un côté, il porte les stigmates visibles de sa crucifixion (Jn 20,20,27), de l'autre Marie de Magdala ne le reconnaît pas (Jn 20,14) et les disciples le voient apparaître dans la maison alors que les portes sont verrouillées (Jn 20,19-26). Jésus continue donc à être présent à ses disciples, mais autrement : il n'est plus le Jésus incarné dans le monde d'avant sa mort. Le moment est en fait celui d'un *passage* où Jésus se montre visible pour un temps. D'ailleurs, Jésus dit à la fois « Je ne suis *pas encore* monté vers mon Père » et « Je monte vers mon Père » (Jn 20,17).

La « corporéité » particulière de Jésus est sans effet sur sa manière habituelle d'interagir avec ses disciples. Ainsi, il continue à connaître le fond de leur pensée (cf. Jn 20,27), stimuler la foi (Jn 20,27,29), envoyer en mission (Jn 20,21) et pour cela il leur insuffle l'Esprit promis (Jn 20,22).

Jésus envoie ses disciples. Maintenant que Jésus a achevé sa mission de révélation et retourne au Père, il passe le relais à ses disciples. Il le leur avait déjà dit lors du discours d'adieu (Jn 17,18). A l'accomplissement de cette tâche Jésus invite ses disciples à recevoir l'Esprit-Saint (Jn 20,22). Jésus reprend cette idée d'inspiration prophétique propre à l'eschatologie juive : pour celle-ci, le Messie ou le Peuple de Dieu seront investis du pneuma divin²⁰⁵. Les disciples, comme Jésus à son baptême (Jn 1,32) doivent être pénétrés de l'Esprit pour propager le message divin.

Après avoir insufflé l'Esprit-Saint sur ses disciples (Jn 20,22), Jésus leur donne le pouvoir de pardonner ou de remettre les péchés (Jn 20,23). Le verset surprend d'abord : (a) y a-t-il un lien à faire entre don de l'Esprit et pouvoir sur les péchés et (b) de quels péchés s'agit-il ? A la première question, le contexte semble donner une réponse positive, déjà présente chez les prophètes : Yahvé mettra en Israël son propre esprit et les purifiera de toutes leurs impuretés et idoles (Ez 36,25-27). Don de l'Esprit et rémission des péchés vont de pair²⁰⁶. A la seconde question, le péché dont il est question ne peut qu'être celui de l'incrédulité. C'est, de façon constante chez Jean, le seul péché (cf. supra). Par ailleurs, Jésus étant venu pour sauver et non juger, l'incroyant se jugeant lui-même (Jn 3,17-18), le pouvoir donné aux disciples en Jn 20,23 est en fait un pouvoir de discernement entre les hommes²⁰⁷ : il y a d'une part celui qui écoute la parole et croit en Jésus – il a la vie éternelle – et d'autre part celui qui la refuse – il se coupe de la vie en plénitude (cf. Jn 5,24 ou 8,51).

L'identité de Jésus. En concluant son évangile, le narrateur dit sa foi (Jn 20,31), et il la confesse dans les mêmes termes que Marthe en Jn 11,27 : Christ et Fils de Dieu. Dire de façon aussi solennelle que Jésus est le Christ, le sauveur eschatologique de tout un peuple, c'est dire que l'espérance est, avec Jésus, comblée. Dire en plus que ce Christ est Fils de Dieu, c'est répéter au lecteur ce qu'il avait dit dès le Prologue (Jn 1,18). Thomas ne dit pas autre chose de la condition divine de Jésus : « Mon Seigneur et mon Dieu » (Jn 20,28).

Le sens de la résurrection et des apparitions de Jésus. Le lecteur qui est arrivé à la scène de la mort de Jésus (Jn 19,30) et l'a comprise comme sa glorification et son élévation auprès du Père peut légitimement se poser la question de la signification de la résurrection et des apparitions de Jésus : « If Jesus death on the cross is already his exaltation and glorification, his resurrection cannot be an event of special significance. No resurrection is needed to destroy the triumph which death might be supposed to have gained in the crucifixion »²⁰⁸. Pour provocante qu'elle soit, la question mérite d'être posée. A notre sens, sur un strict plan christologique, R. Bultmann a raison. Mais le disciple

²⁰⁵ C.-H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, p. 289.

²⁰⁶ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*, t. 4, p. 241.

²⁰⁷ Cf. le sens premier de κρίσις.

²⁰⁸ Rudolf BULTMANN, *Theology of the New Testament*, t.2, London, SCM Press Ltd, 1955, p. 56.

contemporain de Jésus et le lecteur ont *besoin* de cet accomplissement des promesses qu'avait faites Jésus. Rappelons-les : Jésus avait promis de ne pas les laisser orphelins (Jn 14,18), d'être vu vivant par eux (Jn 14,19), de leur apporter joie (Jn 16,20) et paix (Jn 14,27), de leur donner l'Esprit-Saint (Jn 15,26 entre autres). Toutes ces promesses se réalisent lors dès la première apparition de Jésus à ses disciples (Jn 20,19-22). Voir Jésus vivant – mais autre comme dit plus haut – agit comme un révélateur : le ministère de Jésus, son message et sa mort peuvent être vus pour ce qu'ils sont ; Jésus est authentifié comme Fils de Dieu²⁰⁹. En ce sens, le thème de Jn 20 est celui de la naissance de la foi. Que l'accès à la foi *sans voir* était l'espoir caché de Jésus est probable : le macarisme de Jn 20,29b (« Bienheureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru ») le laisse entendre. L'apparition devant Thomas est presque une concession à la faiblesse humaine et sa signification relativisée²¹⁰.

Mais il y a plus : les apparitions de Jésus inaugurent une nouvelle présence de Jésus. Le Jésus incarné n'est plus, mais toujours présent : d'une part et pour un temps limité à ses disciples qui le voyant, croient ; d'autre part et à jamais à tout croyant (cf. l'inhabitation du Père et du Fils promise en Jn 14,23). Les récits de Pâques constituent ainsi une transition entre la présence corporelle et charnelle du Fils de Dieu incarné et la présence du Fils élevé vers le Père dans la communion d'amour avec lui et tout croyant²¹¹.

Enfin, ayant donné naissance à la foi, la Résurrection sert de déclencheur à la mission assignée aux disciples avec l'aide de l'Esprit (Jn 20,21-22).

2. Dieu

L'angélophanie de Jn 20,12-13, la première dans l'évangile, renvoie naturellement aux deux seules autres occurrences des anges dans le récit (Jn 1,51 et Jn 12,29). Manifestement, le narrateur reprend la tradition apocalyptique juive (en particulier Daniel et Hénoc) : ces êtres célestes, à la hiérarchie flottante selon les textes, ont en tout cas un rôle de communication entre le monde d'en haut et ce monde. Leur présence au tombeau est donc signe que Dieu est présent dans la résurrection de son fils.

3. L'homme

La difficulté de la foi. Chaque scène de la séquence est en réalité une représentation du problème de la foi, et plus précisément du rapport entre le *croire* et le *voir* : Pierre voit (les bandelettes) mais ne croit pas, le disciple bien-aimé voit (le linge) et croit, Marie de Magdala voit (les anges et Jésus qui se fait reconnaître) et croit, les disciples voient (Jésus) et croient, Thomas voit (Jésus avec ses stigmates) et croit. Le besoin d'expérience empirique est encore plus fort chez Thomas (il aurait voulu toucher Jésus) et Marie de Magdala (elle aurait voulu le retenir).

La nature humaine et son scepticisme à ce qui la dépasse sont révélés avec force. Jésus l'avait déjà constaté en guérissant le fils de l'officier royal (Jn 4,48) : « Si vous ne voyez signes et prodiges, vous ne croirez donc jamais ! ». Faut-il alors voir en Jn 20, 29a (« Parce que tu m'as vu, tu as cru ») un reproche implicite de Jésus à Thomas ? Il nous semble voir plutôt chez Jésus le constat de la profondeur de l'écart entre le monde visible et le monde d'en haut. Le macarisme (« Bienheureux ») de Jn 20,29b se comprend mieux : Jésus s'adresse ici aux générations futures qui n'auront pas vu, mais accepté le témoignage de ceux qui les auront précédés.

²⁰⁹ M. SMITH, *The Theology of the Gospel of John*, p. 123.

²¹⁰ J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (13-21)*, p. 292.

²¹¹ F. VOUGA, *Une théologie du Nouveau Testament*, p. 246.

Une nouvelle relation du croyant à Jésus. En qualifiant ses disciples de « frères » (Jn 20,17c), le Jésus ressuscité *renforce* la relation qu'il avait affirmée lors de son discours d'adieu, tantôt en termes d'immanence (Jn 15,1-10) ou d'inhabitation (Jn 14,23), tantôt en termes d'amitié (Jn 15,15). Jésus instaure à présent une fraternité et, partant, une nouvelle forme de communion avec Dieu.

Une nouvelle relation du croyant à Dieu. En disant « Je monte vers mon Père qui est votre Père, vers mon Dieu qui est votre Dieu » (Jn 20,17d), le Jésus ressuscité qui, comme on vient de le dire, est désormais frère de ses disciples, veut une dernière fois affirmer avec force la relation de communion que doivent avoir ses disciples avec Dieu (cf. Jn 17,21-23). Il nous semble qu'on a ici la pleine réalisation de l'Alliance annoncée par les prophètes : « Voici donc l'alliance que je conclurai avec la communauté d'Israël après ces jours-là – oracle du Seigneur – je déposerai mes directives au fond d'eux-mêmes, les inscrivant dans leur être ; je deviendrai Dieu pour eux, et eux, ils deviendront un peuple pour moi » (Jr 31,33).

17.3. Aux extrémités du texte : le narrateur et le lecteur

Le narrateur²¹²

Le narrateur conclut son récit en deux versets qui disent à la fois comment il a travaillé et le but qu'il poursuivait.

Une sélection de signes. En disant que « Jésus a opéré sous les yeux de ses disciples bien d'autres signes » (Jn 20,30a), le narrateur informe le lecteur que la « biographie » de Jésus est plus riche que ce qu'il lui partage. Il en a fait une sélection qui a pour critère le but même de son récit (cf. ci-après). Mais que faut-il entendre par « signes » ? Le récit des noces de Cana et sa qualification de signe (Jn 2,11) pourraient faire croire que le mot désigne les prodiges de Jésus, comme celui de la multiplication des pains ou le retour à la vie de Lazare. Par contre, si on s'attache à ce qu'un signe est d'abord un acte²¹³ avec *valeur de symbole*, des actes comme la purification du temple (Jn 2,13-22), l'entrée à Jérusalem (Jn 12,12-15) ou le lavement des pieds (Jn 13,4-15) sont tout autant des signes.

Le but du narrateur. Pour la première fois, le narrateur dit explicitement le but de son évangile : susciter la foi (Jn 20,31). Ce qui est à croire est précis et strictement christologique : « Jésus est le Christ, le Fils de Dieu ». Nous ne revenons donc pas sur le contenu (cf. supra), très sobre, mais voulons noter *l'effet* que le narrateur promet à celui qui croit : il aura la vie. C'est dire l'effet sotériologique de la foi : il donne vie en plénitude.

Le lecteur

Le lecteur est explicitement interpellé par un « vous » (Jn 20,31) qui rappelle celui de Jn 19,35. Dans les deux cas, l'interpellation a pour but de susciter sa *foi*. Il est évident que la résurrection de Jésus, tout comme ses actes prodigieux, sont un mystère et le narrateur doit se rendre compte que son lecteur, qui n'a connu ni le Jésus historique ni le témoignage des premiers disciples, est condamné à un « non-voir ». Le macarisme de Jn 20,29 s'adresse à lui. A lui de faire sien que la communion avec le Jésus ressuscité n'est pas affaire ponctuelle d'il y a vingt siècles, mais une expérience d'inhabitation permanente²¹⁴ : « Si quelqu'un m'aime, il observera ma parole, et mon père l'aimera ; nous viendrons à lui et nous établirons chez lui notre demeure » (Jn 14,23).

²¹² La séquence pose question sur la composition du texte (les scènes se juxtaposent sans grand lien chronologique). Vu le manque de cohérence narrative, le texte est-il d'un seul jet de composition ou a-t-il fait l'objet d'une constitution en étapes ? Dans une approche synchronique, nous n'avons pas à identifier les strates de composition ni les sources. Par contre, notre recherche n'a d'intérêt que si le texte présente une cohérence *théologique*. A cet égard, le texte des apparitions de Jésus s'unifie sans difficulté : le thème qui le traverse est celui de l'accès à la foi.

²¹³ Il ne nous semble pas que l'on puisse ranger les *paroles* de Jésus dans la catégorie des signes.

²¹⁴ Cf. supra (section 14.2).

18. L'apparition de Jésus au lac de Tibériade (Jn 21)

Le ch. 21 pose indiscutablement une série de problèmes qui, à défaut d'être d'emblée inventoriés et examinés de près, rendent difficile une analyse du texte selon notre grille de recherche. Nous modifions donc ici sensiblement le plan habituel de nos sections.

18.1. Contenu de la séquence

Jésus se manifeste à nouveau aux disciples sur les bords du lac de Tibériade. Sept d'entre eux sont à pêcher la nuit sans rien prendre. Un homme – c'est Jésus mais ils ne l'ont pas reconnu – les interpelle du rivage et leur demande s'ils ont du poisson. Sur leur réponse négative, Jésus leur dit de jeter leur filet du côté droit de la barque ; ils le jettent et prennent une telle quantité de poissons qu'ils ne peuvent le ramener. Le disciple bien-aimé reconnaît Jésus et le dit à Pierre : celui-ci se jette à l'eau. Les autres disciples reviennent, débarquent et voient un feu de braise sur lequel sont disposés du poisson et du pain. Sur l'ordre de Jésus aux disciples d'apporter leurs poissons, Pierre tire le filet avec cent cinquante-trois poissons et il ne se déchire pas. Jésus leur dit de venir déjeuner et leur donne pain et poisson ; Ils ont reconnu Jésus, mais n'osent pas l'interroger. C'était la troisième manifestation de Jésus depuis sa résurrection.

Après le repas, à trois reprises, Jésus demande à Pierre s'il l'aime. A chaque fois, Pierre répond par l'affirmative et Jésus lui dit d'être le berger de ses brebis. La dernière fois, Jésus lui annonce mystérieusement sa mort qui glorifiera Dieu. Puis, il lui dit de le suivre. Pierre se retourne et, voyant le disciple bien-aimé, demande à Jésus ce qui va lui arriver. Jésus le rabroue, évoquant sa volonté éventuelle que son disciple demeure jusqu'à son retour. Le narrateur précise que Jésus ne voulait pas dire par là que le disciple ne mourrait pas. Il ajoute – en *nous* – que c'est ce même disciple qui, comme témoin, est l'auteur de l'écrit.

Il conclut en disant que Jésus a fait encore bien d'autres choses, mais qu'il serait impossible de les écrire toutes.

18.2. Les problèmes posés par Jn 21 et leur traitement

1. Les problèmes²¹⁵

Jn 21 est une adjonction postérieure à Jn 1-20. La simple lecture de Jn 21 convainc que le chapitre est un ajout postérieur à une œuvre déjà constituée : le récit a déjà une conclusion (Jn 20,30-31), le macarisme de Jn 20,29 (« Bienheureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru ») est desservi par la nouvelle apparition de Jésus au lac de Tibériade (Jn 21,1-14) et l'envoi en mission par Jésus en Jn 20,21 semble ignoré par les disciples qui retournent à leur métier de pêcheur (Jn 21,2-3).

Jn 21 n'est pas écrit par l'auteur de Jn 1-20. Jn 21,24 désigne le disciple bien-aimé comme auteur de l'évangile et il le fait par un « nous » clairement distinctif de l'auteur : Jn 21 apparaît donc comme un ajout écrit par des fidèles du disciple²¹⁶. Quant à Jn 21,25, dernier verset de l'évangile, écrit à la première personne du singulier (ὁἱμαί), il est impossible d'en déterminer l'auteur, mais le côté hyperbolique de son exclamation signe qu'il devait être un admirateur de Jésus.

La thématique principale de Jn 21 est différente de celle de Jn 1-20. Alors que la dominante de Jn 1-20 est clairement christologique (l'identité de Jésus et la croix comme élévation suprême), la perspective de Jn 21 apparaît bien plus orientée vers le futur des disciples, Pierre et le disciple bien-

²¹⁵ Cf. l'excellente étude de Jean ZUMSTEIN, *La rédaction finale de l'évangile de Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, dans KAESTLI Daniel, POFFET Jean-Michel et ZUMSTEIN Jean (éd.), *La communauté johannique et son histoire* (Le monde de la Bible, 20), Genève, Labor et Fides, 1990, p. 207-230.

²¹⁶ Le fait que l'auteur de Jn 21 soit *explicitement* autre que l'auteur principal de l'évangile pose au narratologue qui s'en tient strictement au récit un problème de compréhension du *récit* : pourquoi les importants événements racontés en Jn 21 ne l'ont-ils pas été par l'auteur principal ? Cela pose le problème de leur historicité. Sur cet aspect, cf. Odette MAINVILLE, *Les christophanies du NT. Historicité et théologie* (Sciences bibliques, 19), Montréal, Mediaspaul, 2008, p.39 et 219. Pour notre part, comme notre étude est strictement synchronique, nous nous interdisons de faire des hypothèses qui ne seraient de plus que spéculation. Nous concentrons donc notre analyse sur le *sens* du texte et sa cohérence (cf. point 2 ci-après).

aimé en particulier. Certains exégètes vont jusqu'à dire à propos de Jn 21 : « This is an ecclesiastic chapter »²¹⁷. Bien que ceci nous semble excessif (cf. infra), il est indéniable que le centre de gravité s'est déplacé, reflétant vraisemblablement des préoccupations différentes de la part des auteurs de Jn 21 (cf. infra).

2. Quel est le mode d'analyse qui convient à Jn 21 ?

Les problèmes mentionnés ci-dessus peuvent-ils légitimer le refus de l'analyse synchronique de Jn 21 au motif de sa non-pertinence et de son risque d'incohérence ? A l'examen, il nous semble que les arguments suivants forment un faisceau solide en faveur du maintien de l'analyse.

- a. *Jn 21 est présent dans tous les manuscrits.* Contrairement à la péricope de la femme adultère (Jn 7,53 -8,11), Jn 21 est attesté dans tous les manuscrits, reflétant une légitimité incontestée par la tradition.
- b. *Jn 21 avalise Jn 1-20.* D'aucune manière, les auteurs de Jn 21 ne cherchent, même si leur perspective est différente, à invalider la légitimité de Jn 1-20. Ce serait même le contraire : ainsi n'ont-ils pas voulu gommer la conclusion de l'auteur de Jn 1-20 (Jn 20,31-31) et l'ont au contraire honoré en garantissant la vérité de son témoignage (Jn 21,24). On ne trouvera par ailleurs pas en Jn 21 d'incohérence christologique ou théologique par rapport à Jn 1-20 : au contraire même, certains traits christologiques de Jn 1-20 sont renforcés (cf. infra).
- c. *Jn 21 identifie l'auteur de Jn 1-20.* En disant que l'auteur de Jn 1-20 est le disciple bien-aimé (Jn 21,24), un témoin oculaire de Jésus, les auteurs de Jn 21 ne font pas que le légitimer : ils affirment implicitement que Jn 21 est en harmonie avec Jn 1-20.
- d. *Jn 21 complète l'intrigue narrative de Jn 1-20.* Il faut d'abord reconnaître que l'apparition aux disciples à Jérusalem (Jn 20,19-23) passait sous silence la réhabilitation formelle de Pierre : n'avait-il pas renié trois fois Jésus ? Ni remords de sa part, ni pardon explicite de Jésus n'étaient mentionnés. D'autre part, la joie des disciples à revoir Jésus (Jn 20,20) alors qu'ils l'avaient quasi tous abandonné lors de son arrestation (Jn 18,15) ne suffit pas à dire un retour à la pleine communion avec Jésus. Jn 21 comble donc ces lacunes, et pas seulement sur le plan narratif comme nous le verrons.
- e. *Jn 21 permet de comprendre et accueillir les probables circonstances qui ont présidé à son écriture.* Nous sommes bien conscients que nous sommes ici à la frontière entre l'analyse synchronique et l'histoire du texte, mais notre intérêt pour l'histoire du texte n'a d'autre objectif que de nous assurer de la validité d'une analyse synchronique de Jn 21 malgré son statut bien particulier.

Jn 21,18-19.22-24 permettent d'abord de comprendre que les auteurs de Jn 21 écrivent à un moment où Pierre et surtout le disciple bien-aimé sont morts. De Jn 21,11.15-17 se déduit ensuite que la communauté des croyants était destinée à avoir Pierre comme pasteur universel et dans l'unité (cf. infra). Il semble enfin que les auteurs de Jn 21 étaient entourés de frères convaincus que la parousie du Christ était proche : ils pensaient que Jésus reviendrait du vivant encore du disciple bien-aimé (Jn 21,22-23). Comme le dit J. Zumstein, ces circonstances ont vraisemblablement eu pour conséquence qu'il est procédé dans Jn 21 à un recadrage de Pierre et du disciple bien-aimé²¹⁸ : Pierre le renégat est dûment réhabilité et reçoit de Jésus la mission de pasteur de ses brebis tandis que le

²¹⁷ R. BROWN, *The Gospel according to John*, t. 2, p. 1082.

²¹⁸ J. ZUMSTEIN, *La rédaction finale de l'évangile selon Jean*, p. 224-228.

disciple bien-aimé devient une figure d'inspiration exemplaire au point que, à travers son écrit, il demeure à jamais (Jn 21,23)²¹⁹.

Même si les considérations ci-dessus sont plus d'ordre historique et (raisonnablement) hypothétiques, elles autorisent la conviction que Jn 21 peut faire corps christologique et théologique à l'évangile.

f. *Une certaine façon de lire Jn 21.* Comme on l'a vu plus haut, l'historicité des événements racontés en Jn 21 peut être mise en question et en particulier la scénarisation (pêche miraculeuse, repas de pain et de poisson, recadrage de Pierre et du disciple bien-aimé) et l'élection de Pierre par Jésus absente en Jn 20. Mais, dès lors que nous sommes rassurés quant à la cohérence christologique ou théologique de Jn 21 par rapport Jn 1-20, nous pouvons nous détacher d'une lecture « historique » du texte pour rechercher si une autre lecture n'est pas plus pertinente. Le texte à cet égard fournit de nombreux indices que la lecture peut – et doit – être aussi symbolique²²⁰. C'est ce que nous abordons ci-après dans le cadre d'une analyse littéraire de Jn 21.

3. L'analyse littéraire de Jn 21

Le lecteur attentif ne peut que remarquer que les auteurs de Jn 21 arrivent leur texte à Jn 1-20 par de multiples références. En écho à Jn 20, les disciples dans la barque de Jn 21 ne reconnaissent pas Jésus (tout comme Marie-Madeleine en Jn 20) et le disciple bien-aimé est le premier à le reconnaître (il avait déjà gagné la course au tombeau et cru le premier en Jn 20) ; la pêche miraculeuse et le repas servi par Jésus de Jn 21 rappellent immédiatement la multiplication des pains et sa distribution par Jésus (Jn 6) ; la triple question de Jésus à Pierre « M'aimes-tu ? » est une évidente allusion à son triple reniement (Jn 18).

Cette intertextualité n'est pas élégance littéraire. Elle est dans le chef des auteurs de Jn 21 reconnaissance de paternité de Jn 1-20 et opportunité de symbolique indirecte : en renvoyant à des épisodes antérieurs de l'évangile porteurs de symboles, ils aiguillent le lecteur à comprendre la symbolique de leur texte. La pêche miraculeuse grâce à Jésus est, comme la multiplication des pains ou les noces de Cana, signe de la sollicitude et de la prodigalité divine pour les hommes dans le manque. De la même façon, le repas de Jésus avec ses disciples en Jn 21,12 est plus que commensalité : il est signe de communion retrouvée.

Ayant compris la portée symbolique de Jn 21, le lecteur peut alors décoder d'autres symboles. Ainsi la nuit de la pêche infructueuse et, avec le jour venu, la pêche miraculeuse renvoient au dualisme johannique entre un monde dans les ténèbres (Jn 5,1b) et celui illuminé par la présence de Jésus (Jn 1,5a ou 7,12) ; la banale pêche de Jn 21 devient pêche d'hommes en exécution de la mission donnée par Jésus ; et si le filet ne se déchire pas (Jn 21,13), c'est pour indiquer l'unité des croyants (cf. par exemple le seul troupeau de Jn 10,16).

4. Conclusion

Si, après lecture superficielle de Jn 21, le lecteur est fondé à avoir des doutes sur la validité d'une analyse christologique ou théologique cohérente du chapitre, il nous semble que l'examen attentif de ses liens avec Jn 1-20 conduit à les qualifier de *filiaux* et *respectueux*. Cet examen va par ailleurs avoir un effet collatéral : notre analyse va être largement facilitée.

²¹⁹ De nombreux exégètes poursuivent l'analyse en formulant l'hypothèse que la communauté johannique s'est trouvée désemparée à la mort de son leader et a rejoint la Grande Eglise sous la conduite de Pierre, obtenant en contrepartie un statut officiel à l'évangile.

²²⁰ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*, t. 4, p. 305-306.

18.3. Compréhension du texte

1. Jésus

Le portrait de Jésus. L'autorité et la souveraineté habituelles de Jésus ne se démentent pas : c'est lui qui donne les ordres (Jn 21,6.10.19.22) et met ses distances par rapport à Pierre qui l'interroge sur l'avenir du disciple bien-aimé (Jn 21,22). Il est toujours omniscient (il sait comment Pierre va mourir).

Cette hauteur ne l'empêche pas, comme à l'accoutumée, de se montrer attentif à ses disciples et généreux : son pouvoir sur la nature lui permet de procurer à ses disciples une pêche surabondante.

La séquence montre explicitement un trait de personnalité de Jésus de grande importance, mais jusque-là peu mis en lumière : sa miséricorde. Sa magnanimité était implicite lors de son arrestation (Jn 18,8) ; son apparition à ceux qui l'avaient renié ou abandonné au soir de sa résurrection (Jn 20,19-23) ainsi que son envoi en mission témoignaient de son pardon. Mais il faut Jn 21 pour que le lecteur se rende pleinement compte de l'immensité du geste. Il n'est même pas précédé par ou conditionné à la repentance de Pierre : seul compte l'amour. Se trouve confirmée avec force la sentence de Jésus à ses disciples lors de ses adieux : « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père et à mon tour moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui » (Jn 14,21).

La présence continuée de Jésus. Pour peu que la lecture de la pêche miraculeuse et du repas sur la grève se fasse symbolique, par simple renvoi à des épisodes antérieurs de la vie de Jésus, il ressort un Jésus qui, même après son élévation auprès du Père, *continue* à agir en faveur de ses disciples. Les liens avec l'épisode de la multiplication des pains (Jn 6) sont tellement forts qu'ils disent la continuité entre le Jésus ressuscité et le Jésus incarné. Certes, la présence est différente – dans un premier temps, ils ne reconnaissent pas Jésus (Jn 21,4) et il faut que le disciple bien-aimé le reconnaisse à *l'abondance de la pêche* – mais l'agir de Jésus est le même : il multiplie. Ici la multiplication des poissons symbolise le succès de la mission confiée aux disciples et ce succès sera l'œuvre du Jésus continué.

La pêche miraculeuse se termine par un repas *préparé par Jésus*. A nouveau, comme en Jn 6, c'est Jésus qui *donne* pain et poisson (Jn 21,13 vs Jn 6,11) : Jésus continue à être le nourricier des siens, le pain de vie, celui qui donne la vie éternelle (Jn 6,50-51). D'autre part, dans Jn 21, le repas se situe dans un contexte bien particulier qui, lui aussi, invite à une lecture symbolique. Si l'on se rappelle que les apparitions en Jn 20 ne visaient pas à sceller la réconciliation entre Jésus et ses disciples qui l'avaient renié ou abandonné, le repas de Jn 21 trouve tout son sens : Jésus fait le premier pas, et même deux : il leur assure une pêche surabondante puis les invite à déjeuner. La communion est retrouvée.

La présence continuée de Jésus a par ailleurs un horizon : parlant de l'avenir du disciple bien-aimé, Jésus dit : « Si je veux qu'il demeure *jusqu'à ce que je vienne*, que t'importe ? » (Jn 21,22). Jésus évoque donc son retour, la parousie. Comme on l'a vu en particulier dans les discours d'adieu, l'eschatologie johannique est complexe et multiple. Ici, le lien avec Jn 14,2-3 est évident : Jésus reviendra à la fin des temps.

Jésus institue une Eglise. Dans les discours d'adieu, Jésus annonçait son inhabitation chez tout croyant (Jn 14,23) : la perspective était *individuelle*. En Jn 21, sa présence continuée se modalise dans une *communauté* d'église. Elle est confiée à Pierre qui a charge de faire paître ses brebis, c'est-à-dire

les nourrir et les protéger. Comme on le voit, Jésus ne lui donne pas des pouvoirs, mais plutôt une responsabilité. Elle lui vaudra d'ailleurs la mort (Jn 21,18-19).

L'élection de Pierre à la charge pastorale a un fondement qui peut surprendre. Pierre ne semble pas choisi d'abord pour ses qualités de leadership, mais pour son amour pour Jésus. Comme on l'a déjà vu (par exemple en Jn 14,15-23), le vocabulaire de l'amour chez Jn est étroitement lié à celui de la foi, entendue au niveau proprement existentiel. Répété trois fois pour en dire la profondeur, c'est lui qui habilite Pierre à la charge de pasteur.

2. L'homme croyant

Jn 21 est une bonne préfiguration de la vie du croyant en un Jésus qui n'est plus incarné. Il n'est pas abandonné pour autant. Les discours d'adieu, la prière d'adieu et la section précédente ont suffisamment insisté sur la présence continuée de Jésus : invisible quand elle prend la modalité de l'inhabitation, visible quand elle est communauté. Sur ce dernier plan, il suffit de se rappeler les appels pressants de Jésus à l'amour comme commandement nouveau (Jn 13,34) et à la communion avec lui et son Père (Jn 17,21.23).

18.4. *Des disciples au lecteur*

Au moment de refermer le livre, le lecteur peut d'abord se mettre à la place du Pierre. Deux pensées peuvent le traverser. La première est une question : comment se fait-il que celui qui avait confessé avec force sa foi (Jn 6,69) puis renié en est venu à dire trois fois son amour pour Jésus ? Notre réponse est : la croix. Nous avons souvent dit la valeur de la croix comme révélation. Comprise par Pierre comme élévation et glorification, la croix lui signe la vraie identité de Jésus.

La seconde est le saisissement : Pierre est pardonné sur sa simple déclaration d'amour. Pour le lecteur qui, comme Pierre, n'a aucun fait de gloire à faire valoir, la révélation est immense : à celui qui l'aime (croit en lui), Jésus pardonne par pure grâce.

Se mettant enfin à la place des disciples dans la barque, ballottés dans le grand vent (Jn 6,18) ou déçus par l'insuccès (Jn 21,3), le lecteur peut s'en remettre à Jésus qui chaque fois vient à sa rencontre (Jn 6,19 et Jn 21,6).

SYNTHÈSE DE L'ÉVANGILE

Il nous semble, arrivant au bout de la lecture et de l'analyse progressive de l'évangile, que ce dernier se présente comme un tout articulant christologie, sotériologie, théologie, anthropologie, eschatologie et ecclésiologie. Même si notre conclusion portera successivement sur Jésus, Dieu et l'homme, nous veillerons à faire ressortir ces articulations²²¹.

1. *Qui est donc Jésus ?*

1.1. La trajectoire narrative de Jésus

L'analyse de la temporalité de l'évangile et de Jésus fait ressortir trois temps qui couvrent en réalité la totalité de l'histoire du monde : le temps du Verbe qui va de la création jusqu'à l'incarnation, celui ensuite du Jésus terrestre jusqu'à ses apparitions après sa mort, celui enfin du Jésus glorifié auprès du Père jusqu'aux retrouvailles finales.

a. *Le temps du Verbe avant l'incarnation.* Le Jésus terrestre dit souvent qu'il a vu le Père et l'a connu dans une totale proximité et communion de volontés. Que la création ne se soit pas faite sans lui n'étonne donc pas (Jn 1,3) : il est la parole créatrice de Yahvé de la Genèse. Que Jésus ait pleine conscience de sa préexistence et de sa vie avec Dieu n'a pas pour autant comme corolaire qu'il

²²¹ Pour ne pas alourdir la lecture, nous limitons les citations et les références au texte.

raconte des événements dont il aurait été témoin. Jésus ne révèle pas de mystères cosmogoniques²²². Faut-il alors démythologiser l'évangile ? Faut-il faire une lecture *seconde* de la préexistence de Jésus pour y voir un effort de légitimation de la personne et du message de Jésus ? Sans vouloir l'exclure, il ne nous semble pas voir dans le texte des indices qui qualifieraient de *signe* cette préexistence : le Prologue dit clairement que le Verbe était Dieu (Jn 1,1).

b. *Le Jésus terrestre*. De la katabase de Jésus, de sa naissance, de son enfance, de sa formation, de son âge et de son apparence physique, rien n'est dit au lecteur. Tout au plus apprend-il le nom de ses père et mère et qu'il vient de Nazareth. Une fois sa vie publique commencée, il est sur les chemins de Galilée et à Jérusalem, il enseigne, fait des disciples et divise en profondeur les opinions à son égard. Ses actes prodigieux sèment le trouble plus que l'adhésion : s'il est *de* Dieu et à l'origine de la création et de la vie, il est compréhensible qu'il ait pouvoir sur la nature et qu'il guérisse ce qui est blessé²²³ mais, ce faisant, il bouleverse l'ordre naturel et déstabilise l'ordre établi.

Quand sa vie publique s'achève à son dernier passage à Jérusalem, le bilan de sa prédication et de son action est largement un échec : les foules semblent s'être ralliées aux autorités, peut-être par peur d'elles, mais même les disciples l'abandonnent. Jésus est trahi, traîné en justice, condamné injustement – Pilate, a priori neutre, en est convaincu – et crucifié dans l'infamie. Cette vision d'échec est cependant *mondaine* : aux yeux de Jésus et du narrateur, la mort de Jésus, sans même la résurrection, est victoire, élévation et glorification (cf. en particulier le discours d'adieu). Et elle devient manifeste *après* l'événement pascal : les apparitions puis la venue du Paraclet déclenchent la pleine révélation. Cette compréhension *postpascale* explique que le narrateur se voit amené à de multiples reprises, pour le *lecteur*, à anticiper la révélation de Jésus et présentifier le Jésus glorifié.

c. *Le Jésus glorifié auprès du Père*. La croix est le moment précis de la glorification de Jésus et marque son élévation et retour auprès du Père : c'est l'anabase. Mais Jésus a promis qu'il ne laisserait pas ses disciples orphelins. Si le Paraclet est l'Esprit de Dieu dont Jésus était investi et qu'il leur « remet » à la croix (Jn 19,30), il n'en demeure pas moins présent lui-même sous des modes opératoires diversiformes (vision, inhabitation, parousie) et à des temps peu déterminés. Cette présence est manifestement active : le Jésus retourné au Père aura remis le Paraclet, il préparera les demeures du ciel, il exaucera les prières qui lui seront faites et il reviendra (Jn 21,22).

1.2. Le portrait de Jésus

a. *Le Jésus extraordinaire*. Nous avons fréquemment décrit l'omniscience de Jésus, ses pouvoirs (divins) sur la vie et le jugement et son autorité religieuse (légitimée par le fait qu'il a vu et entendu Dieu). La pleine conscience de qui il est explique son leadership naturel, sa direction des événements (ainsi son consentement à Judas), sa souveraineté et liberté, son absence d'angoisse face à la mort, son apparente insensibilité à la douleur physique.

On comprend alors mieux la solennité et la majesté de son attitude (en particulier lors de la Passion), son dédain de la notoriété mondaine, sa prétention à être le vainqueur de la mort et du prince de ce monde, son discours complexe au point d'en être parfois ambigu.

b. *Le Jésus plus humain*. Même si Jésus est globalement assez froid et distant, il a de temps à autre des émotions (cf. le retour à la vie de Lazare) ou des élans d'empathie (cf. le lavement des pieds). On sait aussi qu'il aimait en particulier un disciple (celui-là même qui se couche sur sa poitrine lors du dernier repas). Jésus *exprime* donc peu par des attitudes et des gestes, mais cela n'enlève rien

²²² R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, t.2, p. 62.

²²³ A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 107.

à l'amour profond qu'il ressent pour ses disciples et qu'il leur dit (par exemple en les appelant ses amis) et dit à son Père (cf. la prière d'adieu en Jn 17).

Si l'amour de Jésus s'exprime peu par des attentions *individuelles*, il est indiscutable que le Jésus de Jean est foncièrement bienveillant (la multiplication des pains, le discours du bon berger, le don de sa vie), miséricordieux (il a pardonné à Pierre qui l'a trahi et à ses disciples qui l'ont abandonné), prêt à servir ses disciples (il leur lave les pieds) et s'effacer à leur profit (Jn 14,12).

c. *En synthèse*. Le Jésus de Jean est donc moins « humain » qu'une personne « ordinaire », mais c'est peut-être précisément parce que Jésus n'est pas « de ce monde » (Jn 8,23). Cette balance entre éléments ne laisse pas d'intriguer : « Still, there remains a " heart of darkness " in the character of Jésus »²²⁴. Ces zones d'ombre et de mystère ont un réel pouvoir de fascination.

1.3. La religion de Jésus

Le fait que Jésus se soit fait reconnaître en premier par Jean le Baptiste dit vraisemblablement qu'il appartenait au mouvement baptiste de l'époque. Son zèle religieux est évident : en osant chasser les marchands du Temple, il fait un geste particulièrement fort. Il veut combattre Satan qui s'oppose à Dieu et mettre au jour ceux des Juifs qui se prétendent de la descendance d'Abraham alors qu'ils ont le diable pour père (Jn 8,31-44).

Ce qui est manifestement en cause, c'est leur représentation de Dieu, de sa volonté et de sa loi. La règle du sabbat est violemment combattue quand elle heurte de plein fouet ce qui est le premier désir de Dieu pour l'homme : la vie pleine et entière. Nous en reparlerons.

1.4. L'identité de Jésus

L'identité de Jésus est souvent étudiée au travers des *titres* qui lui sont donnés. Nous ne sommes pas sûrs que, dans le cas de l'évangile de Jean, l'approche soit la meilleure tant les titres traditionnels de Jésus sont subvertis et doivent être corrigés. Nous préférons une approche qui examine l'identité de Jésus en termes d'attributs, de relations et de fonctions.

a. *Les attributs divins ou célestes de Jésus*. Le narrateur n'hésite pas à donner à Jésus nombre d'attributs qui sont clairement divins : Il est Logos, il est Dieu, il est la lumière, il est la vie, il est la vérité. Ses pouvoirs sur la vie (celle des autres et la sienne) et de jugement lui ont été donnés par Dieu et sont faciles à comprendre puisque le Verbe était préexistant à la création et en est l'auteur. Les Ἐγώ εἰμι sans prédicat de Jésus et ses revendications à la gloire, terme spécifiquement divin, signent sans équivoque le basculement de Jésus dans la sphère divine.

Que Jésus fasse des actes de puissance spectaculaires ne range pas Jésus dans les êtres divins : Elisée en avait fait. Quant à l'évocation de sa katabase du ciel, elle est certes prestigieuse, mais il en était attendu autant d'Hénoch. Mais, à l'évidence, l'accumulation des attributs divins, des revendications et des actions extraordinaires de Jésus ne laisse pas de place au doute.

Parmi les titres donnés à Jésus, celui de Fils de l'homme est le plus expressif de la katabase, de la gloire et de l'élévation de Jésus (Jn 1,51 ; 3,13-14 ; 6,62 ; 12,23.34). D'autre part, en référence au Fils de l'homme de Daniel, le Jésus glorieux viendra exercer le dernier jour son pouvoir de juger (Jn 5,27-29).

²²⁴ A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 112.

Il ressort clairement de ceci une christologie d'« en haut » qui exprime à la fois la nature divine de Jésus, son origine divine et son incarnation²²⁵ et sa destinée après sa glorification. Le lecteur peut se représenter la trajectoire de Jésus tant sur le plan spatial (ciel-terre-ciel) que temporel (métahistorique).

Une telle christologie ne pouvait qu'être rejetée car, malgré les dénégations de Jésus, elle frise le blasphème au nom du monothéisme juif et ne correspond pas à l'attente messianique juive.

Si la nature de Jésus est donc divine, efface-t-elle sa nature humaine ? Faut-il considérer que l'évangile de Jean est docète ? La question a soulevé hérésies et débats passionnés dans les premiers siècles et encore à l'époque contemporaine (Käsemann). Pour notre part, la réponse est négative : il nous semble que, d'une part les traits humains du Jésus johannique (cf. supra) et, d'autre part sa trajectoire spatio-temporelle conduisent à penser que Jésus est à la fois d'« en haut » et d'« en bas »²²⁶.

b. *Les attributs relationnels de Jésus.* Une présentation de l'identité de Jésus qui s'exprimerait en termes uniquement ontologiques nous semblerait gravement infidèle à l'évangile de Jean : Jésus est un être relié, indissolublement.

En amont, Jésus n'a de cesse de s'identifier par référence à Dieu. Dieu est à la fois son origine (de là la katabase) et son impulsion (rien de ce que Jésus dit ou fait ne procède de lui-même). De là s'expliquent sa dépendance absolue, son inégalité (pas dans tous les registres comme on l'a vu), son obéissance, sa fidélité, son effacement, sa qualité de témoin, la mission qu'il a reçue, son attitude d'orant. Mais, sa relation n'est jamais pour autant celle d'un subordonné : il aime son Père (et réciproquement), il partage sa volonté, il est investi par son Esprit (Jn 1,32), il est en union permanente avec lui (sans parler de fusion). On peut noter ici le titre de « Fils » que Jésus se donne pour exprimer l'amour et la communion de volonté entre lui et son Père (Jn 5,19-20).

En aval, la katabase de Jésus n'a de sens que si elle est orientée dans la perspective d'une relation avec les hommes dont son Père est le Dieu. Comme le dit C.-H. Dodd, la relation du Père et du Fils est l'archétype des relations entre Jésus et les disciples (Jn 14,20 par exemple)²²⁷. Les relations sont d'ailleurs assez parallèles : à la fois inégalité (Jésus reste le maître de ses disciples) et amour (les disciples deviennent des *amis* de Jésus puis des *frères*). L'intensité de la relation va s'exprimer dans des termes très proches : inhabitation et union. Mais s'y ajoute la dimension du don : Jésus donne sa chair à manger, lave les pieds de ses disciples et finit par donner sa propre vie pour ceux qu'il aime. Sachant enfin que le don de sa vie sera productif pour le rassemblement des hommes en un seul troupeau, la relation de Jésus aux hommes devient universelle. Une ecclésiologie suit en quelque sorte la christologie.

Nous avons dit que la relation de Jésus à ses disciples et sa relation à Dieu s'emboîtaient (section 14.2). Ceci a une importance capitale : l'emboîtement a en effet pour conséquence que Jésus abolit la distance entre Dieu et l'homme. Nous y reviendrons.

²²⁵ L'expression « Et le Verbe *s'est fait* chair » fait comprendre que le Verbe n'a pas été transformé en chair. Il est le sujet de l'énoncé, assumant donc pleinement et intégralement l'existence humaine. Cf. Rudolf SCHNACKENBURG, *La christologie du Nouveau Testament*, dans SCHNACKENBURG Rudolf et SMULDERS Piet, *La christologie dans le Nouveau Testament et le dogme* (Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut, 10), Paris, Cerf, 1974, p. 13-234 (ici p. 164).

²²⁶ Nous ferions un anachronisme chrétien en parlant de double nature de Jésus. Ce vocabulaire des premiers conciles n'est pas celui de Jean. Mais il se *déduit* du texte.

²²⁷ C.-H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, p. 255.

c. *Les attributs fonctionnels de Jésus.* Jésus est un envoyé, un ambassadeur avec mission de révélation et de salut, motivés par l'amour²²⁸. Il est donc prophète (il parle de Dieu et au nom de Dieu) et sauveur (de là son titre de Sauveur du monde en Jn 4,42).

Le titre de Fils de Dieu, mentionné plus haut pour dire la *relation* d'amour et de communion de Jésus à Dieu, exprime aussi sa *fonction* d'envoyé (exemple en Jn 3,16-17). Si on ajoute à cela la *nature* divine de Jésus (son titre de logos et sa préexistence auprès de Dieu), tous les éléments sont réunis pour affirmer que Jésus est bien plus qu'un homme providentiel élu par Dieu de sorte que des titres anciens comme Fils de Dieu « acquièrent un surplus de sens »²²⁹ disant l'union *unique* de Jésus à Dieu : « Nous avons vu sa gloire, cette gloire que, Fils unique plein de grâce et de vérité, il tient du Père » (Jn 1,14).

d. *Conclusion.* Ce parcours sur l'identité de Jésus dans ses différentes facettes déploie les articulations entre christologie *stricto sensu* (le Jésus ontologique), sotériologie (Jésus est un envoyé pour sauver le monde), théologie (Jésus est un témoin qui révèle Dieu) et ecclésiologie (Jésus est le berger d'un seul troupeau).

1.5. Le désir de Jésus et sa réalisation

a. *Le point de départ : le désir de Jésus*²³⁰. Il nous semble que le désir intime de Jésus – en pleine harmonie avec la volonté de Dieu – est de restaurer en profondeur la compréhension de Dieu par ses coreligionnaires et, partant, leur religion (comprise au sens étymologique de « ce qui *relie* l'homme à Dieu). Il veut donc (a) révéler qui est Dieu par rapport aux représentations du temps, (b) renouer un lien authentique de foi et d'amour entre l'homme et Dieu dans une nouvelle alliance, (c) renouveler le culte du Temple et les pratiques (par exemple le sabbat) et (d) reconstituer le peuple de Dieu (en le cimentant cette fois par l'amour mutuel et en l'universalisant).

Cette restauration n'est rien moins que le *salut* que Jésus désire pour l'homme. Jésus veut combler sa quête existentielle : le pain et l'eau que Jésus offre font plus que le rassasier ou le désaltérer un instant, ils satisfont son désir de vie en plénitude. Le salut que Jésus offre n'est pas pour un futur lointain, voire au-delà de la mort : pour qui croit en Jésus, il est pour maintenant.

Il nous paraît essentiel d'insister sur l'aspect *épuré* – et finalement simple – du désir de Jésus. Car il permet d'évacuer nombre de représentations : Jésus n'est pas venu pour juger, Jésus ne désire pas donner une doctrine sociale ou politique, Jésus ne vient pas pour donner un code d'éthique, Jésus ne vient pas pour répondre à des questions cosmiques (comme la formation et l'avenir de l'univers) ou métaphysiques (comme la cause du mal ou de la souffrance). Jésus n'est pas un explicateur, mais un guérisseur, un sauveur.

b. *La réalisation du désir.* Le désir du Verbe se concrétise à notre sens de quatre façons. La première est celle de l'incarnation : le choix de Dieu ou du Verbe n'est pas d'élire un humain et de l'investir de l'Esprit divin, mais de s'investir en personne en se déplaçant soi-même. C'est à l'évidence une façon plus directe et efficace de se rapprocher de l'homme.

La seconde est de délivrer un message. Ce message, pour l'essentiel, est le suivant : (a) Jésus vient se révéler (cf. supra) et dire sa légitimité, (b) il vient révéler qui est Dieu (cf. infra), (c) il vient révéler une nouvelle façon d'être relié à Dieu (dans la foi et l'amour et non dans l'observance d'une

²²⁸ On rappellera ici que la thématique de l'amour, discrète au début de l'évangile, prend une importance grandissante à partir du lavement des pieds : l'amour devient commandement.

²²⁹ Y.-M. BLANCHARD, *Théologie johannique*, p. 727.

²³⁰ Dans ce paragraphe, il faut entendre en Jésus plutôt le Verbe.

loi qui a perdu tout crédit telle qu'est comprise) et relié aux hommes (dans le service et l'amour) et (d) il vient dire que le Royaume de Dieu est là. Une fois lue et comprise comme *signe*, les noces de Cana disent que le banquet messianique promis par les Ecritures est dans *l'aujourd'hui* de la venue de Jésus. « Levez les yeux et regardez : déjà les champs sont blancs pour la moisson » (Jn 4,35). Avec l'incarnation du Verbe, l'histoire bascule en se syncopant : l'eschatologie est brutalement anticipée et réalisée.

La troisième est l'apport de signes qui, eux aussi, disent quelque chose s'ils sont bien compris. Les guérisons de Jésus, le retour à la vie de Lazare, les noces de Cana ou la multiplication des pains ne sont manifestement pas à lire uniquement au premier degré : ils ne sont d'ailleurs pas qualifiés d'actes de puissance et le narrateur ne parle pas de leur effet en termes d'admiration devant l'extraordinaire. Compris comme symboles, tout comme d'ailleurs le lavement des pieds ou l'arrivée de Jésus à Jérusalem sur un ânon, ils ont une fonction : d'une part de révélation (de qui est celui qui par exemple ramène Lazare à la vie et lave les pieds de ses disciples), d'autre part d'amener la foi. Quand les signes prennent la forme d'actes de puissance, ils portent fondamentalement un risque d'ambiguïté : l'interlocuteur de Jésus – ou le lecteur – va-t-il focaliser son regard sur le signifiant ou sur le signifié ? Dans le premier cas, l'acte de puissance risque de manquer son but : Jésus a bien compris que la multiplication des pains avait été un échec (Jn 6,26). M. Smith a raison de dire que les actes de puissance sont une révélation *préliminaire*²³¹.

La dernière façon de Jésus de concrétiser son désir est un sommet : il offre sa vie. Durant son ministère, il s'offre comme phare (Jn 9,5), berger (Jn 10,14), nourriture (Jn 6,54-55), serviteur (Jn 13,16), intercesseur (Jn 17). Puis, consentant souverainement au projet de mort ourdi contre lui, Jésus s'offre à une mort injuste et ignominieuse parce que, loin d'être signature d'abaissement et d'échec, elle sert : (a) elle révèle Dieu et la folie de son amour de l'homme et de son dessein de salut, (b) elle révèle Jésus dans son adhésion totale au projet et sa fidélité sans faille, (c) elle suscite la foi (Jn 13,19) et donc le salut de la vie éternelle (Jn 3,15) et (d) elle est productive à travers le rassemblement du troupeau.

Comprise comme victoire, élévation et retour au Père, la mort de Jésus pourrait terminer l'évangile. La résurrection et les apparitions de Jésus n'ajoutent rien à sa glorification et sont plus dans la narration le déclencheur de la foi.

2. *Qui est donc Dieu ?*

2.1. L'identité de Dieu

Tout comme le Dieu de l'AT, le Dieu du narrateur est le transcendant, l'invisible (Jn 1,18) parce qu'esprit (Jn 4,24), la vérité, le saint, le glorieux. Mais il n'est plus seul à avoir des attributs divins (cf. supra). De là que Dieu voit son identité devenir relationnelle avec un « autre ». Cette relation est d'abord affective (paternité, amour, intimité) puis participative : Dieu partage avec Jésus ses pouvoirs de vie (y compris la création) et de jugement, sa gloire, son agir. Mais il reste celui qui est toujours à l'origine : il est Père, il est le premier donateur, il est celui envoie.

Le Dieu de l'AT était déjà un être de relation avec l'homme qu'il avait créé (cf. l'alliance du Sinaï). Moïse en était le médiateur. Clairement, la relation que Dieu noue avec l'homme à travers la personne de Jésus est aussi une alliance. La différence est que le médiateur n'est plus un homme appelé comme Moïse (Ex 3), mais le propre fils de Dieu.

²³¹ M. SMITH, *The Theology of the Gospel of John*, p. 108-109.

2.2. Le portrait de Dieu

La transcendance de Dieu ne l'empêche pas d'avoir des traits très humains. Il est d'abord père (de Jésus et des hommes). Partant, il est bien moins juge sévère et punitif qu'aimant. Son amour doit être grand puisqu'il veut s'unir avec les hommes et y habiter ; de même sa générosité puisqu'il donne son propre fils et, à travers lui, offre un banquet de noces ou multiplie des pains. Il est d'ailleurs un passionné de la vie : lui-même est bien vivant (Jn 6,57), source de vie et il vivifie (Jn 6,63). Et il est toujours à l'œuvre, même le jour du sabbat (Jn 5,17).

Il n'a qu'un seul ennemi : Satan. C'est lui qui est le père des Juifs à qui Jésus s'adresse durant la fête des Tentés, et non Dieu (Jn 8,41-44).

2.3. La volonté de Dieu

Nous l'avons dit : la volonté de Jésus (cf. supra) et celle de Dieu se confondent : sauver le monde, rassembler le peuple de Dieu et ressusciter les hommes au dernier jour (Jn 6,39).

Spécifique au Dieu transcendant et invisible est sa volonté de se faire voir et connaître au travers de Jésus – qui en est la face visible (Jn 14,9) – et amener les hommes à devenir ses enfants. S'agissant des disciples qui ont vu Jésus, ils *ont* donc vu et connu le Père ! Il ne s'agit donc pas d'une eschatologie à venir et encore irréelle : elle est réalisée²³² !

2.4. L'action de Dieu

Le fait que Dieu soit un être *agissant* est directement la concrétisation de sa volonté. Son action la plus visible, l'envoi de son fils, est à comprendre comme l'amour de Dieu en acte²³³. Mais ce n'est pas tout : c'est lui qui pousse les hommes vers Jésus en les attirant (Jn 6,44), prend sa défense comme témoin (Jn 5,37) ; c'est encore lui qui émondera les sarments de la vigne (Jn 15,2), exaucera les prières des disciples (Jn 16,23) et enverra le Paraclet.

2.5. La présence de Dieu

On pourrait croire que l'action de Dieu se fait à distance et que celle-ci n'est diminuée qu'à travers Jésus. Ce serait oublier que durant le parcours terrestre de Jésus, il s'est manifesté visuellement à Jean le Baptiste au Jourdain (Jn 1,32-34) et par la voix à la foule à Jérusalem (Jn 12,28-30). En outre, Dieu poursuit sa présence dans tout croyant : il habite en lui. Il n'est donc plus dans le Temple ni à Jérusalem ni dans un lieu déterminé.

2.6. En synthèse

Le Dieu de Jésus, très différent des représentations juives des autorités et des pharisiens, est dans la ligne droite du Dieu du psaume 103 : miséricordieux et bienveillant, lent à la colère et plein de fidélité, père tendre pour ses enfants, il guérit tous les maux (Ps 103,3.8.13). Théologie et sotériologie ne se séparent pas.

3. **Qui sont donc l'Esprit-Saint et le Paraclet ?**

3.1. L'Esprit-Saint

Jusqu'au discours d'adieu, il n'est question que de l'Esprit-Saint. Il est difficile de définir sa nature autrement que par analogie au vent (le mot grec l'indique d'ailleurs) : il est souffle et force, mystérieux dans son origine et son *modus operandi* : il vient certes de Dieu, mais pas comme personne, tout au plus comme émanation. En revanche, son effet est clair : il peut investir une personne au point que celle-ci peut se dire née d'en haut (cf. l'entretien avec Nicodème). Sur Jésus, il lui a donné sans mesure les paroles de Dieu (Jn 4,34) : il est sans cesse sur lui.

²³² C.-H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, p. 216.

²³³ J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon Jean*, p. 389.

3.2. Le Paraclet

L'apparition inattendue dans le discours d'adieu du Paraclet comme « être » divin ou céleste surprend à première lecture. Manifestement, elle accomplit l'annonce sibylline de Jn 7,39. Qu'il soit un envoyé de Dieu ne fait pas de doute (Jn 14,26). Que le *moment* de son envoi corresponde au retour de Jésus au Père peut faire comprendre pourquoi il n'était pas question de lui avant le discours d'adieu : tant que Jésus est là, c'est Jésus le « paraclet » des disciples. Une fois sa mission terminée sur la croix, l'Esprit qui était en lui depuis le début de sa vie publique est « remis » (Jn 19,30), transmis à ses disciples. Il se distingue donc de Jésus par séparation et devient l'« autre paraclet » (Jn 14,16).

Il n'en devient pas autonome pour autant. Et cela se vérifie dans le rôle qu'il joue : il va pallier l'absence de Jésus, faire ressouvenir et comprendre ses paroles. Il aura même un rôle « judiciaire » en témoignant, en soutenant les croyants, en accusant même « le monde ». Sa venue est donc une absolue nécessité.

3.3. Le Paraclet et l'Esprit-Saint

Il ne nous semble pas qu'il faille distinguer substantiellement l'Esprit-Saint du Paraclet. Jésus qualifie lui-même le Paraclet d'esprit de vérité (Jn 14,17). Là où la différence se marque est que là où l'Esprit-Saint peut être représenté en dehors de tout lien avec Jésus (ainsi dans l'AT), le Paraclet par contre est lié temporellement et fonctionnellement à Jésus.

3.4. Le mystère demeure

Ce qui précède nous semble le maximum de ce qui peut être compris du texte johannique sans spéculation. Deux points restent particulièrement énigmatiques. Le premier est l'action du Jésus *glorifié* par rapport à celle du Paraclet : se fondent-elles ? La réponse à cette question requerrait probablement que l'on réponde à la question de la personnification du Paraclet. Faut-il comprendre le Paraclet comme une personne, comme Jésus, mais non incarnée ? Le monothéisme compris *avec* Jésus, inclut alors aussi le Paraclet.

4. *Qui donc est l'homme pour Jésus et le narrateur ?*

4.1. Le regard posé par Jésus sur l'homme

Le monde des humains vu par Jésus – et par le narrateur – semble coupé en deux : il y a ceux du monde d'ici-bas et ceux qui sont *sortis* du monde, ceux nés de la chair et ceux nés de l'esprit, ceux qui se rassasient de pain et ceux qui mangeront du pain de vie qu'est Jésus. Ce dualisme se traduit même dans les œuvres des hommes : faites dans l'obscurité, elles sont mauvaises, faites en Dieu, elles viennent à la lumière (Jn 3,19-21). Ce qui explique cet éclatement, c'est que l'homme semble incapable, de par sa nature humaine, de s'élever aux choses d'en haut (cf. Nicodème) en se détachant de sa vie (Jn 12,25) : il s'intéresse aux biens matériels (Jn 6,26), tient jalousement à son pouvoir (Pilate) ou à sa peau (Pierre).

Il nous semble que Jésus voit dans l'homme un être hybride : il y a en lui à la fois σάρξ et πνεῦμα. Nicodème est le prototype de celui incapable de faire jaillir en lui le πνεῦμα. Même les disciples de Jésus sont nombreux à cesser de faire route avec lui parce que ses paroles (d'esprit) étaient rudes à entendre (Jn 6,60-66). Pierre, dans un sursaut, montre qu'il a compris que dans ces paroles se trouve précisément la vie éternelle (Jn 6,68).

4.2. Le regard posé par Jésus sur ses coreligionnaires

Le regard de Jésus sur ses coreligionnaires est sévère quand ils sont sûrs d'eux (cf. l'épisode de la guérison de l'aveugle-né). Ils se croient descendants d'Abraham et fidèles à la loi de Moïse. En

fait, ils méconnaissent Dieu ; et ils sont incapables de reconnaître en Jésus un envoyé de Dieu, encore moins le Messie et encore moins le Fils de Dieu descendu du ciel. Pourquoi ? Parce qu'ils ont leurs critères définis entre eux et n'aiment que ce qui leur appartient (Jn 15,19).

4.3. L'homme par rapport à la foi

Force est de constater que l'effet produit par les paroles de Jésus, son comportement humainement exemplaire et désintéressé, ses actes prodigieux, même sa résurrection est étonnamment diversiforme : de la foi au rejet en passant par le scepticisme (les parents de l'aveugle-né ou Thomas). Le texte nous semble donner deux explications : *primo* le degré d'ouverture aux choses d'en haut et à la nouveauté, *secundo* les représentations de Dieu et ses impensabilités corollaires.

Le texte illustre aussi combien l'accueil de Jésus dans la foi est loin d'être un bloc monolithe. Déjà ses *fondements* vont de l'omniscience de Jésus ou de ses actes prodigieux qui satisfont les besoins humains à sa parole de révélation ou sa mort. Le *contenu*, lui aussi, peut varier : pour Pierre, Jésus est le Messie, mais un messie qui ne meurt pas tandis que le disciple bien-aimé et Marie croient en un Jésus sur la croix. Enfin la foi connaît des niveaux d'*intensité* qui vont de la foi encore peureuse de Nicodème à l'engagement risqué du disciple bien-aimé au palais d'Hanne et à la croix.

Les exemples de Nicodème et de Pierre montrent que la foi est un *chemin* : long, progressif, méandreux, difficile (en particulier que la mort de Jésus puisse être une glorification et une révélation de qui est Dieu). Il se comprend d'autant mieux que les forces de l'homme n'y suffisent pas et aient besoin que la foi soit un don de Dieu (Jn 6,44.65).

Pour Jésus, la foi est d'abord reconnaissance qu'il est le Messie (celui attendu, mais pas sous la modalité attendue) et le Fils de Dieu descendu du ciel. La foi porte donc sur la *personne* de Jésus (Jn 20,31). Il y ensuite un contenu : les paroles de Jésus ainsi que les signes sont chaque fois des révélations qui approfondissent la connaissance de Jésus et de Dieu. Enfin, la foi n'est complète que si elle est renouvellement de sa propre vie : la vie du croyant n'est pas une vie ordinaire.

4.4. La vie du croyant

Une foi aboutie signifie le détachement de sa propre vie (Jn 12,25), la suivance (Jn 12,26) et une nouvelle naissance, d'en haut et de l'esprit (Jn 3,6-7). Il serait cependant insuffisant de penser que la trajectoire demandée est individuelle : dans la mesure où le désir de Jésus est de reconstituer le peuple de Dieu, il faut que toutes les trajectoires individuelles s'unissent en faisceau, lequel doit être lié par le service (cf. le lavement des pieds) et l'amour mutuel. Cet amour mutuel devient révélation pour le monde (Jn 13,35) et, partant, a une portée missionnaire universelle (Jn 20,21).

Comme on le voit, la condition du croyant ne comprend ni culte au Temple (Jn 4,21-23), ni code civil ou religieux ni code d'éthique hors le commandement d'amour.

4.5. La destinée humaine

Nous partageons l'avis de nombreux exégètes comme R. Bultmann, C.-H. Dodd ou Raymond E. Brown que l'emphase de l'évangile de Jean porte sur l'eschatologie *réalisée*. R. Brown écrit même que la venue de Jésus est un événement eschatologique en soi²³⁴. Qu'à l'époque de la rédaction de l'évangile aient été en tension l'espoir d'un retour rapide de Jésus (la parousie) et l'eschatologie traditionnelle est possible, mais relève d'une lecture diachronique. Il nous paraît plus prudent de noter qu'à côté d'une eschatologie réalisée qui concentre son regard sur l'événement Jésus dans

²³⁴ R. BROWN, *The Gospel according to John*, t. 1, p. CXX-CXXI : « The Gospel very clearly regards the coming of Jesus as an eschatological event which marked the change of the aeons »

l'histoire du monde, subsiste une eschatologie future. Jn 5,28, 6,39 et 12,48 parlent de la résurrection et du jugement au dernier jour. Le *quand et le comment* ne sont pas précisés et il reste une certaine obscurité sur les destinataires de la résurrection : alors que Jn 5,28 pouvait laisser entendre que Jésus visait les personnes ayant vécu *avant* Jésus et gisant dans les tombeaux, Jn 6,39 semble viser ceux que Dieu a donnés à Jésus.

Quant au jugement au dernier jour, il semble d'une part concerner les personnes ayant vécu avant Jésus et ayant fait le mal (Jn 5,28), d'autre part rendre manifeste l'auto-jugement de celles qui auront rejeté Jésus (Jn 12,48).

Nos conclusions sont, on le voit, prudentes. Et il nous paraît difficile d'attribuer la difficulté de compréhension : serait-ce Jésus qui n'aurait pas eu un enseignement clair sur l'eschatologie finale – c'est le point de vue de R. Brown – ou serait-ce le narrateur qui se serait trouvé lui-même en difficulté de traduire un enseignement dont nous avons dit souvent qu'il était complexe et parfois ambigu ?

4.6. La destinée du croyant

Nous avons dit que la foi et la suivance apportaient le salut et que celui-ci consistait dans une vie en plénitude. Plus concrètement, elle donne joie et paix (cf. le discours d'adieu) en élevant l'homme à un niveau que nous avons appelé « premier étage ». C'est à ce niveau que le croyant peut connaître Dieu (Jn 14,9 ou 17,3), accéder à la filiation divine (Jn 1,12 par exemple), recevoir l'honneur du Père (Jn 12,26) et participer à la gloire divine (Jn 17,22).

Une telle vie est *soutenue* par Jésus qui envoie le Paraclet, vient lui-même habiter chez le croyant avec son Père et exauce ses prières (Jn 14,13). On comprend alors que le croyant soit appelé à devenir un « autre Christ » : il fera de plus grandes œuvres encore (Jn 14,12), il coopère à l'œuvre de Dieu.

C'est à la condition de mesurer la puissance et l'actualisation du salut promis que le croyant peut réellement intégrer l'absence de jugement futur. Celui-ci ne doit plus le préoccuper, pas plus que la mort biologique ou encore le quand et le comment de la fin des temps. Il est en effet assuré des retrouvailles eschatologiques (Jn 14,2-3) anticipées aux noces de Cana.

4.7. En synthèse

Dans l'anthropologie johannique, l'homme est un être qui a soit perdu son lien existentiel à Dieu soit l'a mécompris en mécompréhendant Dieu. Il fallait donc impérativement que Dieu vienne sauver l'homme pour renouer son alliance avec un peuple réunifié. Théologie, christologie, sotériologie, eschatologie, ecclésiologie viennent au secours d'un homme blessé.

QUI EST JÉSUS, DIEU, L'HOMME DANS LES ÉVANGILES DE MARC ET DE JEAN ?

Le lecteur qui lit consécutivement les évangiles de Marc et de Jean est d'abord frappé par la similitude générale des évangiles sur les plans littéraire et narratif : le genre littéraire est globalement narratif, la macro-plan est identique, les séquences suivent souvent le même ordre²³⁵ et les ressemblances verbales sont nombreuses²³⁶. Ceci a souvent été mis en exergue par les études diachroniques pour plaider l'existence de liens de dépendance entre les deux évangiles. Notre étude se voulant synchronique, l'observation des nombreux points communs a une autre finalité : elle valide une analyse comparative de *contenu*.

Notre objectif ici ne vise pourtant pas à *comparer* les contenus de Marc et de Jean – ce n'est pas l'objet de notre recherche – mais à approfondir notre compréhension de qui est Jésus, Dieu et l'homme en bénéficiant de la lecture de *deux* évangiles. Nous ne cherchons pas non plus à arriver à un résultat de « compromis » qui gommerait les différences entre les deux évangiles mais à accroître notre compréhension de chacun d'eux par l'éclairage potentiel apporté par l'autre²³⁷.

1. Le Jésus de Marc et de Jean

1.1. La vie de Jésus²³⁸

Il nous semble de bonne méthode de prendre pour base les trois temps de la vie de Jésus avec pour centre son ministère jusqu'à sa mort.

Le temps de Jésus avant son ministère. On a vu que contrairement à l'évangile de Marc qui ne dit rien d'une éventuelle vie d'*avant* de Jésus, celui de Jean abonde de sa préexistence puis de sa katabase. Certes, ni le narrateur ni Jésus ne dévoile de grands mystères cosmiques ou pré-historiques. Par contre, le Verbe a eu manifestement une coexistence avec Dieu, faite de grande intimité. De celle-ci se comprennent la co-création et la décision de l'incarnation.

Le fait que Marc soit muet là où Jean est explicite ne permet aucunement d'en inférer que Marc dénie une telle vie de Jésus *avant*. La connaissance que Jésus a de Dieu et sa confiance illimitée peuvent avoir pour origine cette vie *avant*. Et son envoi (cf. la parabole des vignerons homicides) serait « de chez » Dieu. On aurait donc implicitement une « incarnation » du fils de Dieu. Mais on peut aussi penser que c'est au moment du baptême que Jésus apprend à connaître celui qui l'appelle son Fils et que sa mission (prévue de longue date) commence. Le manque d'indices clairs doit conduire à la réserve.

De la vie de Jésus avant le baptême au Jourdain, tant Marc que Jean ne disent rien : de sa naissance, de sa famille, de son enfance, de sa formation le lecteur ne sait rien. Pas plus de son apparence physique ou de son âge quand il commence son ministère.

Le ministère de Jésus jusqu'à sa mort. Sur ce que Jésus *fait*, Marc et Jean se rejoignent largement : Jésus est un prédicateur itinérant, un thaumaturge, un leader charismatique entouré de disciples. Il se fait détester par les autorités qui décident de sa mort. Jésus meurt, ignominieusement, abandonné par quasi tous ses proches. L'échec apparent est manifeste.

²³⁵ Cf. en particulier C.K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, p. 43.

²³⁶ Quelques exemples : Mc 1,7 vs Jn 1,27 ; Mc 6,50 vs Jn 6,20 ; Mc 8,29 vs Jn 6,69 ; Mc 14,5 vs Jn 12,5 ; Mc 15,26 vs Jn 19,19.

²³⁷ Cf. notre chapitre de méthodologie.

²³⁸ On notera que notre recherche confirme les résultats obtenus déjà au 19^e siècle par la critique historique.

Curieusement, Marc et Jean divergent sur la durée du ministère de Jésus (un an chez Marc, trois ans chez Jean) et sur sa localisation (chez Marc, il se déroule entièrement en Galilée, Jérusalem ne comptant que pour la dernière semaine ; chez Jean, il a lieu essentiellement dans la ville sainte).

Par ailleurs, alors que Marc raconte beaucoup d'événements de Jésus (en particulier ses miracles), Jean est nettement plus sobre (ainsi dans le nombre des miracles et dans l'absence totale d'exorcismes). Par contre les discours de Jésus chez Jean sont nombreux. Enfin, plusieurs séquences ayant lieu chez Marc durant la dernière semaine de vie de Jésus sont anticipées chez Jean.

La mort de Jésus est décrite très différemment : chez Marc, l'angoisse et l'humiliation dominant tandis que chez Jean, Jésus est en perpétuel surplomb de dignité et d'invincibilité.

Le temps de Jésus après sa mort. Marc et Jean convergent à nouveau à propos de la résurrection de Jésus et de son retour à la fin des temps (Mc 8,38 et Jn 21,22). Mais Jean développe considérablement l'action de Jésus et sa présence après la croix. Déjà la mort de Jésus est présentée comme éclatement de gloire et retour à la sphère divine ; puis, Jésus se ressuscite (chez Marc, c'est Dieu qui le ressuscite) et apparaît corporellement à plusieurs reprises (chez Marc, il n'y a pas d'apparitions pascales) ; enfin, le Jésus de Jean continuera à *agir* (il envoie le Paraclet, il prépare au ciel des demeures, il exauce les prières) et à *habiter* chez les croyants.

En synthèse. Peut-on parler de « biographie » de Jésus ? Il nous semble que non. D'une part parce que les évangiles laissent béants des pans entiers de la vie de Jésus, d'autre part parce qu'ils divergent de façon significative sur des événements qu'un historien qualifierait de majeurs. Ainsi, si Jésus a ressuscité un mort (Lazare chez Jean), comment se fait-il que Marc ne relate pas un événement aussi extraordinaire ? De façon parallèle, si Jésus apparaît après sa mort (chez Jean), comment se fait-il que Marc ne le raconte pas ? Inversement, si Marc décrit Jésus comme un exorciste, il est surprenant que Jean n'en touche pas un mot.

Par ailleurs, une fois que le lecteur de Marc et de Jean a compris l'écriture souvent symbolique de Jean et sa volonté de valoriser le signifié par rapport au signifiant, il se surprend à enlever plus facilement aux événements racontés leur valeur « historique ». Pour le lecteur qui a lu d'abord Marc, puis Jean, on peut même se demander si, lisant ensuite une *deuxième fois* Marc, son rapport à ce qu'il faut entendre par « vérité » ne va pas être changé²³⁹.

1.2. Le portrait de Jésus

Les points de concordance. Marc et Jean se rejoignent d'abord sur le Jésus extraordinaire : son omniscience, ses gestes qui défient les lois de la nature, son courage inouï devant la mort. Son autorité intellectuelle et religieuse explique son leadership vis-à-vis de ses disciples et sa supériorité écrasante sur ses adversaires. Jésus est manifestement un prophète à l'instar de ceux de l'AT. On peut même le qualifier de prophète eschatologique (Mc 8,38 ou Jn 1,51). Son discours est souvent polysémique et complexe, parabolique chez Marc, symbolique chez Jean.

Dans les deux évangiles, Jésus est un homme profondément bienfaisant : il guérit, il ramène à la vie des morts, il nourrit les foules.

Vis-à-vis de Dieu, le Jésus des évangélistes montre une attitude d'amour (Mc 14,36 et Jn 14,31), d'humilité, d'obéissance et de confiance absolue.

Des intensités différentes. Par rapport au socle commun que nous venons de décrire, il faut noter non pas des divergences, mais des différences d'accent. Chez Jean, l'extraordinaire de Jésus est

²³⁹ Cf. notre chapitre d'introduction.

amplifié : il a reçu de façon plus explicite les pouvoirs divins de vie et de jugement, son surplomb et sa souveraineté sont plus forts encore, il défie la mort avec une majesté que Marc ne montre pas.

En conséquence, le Jésus de Marc est un peu « moins extraordinaire » : il a des fragilités et des angoisses, son omniscience n'est pas totale, ses actes de puissance ont parfois des limites. Il est donc plus humain. Et cela se voit aussi dans ses émotions plus fréquentes que chez Jean et surtout dans sa sensibilité aux misères humaines.

Si le Jésus de Jean n'a pas cette sensibilité particulière aux exclus et aux pécheurs, son amour des siens est particulièrement fort (cf. par exemple le lavement des pieds). Cet amour est clairement lié à son désir de sauver le monde. Dans son amour sans limite pour celui qui fait le pas de la confiance, il pardonne tout (Jn 21).

En synthèse. Autour d'un socle commun fort, des accents montrent chez Marc un Jésus plus à portée humaine et plus concret, chez Jean un Jésus plus « hors du monde » et plus abstrait.

1.3. La religion de Jésus

Nous ne voyons pas de différence entre Marc et Jean : Jésus est probablement au début de sa vie publique un baptiste (ou un sympathisant du mouvement), bien plus enclin à une religion du cœur qu'à une religion des lèvres, de codes et de rites. Le Dieu de Jésus est d'abord un Dieu soucieux des hommes, présent, miséricordieux. De là que Jésus, connaisseur érudit des Ecritures, démonte les interdits de la Loi de Moïse parce que mal compris. Le zèle de Jésus pour Dieu est incontestable (cf. l'incident du Temple) et son désir est de mettre fin à la domination de Satan, porteur de mort (Mc 3,23-27 et Jn 8,39-44).

1.4. L'identité de Jésus

1. L'identité de Jésus fait problème pour ses interlocuteurs

De façon générale, chaque acteur du récit (tant de Marc que de Jean) a sa « vérité » sur l'identité de Jésus. Il peut bien être prophète, Messie, roi ; mais, jusqu'à sa mort, personne (à l'exception des démons de l'évangile de Marc) ne verra en lui un être de condition ou d'origine divine. Marc et Jean s'emploient donc, soit en leur nom propre soit à travers les paroles et gestes de Jésus, à conduire le lecteur à une compréhension de sa pleine identité.

2. La valeur des titres traditionnels pour dire l'identité de Jésus

Nous avons vu que les titres (de Messie, de Fils de Dieu, de Fils de l'homme ou de roi d'Israël) sont souvent polysémiques et potentiellement ambigus. Ils n'arrivent à identifier Jésus que moyennant un *surplus de sens*, lequel est tantôt donné par le narrateur tantôt par Jésus. Celui-ci se détourne généralement des titres qu'on lui donne (Marc), préfère le titre de Fils de l'homme (Marc et Jean) ou utilise des titres symboliques comme *lumière*, *vie* ou *vérité* (Jean).

Jean, plus que Marc, parvient par les titres à dire la déité de Jésus : les titres grandioses de *Verbe*, *Dieu*, *lumière* et *vérité* du Prologue ont une dimension d'absoluité et d'éternité que n'ont pas ceux de Marc²⁴⁰. Par contraste, en empilant sommairement tous les titres de Marc, on n'arrive pas à dire qui est Jésus²⁴¹.

3. L'identité de nature de Jésus

Le chemin pris par Marc et Jean pour dire la nature de Jésus est très différent, mais le résultat nous semble identique même si exprimé autrement.

²⁴⁰ Jean-Noël ALETTI, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament ?* (Jésus et Jésus-Christ, 61), Paris, Desclée De Brouwer, 1994, p. 222.

²⁴¹ W. TELFORD, *The Theology of the Gospel of Mark*, p. 30.

Chez Jean, l'essence divine de Jésus est affirmée dès le Prologue. Elle ne cesse ensuite de se confirmer, particulièrement par les 'Εγώ εἰμι absolus et par les affirmations de Jésus quant à son origine et sa connaissance de Dieu. Chez Marc, la réticence de Jésus à dire son identité jusqu'à l'avant-veille de sa mort fait longtemps obstacle à la pleine compréhension par le lecteur. Il faut attendre Mc 13,26 et Mc 14,62 pour réaliser que, en parlant de s'asseoir à la droite de Dieu et de venir du ciel avec les anges pour rassembler les élus, Jésus revendique un statut *divin*. La supériorité de Jésus est encore confirmée par voie de *comparaison* : il est plus grand que David (Mc 12,35-37), Jacob (Jn 4,12) et Moïse (Jn 6,31-35).

S'agissant de la nature humaine de Jésus, elle est évidente chez Marc : ses fragilités, ses émotions, les limites de sa connaissance et sa mort en témoignent à suffisance. Chez Jean, même si l'*intensité* de l'humanité de Jésus est moins prononcée, elle n'en est pas moins incontestable comme nous le disions dans la section 1.2 ci-dessus ; s'ajoute que la katabase en amont et l'anabase en aval de la trajectoire de Jésus éclaire la nature humaine de Jésus durant son parcours terrestre.

Quelle est donc la « nature » de Jésus ? La question est peut-être mal posée si elle sous-entend une réponse en *un* mot. Nous dirons donc qu'humanité *et* déité forment la nature de Jésus.

4. L'identité relationnelle et fonctionnelle de Jésus

En amont par rapport à Dieu. Il nous semble nécessaire d'exprimer l'identité *relationnelle* de Jésus par rapport à Dieu sur différents plans. Le premier pose la question de l'*égalité* : Jésus n'est pas égal à Dieu. Tant Marc que Jean montre un Jésus qui ne se met jamais à la hauteur de Dieu : de là son humilité, son obéissance, sa confiance, son titre de *Fils* de Dieu. Le monothéisme juif est préservé. Le second registre est celui de la relation *affective*. A l'évidence Jésus aime son Père. D'ailleurs, le lien *filial* de Jésus à Dieu dit à sa manière cet amour. Le « abba » de Jésus à son Père chez Marc (Mc 14,36) est clair ; de même chez Jean les discours d'adieu et la prière de Jésus à son Père. Dire la relation affective de Jésus à Dieu ne suffit pourtant pas à exprimer l'*union* de Jésus à Dieu. Chez Marc, Jésus est clairement habité de l'Esprit de Dieu, mais chez Jean l'unité est d'une intensité bien plus grande : le « Moi et le Père nous sommes un » (Jn 10,30) n'a pas d'équivalent chez Marc. La distance entre Dieu et Jésus en est presque abolie. Jamais Marc n'affirmera cela.

Sur un plan fonctionnel à présent, Jésus est, tant chez Marc que Jean, un *envoyé*, le bras puissant de Dieu. Mieux que cela, il est le Messie qui comble la longue attente du peuple d'Israël depuis l'oracle de Natan. Jésus, comme envoyé, est chargé d'une mission : annoncer le Royaume de Dieu (Marc), sauver le monde (Jean). Ceci sera développé plus loin, mais nous pouvons déjà noter leur similitude à la fois sotériologique et eschatologique. On ne sera donc pas étonné que Marc et Jean empruntent tous les deux la figure du Fils de l'homme pour exprimer à leur manière le Jésus eschatologique. Chez Marc, à la parousie, le Fils de l'homme viendra dans la gloire rassembler les élus (Mc 13,26-27) ; chez Jean, le Fils de l'homme est celui qui était au ciel, est venu sur terre comme intermédiaire entre ciel et terre et retourne au Père, glorifié (Jn 13,31), pour préparer les demeures.

En aval par rapport à ses contemporains. Le Jésus envoyé comme Messie et chargé de mission en terre d'Israël entre donc en relation avec l'homme juif. Il faut observer ici la différence entre la façon dont Jésus se voit et celle comprise par les foules. Celles-ci sont prêtes à acclamer en Jésus le roi d'Israël (cf. le messianisme royal) ; pour Jésus l'important est la profondeur et l'intimité des relations. Chez Marc, Jésus se présente comme l'époux de l'AT (Mc 2,10) et le frère de quiconque fait la volonté de Dieu (Mc 3,35). Chez Jean, l'union de Jésus à l'homme est poussée à un sommet : il

est enté à ses disciples (Jn 15), il donne sa propre chair à manger (Jn 6), il veut établir sa demeure chez le croyant (Jn 14).

On notera que le Jésus envoyé ne limite pas sa mission à Israël : chez Marc, il sort en terre païenne (Mc 7,24-8,9), chez Jean, il annonce qu'il a d'autres brebis à mener de sorte qu'il soit l'unique berger d'un unique troupeau (Jn 10,16).

L'emboîtement des relations. Nous avons vu avec Jean combien les relations de Jésus à Dieu et de Jésus à l'homme s'emboîtent au point d'unir l'homme à Dieu dans une intimité totale. Il est probable que Marc, en annonçant la proximité du Royaume de Dieu veut aussi rapprocher l'homme de Dieu, mais l'expression et l'intensité sont assurément moins fortes.

5. Quelle christologie ?

a. Le seul mot « christologie » est déjà une affirmation : Jésus est le Messie. L'AT avait annoncé la venue d'un médiateur : tant Marc que Jean identifient Jésus à ce médiateur. Mais cela ne suffit pas à *préciser* l'identité messianique de Jésus. Marc et Jean disent que Jésus est *tout à la fois* le Messie royal annoncé par l'oracle de Natan (mais d'une royauté d'un autre type), le Messie prophétique attendu (cf. le prophète des chants d'Isaïe) et le médiateur céleste annoncé par Daniel ou Hénoc (par l'utilisation du titre de Fils de l'homme).

Ceci étant compris, les titres de Fils de Dieu et de Fils de l'homme perdent plus facilement leur polysémie apparente. Le titre de Fils de Dieu chez Marc n'est pas métaphorique²⁴² et on peut même parler de parenté entre le titre de Fils de Dieu et de Fils de l'homme : « la dénomination d'origine daniélique (Fils de l'homme) donnée à Jésus (par Marc) s'inscrit dans la signification globale du titre de Fils de Dieu donné à Jésus dès les premiers mots du récit »²⁴³. Jean, en langage plus clair, ne dit pas autre chose.

b. La déité de Jésus, proclamée par les deux évangélistes, a cependant des accents et des modalités différentes chez l'un et l'autre.

La recherche a fait la différence entre une christologie judéo-chrétienne de l'envoyé et une théologie helléno-chrétienne du logos. Marc appartient plus au premier courant de sorte qu'il insiste sur l'humanité de Jésus tout en ne cachant pas sa divinité. Nous avons d'ailleurs dit que la divinité de Jésus chez Marc ne devait pas s'entendre sur le seul terrain de l'ontologie mais aussi sur celui d'une attitude de vie en « excès » : tant la foi de Jésus que sa vie de service *dépassent* toute compréhension humaine. Jean appartient clairement au second courant de sorte qu'inversement il insiste sur la divinité de Jésus tout en n'occultant pas son humanité. Chez Jean, la divinité de Jésus s'exprime d'abord en termes d'ontologie.

La déité de Jésus se complète chez Jean de la précision de son origine céleste et de sa préexistence. Le silence de Marc n'interdit pas le scénario mais le mystère est total. Pour le lecteur positif, la différence est substantielle. Mais l'est-elle tant sur le plan de la *signification* de l'incarnation ? Si celle-ci est à comprendre comme auto-communication absolue de Dieu, le Fils est la communication que le Père fait de lui-même²⁴⁴. La katabase, comme telle, devient alors seconde et l'incarnation en devient métaphorique. Nous ne disons pas que Jean présente l'incarnation comme métaphorique : aucun indice ne concourt à cela. Mais, si l'important est plus le fait de l'auto-communication de Dieu que le mode opératoire, la différence entre Marc et Jean s'estompe, au

²⁴² M. TRIMAILLE, *La christologie de saint Marc*, p. 228.

²⁴³ M. TRIMAILLE, *La christologie de saint Marc*, p. 192.

²⁴⁴ KARL RAHNER, *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, 1999, p. 74.

profit du socle commun : la déité de Jésus et son identité comme auto-révélation de Dieu. Ceci dit, et s'agissant cette fois de la *compréhension* par le lecteur et de l'effet du texte sur lui, l'incarnation présente un double mérite : elle se représente et elle rapproche immanquablement Dieu de l'homme au point que le vocabulaire pourtant abstrait d'union et d'inhabitation prend consistance.

c. Etudier la différence entre la christologie de Marc et celle de Jean, c'est surtout constater la différence de degré d'évidence. Par ses ellipses (sur l'*avant* de Jésus, sur le Jésus de retour en Galilée en Mc 16), par le laconisme des enseignements de Jésus (par exemple sur le Royaume de Dieu), Marc présente un Jésus énigmatique ; par contraste, par un récit étoffé là où Marc est elliptique (l'*avant* de Jésus, ses apparitions après la Résurrection), par l'abondance des discours (même s'ils sont souvent symboliques ou empreints de culture grecque), Jean présente un Jésus linéaire et unidirectionnel.

Ceci n'est pas sans effet sur le lecteur. Le texte de Marc laisse au lecteur un *espace de liberté* où il devra s'impliquer pour trouver son propre chemin²⁴⁵. A l'inverse, le texte de Jean *s'impose* au lecteur qui est conduit par la main au but que s'est assigné le narrateur et qui ne s'en cache pas : la foi (Jn 20, 31). Comme le dit D. Marguerat, le lecteur de Marc est dérouté, le lecteur de Jean est initié²⁴⁶.

1.5. La mission de Jésus : ses objectifs

Il nous semble nécessaire de préciser d'emblée ce qui n'entre *pas* dans les objectifs premiers de Jésus. En premier lieu, l'objectif de Jésus – et en cela il se différencie clairement du narrateur – n'est pas d'abord de se révéler. Ceci est évident chez Marc : Jésus ne s'identifie que devant le Grand Prêtre. Chez Jean, si Jésus s'identifie tout au long du récit, c'est moins un but en soi qu'une *nécessité* de légitimation de son discours par rapport à ses contradicteurs. Une bonne illustration est Jn 5 : s'il veut révéler *Dieu* et légitimer sa révélation, il ne peut le faire qu'en disant qu'il vient de lui et l'a *vu*. De facto, il dit alors sa propre identité.

Ensuite, même si nous aurons à parler du jugement (eschatologique ou non), il nous paraît certain que, s'agissant de la mission de Jésus comme envoyé, le jugement au sens traditionnel du terme n'est en aucune manière dans ses objectifs : le Jésus de Marc vient annoncer la proximité du Royaume de Dieu, mais celui-ci se décline en guérisons et libérations, pas en jugement. Quant au Jésus de Jean, il répète sans cesse qu'il ne vient pas pour juger, mais pour sauver.

Enfin, Jésus ne vient pas non plus pour donner des codes moraux ou religieux faits d'autorisations et d'interdits. Certes, Jésus dénonce les comportements immoraux et les hypocrisies de ses interlocuteurs (exemples : Mc 7,20-23 ou Jn 8), mais c'est chaque fois pour mettre au jour leur dureté de cœur fondamentale et leur mépris de Dieu (Mc 7,21 ou Jn 8,41-44).

Ceci étant précisé, nous voyons les objectifs de la mission de Jésus dans deux directions principales : théologique et sotériologique.

L'objectif théologique de la mission de Jésus. Le Jésus de Jean vient indiscutablement révéler qui est vraiment Dieu et cela par rapport aux représentations que ses interlocuteurs s'en sont faites. Connaître Dieu est synonyme d'avoir la vie éternelle (Jn 17,3). Le *vocabulaire* (hellénistique) de la connaissance de Dieu est absent chez Marc. Mais l'annonce de la *proximité* du Royaume de Dieu n'en est pas moins un discours sur *Dieu* : qu'il y ait à travers Jésus l'irruption de la puissance de Dieu dans l'existence des hommes révèle un Dieu tout proche. Nous y reviendrons.

²⁴⁵ M. TRIMAILLE, *La christologie de saint Marc*, p. 109.

²⁴⁶ Cf. D. MARGUERAT, *L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, p. 25-27.

L'objectif sotériologique de la mission de Jésus. L'objectif sotériologique de Jésus pose à nos yeux trois questions : pour qui ? En quoi consiste-t-il ? Pour quand ?

A la première question, il nous semble que le Jésus de Marc cible plus particulièrement des catégories déterminées : les malades, les possédés, les exclus de la société, les pécheurs : « Ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin de médecin, mais les malades ; je suis venu appeler, non pas les justes mais les pécheurs » (Mc 2,17). Le Jésus de Jean ne vient pas spécifiquement pour ces déshérités mais plus globalement pour ceux qui sont nés de la chair et non d'esprit (Jn 3,5-6).

Cette différence dans les destinataires du salut chez Marc et Jean est utile pour identifier le *contenu* du salut de l'un et l'autre. Le Jésus de Marc veut *guérir* (les malades et les infirmes), *libérer* (les possédés du diable), *réintégrer* les exclus (les pécheurs, les collecteurs d'impôt, les impurs, les enfants). Tout ceci participe à la réalisation du Royaume de Dieu, lequel passe par une restauration de l'homme et de la création tels que voulus par Dieu.

Pour le Jésus de Jean, le salut se trouve à un niveau *spirituel*. Ce que Jésus veut pour l'homme, c'est qu'il s'élève, qu'il naisse à une vie nouvelle et éternelle qui est connaissance de Dieu, accès à la filiation divine (Jn 1,12), participation à sa gloire (Jn 17,22) et en définitive son entrée dans le Royaume de Dieu (Jn 3,35)²⁴⁷.

La question du *quand* du salut est traitée différemment par Marc et Jean encore qu'il ne faille pas forcer l'écart. Certes le Jésus de Jean voit le salut comme résultat immédiat de la foi : la vie éternelle n'est pas pour un lointain futur, elle est là (cf. le motif johannique fréquent de l'heure). Chez Marc, la terminologie de vie éternelle garde sa caractéristique traditionnelle de vie future. Mais le Jésus de Marc promet que nul n'aura suivi Jésus « sans recevoir au centuple *maintenant, en ce temps-ci*, maisons, frères ... » (Mc 10,30a).

1.6. La mission de Jésus : sa réalisation

Les *objectifs* de la mission de Jésus étant identifiés, il s'agit à présent d'étudier *comment* Jésus les réalise concrètement. Nous voyons cinq modalités principales.

1. Vivre une vie humaine au milieu du peuple juif

Comme on l'a vu, le choix divin n'a pas été d'élire un humain et de l'investir de l'Esprit divin, mais de s'auto-communiquer directement. Comment ? En vivant à travers Jésus une vie d'homme parmi le peuple élu.

2. Porter un message

Le message que Jésus porte peut être récapitulé en cinq phrases que nous préférons dire en discours direct : (a) « Voici qui je suis » (section 1.4 ci-dessus) ; (b) « Je vais vous faire connaître Dieu » (cf. section 2 ci-après) ; (c) « L'histoire humaine est à un tournant »²⁴⁸ ; (d) « Je vais vous révéler une nouvelle façon d'être relié à Dieu » (cf. section 4.3 ci-après) ; (e) « Je vous appelle à vivre autrement votre vie d'homme » (cf. section 4.4 ci-après).

3. Fonder un groupe qui continuera son œuvre

Dès le début de son ministère, Jésus s'entoure d'un groupe de disciples. Le Jésus de Marc les envoie rapidement en mission (Mc 6), celui de Jean opère seul. A la veille de sa Passion, le Jésus de

²⁴⁷ Il a souvent été observé que le vocabulaire de « Royaume de Dieu », fréquent chez Marc, n'apparaît chez Jean que dans l'entretien de Jésus avec Nicodème. Il n'en reste pas moins que la thématique, comme expression de la volonté de Jésus, est identique.

²⁴⁸ Nous ne voyons pas ici de différence significative entre Marc et Jean : Marc l'exprime en termes de Royaume de Dieu tout proche, d'épousailles (Jésus est l'époux – cf. Mc 2,19) et d'alliance dans son sang (Mc 14,24) tandis que Jean le dit en termes de banquet de noces (Jn 2) et d'union entre Dieu, Jésus et l'homme (cf. les discours et la prière d'adieu).

Marc ne donne pas à ses disciples l'instruction de rester en groupe après lui. Sa consigne est de proclamer l'Évangile à toutes les nations (Mc 13,10) et de le retrouver en Galilée (Mc 16,7). Les consignes de Jean sont un peu différentes : il envoie ses disciples (Jn 17,18) moissonner ce qui est déjà mûr (Jn 4,38) et il institue Pierre à faire paître ses brebis (Jn 21). L'insistance de Jésus à la cohésion des croyants (cf. l'image de la vigne en Jn 15) et sa demande au disciple bien-aimé de recevoir sa mère comme la sienne sont signes d'une communauté à maintenir unie.

4. Accomplir des miracles²⁴⁹

L'objectif sotériologique de Jésus ne se traduit pas qu'en mots, il s'exprime en gestes concrets. Sur le seul plan de l'observation narrative, Marc et Jean sont différents. Déjà leur nombre, environ trois fois plus élevé chez Marc. Ensuite le point de départ des guérisons : chez Marc, ce sont en général des personnes qui viennent supplier Jésus alors que chez Jean c'est souvent Jésus qui est à l'initiative. Enfin, alors que le miracle produit admiration et foi chez Marc, il laisse souvent chez Jean les bénéficiaires indifférents ou incrédules (ainsi les noces de Cana, le paralytique de la piscine de Bethzatha, l'aveugle-né, la multiplication des pains). Ces seules observations montrent déjà que l'aspect merveilleux et spectaculaire des miracles chez Marc est très affaibli chez Jean.

Pourtant, que Jésus veuille sauver, nourrir, guérir est tout aussi patent chez Jean que chez Marc. Mais là où ils diffèrent considérablement c'est sur la valeur de révélation des miracles. Chez Marc, ceux-ci révèlent en particulier la *puissance* de leur auteur. Ils sont d'ailleurs qualifiés de δύναμις (Mc 6,5) et le rapport qu'ils ont à la foi comme condition est étroit. Ainsi Jésus doit-il s'y reprendre à deux fois pour guérir l'aveugle de Bethsaïda qu'on amène à Jésus tandis qu'à Nazareth sa capacité de thaumaturge semble prise en défaut. Chez Jean, l'incrédulité des bénéficiaires – alors même que Jésus espère susciter leur foi (exemple en Jn 11,42) – est à mots couverts une mise en garde contre l'illusion et un appel au discernement face aux actes merveilleux. Il nous semble que Jean veut délibérément enlever aux miracles toute fonction de légitimation de l'identité divine de Jésus. Il n'est pas anodin que Jean évite les réactions d'admiration et ne qualifie pas les miracles d'actes de puissance, mais de signes (σημείον).

Nous avons dit que les miracles ont une valeur *préliminaire*. Si on s'arrête à ce premier niveau, ils peuvent être ambigus. S'ils sont compris comme des signes, même au prix de l'effacement de la valeur du signifiant, ils font voir que Jésus est métaphoriquement *vie* (cf. le retour de Lazare à la vie), *lumière* (cf. la guérison de l'aveugle-né) et *nourriture* (cf. la multiplication des pains).

5. Offrir sa vie

L'exégèse s'est toujours intéressée à bon droit à ce que la *mort* de Jésus révèle de lui ou de Dieu, à son sens et à ce qu'elle est en définitive. Ce sont là trois questions essentielles. A la première nous tâcherons de répondre en examinant au préalable ce que la *vie* de Jésus révèle.

Ce que la vie et la mort de Jésus révèle de sa personne. Tant Marc que Jean révèlent que Jésus, tout au long de son ministère, se met au service d'autrui, se dessaisit sans cesse²⁵⁰. Jamais il ne se préoccupe de lui-même et on ne lui connaît aucun intérêt personnel (exemples en Mc 10,45 ou Jn 10,11). Chez Jean plus que chez Marc, cette offrande de soi est le résultat de son amour pour les siens (Jn 10).

²⁴⁹ Nous prenons ici la définition du Littré : « acte contraire aux lois ordinaires de la nature ».

²⁵⁰ Marc utilise plutôt le vocabulaire de service, Jean celui de dessaisissement. Comme le sens ne nous paraît pas différent, on peut unifier et parler, au sens fort, d'offrande de soi.

Quand on sait par ailleurs à quel point Jésus veut faire la volonté de son Père qu'il aime, il se déduit facilement que l'offrande par Jésus de toute une vie répond comme en écho à l'amour de Dieu pour le monde (cf. la parabole des vignerons homicides chez Marc et Jn 3,16 chez Jean).

Une vie d'offrande de soi ne peut se terminer qu'avec un consentement à la mort. Toute autre attitude serait une entaille à l'absoluité de l'offrande.

Le sens de la mort de Jésus. Au-delà de la cohérence d'offrande entre la vie et la mort de Jésus, celle-ci est comprise par le Jésus de Marc et de Jean comme nécessaire, utile. Chez Marc, la croix agit comme un pécule de rachat, c'est-à-dire de libération (Mc 10,45). L'enjeu est de libérer l'homme de ses attachements (Mc 8,34 ou 10,21-22) et des puissances démoniaques qui l'entravent (cf. les nombreux exorcismes). La mort de Jésus, comprise comme sang versé de l'alliance (Mc 14,24) attache cette fois l'homme à Dieu.

Chez Jean, l'aspect de libération existe aussi, mais il est exprimé autrement. Contre les ténèbres dans lesquelles l'homme se perd, Jésus se présente comme lumière (Jn 8,12) et affirme que sa mort suscitera la foi (Jn 13,19) et donc le salut. Le Jésus de Jean met aussi sa mort dans une perspective ecclésiologique : elle produira du fruit en abondance (Jn 12,24) et rassemblera les brebis dispersées (Jn 11,52).

Le sens de la mort de Jésus n'est donc pas très différent chez Marc et Jean. Ce qui nous semble le plus les rapprocher c'est la dimension du sacrifice. Ce terme, trop souvent mal compris, reflète pourtant parfaitement le geste de Jésus : le sacrifice est un don total et unilatéral de soi au bénéfice d'un autrui aimé à ce point que tout lui est pardonné, même la trahison²⁵¹.

Comment alors qualifier la mort de Jésus ? Comme la fin tragique du juste persécuté ? Ou comme le triomphe de la dignité, poussée à ses extrémités ? Marc a choisi la première voie (accentuant ainsi l'humanité de Jésus), Jean la seconde (accentuant ainsi sa divinité). Le lecteur qui a lu les deux évangiles se prend à ne pas vouloir trancher. Pour Marc, la mort de Jésus aboutit à la gloire de sa résurrection : même si elle est peu élaborée (Mc 16,5-6), elle résonne comme une acclamation de victoire. Jean, quant à lui, a *anticipé* la gloire de Jésus sur le bois de la croix (Jn 3,14).

2. Dieu chez Marc et chez Jean

2.1. *L'identité de Dieu et son portrait*

Il nous semble logique, pour approcher en quoi le Jésus de Marc et de Jean présente une image de Dieu nouvelle, de partir de la religion juive telle qu'elle apparaît à l'époque de Jésus.

1. Le Dieu des contemporains de Jésus.

Si l'on en croit les évangiles de Marc et de Jean, le Dieu des contemporains de Jésus était le suivant : (a) le Dieu unique d'Israël, ciment de l'identité juive ; (b) un Dieu transcendant et puissant ; (c) un Dieu sourcilieux du respect de ses lois et du culte à lui rendre ; (d) un juge formel ; (e) un Dieu « aux mains » des autorités religieuses. Dans ce portrait, il semble y avoir peu de place pour la bienveillance et la relation personnelle.

2. La nouvelle image de Dieu qu'en donne Jésus.

Sur de nombreux aspects, le Dieu de Jésus est bien différent.

Yahvé n'est plus seul à avoir des attributs divins. Il a un fils avec qui il partage les pouvoirs qui lui sont traditionnellement réservés (vie – jugement – pardon) et les privilèges de gloire.

²⁵¹ Une actualisation suggestive se trouve dans la nouvelle *Mademoiselle Butterfly* du récent recueil d'Eric-Emmanuel SCHMITT, *La vengeance du pardon*, Albin Michel, Paris, 2017, p. 95-200.

Yahvé n'est plus le Dieu du seul Israël. Il est appelé à devenir un Dieu universel (Mc 13,10 et Jn 4,21).

Yahvé n'est pas que transcendant. Tout en restant esprit, Dieu franchit, tant chez Marc que chez Jean, la distance traditionnelle entre êtres transcendants et êtres humains. Ceci est explicite chez Jean (katabase, incarnation et retour au Père). Chez Marc, dès l'instant où le lecteur reconnaît (a) en Jésus sa déité et son identité de Fils de Dieu et (b) sa reconnaissance explicite par Dieu qui demande de l'écouter (Mc 9,7), l'auto-communication de Dieu s'incarne en quelque sorte dans la personne de Jésus.

L'attribut de puissance de Yahvé est dépassé. En envoyant son fils pour annoncer le Royaume de Dieu (Mc) ou sauver le monde (Jn) au risque qu'il soit rejeté et tué, Dieu pose un geste inouï de don unilatéral qui de facto *dévalue* sa puissance telle que comprise.

Yahvé n'est plus cet être finalement assez passif. On pourrait croire que la fonction traditionnelle de juge est une fonction active. Pour notre part, nous la voyons plus d'ordre *réactif* que *proactif* et ne la prenons donc pas en compte pour évaluer l'« activité » de Dieu. Ceci étant précisé, il nous paraît que le Dieu de Jésus est particulièrement vivant (Mc 12,27 ou Jn 6) et agissant dans la vie des hommes. Nous en donnerons des exemples plus loin.

Yahvé (re)devient un être aimant. Déjà par rapport à Jésus, Dieu se montre un Père aimant (Mc 1,11 ou Jn 17,23), attentif à honorer son fils « en public »²⁵² et œuvrant avec lui (cf. infra). Par rapport aux hommes, Dieu se révèle un être de cœur. Chez Marc, il le témoigne par des gestes concrets (cf. l'usage des « passifs théologiques » à propos des actes de guérison et de miséricorde de Jésus); chez Jean, le cœur de Dieu est exprimé dans le vocabulaire d'amour, d'union ou d'inhabitation)²⁵³.

La fonction de juge de Yahvé devient seconde. Le seul fait que le désir de Dieu pour l'homme soit d'abord sotériologique (cf. infra) rend ipso facto sa fonction judiciaire secondaire. Mais Dieu n'en reste pas moins un juge. Chez Marc, Dieu punit de mort les vigneronniers homicides (Mc 12,9) et fera subir la plus rigoureuse condamnation aux scribes hypocrites (Mc 12,40). Chez Jean, il jugera ceux qui gisent dans les tombeaux (c'est-à-dire ceux des générations précédentes qui n'ont pas connu la révélation de Jésus) s'ils ont pratiqué le mal (Jn 5,29).

3. Le mystère de Dieu

Le Dieu des récits de Marc et de Jean est indiscutablement mystérieux : ses apparitions prennent tout au plus la forme d'une voix qui troue le ciel (Mc 9,7 ou Jn 12,28). Le fait par ailleurs que Dieu n'intervienne pas pour sauver son fils de la mort bouscule la raison et la confronte à l'absoluité insondable de l'amour.

Mais, avec la personne de Jésus, la perspective de révélation change. Chez Jean, le retournement est spectaculaire : si voir Jésus c'est voir le Père (Jn 14,9), le secret de l'inconnaissance s'évanouit. Chez Marc par contraste, s'il est vrai que le secret n'a pas pour vocation de le rester (Mc 4,22), il n'en demeure pas moins que son dévoilement requiert, chaque fois au sens fort, écoute,

²⁵² Chez Jean, la théophanie est réellement publique (Jn 12,28) ; chez Marc, elle a lieu devant trois disciples de Jésus (Mc 9,7).

²⁵³ Si on compare chez Marc et Jean la fréquence du *vocabulaire* des mots liés au thème de l'amour, les occurrences sont significativement plus nombreuses chez Jean et il en découle un effet certain sur le lecteur. La langue plus fruste de Marc et son style plus sobre peuvent donner l'impression que le Dieu de Marc est moins aimant. La parabole des vigneronniers homicides (Mc 12,1-9) nous semble l'invalider totalement.

renoncement et suivance (Mc 8,34-35). La trajectoire laborieuse de Pierre illustre la longueur du chemin.

2.2. La volonté de Dieu

Se faire connaître et entrer en relation avec l'homme. Nous venons de voir que Dieu veut laisser trouer son mystère. Mieux que cela, Dieu veut une relation d'amour vrai et purifié avec l'homme. Chez Marc, le premier commandement – qui exprime donc la volonté de Dieu – est de l'aimer « de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée et de toute ta force » (Mc 12,30) et cela vaut mieux que tous les holocaustes et sacrifices (Mc 12,33). Le Jésus de Jean ne dit pas autre chose : Dieu veut des adorateurs en esprit et en vérité (Jn 4,23) et il viendra y habiter (Jn 14,23).

Que l'on écoute Jésus. Il n'y a pas d'accès à Dieu sans passer par Jésus. Chez Marc, Dieu demande explicitement qu'on écoute Jésus (Mc 9,7) ; chez Jean, Dieu se manifeste une première fois à Jean le Baptiste pour introduire Jésus (Jn 1,33) et encore auprès des foules à Jérusalem pour le glorifier (Jn 12,28), lui qui est chemin vers le Père (Jn 14,6).

Sauver le monde. Le salut du monde en tant que projet de Dieu en envoyant son fils est très clair chez Jean (Jn 3,17). Chez Marc, l'expression est un peu différente, mais la volonté de salut de Dieu est identique : le salut, c'est l'instauration du Royaume de Dieu que Jésus vient annoncer comme rapproché (Mc 1,15) et qui mettra fin au royaume de Satan (Mc 3,27).

2.3. L'action de Dieu

Chacun à sa manière, Marc et Jean retracent toute l'histoire de Dieu et son action. *Avant* Jésus, Dieu avait envoyé des prophètes (Mc 12 et Jn 5), mais ils ont été rejetés, suscitant les violents reproches de Jésus (Mc 12,2-5 ou Jn 8,37-45).

Dieu envoie alors son fils, son unique (Mc 12,6 ou Jn 1,14) et bien-aimé (Mc 12,6 ou Jn 5,20). Même durant le ministère de Jésus, Dieu reste présent, visible (cf. supra) et toujours à l'œuvre (Jn 5,17). Les exemples de l'action de Dieu sont plus nombreux chez Jean que chez Marc : Dieu montre tout à Jésus (Jn 5,20), il pousse les hommes vers Jésus, les instruit, les donne à Jésus (Jn 6,44-45). On peut vraiment parler de coopération, plus visible chez Jean que chez Marc et celle-ci a un effet sur le lecteur : elle rapproche singulièrement Dieu de l'homme.

Après Jésus, Dieu reste encore à l'action : il exauce les prières (Mc 11,23 ou Jn 16,23), il continuera à s'occuper de sa vigne (Mc 12,9 ou Jn 15,2), il sauvera celui qui tient dans la foi (Mc 8,35) et abrégera les jours de persécution (Mc 13,20).

3. L'Esprit-Saint chez Marc et chez Jean

A première lecture, les points de comparaison entre Marc et Jean sur l'Esprit-Saint sont ténus, fût-ce par la place beaucoup moins importante que ce dernier prend chez Marc. Pourtant l'analyse aboutit au résultat que Jean peut aider à comprendre Marc. Nous le ferons en deux étapes.

1. L'Esprit Saint en Jésus

L'Esprit qui descend sur Jésus au Jourdain (Mc 1,10 et Jn 1,32) est assurément cette force divine qui transformait et inspirait déjà des prophètes et des rois (cf. le rappel par Jésus de David inspiré par l'Esprit en Mc 12,36) de l'AT.

Chez Marc, ni le narrateur ni Jésus n'explicite l'action de l'Esprit sur Jésus. Jean précise par contre la puissance qu'il exerce sur lui : « celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, qui lui donne l'Esprit sans mesure » (Jn 3,34).

2. L'Esprit-Saint en l'homme croyant après Jésus

Chez Marc, on ne trouvera pas d'annonce par Jésus de l'envoi d'un Esprit-Saint qui d'une certaine manière le reliaierait. De façon assez abrupte, Jésus évoque son rôle – et donc sa présence – quand ses disciples seront confrontés aux persécutions. Son identité et son origine sont obscures, mais le lecteur devine qu'il s'agit du même Esprit qui était sur Jésus ou David.

Jean permet en quelque sorte d'éclaircir Marc sur l'origine, le rôle, voire la nature de l'Esprit-Saint. Il est d'origine divine (Jn 14,16) même si c'est Jésus qui manifestement le transmettra au moment de mourir (Jn 19,30). Son rôle est plus étendu que chez Marc : il ne se contentera pas de défendre les disciples face à leurs adversaires, il leur fera ressouvenir et comprendre les paroles de Jésus. Quant à sa nature, elle semble se « personnifier » : au début de l'évangile, Jean parle d'un πνεῦμα—terme finalement assez abstrait – dont l'action fait penser à celle du vent, à la fin, il le qualifie de παράκλητος – terme plus concret – qui agit plus comme un être personnel.

3. Conclusion

Comme on le voit, Jean permet de « compléter » et « expliciter » Marc. Cela ne veut pas dire que tout mystère soit évacué, loin s'en faut. L'Esprit-Saint est un être spirituel – comme Dieu – et son expérimentation ne se fait pas sensoriellement. Le fait par ailleurs que l'Esprit-Saint soit « personnifié » chez Jean pose la question d'un Dieu en trois « personnes » : (a) Dieu a toujours été considéré comme un être personnel, (b) avec Jésus il a un fils qui a pris chair humaine et (c) voici que ce dernier est relayé par un esprit personnifié. Il y a là bien sûr matière à déduction d'une trinité divine. Comme le dit C.K. Barrett, il n'y a pas dans le texte de formulation de doctrine de la Trinité, mais les matériaux à partir desquels une doctrine peut grandir sont là²⁵⁴.

Que l'Esprit-Saint soit et reste une réalité mystérieuse n'occulte pas – et ceci est peut-être plus important – qu'il est l'assurance d'une présence *continué* de Jésus chez le croyant et que le croyant se trouve en quelque sorte dans la situation de Jésus : habité par l'Esprit-Saint.

4. La vision de l'homme par Marc et par Jean

4.1. *Portrait de l'homme en général*

La vision qu'ont Marc et Jean de l'homme est assez différente. Chez Marc, l'homme apparaît comme un être en souffrance (de là les nombreuses guérisons et exorcismes), attaché à de vaines sécurités, déshumanisé en ce qu'il veut dominer ou exclure ses propres frères de race. Ses intentions sont souvent mauvaises et sa conduite scandaleuse. Ce portrait général d'un homme au cœur sec souffre des exceptions de pure offrande (la femme de Béthanie) ou de gratitude et de foi (Bartimée par exemple), mais elles sont rares.

Si le regard de Marc sur l'homme porte surtout sur son comportement et son éthique, celui de Jean porte plutôt sur l'orientation de son existence. Le monde des hommes se divise alors en deux : ceux du monde et ceux hors du monde (Jn 17). Ceux du monde ont de faux besoins (eau, nourriture), sont incapables de s'élever aux choses du ciel (Nicodème), s'attachent à leur vie (Jn 12,25) ou à la gloire des hommes (Jn 5,44). Quand par contre Jésus prie son Père pour ses disciples, il dit d'eux qu'ils ne sont pas du monde : leur référentiel est Dieu (Jn 17,6.9).

La vision de l'homme par Marc et Jean est donc sombre : l'homme vit dans un monde cruel (Mc) ou désenchanté (Jn).

²⁵⁴ C.K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, p. 91.

4.2. *Portrait par Jésus de la relation de ses contemporains à Dieu*

De façon similaire chez Marc et Jean, Jésus fait le constat que l'attitude de ses interlocuteurs par rapport au divin est largement déterminée par un pseudo-savoir : ils pensent connaître la volonté de Dieu (les prescrits de la loi de Moïse et du culte) et leur observation suffit donc. Il n'est jamais question de relation personnelle de cœur à cœur (Mc 7 ou Jn 8).

4.3. *Une nouvelle façon d'être relié à Dieu*

Dès le moment où Jésus révèle à ses interlocuteurs qui il est (cf. section 1.4 ci-dessus) et qui, par rapport à leurs représentations, est Dieu (cf. section 2 ci-dessus), il peut proposer une nouvelle façon d'être relié à Dieu. Chez Marc, cette façon s'exprime surtout dans le registre du cœur, par opposition à un culte des lèvres (Mc 7,6). Chez Jean, le registre se situe plus au niveau que Dieu et l'homme ont en commun : l'esprit. Il en découle que c'est l'esprit qui les relie au point de les unir et de les faire demeurer ensemble : les hommes deviennent alors *enfants* de Dieu et *participants* à sa gloire divine.

Une fois compris le registre et l'intensité du lien à Dieu auquel invite Jésus, il peut se décliner en différentes facettes.

Croire. Chez Marc, l'acte de foi frappe par sa spontanéité et sa nature interpersonnelle. Les actes de foi de la femme hémorroïsse, de Jaïre, de la femme syro-phénicienne, de Bartimée sont des élans de confiance en la personne de Jésus. La surprenante parabole du figuier est un appel à avoir une confiance aveugle en la puissance d'un Dieu personnel. Cette fraîcheur interpersonnelle existe chez Jean, mais est plus rare : Marthe, Marie, le disciple bien-aimé ne sont pas des personnages de passage, ils ont appris à connaître Jésus.

Les rencontres de Jésus avec Nicodème ou la Samaritaine révèlent que la foi a un préalable *existentiel* : celui-ci consiste dans la découverte par l'homme que, au-delà de sa matérialité de chair (σάρξ) il a la potentialité de naître d'en haut et découvrir qu'il est aussi esprit (πνεῦμα). Arrivé à ce « premier étage », l'homme peut alors rencontrer Dieu qui est lui-même Esprit (Jn 4,24). De cette co-naturalité vient l'accès à la foi de ceux qui se comprennent comme n'étant pas de ce monde. S'expliquent alors aisément les nombreuses références de Jean à l'union intime de Dieu avec l'homme (cf. les discours d'adieu) et à la filiation divine (Jn 1,12-13).

Ecouter et suivre. La pleine compréhension de Jésus et de Dieu nécessite l'écoute (Mc 4,9.20 ; Mc 9,7 ; Jn 3,29 ; Jn 5,24) et la suivance (Mc 8,34 ou Jn 12,26). Ecoute et suivance sont la condition même du croyant. La foi est en effet diversiforme, un phénomène complexe (surtout chez Jean) et donc un chemin (qui passe en particulier par l'intégration de la nécessité de la croix).

Prier. La relation à Dieu étant une relation du cœur et de l'amour de Dieu (Mc 7,6 ou Jn 5,42), son expression est dans la prière intime. Dieu n'a que faire des manifestations de prière dans les synagogues (Mc 12,39-40), des holocaustes et des faux adorateurs du Temple (Mc 12,33 ou Jn 4,22).

Annoncer l'Évangile. Le croyant qui comprend que le Royaume de Dieu est appelé à grandir (Mc 4,30-32) et que les champs sont blancs pour la moisson (Jn 4,35-38) fait sien que le rassemblement du peuple humain autour de Dieu implique son annonce de la bonne nouvelle de l'Évangile, jusqu'à aller aux confins de la terre (Mc 13,10 ; Jn 10,16 et Jn 20,21).

4.4. Une nouvelle façon de vivre sa vie d'homme

Se relier à Dieu, s'attacher à lui signifie ipso facto se détacher de ses attaches naturelles. Le Jésus de Marc parle de se renier soi-même (Mc 8,34), celui de Jean de ne pas chercher la nourriture périssable (Jn 6,37).

Chez Marc, le détachement de soi se traduit en gestes concrets vers autrui : le partage des richesses (Mc 10,21-23) et le service aux plus petits (Mc 9,42 ou Mc 10,44 par exemple). On ne trouve pas chez Jean la demande de Jésus de servir plus particulièrement les fragiles ou les exclus. Mais Jésus demande tout autant de servir (cf. le lavement des pieds).

S'agissant de l'amour du prochain, tant Marc que Jean en font un commandement (ἐντολή) suprême. Chez Marc, il est second après le commandement d'aimer Dieu (cf. Dt 6,5) ; chez Jean, il est présenté comme nouveau (Jn 13,14) et fondé sur l'amour divin (Jn 13,34 et Jn 15,12). Bien que l'exprimant différemment, Marc et Jean *lient* l'amour du prochain et l'amour de Dieu²⁵⁵. Ce lien prend chez Jean une dimension supplémentaire : l'union de tous les hommes à l'intérieur de l'union entre Jésus et Dieu.

4.5. La destinée du croyant²⁵⁶

Une nouvelle vie dès maintenant. Le Jésus de Marc promet au croyant une vie de plénitude : son vocabulaire, concret, est celui de maisons, de frères et de champs au centuple maintenant, en ce temps-ci (Mc 10,30). On trouve la même promesse de vie en plénitude chez Jean, mais considérablement amplifiée. Pour le croyant, le futur est comme englouti dans un présent qui seul compte vraiment (cf. le motif répété de l'heure qui vient, qui est là) : avec Jésus, le croyant accède immédiatement à la connaissance du Père (cf. la réplique de Jésus à Philippe en Jn 14,9) et a la vie éternelle dès qu'il mange sa chair et boit son sang (Jn 6,54). La vie éternelle est donc anticipée et la mort physique n'est plus rien puisque Jésus est la Résurrection et la Vie (Jn 11,25). Jean-Noël Aletti a raison de dire que l'eschatologie johannique est christologisée²⁵⁷ : elle est réalisée dans la seule foi au Christ.

Le croyant passe-t-il en jugement ? Pour Jean, la réponse est explicitement négative (Jn 3,18) et rien n'indique que la conduite humaine du croyant sera prise en compte, à sa mort ou à la fin des temps. Marc ne répond pas explicitement à la question, mais nous sommes tentés de répondre par la négative. D'une part, quand il est question de châtement, il vise très explicitement les meurtriers de Jésus (Mc 12,9) et ceux qui offensent Dieu par leur attitude de foi hypocrite (Mc 12,40). D'autre part, il n'est pas trace de jugement quand Jésus reviendra à la fin des temps (cf. infra).

La résurrection des morts. Jésus reprend clairement à son compte la doctrine juive tardive de la résurrection individuelle (Mc 12,25-27 ou Jn 11,23-24). Chez Jean, elle aura lieu au dernier jour ; Marc ne précise pas le moment.

²⁵⁵ Chez Marc comme objet, chez Jean comme sujet

²⁵⁶ Il est délicat d'évoquer la destinée du non-croyant. La mission de Jésus ne comporte en effet pas de traiter du sort qui attend le non-croyant. Vu ce contexte et la parcellarité des données scripturaires, nous serons prudents. Marc semble bien conserver l'idée traditionnelle du châtement divin, pas tant pour avoir fait le mal (au sens habituel), mais pour avoir rejeté Dieu gravement (cf. supra). Marc ne précise ni les modalités, ni le moment du jugement. De même, n'est pas évoquée la question de la résurrection. Jean apparaît plus clair, en tout cas pour ceux qui ont vécu avant Jésus et ne l'ont donc pas connu : ils ressusciteront, soit pour la vie s'ils ont fait le bien, soit pour être jugés s'ils ont fait le mal (Jn 5,28-29). Pour ceux qui ont connu Jésus mais ne croient pas en lui, il semble bien ne pas y avoir de jugement divin – celui qui ne croit pas se juge lui-même (Jn 3,18) – et cet « auto-jugement » sera rendu manifeste au dernier jour (Jn 12,48), vraisemblablement au moment de la résurrection.

²⁵⁷ J.-N. ALETTI, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament ?*, p. 231.

4.6. *La destinée du monde*

Les événements de fin du monde. Marc et Jean voient la fin du monde de façon très différente. Pour le premier la vision est celle, successivement, de persécutions de grande ampleur, de cataclysmes cosmiques, puis de la parousie du Fils de l'homme (Mc 13). Chez Jean, la parousie signe la fin du monde, mais elle n'est pas précédée de ces événements exceptionnels.

La parousie. Marc et Jean se rejoignent pour présenter la parousie comme le retour de Jésus dans la gloire (Mc 8,38 et 13,26 ; Jn 17,24) et le rassemblement des élus (Mc 13,27 et Jn 14,3)²⁵⁸.

Plus difficile est la détermination du *quand* de la parousie. Chez Marc, tantôt elle semble proche (Mc 9,1 ou 13,30), tantôt lointaine, car il faut d'abord proclamer l'Evangile à toutes les nations (Mc 13,10). Chez Jean, la parousie semble proche puisque la moisson est mûre (Jn 4,35-38). Mais ceci doit être traité avec prudence dans la mesure où Jean est confronté à la difficulté de présenter à la fois une eschatologie (christologique) anticipée et une eschatologie (traditionnelle) future²⁵⁹.

²⁵⁸ Chez Jean, s'ajoutent la résurrection des morts et le jugement dont question ci-dessus.

²⁵⁹ C.K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, p. 68-69.

CONCLUSION

Nous souhaitons conclure en nous demandant dans quelle mesure nous avons atteint les objectifs que nous poursuivions (cf. notre introduction). Il nous semble que les réponses que nous avons données au chapitre précédent à nos questions d'entrée ont quelque consistance. Nous avons même élargi l'objet de la recherche, nous rendant compte à quel point aux questions d'identité que se posent la christologie, la théologie ou l'anthropologie doivent être articulées la sotériologie, la pneumatologie, l'eschatologie et l'ecclésiologie : c'est parce que Dieu a un plan de *salut* pour l'homme qu'il envoie son Fils puis *l'Esprit-Saint* inaugurer le *temps anticipé* d'un *troupeau rassemblé*.

Pourtant, les affirmations doivent rester prudentes et modestes. En amont d'un texte écrit il y a vingt siècles, l'auteur, avec sa propre subjectivité, crée une « distanciation qui détache le message de son locuteur de sa situation initiale et de son destinataire primitif »²⁶⁰. Qui plus est, l'auteur n'étant pas unique, le message n'est pas identique : un des auteurs (Marc) laisse derrière lui un texte assez énigmatique (qui laisse de ce fait Dieu à une certaine distance), l'autre (Jean) veut initier l'homme aux choses célestes (au point de lui faire communier au monde d'en haut).

En aval du texte, et a fortiori d'un texte difficile et pluriel, le lecteur *humain* est-il qualifié pour discourir sur la déité d'un être ou sur l'incarnation d'un être céleste ? Enfin, à la subjectivité de l'auteur fait face celle du lecteur : « Quant à l'autre subjectivité, celle du lecteur, elle est autant l'œuvre de la lecture et le don du texte qu'elle est le porteur des attentes avec lesquelles ce lecteur aborde et reçoit le texte »²⁶¹.

Nous voulons conclure aussi en nous interrogeant sur la méthode adoptée : était-elle justifiée ? Il nous semble que oui. D'une part parce qu'elle a permis un *enchaînement ordonné* d'appropriation, de prise de conscience de l'effet du texte et de verbalisation. D'autre part, parce qu'un tel processus *autorise*, après la lecture des deux évangiles, le temps d'un éclairage croisé. Nous pensons, pour l'avoir expérimenté, que la lecture de Marc éclaire la lecture parfois obscure de Jean²⁶². Réciproquement, la lecture de Jean éclaire la lecture énigmatique de Marc²⁶³.

Ce travail d'éclairage croisé – présenté ici à l'état d'ébauche – est un aiguillon parmi d'autres à aller plus loin. L'effet de distanciation dont parle Paul Ricoeur doit inciter le lecteur de Marc et de Jean à imaginer des méthodes pour répondre plus avant à nos questions d'entrée. Nous en voyons à ce stade deux. La première, évidente, est de lire de la même manière les évangiles de Matthieu et de Luc, mais, mieux encore, certaines lettres de Paul (nous pensons en particulier à l'épître aux Philippiens). Une autre, qui prend en compte la subjectivité de tout lecteur, est de lire à plusieurs le même texte et de dialoguer²⁶⁴.

²⁶⁰ Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais herméneutiques, II*, Paris, Seuil, 1986, p. 125.

²⁶¹ P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 31.

²⁶² Nous donnons deux exemples : (a) le silence de Marc sur l'origine de Jésus permet de réévaluer la dimension par trop « mythologique » de l'Incarnation chez Jean ; (b) le langage concret et réaliste de Marc permet de décoder plus facilement le langage abstrait et symbolique de Jean, de sorte à créer un dialogue entre niveaux de lecture.

²⁶³ Nous donnons aussi deux exemples : (a) le double niveau de lecture des événements racontés par Jean permet de réévaluer la dimension par trop « historique » pouvant ressortir de l'évangile de Marc ; (b) l'exposition en pleine lumière que Jean fait de la déité de Jésus permet de « décrypter » dans une certaine mesure la déité pas toujours apparente chez Marc.

²⁶⁴ Geert VAN OYEN, « A bon lecteur, salut ! ». *La lecture du Nouveau Testament comme dialogue entre lecteurs*, dans BURNET Régis, LUCIANI Didier et VAN OYEN Geert, *Le lecteur. Sixième colloque international du RRENAB, Université Catholique de Louvain, 24-26 mai 2012* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 273), Leuven, Peeters, 2015, p. 19-41.

BIBLIOGRAPHIE

1. Monographies

- ALTER Robert, *L'art du récit biblique* (Le livre et le rouleau, 4), Bruxelles, Lessius, 1999.
- BARRETT Charles Kingsley, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London, SPCK, 1978, 2^e éd.
- BLANCHARD Yves-Marie, *Des signes pour croire ? Une lecture de l'évangile de Jean* (Lire la Bible, 106), Paris, Cerf, 1995.
- ___, *Voici l'homme. Eléments d'anthropologie johannique* (Théologie biblique), Paris, Artège-Lethielleux, 2016.
- BORING M. Eugene, *Mark. A Commentary* (The New Testament Library), Louisville, Westminster John Knox Press, 2006.
- BOURQUIN Yvan, *Une théologie de la fragilité. Obscure clarté d'une narration* (Le monde de la Bible, 55), Genève, Labor et Fides, 2005.
- BROWN Raymond E., *An Introduction to the Gospel of John* (The Anchor Reference Library), New York, Doubleday, 1997.
- ___, *Jésus dans les quatre évangiles. Introduction à la christologie du Nouveau Testament* (Lire la Bible, 111), Paris, Cerf, 1996.
- ___, *La communauté du disciple bien-aimé* (Lectio divina, 115), Paris, Cerf, 1983.
- ___, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, Paris, Bayard, 2000.
- ___, *The Gospel according to John. Introduction, Translation and Notes*, 2 t. (The Anchor Bible), New York, Doubleday, 1966-1970.
- BULTMANN Rudolf, *Theology of the New Testament*, t.2, London, SCM Press Ltd, 1955.
- BURNET Régis, *Le Nouveau Testament*, (Que sais-je ?), Paris, P.U.F., 2014, 2^e éd. mise à jour.
- COLLIN Matthieu, *Le livre des psaumes* (Cahiers Evangile 92), Paris, Cerf, 1995.
- COUSIN Hughes (éd.), *le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998.
- CULPEPPER R. Alan, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.
- CUVILLIER Elian, *L'évangile de Marc* (Bible en face), Paris, Bayard, 2002.
- DE LA POTTERIE Ignace, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean* (Lire la Bible, 73), Paris, Cerf, 1986.
- DODD Charles-Harold, *L'interprétation du quatrième évangile* (Lectio divina, 82), Paris, Cerf, 1975.
- FOCANT Camille, *L'évangile selon Marc* (Commentaire biblique : Nouveau Testament, 2), Paris, Cerf, 2010.
- GOURGUES Michel, *Les psaumes et Jésus. Jésus et les psaumes* (Cahiers Evangile, 25), Paris, Cerf, 1978.
- ___, *En esprit et en vérité. Pistes d'exploration de l'évangile de Jean* (Sciences bibliques, 11), Montreal, Mediaspaul, 2002.
- GRAPPE Christian, *Initiation au monde du Nouveau Testament* (Le monde de la Bible, 63), Genève, Labor et Fides, 2010.
- GRELOT Pierre, *L'espérance juive à l'heure de Jésus* (Jésus et Jésus-Christ, 62), Paris, Desclée, 1994, éd. nouvelle revue et augmentée.
- GUILLET Jacques, *Jésus-Christ dans l'évangile de Jean* (Cahiers Evangile, 31), Paris, Cerf, 1980.
- KASPER Walter, *Jésus le Christ* (Cogitatio Fidei, 88), Paris, Cerf, 1996, 5^e éd.
- LÉON-DUFOUR Xavier, *Lecture de l'évangile de Jean*, 4 t. (Parole de Dieu, 26,29,32,34), Paris, Seuil, 1987-1996.

- ___, *Les évangiles et l'histoire de Jésus* (Parole de Dieu, 1), Paris, Seuil, 1963.
- LION Antoine, *Lire saint Jean* (Lire la Bible, 32 bis), Paris, Cerf, 1984, nouvelle éd. revue et corrigée.
- LOHSE Eduard, *Théologie du Nouveau Testament* (Le monde de la Bible, 16), Genève, Labor et Fides, 1987.
- MARCHADOUR Alain, *Les personnages dans l'évangile de Jean. Miroir pour une christologie narrative* (Lire la Bible, 139), Paris, Cerf, 2014.
- MARGUERAT Daniel, *L'aube du christianisme* (Le monde de la Bible, 60), Paris, Bayard, 2008.
- MARTIN François, *Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien*, Paris, Letouzey et Ané, 1906.
- RHOADS David, DEWEY Joanna et MICHIE Donald, *Mark as story. An Introduction to the Narrative of the Gospel*, Minneapolis, Fortress Press, 1999, 2^e éd.
- SENFTH Christoph, *L'évangile selon Marc* (Essais bibliques, 19), Genève, Labor et Fides, 1991.
- SESBOÜÉ Bernard, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, 2 t. (Jésus et Jésus-Christ, 33,51), Paris, Desclée, 1988-1991.
- SEVRIN Jean-Marie, *Le Jésus du quatrième évangile* (Jésus et Jésus-Christ, 100), Paris, Mame-Desclée, 2011.
- ___, *Le quatrième évangile. Recueil d'études* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 281), Leuven, Peeters, 2016.
- SMITH D. Moody, *The Theology of the Gospel of John* (New Testament Theology), Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- STANDAERT Benoît, *L'évangile selon Marc. Commentaire* (Lire la Bible, 61 bis), Paris, Cerf, 1997.
- STRUTHERS MALBON Elizabeth, *En compagnie de Jésus. Les personnages dans l'évangile de Marc*, Bruxelles, Lessius, 2009.
- ___, *Mark's Jésus. Characterization as Narrative Christology*, Waco (Texas), Baylor University Press, 2009.
- TELFORD William R., *The Theology of the Gospel of Mark* (New Testament Theology), Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- TRIMAILLE Michel, *La christologie de saint Marc* (Jésus et Jésus-Christ, 82), Paris, Desclée, 2001.
- TUCKETT Christopher, *Christology and the New Testament. Jesus and His Earliest Followers*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2001.
- VAN OYEN Geert, *Jezus toen en nu en dan*, Leuven, VBS-Acco, 2004.
- ___, *Lire l'évangile de Marc comme un roman* (Le livre et le rouleau, 48), Bruxelles, Lessius, 2011.
- VOUGA François, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean* (Beauchesne Religions), Paris, Beauchesne, 1977.
- ___, *Une théologie du Nouveau Testament* (Le monde de la Bible, 43), Genève, Labor et Fides, 2001.
- ZUMSTEIN Jean, *L'apprentissage de la foi. A la découverte de l'évangile de Jean et de ses lecteurs*, Aubonne (Suisse), Editions du Moulin, 1993.
- ___, *L'évangile selon saint Jean*, 2 t. (Commentaire du Nouveau Testament, 4A-B), Genève, Labor et Fides, 2007-2014.

2. Articles

- ALETTI Jean-Noël, *Analyse narrative de Mc 7,24-30. Difficultés et propositions*, dans *Bblica*, 93 (2012), p. 357-375.
- BLANCHARD Yves-Marie, *Jésus, le Fils envoyé du Père (Jean)*, dans FOCANT Camille (éd.), *Jésus. Portraits évangéliques* (Trajectoires, 18), Bruxelles, Lumen Vitae, 2008, p. 97-120.

- ___, *Théologie johannique*, dans LACOSTE Jean-Yves (éd.), *Dictionnaire critique de théologie* (Quadrige. Dicos poche), Paris, PUF, 2007, 3^e éd. revue et augmentée, p. 726-731.
- BORING M. Eugene, *Markan Christology. God-language for Jesus ?*, dans *New Testament Studies*, 45 (1999), p. 451-471.
- COMBET-GALLAND, Corina, *L'évangile selon Marc*, dans MARGUERAT Daniel (éd.) *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible, 41), Genève, Labor et Fides, 2008, 4^e éd. revue et augmentée, p. 57-83.
- ___, *Qui roulera la peur ? Finales d'évangile et figures de lecteur (à partir du chapitre 16 de l'évangile de Marc)*, dans *Etudes théologiques et religieuses*, 65 (1990), p. 171-189.
- CULPEPPER R. Alan, *L'application de la narratologie à l'étude de l'évangile de Jean*, dans KAESTLI Daniel, POFFET Jean-Michel et ZUMSTEIN Jean (éd.), *La communauté johannique et son histoire* (Le monde de la Bible, 20), Genève, Labor et Fides, 1990, p. 97-120.
- ___, *Un exemple de commentaire fondé sur la critique narrative : Jean 5,1-18*, dans KAESTLI Daniel, POFFET Jean-Michel et ZUMSTEIN Jean (éd.), *La communauté johannique et son histoire* (Le monde de la Bible, 20), Genève, Labor et Fides, 1990, p. 135-151.
- ___, *Vingt ans d'analyse narrative des évangiles. Nouvelles perspectives et problèmes en suspens*, dans MARGUERAT Daniel (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (2002)* (Monde de la Bible, 48), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 73-93.
- CUVILLIER Elian, *Kreuzestheologie' als Leseschlüssel zum Markusevangelium*, dans DETTWILER Andreas et ZUMSTEIN Jean, *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 151), Tübingen, Mohr, 2002, p. 107-150 (traduction française sur le site Internet de *Academia.edu*).
- ___, *Tombe, excellent état, ~~vie~~ vie imprenable. Une lecture de Jean 11*, dans *Etudes théologiques et religieuses*, 91 (2016), p. 73-85.
- DETTWILER Andreas, *Le prologue johannique (Jean 1, 1-18)*, dans KAESTLI Daniel, POFFET Jean-Michel et ZUMSTEIN Jean (éd.), *La communauté johannique et son histoire* (Le monde de la Bible, 20), Genève, Labor et Fides, 1990, p. 185-203.
- FOCANT Camille, *Finale suspendue et prolepses au-delà du récit : l'exemple de Marc*, dans FOCANT Camille (éd.), *Marc, un évangile étonnant* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 194), Leuven, Peeters, 2006, p. 359-370.
- ___, *Jésus paradoxal et énigmatique (Marc)*, dans FOCANT Camille (éd.), *Jésus. Portraits évangéliques* (Trajectoires, 18), Bruxelles, Lumen Vitae, 2008, p. 41-73.
- ___, *Un silence qui fait parler (Mc 16,8)*, dans FOCANT Camille (éd.), *Marc, un évangile étonnant* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 194), Leuven, Peeters, 2006, p. 341-358.
- FÜGLISTER Notker, *Les bases véterotestamentaires de la christologie du Nouveau Testament*, dans KLINGER E. et al., *La préparation de l'événement Jésus-Christ* (Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut, 9), Paris, Cerf, 1973, p. 157-328.
- GLASSWELL Mark E., *The Relationship between John and Mark*, dans *Journal for the Study of the New Testament*, 23 (1985), p. 99-115.
- GRAPPE Christian, *Marc 16,1-8 ou les dernières surprises d'un évangile qui ne cesse de surprendre*, dans VAN OYEN Geert et WÉNIN André (éd.), *La surprise dans la Bible. Hommage à Camille Focant* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 247), Leuven, Peeters, 2012, p. 247-258.
- LÉON-DUFOUR Xavier, *Spécificité symbolique du langage de Jean*, dans KAESTLI Daniel, POFFET Jean-Michel et ZUMSTEIN Jean (éd.), *La communauté johannique et son histoire* (Le monde de la Bible, 20), Genève, Labor et Fides, 1990, p. 121-134.

- LUCIANI Didier, *De 5000 à 1. Stratégie narrative et gestion des personnages en Jn 6*, dans *Nouvelle revue théologique*, 126 (2004), p. 577-586.
- MARGUERAT Daniel, *L'évangile de Jean et son lecteur*, dans PANIER Louis (éd.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages à Jean Delorme* (Lectio divina, 155), Paris, Cerf, 1993, p. 305-324.
- ___, *L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, dans MARGUERAT Daniel (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (2002)* (Le monde de la Bible, 48), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 13-40.
- NARDONI Enrique, *A Redactional Interpretation of Mark 9,1*, dans *The Catholic Biblical Quarterly*, 43 (1981), p. 365-384.
- ROULET Philippe et RUEGG Ulrich, *Etude de Jean 6. La narration et l'histoire de la rédaction*, dans KAESTLI Daniel, POFFET Jean-Michel et ZUMSTEIN Jean (éd.), *La communauté johannique et son histoire* (Le monde de la Bible, 20), Genève, Labor et Fides, 1990, p. 231-247.
- SCHNACKENBURG Rudolf, *La christologie du Nouveau Testament*, dans SCHNACKENBURG Rudolf et SMULDERS Piet, *La christologie dans le Nouveau Testament et le dogme* (Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut, 10), Paris, Cerf, 1974, p. 13-234.
- SESBOÜÉ Bernard, *Esquisse d'un panorama de la recherche christologique actuelle*, dans LAFLAMME Raymond et GERVAIS Michel, *Le Christ hier, aujourd'hui et demain. Colloque de christologie tenu à l'Université Laval (21 et 22 mars 1975)*, Québec, les Presses de l'Université Laval, 1976, p. 1-43.
- SEVRIN Jean-Marie, *L'intrigue du quatrième évangile, ou la christologie mise en récit*, dans *Revue théologique de Louvain*, 37 (2006), p. 473-488.
- ___, *Le commencement du quatrième évangile : prologue et prélude*, dans MARGUERAT Daniel (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (2002)* (Monde de la Bible, 48), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 340-349.
- ___, *Le quatrième évangile et le gnosticisme : question de méthode*, dans KAESTLI Daniel, POFFET Jean-Michel et ZUMSTEIN Jean (éd.), *La communauté johannique et son histoire* (Le monde de la Bible, 20), Genève, Labor et Fides, 1990, p. 251-268.
- ___, *Les deux finales du quatrième évangile*, dans FOCANT Camille et WÉNIN André, *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 191), Leuven, Peeters, 2005, p. 241-247.
- SKA Jean-Louis, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4). Utilité de l'Ancien Testament*, dans *Nouvelle revue théologique*, 118 (1996), p. 641-652.
- SOUPA Anne, *Jésus a-t-il vraiment été abandonné par son Père ?*, dans *Biblia*, 15 (2003), p. 24-27.
- VAN OYEN Geert, « A bon lecteur, salut ! » : *La lecture du Nouveau Testament comme dialogue entre lecteurs*, dans BURNET Régis, LUCIANI Didier et VAN OYEN Geert, *Le lecteur. Sixième colloque international du RRENAB, Université Catholique de Louvain, 24-26 mai 2012* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 273), Leuven, Peeters, 2015, p. 19-41.
- ___, *Comment lire les évangiles ? Voyage à travers la méthodologie du Nouveau Testament en bottes de sept lieues*, dans *Mélanges de science religieuse*, 71,1 (2014), p. 53-66.
- ___, *Demons and Exorcisms in the Gospel of Mark*, dans VOS Nienke et OTTEN Willemien, *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity* (Supplements to Vigiliae Christianae, 108), Leiden, Brill, 2011, p. 99-116.
- ___, *Dieu : un personnage surprenant dans l'évangile selon Marc*, dans VAN OYEN Geert et WÉNIN André (éd.), *La surprise dans la Bible. Hommage à Camille Focant* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 247), Leuven, Peeters, 2012, p. 191-208.

- ___, *Repetitious Style and the Interpretation of the Gospel of Mark*, dans VAN BELLE G., LABAHN M. et MARITZ P., *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel. Style, Text, Interpretation* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 223), Leuven, Peeters, 2009, p. 109-125.
- WEDER Hans, *L'asymétrie du salut. Réflexions sur Jean 3,14-21 dans le cadre de la théologie johannique*, dans KAESTLI Daniel, POFFET Jean-Michel et ZUMSTEIN Jean (éd.), *La communauté johannique et son histoire* (Le monde de la Bible, 20), Genève, Labor et Fides, 1990, p. 155-184.
- ZUMSTEIN Jean, *L'évangile selon Jean*, dans MARGUERAT Daniel (éd.) *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible, 41), Genève, Labor et Fides, 2008, 4^e éd. revue et augmentée, p. 367-394.
- ___, *La rédaction finale de l'évangile de Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, dans KAESTLI Daniel, POFFET Jean-Michel et ZUMSTEIN Jean (éd.), *La communauté johannique et son histoire* (Le monde de la Bible, 20), Genève, Labor et Fides, 1990, p. 207-230.

3. Instruments de travail

- BAILLY Anatole, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, s.d., onzième édition.
- BENOÎT Pierre et BOISMARD Marie-Emile, *Synopse des quatre évangiles en français avec parallèles des Apocryphes et des Pères*, t. 1 Textes, Paris, Cerf, 1987, 4^e éd.
- BOURGINE Benoît, *Christologie et salut*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2009-2010, notes de cours.
- BURNET Régis, *Milieu néotestamentaire*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2014-2015, notes de cours.
- LACOSTE Jean-Yves (éd.), *Dictionnaire critique de théologie* (Quadrige. Dicos poche), Paris, PUF, 2007, 3^e éd. revue et augmentée.
- LÉON-DUFOUR Xavier (éd.), *Dictionnaire du Nouveau Testament* (Livre de Vie, 131), Paris, Seuil, 1996.
- ___, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 2013, 14^e éd.
- MARGUERAT Daniel et BOURQUIN Yvan, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative* (Pour lire), Paris, Cerf, 2009, 4^e éd. revue et augmentée.
- VAN OYEN Geert, *Introduction au Nouveau Testament*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2011-2012, notes de cours.

4. Sources bibliques et pseudépigraphes

- Traduction œcuménique de la Bible. Nouveau Testament*, Paris, Cerf-Les bergers et les mages, 1989, éd. intégrale.
- Novum Testamentum Graece*, NESTLE E., ALAND K. et al., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993, 27^e éd.
- Traduction œcuménique de la Bible. Ancien Testament*, Paris, Cerf-Les bergers et les mages, 1988, éd. intégrale.
- La Bible. Ecrits intertestamentaires*, DUPONT-SOMMER André et PHILONENKO Marc (Bibliothèque de la Pleiade, 337), Paris, Gallimard, 1987.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
Méthodologie.....	3
1. La lecture de deux évangiles, Marc et Jean.....	3
2. Une lecture totale, continue et progressive des évangiles	3
3. Un lecteur qui « renonce » à l'influence de ses acquis	3
4. Les compétences requises du lecteur	4
5. Une analyse narrative des évangiles	4
6. Les limites de l'analyse narrative	6
7. Plan de l'étude	7
L'évangile selon Marc.....	8
1. Entrée en scène de Jésus (Mc 1,1-13)	8
2. Le début du ministère de Jésus (Mc 1,14-45)	12
3. Jésus entre en conflit avec les autorités (Mc 2,1-3,6).....	16
4. Succès de foule et controverses. L'institution des Douze (Mc 3,7-35)	20
5. L'enseignement de Jésus sur le Royaume de Dieu (Mc 4,1-34)	23
6. Actes de puissance, controverses et incompréhension (Mc 4,35-8,21)	27
7. Le chemin vers Jérusalem (Mc 8,22-10,52).....	37
8. L'arrivée de Jésus à Jérusalem (Mc 11,1-12,44).....	50
9. Le discours « eschatologique » de Jésus (Mc 13).....	59
10. La Pâque et l'arrestation de Jésus (Mc 14,1-52)	64
11. Le procès de Jésus et son exécution (Mc 14,53-15,41).....	69
12. L'ensevelissement et la résurrection de Jésus (Mc 15,42-16,8).....	78
SYNTHÈSE DE L'ÉVANGILE.....	85
L'évangile selon Jean	93
1. Entrée en scène du Verbe (Jn 1,1-18)	93
2. Entrée en scène de Jésus (Jn 1,19-51).....	100
3. Les noces de Cana et l'incident au Temple à Jérusalem (Jn 2,1-22).....	105
4. L'entretien de Jésus avec Nicodème et celui de Jean le Baptiste avec ses disciples (Jn 2,23-3,36).....	109
5. Jésus en Samarie (Jn 4,1-42)	114
6. Les premières guérisons de Jésus, les controverses sur son identité (Jn 4,43 -5,47).....	119
7. Le pain de vie (Jn 6)	126
8. Les controverses à Jérusalem lors de la fête des Tentés (Jn 7-8).....	132
9. La guérison de l'aveugle-né (Jn 9)	138
10. L'identité de Jésus comme bon berger et Christ (Jn 10)	141
11. Le retour à la vie de Lazare (Jn 11)	144
12. De Béthanie à Jérusalem pour la fête de Pâque (Jn 11,54-12,50)	149
13. Le lavement des pieds et la trahison de Judas (Jn 13,1-30)	154
14. Les adieux de Jésus à ses disciples (Jn 13,31-16,33)	157
15. La prière de Jésus à son Père (Jn 17).....	168
16. La condamnation et la mort de Jésus (Jn 18-19).....	172
17. La résurrection de Jésus et ses apparitions à Jérusalem (Jn 20)	178
18. L'apparition de Jésus au lac de Tibériade (Jn 21)	182
SYNTHÈSE DE L'ÉVANGILE.....	186
Qui est Jésus, Dieu, l'homme dans les évangiles de Marc et de Jean ?.....	196
1. Le Jésus de Marc et de Jean	196
2. Dieu chez Marc et chez Jean	204
3. L'Esprit-Saint chez Marc et chez Jean	206
4. La vision de l'homme par Marc et par Jean	207
Conclusion	211
Bibliographie	212