



Vues nouvelles sur l'Évangile de Jean ? À propos du commentaire de von Wahlde (II)

Michel Roberge

Volume 73, numéro 2, juin 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042447ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042447ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Roberge, M. (2017). Vues nouvelles sur l'Évangile de Jean ? À propos du commentaire de von Wahlde (II). *Laval théologique et philosophique*, 73(2), 255–306. <https://doi.org/10.7202/1042447ar>

◆ note critique

VUES NOUVELLES SUR L'ÉVANGILE DE JEAN ?

À PROPOS DU COMMENTAIRE DE VON WAHLDE (II)*

Michel Roberge

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

I. L'EXÉGÈSE GÉNÉTIQUE

Dans la première partie de cette note critique, nous avons présenté l'hypothèse de von Wahlde concernant la genèse de l'Évangile de Jean¹ et mis en doute la validité du critère principal qu'il utilise pour en délimiter les deux premières strates littéraires, à savoir les deux séries de termes utilisés pour désigner les autorités religieuses juives. Son étude serait la première à utiliser ce critère comme fondement pour une analyse complète de l'Évangile. Mais, tout en admettant, certes, que l'Évangile actuel soit le résultat d'un processus de rédaction étalé sur plusieurs années ou que son auteur ait pu utiliser des traditions orales ou écrites, il reste que toute hypothèse rédactionnelle doit être jugée avant tout en fonction de sa capacité à interpréter le texte. Et puisque la version finale de l'Évangile est celle que l'on cherche ultimement à interpréter, se pose la question de décider par où doit commencer l'exégèse : à partir du texte actuel ou à partir de la strate prétendument la plus ancienne, et faire ce

* Urban C. von WAHLDE, *The Gospel and Letters of John*, vol. 1, *Introduction Analysis and Reference* (LII-705 p.) ; vol. 2, *Commentary on the Gospel of John* (XVII-929 p.) ; vol. 3, *Commentary on the three Letters of John* (XII-441 p.) ; Grand Rapids, Eerdmans (coll. « The Eerdmans Critical Commentary »), 2010.

1. Cf. *Laval théologique et philosophique*, 71, 1 (février 2015), p. 151-172. Nous limitons notre critique à l'Évangile de Jean. Concernant certaines opinions de l'auteur sur la Première Épître de Jean, cf. Daniel R. STREET, *They went out from us : The Identity of the Opponents in First John*, Berlin, New York, W. de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche », 177), 2011.

que l'auteur appelle l'exégèse « génétique » ? En effet, selon v. W., le commentaire génétique permet au lecteur de voir comment une édition se construit à partir de la précédente et la complète, le matériau de chaque édition pouvant s'expliquer comme un développement raisonnable et une réaction aux éditions antérieures². Mais commencer l'exégèse à partir d'un premier texte reconstitué verset par verset par-delà deux éditions ultérieures, n'est-ce pas partir du plus hypothétique pour aller au plus certain ? D'autant plus que, selon l'auteur, on ignore ce qu'était l'ensemble de la première édition de l'Évangile³. On ne possède donc pas le contexte littéraire et théologique entier qui permettrait d'en établir une interprétation adéquate. Ajoutons que l'utilisation de critères théologiques est en partie liée à l'exégèse et sujette à la subjectivité. Il en va de même en ce qui concerne les *apories*, les *reprises* et autres indices de sutures. Si de fait l'exégèse génétique se développe en fonction des strates littéraires, ne risque-t-on pas d'orienter l'exégèse vers la distinction des strates qu'on veut obtenir ?

On peut aussi inverser la procédure et faire l'hypothèse que l'auteur du texte final de l'Évangile a pu avoir un projet théologique propre et ne s'est pas contenté de faire des gloses à l'intérieur d'une édition antérieure⁴. Au lieu de commencer par démembrer le texte en vue d'en reconstituer les différentes strates à l'aide de la critique littéraire, on peut d'abord se demander, à propos de tel récit ou discours, si un principe unificateur en règle la composition. Est-ce que l'auteur du texte final a pu par exemple utiliser un modèle relevant de la rhétorique, soit biblique soit gréco-romaine ? Ce récit ou discours, grâce à son unité de composition, fournit alors un contexte d'interprétation pour toute tradition antérieure éventuellement intégrée par l'auteur à ce texte final. En certains cas une proposition ne prend son sens que comme partie d'une argumentation qui elle-même obéit à des règles préétablies, par exemple dans le cadre d'un discours délibératif ou dans celui de l'élaboration d'une *chrie*. Ce qui à première vue apparaît comme une *aporie* ou un indice de suture peut ne pas l'être lorsqu'on analyse le texte à partir de présupposés différents⁵. La *reprise rédactionnelle* (*Wiederaufnahme*) est également un critère ambigu : en plusieurs cas où v. W. signale une reprise, il peut s'agir du procédé rhétorique de l'*inclusion*⁶ ou de membres qui se correspondent et prennent sens dans une structure chiasmatique ou concentrique. Pour illustrer notre propos, nous proposons l'étude de deux textes, un récit (Jn 1,29-34) et un discours (Jn 6,25-58).

2. Vol. 1, p. 34 et 43.

3. Vol. 1, p. 31, n. 72 et p. 62.

4. Vol. 1, p. 357.

5. Par ailleurs, la présence d'une *aporie* n'est pas nécessairement l'indice d'un changement de source, cf. D.A. CARSON, « Current Source Criticism of the Fourth Gospel : Some Methodological Questions », *Journal of Biblical Literature*, 97 (1978), p. 411-429 (p. 423-425).

6. Voir F. NEIRYNCK, « L'*epanalepsis* et la critique littéraire. À propos de l'Évangile de Jean », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 56 (1980), p. 303-338 (surtout, p. 318-325).

II. Jn 1,29-34

La scène racontée en Jn 1,29-34 rapporte le témoignage de Jean-Baptiste au sujet du baptême de Jésus et se situe au lendemain de son interrogatoire par des prêtres et des lévites envoyés de Jérusalem par « les Juifs⁷ » (1,19-28). Le baptême de Jésus a vraisemblablement eu lieu la veille après l'interrogatoire, selon la chronologie utilisée par l'auteur. Nous présenterons d'abord la position de v. W. concernant la composition de ce récit, dans le cadre de son hypothèse rédactionnelle ; nous procéderons ensuite à l'examen du texte actuel à partir de la rhétorique biblique et de l'analyse narrative ; nous compléterons notre recherche par l'exégèse du titre « Agneau de Dieu » au v. 29 et des fonctions assignées au Messie aux v. 29 et 32 : l'enlèvement du péché et le baptême dans l'Esprit.

1. La composition de Jn 1,29-34 selon v. W.⁸

Au début de son analyse de l'unité constituée par les v. 1,19-34, v. W. fait une remarque importante : les critères majeurs permettant de discerner les différentes éditions ne sont pas aussi clairement présents ici comme, par exemple, en 1,35-51. Les conclusions sur la composition du passage en sont donc affectées. Cela s'explique par le fait que le début de l'Évangile a été modifié par l'addition du Prologue. Pour le passage qui nous occupe, l'auteur répartit les versets entre la deuxième édition (italique) et la troisième (gras), v. 29ab, 31-32ab, 34 = 2E ; v. 29c-30, 32c, 33 = 3E :

²⁹*The next day he saw Jesus coming toward him and said, « Behold the Lamb of God, the one taking away the world's sin. ³⁰This is the one about whom I said, "After me comes a man who existed before me because he ranks above me." ³¹And I did not know him, but in order that he might be revealed to Israel, I came baptizing in water ». ³²And John witnessed, saying, « I have seen the Spirit coming down like a dove from the sky, and it remained upon him. ³³And I did not know him, but the one who sent me to baptize in water said to me, "The one upon whom you see the Spirit descending and remaining is the one who baptizes in the Holy Spirit." ³⁴And I have seen and I have witnessed that this is the Son of God⁹ ».*

Il explique ses choix de la façon suivante :

V. 29ab (2E). Ce membre de phrase qui introduit le second jour du témoignage de Jean ne provient pas de la première édition et n'est pas la suite originelle de 1,19-24. Cette suite devait être constituée des v. 35-42, qui proviennent presque certainement de la première édition. La répétition de l'expression « le lendemain » aux v. 29, 35, 43 est maladroite et artificielle. De plus, si on compare cette introduction à celle

7. Sur le sens de ce terme, voir la première partie de cette note critique dans *Laval théologique et philosophique*, 71 (2015), p. 151-172.

8. Dans son *Commentaire*, après avoir donné le texte du passage sous étude, les différentes strates étant identifiées à l'aide de caractères typographiques, v. W. suit toujours le même schéma d'analyse : 1) des notes explicatives sur des mots ou parties de verset ; 2) étude de la composition, c'est-à-dire, la justification de l'attribution des parties du texte à telle ou telle strate ; 3) l'interprétation, à partir de la strate la plus ancienne ; 4) le rôle du passage dans l'ensemble de l'Évangile.

9. Cf. vol. 2, p. 33-34.

qui débute aux v. 35-36, on se trouve en face de deux groupes de matériaux parallèles : a) chacun débute avec la même référence chronologique, b) contient une description similaire d'une rencontre, c) suivie d'une affirmation concernant Jésus. On aurait ici un exemple de *reprise rédactionnelle*. Il est vraisemblable que dans la première édition la suite du premier jour était formée des paroles de Jean-Baptiste au sujet de Jésus qui passait et du récit des deux disciples se mettant à la suite de Jésus.

V. 29c-30 (3E). « L'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde ». On a ici une indication claire du travail d'édition. Le titre donné à Jésus exprime une interprétation théologique de la mort de Jésus typique de la troisième édition. Dans la deuxième édition, la mort de Jésus est interprétée simplement comme un départ préparatoire à l'envoi de l'Esprit, alors que la façon dont le titre Agneau de Dieu attire l'attention sur la mort sacrificielle renvoie à un aspect central de la théologie de 1 Jn. L'ajout aurait été fait par le troisième auteur dans le but de contrer les opposants décrits en 1 Jn, lesquels étaient convaincus que la mort de Jésus n'était pas un sacrifice pour les péchés, mais simplement un départ vers le Père et que le pardon des péchés venait par l'Esprit. Toutes les références à la mort de Jésus comme un sacrifice ou pour enlever les péchés (1,29 ; 6,51b ; 10,17 ; 11,52 ; 15,13) relèvent de la troisième édition de l'Évangile. L'auteur de la troisième édition de l'Évangile et l'auteur de 1 Jn (1,7 ; 2,2.12 ; 3,5.16 ; 4,10 ; 5,6) insistent tous deux sur le pardon des péchés par la mort de Jésus¹⁰. C'est pourquoi l'auteur de la troisième édition a voulu parler de Jésus à la fois comme Agneau et comme celui qui enlève le péché¹¹.

L'affirmation de la préexistence de Jésus est le second élément majeur de ces versets (cf. 3E-28, vol. 1, p. 309). L'auteur de la troisième édition, reconnaissant que les v. 29-34, au temps de la deuxième édition, contenaient le témoignage de Jean sur Jésus, a voulu y incorporer d'emblée ses propres vues concernant Jésus.

V. 31-32ab, 34 (2E) ; **v. 32c-33** (3E). Le v. 31 reprend l'idée introduite au v. 26 : Jean ne connaissait pas Jésus, mais il est venu baptiser dans l'eau pour qu'il soit révélé. Au v. 32, débute le témoignage de Jean, que l'auteur de la deuxième édition a préparé avec le v. 19 : « Voici quel fut le témoignage de Jean [...] ».

Si on considère maintenant le v. 33, on remarque qu'il est largement un doublet des v. 31-32. Les deux séquences débutent par les mots : « Moi non plus je ne le connaissais pas [...] » et attestent la descente de l'Esprit. Dans le premier cas, l'Esprit est décrit en termes absolus, ce qui est typique de la deuxième édition (2E-16, p. 176), mais la seconde séquence se distingue par l'affirmation que Jésus doit « baptiser dans l'Esprit *Saint* » (3E-12 ; cf. p. 268s). Pour le reste, le v. 33 apporte peu de nouveau ; il reprend et réunit trois éléments des v. 31-32 : l'ignorance au sujet de Jésus, le

10. L'auteur renvoie souvent au vol. 1 à l'aide des sigles identifiant les critères sans donner le numéro des pages, ce qui rend pénible la lecture de ce vol. 2. Par ailleurs, en lisant ces remarques sur la composition, le lecteur a l'impression que l'exégèse a déjà été faite et sert à justifier la répartition des strates.

11. Cf. vol. 2, p. 41, 48, 55-56 ; vol. 1, 3E-32 ; 3E-33, p. 313-318. La n. 22, à la p. 48, précise que le titre Agneau ne se trouve pas dans les Épîtres, mais l'élément théologique qu'il contient, à savoir l'allusion à la mort sacrificielle de Jésus, est central à la fois pour ce titre et pour 1 Jn. Cela n'implique cependant pas le même auteur dans les deux cas. Nous reviendrons sur la question plus bas.

baptême dans l'eau, la descente de l'Esprit dans le but d'ajouter une nouvelle information au sujet de Jésus qui doit baptiser dans l'Esprit. Quant au v. 34, il débute par la répétition malaisée et la reprise des notions de « voir » et de « témoigner » du v. 32. Bien qu'appartenant à la troisième édition, ce début est en fait constitué de matériaux de la deuxième édition. Il s'agit d'une *reprise rédactionnelle* après l'insertion du v. 33. Enfin, on voit que le témoignage de Jean rapporté au v. 33 est répété au v. 34, mais avec une christologie différente.

Sur la base de ces traits littéraires on peut penser que le v. 33 a été inséré dans la séquence des v. 31-32, 34. Cet ensemble forme une séquence logique : 1) Jean « ne connaissait pas » Jésus, 2) il est venu pour le révéler, 3) il témoigne que l'Esprit est descendu et 4) que Jésus est le Fils de Dieu. Ainsi s'explique le doublet du v. 33 et la *reprise rédactionnelle* au v. 34. Certes l'attestation de la descente de l'Esprit est commune à tous les Évangiles, mais la façon dont cette descente est décrite dans ces versets s'accorde parfaitement bien avec la seconde édition. De plus l'identification de Jésus comme « Fils de Dieu » cadre bien avec cette notion de la descente de l'Esprit.

L'identité du v. 33 (3E) se démontre à partir des deux faits suivants : 1) la façon dont il reprend les v. 31-32 et qu'il anticipe le v. 34 suggère qu'il a été composé après ces versets ; 2) la notion de « baptême dans l'Esprit » se retrouve dans tous les Synoptiques, mais n'est pas autrement développée chez Jean. La mention vise vraisemblablement à incorporer une terminologie typique des Synoptiques (3E-56, vol. 1, p. 349-351).

Quant à la dernière partie du v. 32 qui fait référence à la « demeure » de l'Esprit sur Jésus, il est difficile de décider si elle relève du deuxième ou du troisième auteur. Cependant cette notion apparaît régulièrement dans la troisième édition. En précisant que Jésus possède l'Esprit en permanence, le troisième auteur cherche à faire une distinction entre la possession de l'Esprit chez le croyant et chez Jésus (3E-31, vol. 1, p. 311-313 et 3E-33, p. 337).

2. La composition littéraire de Jean 1,29-34

Nous examinerons le texte actuel 1) en premier lieu du point de vue de la rhétorique biblique. Il s'agit de vérifier si un principe d'ordre préside à l'agencement des différents éléments du texte actuel et en assure la cohérence. Si tel est le cas, chaque verset doit d'abord être interprété dans le contexte de l'unité littéraire ainsi constituée ; 2) ensuite, du point de vue de l'analyse narrative, a) d'abord sous l'aspect de son organisation temporelle ; b) puis en tant qu'événement raconté selon la perspective d'un personnage.

2.1. Le récit du point de vue de la rhétorique biblique¹²

En Jn 1,29-34, les récurrences lexicales et constructions syntaxiques significatives (en gras) permettent d'établir des correspondances qui font ressortir une structure concentrique de formule ABC/D/C'B'A'¹³ :

A	v. 29a	Le lendemain, il <i>aperçoit</i> (βλέπει) Jésus venant (έρχόμε- vov) vers lui, et il <i>dit</i> : « Voici (Ἰὼε) l'Agneau de Dieu,	titre
B	v. 29b v. 30	Qui enlève (ὁ αἴρων) le péché du monde. C'est de lui (οὗτός ἐστιν) que moi j'ai dit : Après moi vient (έρχεται) un homme qui est passé devant moi parce qu'avant moi il était.	fonction du Messie
C	v. 31	Moi-même, je ne le connaissais pas ; mais c'est pour qu'il fût manifesté à Israël que je suis venu (ἦλθον) baptiser dans l'eau. »	rôle du baptême de Jean
D	v. 32	Et Jean <i>témoigna</i> en disant : « <i>J'ai vu</i> (Τεθέαμαι) l'Esprit tel une colombe descendre du ciel, et il est demeuré sur lui. »	témoignage de Jean
C'	v. 33a v. 33b v. 33c	Moi-même, je ne le connaissais pas ; mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, celui-là m'a dit : « Celui sur qui tu verras (ἴδης) l'Esprit descendre et demeurer sur lui,	rôle du baptême de Jean
B'	v. 33d	C'est lui (οὗτός ἐστιν) qui baptise (ὁ βαπτίζων) dans l'Esprit Saint.	fonction du Messie
A'	v. 34	Et moi <i>j'ai vu</i> (έώρακα) et <i>j'ai témoigné</i> que c'est lui (οὗτός έστιν) le Fils de Dieu. »	titre

12. Pour un exposé de la rhétorique biblique, cf. M. GIRARD, *Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation*, vol. 1 : 1-50, Montréal, Bellarmin ; Paris, Cerf (coll. « Recherches - Nouvelle Série », 2), 1984, p. 11-51 ; P. LÉTOURNEAU, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu : Jean 2,23-3,36 et la double christologie johannique*, Montréal, Bellarmin ; Paris, Cerf (coll. « Recherches - Nouvelle Série », 27), 1992, p. 14-27 ; R. MEYNET, *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric*, Sheffield, Sheffield Academic Press (coll. « Journal for the Study of the Old Testament - Supplement Series », 256), 1998 ; *Treatise on Biblical Rhetoric*, Leiden, Boston, Brill (coll. « International Studies in the History of Rhetoric », 3), 2012.
13. Cf. M. ROBERGE, « Structures littéraires et christologie dans le IV^e évangile. Jean 1,29-34 », dans R. LAFLAMME, M. GERVAIS, dir., *Le Christ, hier, aujourd'hui et demain*, Québec, PUL, 1976, p. 467-477. Nous reprenons la structure proposée dans cet article, mais en y intégrant le v. 30 (cf. P. LÉTOURNEAU, *Jésus, Fils de l'homme*, p. 74-77). Voir aussi D. MOLLAT, « Cristo, fuente del Espíritu para los Hombres », *Estudios Trinitarios*, 6 (1972), p. 309-326 (Mollat ne fait que signaler la structure chiasique de la péripécopie avec son centre, le v. 32, sans autre précision) ; P.J. DU PLESSIS, « The Lamb of God in the Fourth Gospel », dans J.H. PETZER, P.J. HARTIN, éd., *A South African Perspective on the New Testament. Essays by South African New Testament Scholars presented to Bruce Manning Metzger during his Visit to South Africa*, Leiden, Brill, 1986, p. 136-148 (à la p. 148, l'auteur note l'agencement chiasique des thèmes : titre, fonction/fonction, titre) ; voir aussi, avec quelques modifications, G.H. ØSTENSTAD, *Patterns of Redemption in the Fourth Gospel. An Experiment in Structural Analysis*, Lewiston, N.Y., E. Mellen Press (coll. « Studies in the Bible and Early Christianity », 38), 1998, p. 291s ; R. BIERINGER, « Das Lamm Gottes, "das die Sünde der Welt hinwegnimmt" (Joh 1,29) », dans G. VAN BELLE, éd., *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, Leuven, Paris, Dudley, Mass., Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », 200), 2007, p. 220s. La tentative de G. BUCH-HANSEN d'établir une structure chiasique à partir de 1,19 jusqu'à 1,34, avec 1,29 comme centre (A¹ : 1,19-22/A² : 1,34 ; B¹ : 1,23/B² : 1,32-33 ; C¹ : 1,24-26a/C² : 1,31b ; D¹ : 1,26b/D² : 1,31a ; E¹ : 1,27/E² : 1,30 ; Centre : 1,29) manque de rigueur méthodologique. Cf. « *It is the Spirit that Gives Life* ». *A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel*, Berlin, New York, W. de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche », 173), 2010, p. 228-229. L'auteur n'utilise que des critères thématiques et morcelle maladroitement le texte pour mettre en parallèle des parties de versets avec des blocs de versets. De plus, cette distribution des versets embrouille totalement la dynamique de l'argumentation en 1,29-34.

Au centre de cette structure (D) se situe le v. 32 qui rapporte le témoignage de Jean. Les v. 31 (C) et 33a (C') qui encadrent ce témoignage mentionnent la non-connaissance de Jean de même que le baptême dans l'eau ; ils se correspondent également par le thème de l'envoi et son vocabulaire caractéristique : « celui qui m'a envoyé » (v. 33), « je suis venu » (v. 31). Les parties B (v. 29b) et B' (v. 33b) décrivent la fonction propre du Messie et utilisent la même construction syntaxique, le participe présent, construction que l'évangéliste emploie volontiers pour parler de la mission de Jésus (cf. 1,9.18.27 ; 6,51a). Aux extrémités, les v. 29a (A) et 34 (A') contiennent chacun un titre associé à Dieu et emploient des verbes de vision et d'énonciation. Quant au v. 34, il forme inclusion à la fois avec le v. 32 et le v. 29¹⁴. Cette structure rhétorique élaborée à partir de correspondances lexicales et syntaxiques fait ressortir la position chiasique des principaux thèmes : rôle du baptême de Jean, titre et fonction du Messie. Pour souligner cet aspect du texte, nous avons réparti les v. 29 et 33 sur deux éléments de la structure et noté les thèmes dans la marge de droite.

Le v. 32 constitue le point focal vers lequel tout converge¹⁵. Les v. 29-31 pointent vers le v. 32 comme l'annonce de celui qui vient (v. 30) et sa manifestation grâce à Jean *venu* baptiser dans l'eau (v. 31). Ils répondent à la question de l'*identité* du Mes-

14. L'inclusion est indiquée par l'emploi de l'italique.

15. Quelques auteurs optent pour une division bipartite du récit, mais ne s'entendent pas sur la fonction du v. 32. Ainsi, M.-A. CHEVALLIER, « L'apologie du baptême d'eau à la fin du premier siècle : introduction secondaire de l'étiologie dans les récits du baptême de Jésus », *New Testament Studies*, 32 (1986), p. 528-543, propose une division bipartite : A) v. 29-31 ; B) 32-34, et souligne en même temps l'unité littéraire des deux fragments par l'inclusion que forme le v. 34 à la fois avec le v. 32 et le v. 29 (p. 543, n. 44) ; M. HASITSCHKA, *Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium*, Innsbruck, Wien, Tyrolia Verlag (coll. « Innsbrucker Theologische Studien », 27), 1989, met en exergue les v. 29 et 32, répartissant les v. 30-31 et 33-34 en position chiasique autour du v. 32 : court exposé sur Jean-Baptiste : v. 29 ; A) v. 30 ; B) v. 31 ; court exposé sur Jean-Baptiste : v. 32 ; B') v. 33 ; A') v. 34 (p. 16-21) ; C.H. TALBERT, *Reading John*, New York, Crossroad, 1992, rattache le v. 32 à la première partie : A) v. 29-32 ; B) v. 33-34 (p. 81) ; M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*, Regensburg, Pustet (coll. « Regensburger Neues Testament »), 2009, défend l'unité littéraire du fragment, qu'il attribue à « l'évangéliste » : « Obwohl man immer wieder auf (scheinbare) Dubletten und Wiederholungen im Text verweist [...] dürfte die Szene insgesamt doch auf den Evangelisten zurückgehen ; die Redaktion hat nicht eingegriffen [...] ». Il propose une division bipartite : 1) notice narrative : v. 29a ; 2) le discours de Jean-Baptiste : v. 29b-34 ; 2.1) v. 29b-31 ; 2.2) v. 32-34 ; l'auteur note aussi l'inclusion formée par les v. 32 et 34a (p. 163-164 ; p. 165 pour les traditions derrière le texte actuel) ; M.-É. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *Synopse des quatre évangiles en français*, t. III, *L'Évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1977, p. 85, les auteurs proposent pour les v. 32-34 une structure chiasique (concentrique selon notre dénomination) (ABC/D/C'B'A') au prix d'un morcellement excessif des v. 32 et 33. De plus, sur la base de témoins patristiques, ils amputent le v. 33 de la partie qui décrit la fonction du Messie. Voir la critique de F. NEIRYNCK, « L'Évangile de Jean. Examen critique du commentaire de M.-É. Boismard », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 52 (1977), p. 394-395 ; M. GIRARD, « L'identité et la mission comparées des deux baptistes (Jn 1,19-34). Analyse des structures stylistiques et du processus de symbolisation », *Revue Biblique*, 124 (2017), p. 214-230, article repris en partie dans son livre *L'Évangile selon Jean : Structures et symboles Jn 1-9*, Montréal, Paris, Médias-paul, 2017, p. 60-75. Aux p. 67-70 de ce dernier ouvrage, l'auteur analyse la section 1,29-34 en deux sous-sections : 1) les v. 29-30, se présentent selon une structure chiasique, A) v. 29a/B) v. 29b/A) v. 30 ; 2) les v. 31-34 sont disposés selon une structure parallèle, A) v. 31a/B) v. 31b/C) v. 32 // A) v. 33a/B) v. 33b/C) v. 33c-34. Mais pourquoi séparer les v. 29-30 des v. 31-34, alors que le v. 34 renvoie nettement au titre du v. 29 et que le v. 33 décrit une des fonctions du Messie (le baptême dans l'Esprit Saint) comme le v. 29 (l'enlèvement du péché) ? À notre avis, la structure chiasique que nous proposons met davantage en relief la dynamique argumentative de l'ensemble du passage et rejoint, comme nous le verrons, les conclusions de l'analyse narrative.

sie et s'adressent à Israël en fonction de l'interrogatoire du jour précédent (1,19-27) dans le contexte des traditions juives concernant le Messie caché (1,26-27)¹⁶. Les v. 33-34 pointent à rebours vers le v. 32 comme l'annonce d'un *signe* et sa réalisation, grâce à Jean *envoyé* baptiser dans l'eau. La répétition de la clause du v. 31 mentionnant la non-connaissance de Jean sert à relancer la question de l'identification du Messie, cette fois en répondant à la question : *comment* Jean a-t-il pu identifier le Messie ? On remarque par ailleurs que toute la première partie du chiasme est marquée par le verbe *venir* : v. 29a, « venant vers lui » ; v. 30, « Après moi vient un homme » ; v. 31, « Je suis venu » ; alors qu'à partir du v. 32 et dans la seconde partie du chiasme, ce sont des verbes de vision qui dominent : v. 32, « J'ai vu » ; v. 33 : « tu verras » ; v. 34, « j'ai vu ».

Prenant appui sur cette structure, on peut déjà affirmer que le texte établit un lien entre le baptême dans l'Esprit que doit conférer le Messie (v. 33b) et la réalisation de sa mission concernant l'enlèvement du péché (v. 29b). La structure du texte impose à l'interprétation du v. 29b le contexte du v. 33b et inversement. Par ailleurs, on ne peut démembrer le v. 29, comme le fait v. W., et l'attribuer à deux éditions différentes. Comme l'a démontré M. de Goedt¹⁷, ce verset est construit selon un schème dont les éléments sont les suivants : 1) un envoyé de Dieu *voit* un personnage ; 2) ensuite, il *dit* : « *Voici* [...] » ; 3) suit une *appellation* par laquelle l'envoyé dévoile un rôle caché de ce personnage. On retrouve ce schème deux fois dans la bouche de Jean-Baptiste (1,29.36) et deux fois dans la bouche de Jésus (1,47 et 19,26). Dans tous ces textes, 'le voyant' fait une déclaration qui dépasse nettement l'objet de la vision matérielle. En 1,29 et 1,36, Jean-Baptiste révèle au peuple d'Israël que Jésus est l'agneau messianique. En 1,47, c'est Jésus qui révèle à Nathanaël ce qu'il est du point de vue de l'histoire du salut : le type du nouvel Israël, « véritablement un israélite qui est sans détour » (cf. Sg 10,10). En 19,26-27, Jésus révèle à sa mère et au disciple qu'il aimait leur mission de fonder la nouvelle famille de Dieu, la famille postpascale, l'Église¹⁸.

On peut donc conclure que l'auteur de 1,29-34 a utilisé délibérément une structure rhétorique qui met en relief le témoignage de Jean. Qu'on adopte une structure concentrique, comme nous le proposons, ou une structure bipartite (Theobald), les thèmes (titre, fonction, non-connaissance), s'agencent de façon chiasmatique autour du v. 32, ce qui laisse supposer une intention délibérée de l'auteur.

16. Traditions que rapporte Justin dans son *Dialogue avec Tryphon*, 8, 3 : « Le Christ, à supposer qu'il soit né et se trouve en quelque lieu, il demeure ignoré ; il ne se connaît même pas lui-même et ne dispose d'aucune puissance tant qu'Élie n'est pas venu l'oindre et le manifester à tous » (P. BOBICHON, *Justin martyr. Dialogue avec Tryphon*, édition critique, traduction, commentaire, Fribourg [coll. « Paradosis », 47/1], 2003, p. 207 ; voir aussi, *ibid.*, 10, 1). On ne peut mettre Jean-Baptiste sur le même plan que les croyants ou non-croyants mentionnés dans le corps de l'Évangile et interpréter le passage dans le contexte de l'acceptation ou du refus de l'envoyé (cf. 7,23-30 ; 8,13-20) (cf. v. W., vol. 1, p. 38). Il s'agit ici du rôle qu'a joué le Précurseur dans l'histoire du salut. Cf. C.H. DODD, *La tradition historique du quatrième évangile*, Paris, Cerf (coll. « Lectio Divina », 128), 1987, p. 342-343 ; on y trouvera d'autres références à la tradition rapportée par Justin.

17. Cf. M. DE GOEDT, « Un schème de révélation dans le quatrième évangile », *New Testament Studies*, 8 (1961-1962), p. 142-150.

18. Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (13-21)*, Genève, Labor et Fides (coll. « Commentaire du Nouveau Testament », IVb), 2007, p. 247-251.

2.2. Jean 1,29-34 du point de vue de l'analyse narrative

a) Le temps racontant et le temps raconté en Jean 1,29-34¹⁹

Dans ce récit, le narrateur rapporte une série d'événements selon un ordre (temps *racontant*) qui n'est pas celui selon lequel ils sont réellement arrivés (temps *raconté*). Si on reconstitue la séquence des événements selon la perspective du temps de l'histoire racontée, on obtient la séquence historique suivante :

- 1) l'envoi de Jean pour baptiser dans l'eau (v. 33b) et, probablement à cette occasion, la révélation d'un signe concernant une personne qu'il ne connaît pas et qui doit baptiser (οὗτός ἐστιν...) dans l'Esprit Saint (v. 33cd) ; sa *venue* pour baptiser ;
- 2) l'interrogatoire de Jean par des prêtres et des lévites envoyés par les Juifs de Jérusalem pour s'informer au sujet de sa personne et du rôle de son baptême et
- 3) parole de Jean au sujet de sa non-connaissance et de la préséance de celui qui vient après lui (analepse du v. 30 : οὗτός ἐστιν... ; cf. 1,26-27 et 1,15) ;
- 4) retour des prêtres et des lévites à Jérusalem²⁰ ;
- 5) le baptême de Jésus par Jean à Béthanie (cf. v. 28) et l'accomplissement de la révélation, suivi par
- 6) le témoignage de Jean au sujet de la filiation divine de Jésus (analepse du v. 34 : οὗτός ἐστιν) ;
- 7) la désignation de Jésus comme Agneau de Dieu et l'énoncé de sa fonction d'enlever le péché du monde (v. 29), lorsque Jean rencontre Jésus après son baptême (« Le lendemain [...] »). On peut en conclure que le titre Fils de Dieu sert de fondement à celui d'Agneau de Dieu.

Même si cette reconstitution reste en partie hypothétique²¹, on remarque que tous les éléments du récit sont repris en ordre inverse et se suivent selon un ordre logique : à l'envoi (« celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau [...] ») (v. 33) correspond la venue (« [...] je suis venu baptiser dans l'eau ») (v. 31b), et à l'annonce du signe (« [...] celui sur qui tu verras l'Esprit [...] ») (v. 33c) correspond sa réalisation (« J'ai vu l'Esprit [...] ») (v. 32b). Dans cet enchaînement historique, il faut aussi signaler les

19. L'analyse narrative distingue le temps *raconté* ou temps de l'histoire, c'est-à-dire l'écoulement linéaire des événements, l'ordre selon lequel ils sont censés être arrivés, du moins d'après l'auteur implicite, et le temps *racontant* ou temps du récit, c'est-à-dire la façon dont l'auteur implicite (à travers le narrateur) raconte les événements et qui peut varier selon l'ordre, la durée ou la fréquence. Cf. G. GENETTE, *Discours du récit*, Paris, Seuil (coll. « Points »), 2007, p. 18-161 ; S. CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1978, p. 62-84. Concernant 1,19-34, cf. R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1983, p. 54-57 ; M. THEOBALD, *Das Evangelium*, p. 174.

20. Cf. M. THEOBALD, *Das Evangelium*, p. 165.

21. Cf. R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, p. 56.

deux analepses²² des v. 30 et 34, introduites par l'expression « c'est lui » (οὗτός ἐστιν), qui soulignent un lien très fort entre les titres et les fonctions²³. L'analepse du v. 30, qui renvoie à la fois à l'interrogatoire de Jean (v. 26-27) et au Prologue (v. 15), indique que pour l'évangéliste il y a identité de l'Agneau de Dieu avec le Logos préexistant et Jésus²⁴. De même, l'analepse du v. 34, renvoie au baptême de Jésus et justifie l'annonce du don de l'Esprit et de la purification eschatologique par la filiation divine de Jésus.

b) Le récit comme événement rapporté par un témoin

Un autre aspect fondamental de notre texte doit être souligné : le choix de l'auteur de raconter l'événement selon la perspective du protagoniste principal, Jean-Baptiste. Jo-Ann A. Brant, qui a étudié ce genre de récits à propos de l'Évangile de Jean, apporte plusieurs exemples tirés des tragédies grecque²⁵ ; elle en souligne trois caractéristiques : 1) l'événement n'est pas décrit directement par le narrateur, mais raconté à travers les yeux d'un témoin²⁶ ; 2) le style direct est utilisé ; 3) l'aspect subjectif est fortement marqué, en ce sens que l'interprétation prend le pas sur la description de l'événement comme tel.

Il ne faut pas sous-estimer l'importance de ce fait dans le cas du récit du baptême de Jésus. C'est sur la parole du seul témoin Jean que s'enclenche la foi des premiers disciples (cf. 1,35-37). Jean devient un élément-clé dans l'intrigue dramatique qui débute et s'articule autour de l'acceptation ou du rejet de son témoignage²⁷, autour de la foi ou de l'incroyance. Toute la suite du récit dépend de la crédibilité de Jean. Le v. 32 est indispensable pour que les disciples suivent Jésus (1,35s).

Ayant transformé le récit du baptême de Jésus en témoignage, l'auteur se devait dès lors d'assurer la crédibilité de son témoin. D'où l'importance du v. 33. C'est un verset-clé : il fonde la mission de Jean-Baptiste et celle de Jésus. Jean-Baptiste est présenté comme un envoyé (*shaliah*) qui désigne un autre envoyé ; lui et Jésus ne sont pas envoyés par les hommes, comme les Pharisiens envoyés par les Juifs de Jérusalem (cf. 1,19.24). Jean a été envoyé par Dieu (Jn 1,9 ; cf. Mc 11,27-33 et par.) et désigne, grâce à la descente de l'Esprit, celui qui a été envoyé par le Père. Plusieurs

22. Le terme *analepse* désigne un retour en arrière, lorsque le narrateur évoque après coup un événement antérieur du point de vue de l'histoire racontée. Sur la notion d'analepse, cf. D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. La Bible se raconte : initiation à l'analyse narrative*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Montréal, Novalis, 1998, p. 114-122 et p. 217.

23. Cf. D. RUSAM, « Das "Lamm Gottes" (Joh 1,29.36) und die Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium », *Biblische Zeitschrift*, 49 (2005), p. 60-80 (p. 71-77).

24. Cf. R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St John. Volume one : Introduction and Commentary on Chapters 1-4*, New York, Seabury Press, 1982, p. 302s.

25. Cf. Jo-Ann A. BRANT, *Dialogue and Drama. Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel*, Peabody, Mass., Hendrickson Publishers, 2004 (« Reported Action », p. 110-114).

26. Du point de vue rhétorique de la mise en récit, on parle de focalisation *interne*, par opposition à focalisation *externe*, lorsque le narrateur rapporte lui-même l'événement (cf. D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 93-98 ; G. GENETTE, *Discours du récit*, p. 200-204 ; ID., *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil [coll. « Points »], 2007, p. 347-352).

27. Cf. Jo-Ann A. BRANT, *Dialogue*, p. 113.

passages de l'Évangile rappellent cette descente de l'Esprit sur Jésus, 3,34 : « [...] celui que Dieu a envoyé prononce les paroles de Dieu, car il (Dieu) donne l'Esprit sans mesure » ; 6,27 : « [...] Celui que le Père, Dieu, a marqué de son sceau » ; 6,69 : « [...] tu es le Saint de Dieu » ; 10,36 : « [...] celui que le Père a consacré et envoyé dans le monde²⁸ ». Dans le cadre de la christologie de l'envoi, Jean-Baptiste est en fait le garant terrestre du mandat céleste de Jésus. Après sa résurrection, Jésus délèguera à son tour ses disciples pour poursuivre son œuvre en leur transmettant l'Esprit (20,21-22). C'est aussi le v. 33 qui justifie la transformation des récits traditionnels²⁹ pour faire de Jean le seul témoin de la descente de l'Esprit et pour inclure dans son témoignage l'affirmation de la filiation divine de Jésus (v. 34) proclamée par la voix du ciel dans les Synoptiques (Mc 1,11 ; Mt 3,17 ; Lc 3,22).

On ne peut donc dire avec v. W. que le v. 33 ajoute peu de nouveau³⁰ et en faire un verset inséré par le troisième éditeur entre les v. 31-32 et le v. 34 (« Et moi j'ai vu et j'ai témoigné »), ce dernier verset signalant la *reprise rédactionnelle* (*Wiederaufnahme*) après l'insertion du v. 33 par le troisième auteur. De son côté, M. Theobald avait déjà proposé de situer cette reprise au v. 33a (« Moi-même, je ne le connaissais pas »), après l'insertion du v. 32³¹. Cela permet de juger de l'ambiguïté du critère de la *reprise rédactionnelle* et fournit un bon indice d'une intention délibérée de l'auteur de construire son texte selon une structure concentrique, les v. 31 et 33 se correspondant de façon chiasmatique autour du centre constitué par le v. 32 ; de même pour le v. 34 qui renvoie à la fois au v. 32, et au v. 29³².

Ainsi, la scène racontée en Jn 1,29-34 introduit un des schèmes christologiques fondamentaux de l'Évangile, celui de l'envoyé, puisque c'est avant tout la fonction d'envoyé qui sert à décrire la relation entre le Père et Jésus et à préciser le sens de sa

-
28. Concernant l'interprétation de ces textes et leur relation à Jn 1,33, cf. M. THEOBALD, *Das Evangelium*, p. 292-293, 456-457, 700-702. Sur Jn 6,69 et 10,36, cf. M.-É. BOISMARD, « Jésus, le Prophète par excellence, d'après Jean 10, 24-39 », dans J. GNILKA, éd., *Neues Testament und Kirche. Für Rudolf Schnackenburg*, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1974, p. 160-171 (l'auteur y étudie l'influence de Jérémie 1,4-7 sur ces passages). Sur Jn 6,27 et l'allusion à Jn 1, 33, voir aussi, Hans-Ulrich WEIDEMANN, *Der Tod Jesu im Johannevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht*, Berlin, New York, W. de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche », 122), 2004, p. 478.
29. Pour les traditions synoptiques parallèles au récit de Jn 1,29-34, cf. M. THEOBALD, *Das Evangelium*, p. 165. Cet auteur, fidèle à l'hypothèse d'une *Semeiaquelle* utilisée par « l'évangéliste », propose la séquence narrative suivante pour le début de l'Évangile : prédication de Jean-Baptiste, baptême de Jésus, appel des disciples, début du ministère en Galilée (p. 177).
30. « [...] v. 33 is largely a doublet of vv. 31-32. [...] Beyond this, v. 33 tells us little that is new » (p. 49).
31. Cf. M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh.*, Münster, Aschendorf, 1988, p. 440.
32. M. Theobald a par la suite révisé sa position et défendu l'unité littéraire du passage (cf. n. 15). Il est quand même étonnant de constater que v. W. recourt au v. 33 de la troisième édition pour appuyer l'interprétation du v. 32 de la deuxième édition, alors que, dans le contexte global de cette édition, le v. 33 n'existait pas. Il écrit : « The second element of the author's addition here (v. 32abc) presents John the Baptist as witnessing to the descent of the Spirit upon Jesus. John the Baptist states that it was only through a revelation from "the one who sent me to baptize" that he himself knew Jesus was the one who would baptize in the Holy Spirit » (p. 54). Dans le texte présenté à la p. 53, la clause « [...] celui qui m'a envoyé baptiser [...] » est écrite en caractères gras et appartient donc à la troisième édition !

mission, si bien que la confession de foi en Jésus peut se résumer dans les termes suivants : « croire en celui que (Dieu) a envoyé » (6,29 ; cf. aussi 5,24 ; 17,3).

3. Deux points d'exégèse

Dans le contexte de cette analyse littéraire de Jean 1,29-34, nous précisons maintenant deux points d'exégèse : 1) le titre « Agneau de Dieu » dans le v. 29 et 2) les fonctions assignées au Messie dans les v. 29 et 33 : a) l'enlèvement du péché et b) le baptême dans l'Esprit.

3.1. Le titre « Agneau de Dieu » (v. 29)

Ce titre christologique à portée sotériologique anticipe la fin tragique de Jésus³³ et manifeste le souci de l'évangéliste d'interpréter la mort de Jésus en recourant aux préfigurations de l'Écriture. Mais en quel sens la métaphore de l'agneau doit-elle être comprise ici ? Dans la Bible et la tradition juive, cette métaphore s'est enrichie de plusieurs significations³⁴. L'agneau peut évoquer : 1) la victime la plus courante des sacrifices quotidiens (Exode 29,38-42 ; Nombres 28,3-8) ; 2) l'agneau pascal symbole de la délivrance d'Égypte (Exode 12,46) ; 3) la métaphore de l'animal paisible et sans défense qui se laisse égorger sans résister, auquel est comparé le Serviteur de Yahvé en Isaïe 53,7 (Isaïe 52,13-53,21) ; 4) l'agneau, symbole du Messie royal dans les textes apocalyptiques (1 Hénoch 89,46 ; 90,6-19, Testament de Joseph, 190,8 ; Apocalypse 5,6.12.16 ; 7,14 ; 7,17 ; 14,1-5 ; 17,14 ; 22,1-3)³⁵ ; 5) l'agneau-Isaac (Genèse 22,8) : dans la tradition juive, le sacrifice d'Isaac a été mis en relation avec la

33. Par cette allusion à la Passion, « le narrateur met ainsi en place une inclusion significative entre le début et la fin de l'évangile [...] » (J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean [1-12]*, Genève, Labor et Fides [coll. « Commentaire du Nouveau Testament », IVa], 2014, p. 79).

34. Sur ce sujet, nous ne donnons que quelques titres : cf. R.E. BROWN, *The Gospel According to John (I-XII)*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1966, p. 58-63 ; R. SCHACKENBURG, *The Gospel*, t. 1, p. 397-301 ; P.M. HASITSCHKA, *Befreiung von Sünde*, p. 54-109. Parmi les auteurs plus récents, signalons : Hans-Ulrich WEIDEMANN, *Der Tod Jesu*, p. 423-450 ; M THEOBALD, *Das Evangelium*, p. 166-169 ; Ruben ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 171), 2004, p. 107-117 ; H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, p. 118-128 ; Jesper Tang NIELSEN, « The Lamb of God : The Cognitive Structure of a Johannine Metaphor », dans J. FREY, J.G. VAN DER WATT, R. ZIMMERMANN, éd., *Imagery in the Gospel of John : Terms, Forms, Themes and Theology of Johannine Figurative Language*, Tübingen, Mohr Siebeck (« Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 200), 2006, p. 217-256 ; R. BIERINGER, « Das Lamm Gotte », 2007 ; G. ROGER GREENE, « God's Lamb : Divine Provision for Sin », *Perspectives in Religious Studies*, 37 (2010), p. 147-164 ; Rainer SCHWINDT, « "Seht das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt" (Joh 1,29) », *Trierer Theologische Zeitschrift*, 119 (2010), p. 193-216 ; Sandra M. SCHNEIDER, « The Lamb of God and the Forgiveness of Sin(s) in the Fourth Gospel », *The Catholic Biblical Quarterly*, 73 (2011), p. 1-29 ; S. WITETSCHKE, « Die Stunde des Lammes ? Christologie und Chronologie in Joh 19,14 », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 87 (2011), p. 127-187 ; J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, p. 77-83.

35. Cf. C.H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, traduit de l'anglais par Maurice Montabrut, Paris, Cerf (coll. « Lectio Divina », 82), 1975, p. 299-308. Aux textes de l'apocalyptique juive fournis par Dodd, R. LE DÉAUT, *Liturgie juive et Nouveau Testament*, Rome, Institut biblique pontifical, 1965, p. 71s, ajoute la traduction d'Isaïe 16,1 de saint Jérôme : « Emitte agnum dominatorem terrae [...] ».

Pâque et célébré sous le nom d'*Aqedah* (ligature)³⁶. Mentionnons enfin l'hypothèse proposée par A. Negoitsa et C. Daniel³⁷ concernant la possibilité d'un jeu de mot entre le terme araméen à l'état emphatique *im^era'* (avec *dagesh* dans le *mem* et *aleph* final), qui signifie *agneau* et le terme hébreu *im^erah*³⁸ qui peut traduire les termes *parole, sermon, verbe*. Il y aurait donc un double sens intentionnel dans les paroles araméennes prononcées par Jean-Baptiste : « Voilà l'Agneau/le Verbe de Dieu³⁹ ».

De quel agneau s'agit-il ici ? Notons tout d'abord que pour la tradition exégétique juive l'Écriture était considérée comme une unité et de ce fait devait être interprétée à partir de l'Écriture elle-même. D'où le procédé fondé « sur l'analogie de passages parallèles (souvent estimés tels par la présence d'un seul terme commun) [...]»⁴⁰. On peut dès lors supposer que dans notre passage, l'évangéliste a pu vouloir utiliser tel aspect de la métaphore sans pour autant nier les autres. Pour préciser son intention on doit se référer au contexte immédiat du passage, puis à l'ensemble de son Évangile.

Or le contexte immédiat nous indique que la fonction première attribuée ici à l'Agneau sera d'« enlever le péché du monde » (29c). Le verbe grec (ἀίρω) a comme sens fondamental celui de *soulever*, et peut à partir de là, signifier soit *porter, prendre sur soi*, soit *enlever, ôter, faire disparaître*. À la rigueur ces deux sens sont possibles ici. Doit-on y voir une allusion au Serviteur de Yahvé comparé à un agneau (ἀμνός), muet devant le tondeur (Isaïe 53,7), et dont on dit « qu'il a porté les péchés des multitudes » (Isaïe 53,12) ? De fait plusieurs auteurs du N.T. ont utilisé la figure du Serviteur souffrant pour rendre compte de la mort salutaire de Jésus⁴¹. On peut supposer que l'auteur de notre texte connaissait cet emploi de la figure du Serviteur en ce sens et son lien avec la métaphore de l'Agneau.

36. Bien que le terme même *Aqedah* pour désigner le sacrifice d'Isaac ne soit apparu que tardivement dans les textes de la tradition juive (cf. *m. Tamid*, 4,1). Cf. G. VERMÈS, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, Brill (coll. « Studia post-Biblica », 4), 1961, p. 193-227 ; R. LE DÉAUT, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42*, Rome, Institut biblique pontifical (coll. « Analecta Biblica », 22), 1963 (chap. III, Abraham et le sacrifice d'Isaac, p. 133-212) ; F.-M. BRAUN, « Le sacrifice d'Isaac dans le quatrième évangile d'après le Targum », *Nouvelle Revue Théologique*, 10 (1979), p. 481-497 ; M. RENAUD, *Évangile et tradition rabbinique*, Bruxelles, Lessius, 1997, c. 6 : Isaac, p. 149-172 (mise à jour bibliographique).

37. Cf. « L'agneau de Dieu est le Verbe de Dieu », *Novum Testamentum*, 13 (1971), p. 24-37.

38. Les auteurs notent que le *sheva* et la gutturale *he* n'étaient pas prononcés.

39. F. SIEGERT a repris cette hypothèse dans un article récent : « La mystique juive d'expression araméenne dans l'Évangile de Jean », dans Simon Claude MIMOUNI, Madeleine SCOPELLO, éd., *La mystique théologique et théurgique dans l'Antiquité romaine. Judaïsmes et christianismes*, Turnhout, Brepols (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 6), 2016, p. 209-223. L'auteur ne mentionne pas l'article cité précédemment, mais son argumentation est en partie semblable, tout en étant plus précise. Il y ajoute, entre autres, un argument tiré d'un fragment d'un texte mystique de Qoumrân, 4Q 403 Fr. 11 35 : « parole (*emer*) de sa bouche », dans le cas de 1,29, l'auteur y voit une association d'idées spontanée de l'évangéliste et ajoute : « [...] dans le quatrième évangile, une règle herméneutique généralement valable veut que s'il y a double sens, les deux significations sont justifiées ; il n'y a pas d'exclusion. Agneau pascal et parole de Dieu, voire parole tout court — le Jésus johannique est tout cela » (p. 218). À notre avis cette conclusion ne dépasse pas le niveau de la conjecture.

40. Cf. R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque. Tome I, Genèse*, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 245), 1978, introduction, p. 53s ; G. VERMÈS, *Scripture*, p. 202.

41. Actes 8,32 ; Romains 4,25 ; 1 Co 15,3-5 ; 1 Pierre 2,21-25 ; Hébreux 9,28.

On doit cependant noter que dans le quatrième Évangile le verbe αἴρω a habituellement le sens d'*enlever* (cf. 2,16 ; 10,18 ; 11,41.48 ; 17,5) ; que pour traduire l'expression « porter les péchés » en Isaïe 53,12, la LXX a utilisé le verbe ἀναφέρω : « ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν » ; que le point de comparaison en ce texte porte sur la douceur de l'agneau et que celui-ci n'a pas de signification directe par rapport au péché, puisque dans ce passage c'est le Serviteur et non l'agneau qui porte les péchés⁴². Ajoutons qu'ici Jésus est identifié et non comparé à un agneau. Il faut en outre tenir compte des notations chronologiques relatives à la Pâque des Juifs en 2,13, et 6,4 au cours du ministère, en 11,55 et 12,1 vers la fin du ministère, en 18,28 lors du procès devant Pilate, enfin en 19,14, quand le narrateur indique que la condamnation à mort a lieu au moment où on va immoler la Pâque. Autant d'indices qui laissent entendre que Jésus est le véritable agneau pascal qui va libérer Israël de la servitude du péché, selon le sens premier, apotropaïque, du rite pascal. Ces indices chronologiques sont corroborés par la mention de la branche d'hysope en 19,29, allusion au rite d'aspersion des linteaux et des montants des portes avec le sang de l'agneau tel que mentionné en Exode 12,22, et par la citation en 19,36, « *un os* (ὄστοῦν) ne sera pas brisé (οὐ συντριβήσεται) de lui », citation qui fusionne Exode 12,46, « et *un os* (ὄστοῦν) vous ne briserez pas de lui », prescription rituelle concernant l'agneau pascal, avec le Psaume 34,21 (LXX 33,21), « (Dieu) gardera tous ses os, aucun d'eux *ne sera brisé* (οὐ συντριβήσεται) », verset qui décrit la protection divine sur le juste persécuté. Jean donne à la citation une forme qui l'apparente aux deux textes. Comme le remarque P. Grelot : « Le procédé rabbinique d'explication des Écritures est donc employé de façon fort classique, bien que la clé des deux textes combinés soit cherchée dans le fait de la Croix, ce qui est le propre de l'exégèse chrétienne⁴³ ».

Le génitif *de Dieu*, peut être interprété au sens d'un génitif subjectif⁴⁴ : l'agneau *préparé par Dieu*. Il s'agirait alors de la préexistence de l'Agneau au sens où l'entendait la tradition juive : les hommes et même les choses qui devaient jouer un rôle important dans la vie religieuse d'Israël préexistaient dans la pensée de Dieu ou dans le ciel. Ainsi l'agneau en 1 Pierre 1,18-20 : « [...] vous avez été rachetés [...] par le sang précieux, comme d'un agneau sans défaut et sans tache, celui du Christ, prédestiné avant la fondation du monde et manifesté dans les derniers temps à cause de vous⁴⁵ ». Toutefois dans le contexte du récit johannique, on peut aussi rapprocher l'expression de celle utilisée en Jn 6,31, « le pain de Dieu ». Comme le souligne M. Theobald : « [...] cet agneau est "le vrai" (cf. 1,9 ; 6,32 ; 15,1), parce qu'il effectue vraiment l'enlèvement du péché. La mort salutaire de Jésus est l'accomplissement exclusif de la réalité exprimée par la métaphore. Tout comme le « vrai pain de vie » (6,32) inclut l'opposition à la manne du désert, ainsi en est-il de façon analogue pour

42. Cf. R. ZIMMERMAN, *Christologie*, p. 110.

43. Cf. P. GRELOT, « Jean VIII, 38 : eau du rocher ou source du Temple », *Revue Biblique*, 70 (1963), p. 50.

44. Sur les différents sens possibles du génitif dans cette expression, cf. J.T. FORESTELL, *The Word of the Cross. Salvation and Revelation in the Fourth Gospel*, Rome, Biblical Institute Press (coll. « Analecta Biblica », 57), 1974, p. 159, n. 49.

45. Trad. TOB, 1988. Cf. R. LE DÉAUT, « Le Targum de 'Gen.' 22, 8 et '1 Pt.' 1, 20 », *Recherches de Sciences Religieuses*, 49, 1 (1961), p. 103-106.

la métaphore de l'agneau : ce que les agneaux de la Pâque juive signifiaient comme espérance de délivrance, se réalise en Jésus, le véritable agneau pascal⁴⁶ ».

3.2. Les fonctions assignées au Messie : l'enlèvement du péché (v. 29) et le baptême dans l'Esprit Saint (v. 33)

a) L'enlèvement du péché (v. 29)

Le terme « péché », employé ici au singulier, indique qu'on ne considère pas les péchés individuels. Il s'agit « de la relation rompue entre Dieu et l'humanité dans son ensemble⁴⁷ ». Il nous faut donc recourir au contexte global de l'Évangile pour comprendre comment Jean, dans un contexte pascal, relie l'enlèvement du péché à la mort de Jésus. Deux passages, qui relient le péché à l'esclavage du diable, nous orientent en ce sens : 8,31-47 et 12,31-32. En 8,31-47, le Fils envoyé (cf. 8,42) libère les descendants d'Abraham de l'esclavage du diable : « Quiconque commet le péché est esclave du péché. Or l'esclave ne demeure pas à jamais dans la maison, le fils y demeure à jamais. Si donc le Fils vous libère, vraiment vous serez libres » (8,34-36). Ainsi ceux qui cherchent à tuer Jésus sont esclaves du diable : « Vous êtes du diable, votre père, et ce sont les désirs de votre père que vous voulez accomplir » (8,44). En 12,31-32, le Fils de l'homme élevé/crucifié (cf. 3,14 ; 8,28) opère le détronement de Satan : « C'est maintenant le jugement de ce monde, maintenant le Prince de ce monde va être jeté dehors ; et moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi ». Puisque tout homme qui commet le péché est esclave du diable, l'enlèvement du péché implique en premier lieu la délivrance de cet esclavage, délivrance qui a été préfigurée par la libération du peuple de Dieu lors de l'Exode.

Mais pour comprendre le lien entre la fête de Pâque et le diable, il faut prendre en compte le développement des traditions juives concernant la Pâque jusqu'à la période du second Temple. Comme l'a bien montré H.-U. Weidemann⁴⁸, les textes qui ont repris le récit d'Exode 12 ont accordé de plus en plus d'importance à la figure de l'Ange exterminateur (Exode 12,23) et ont aussi fait évoluer le sens du rite d'aspersion du sang. En effet, parce que la Pâque a été célébrée au Temple au retour de l'exil, le rite d'aspersion du sang a été associé aux autres rites du sang qui étaient accomplis par des prêtres (cf. 2 Chroniques 30,1-27 ; 35,1-19). Ainsi en Ézéchiel 43,18-27 et 45,19-22, on constate que, dans le contexte cultuel du Temple, au rite apotropaïque de l'aspersion du sang s'était greffé un rite d'offrande d'expiation pour les péchés⁴⁹.

46. Cf. M. THEOBALD, *Das Evangelium*, p. 169 (notre traduction).

47. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, p. 80. Rappelons que dans la tradition juive on espérait une intervention du Messie qui mettrait fin à l'empire du péché : Isaïe 11,1-9 ; 60,21 ; Daniel 7,27 ; 1QS, IV, 27,4-6 ; *Psaumes de Salomon* 17,28-29.

48. H.-U. WEIDEMANN, *Der Tod Jesu*, « Exkurs : Der Teufel und das Blut des Lammes », p. 423-450.

49. Cf. WEIDEMANN, *Der Tod*, p. 431. Cet ajout au rituel pascal est toutefois contesté par certains exégètes, entre autres : C. SCHLUND, « *Kein Knochen soll gebrochen werden* ». *Studien zu Bedeutung und Funktion des Pesachfestes in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (coll. « Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament », 107), 2005 ; ID., « Deutungen des Todes Jesu im Rahmen der Pesach-Tradition », dans J. FREY, J. SCHRÖTER, éd.,

Quant à l'Exterminateur, à qui Yahvé commande d'épargner les maisons marquées par le sang en Exode 12,23, il a été associé à d'autres puissances maléfiques dans les relectures récentes du texte biblique et dans les textes néotestamentaires. En *Jubilés X*, 11, le prince des esprits, Mastema, est identifié à Satan (*Jubilés X*, 8)⁵⁰. À Qumran, il porte les noms de Mastema (CD, XVI, 5 ; 1QM, XIII, 11), Satan (1QSb, I, 8) et surtout Bélial (1QS, I, 16-24 ; III, 24 ; 1QM, XIII, 10-12). À noter que l'« Ange des ténèbres » ne règne pas seulement sur les puissances démoniaques, mais aussi sur les « fils de perversion », et même sur les « fils de justice » : « Et c'est à cause de l'Ange des ténèbres que s'égarèrent tous les fils de justice ; et tout leur péché, toutes leurs iniquités, toute leur faute, toutes les rébellions de leurs œuvres sont l'effet de son empire [...] » (1QS, III, 20-24). En *Jubilés XVII*, 16, c'est Mastema qui provoque l'offrande d'Isaac ; en XLIX, 3, le récit rappelle la fonction apotropaïque du sang de l'agneau contre toutes les puissances de Mastema et en XLIX, 15, cette protection est étendue aux générations futures. Parmi les textes du Nouveau Testament cités par Weidemann retenons Hébreux 11,18, qui mentionne l'Exterminateur et rappelle la foi de Moïse à l'occasion de la première Pâque ; Hébreux 2,14-17, qui décrit le Christ à la fois comme celui qui libère de la servitude du diable et comme grand prêtre accrédité pour expier les péchés ; surtout, Apocalypse 12,7-12, qui présente une thématique très proche de Jean 12,31-32. En effet, la partie mythique (v. 7-9) décrit le combat de Michel et ses anges contre le Dragon et ses anges. Dans sa défaite, le Dragon est précipité du ciel sur terre avec ses anges. La partie hymnique (v. 10-12), contrepartie terrestre, qui représente l'interprétation chrétienne du mythe, célèbre la domination du Christ dans le ciel libéré de l'accusateur des frères (v. 10). Ces derniers, de leur côté, ont vaincu le Diable grâce au sang de l'Agneau et grâce au témoignage de leur martyre (v. 11).

Ce texte de l'Apocalypse nous invite à préciser le contexte de Jn 12,31-32. En effet, en Jn 8,31-47, c'est le *Fils envoyé* qui libère de l'esclavage du diable, alors qu'en 12,31-32, celui qui juge et détrône le Prince de ce monde, c'est Jésus en tant que *Fils de l'homme*. En outre, alors qu'en 8,31-47 le lien entre le Diable et le péché est explicité, il ne l'est pas en 12,31-32. C'est ce lien entre le Prince de ce monde, le péché et l'esclavage qui en résulte qu'a explicité John A. Dennis à partir de la littérature juive du Second Temple, surtout la littérature apocalyptique⁵¹. On peut résumer

Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, p. 397-411 ; C.A. EBERHART, *Kultmetaphorik und Christologie. Opfer- und Sühneterminologie im Neuen Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 306), 2013, p. 92-94, 178-186. Cet aspect de la question n'affecte cependant pas notre démonstration.

50. Pour tous les écrits de la littérature intertestamentaire, cf. *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987.

51. Cf. J. DENNIS, « The "Lifting Up of the Son of Man" and the Dethroning of the "Ruler of This World" : Jesus' Death as the Defeat of the Devil in John 12:31-32 », dans G. VAN BELLE, éd. *The Death of Jesus*, p. 677-691. L'étude de Dennis se situe dans le prolongement de celle de Judith L. KOVACS, « "Now Shall the Ruler of This World Be Driven Out" : Jesus' Death as Cosmic Battle in John 12:20-36 », *Journal of Biblical Literature*, 114 (1995), p. 227-247. En se servant de la littérature apocalyptique juive, Kovacs a montré que la croix est le lieu même d'un combat cosmique au terme duquel le Fils de l'homme, qui est aussi le Messie, est intronisé et glorifié par Dieu et, de cette position, juge et détrône Satan et le mal de

sa recherche dans les termes suivants : Satan est la force cosmique qui depuis les origines s'oppose au plan de Dieu et maintient Israël et le monde dans la servitude du péché⁵². C'est pourquoi la restauration d'Israël est décrite comme une bataille cosmique conduite par un envoyé messianique au service de Dieu pour vaincre Satan. Ce qui a fait naître l'espoir d'une destruction finale du mal et de la défaite de Satan lors de la restauration d'Israël. Pour Jean, cette victoire décisive, inaugurant la restauration d'Israël (Jn 12,32 ; cf. Jérémie 31), s'est accomplie sur la croix.

L'enlèvement du péché, c'est-à-dire la libération de l'esclavage de Satan, a donc été présenté en Jean à l'aide de deux schèmes christologiques, celui du Fils envoyé et celui du Fils de l'homme, ce second schème corroborant le premier. Les deux lignes de pensée vont se fusionner dans le récit de la crucifixion, plus précisément dans l'épisode du coup de lance (Jn 19,31-37) qui en révèle le sens. Le corps crucifié et inanimé de Jésus devient signe de la libération opérée dans sa mort : le sang qui sort du côté transpercé de Jésus, le véritable agneau pascal (cf. 19,36), libère le nouvel Israël de l'esclavage de Satan (8,34-36) et de son pouvoir mortifère pour le rassembler dans un nouveau royaume libéré du prince de ce monde (cf. 12,31-32)⁵³.

Cependant cette libération présente le salut sous son aspect collectif⁵⁴. C'est par l'Esprit, signifié par l'eau qui sort également du côté transpercé (19,34), que ce salut rejoindra chaque croyant à la fois pour le libérer de ses péchés et l'associer au nouveau peuple de Dieu par la nouvelle naissance. Pour éclairer le signe de l'eau, l'évangéliste, en 19,37, cite Zacharie 12,10 : « Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé ». La citation renvoie à l'ensemble de la prophétie : Zacharie 12,9-13,1. Selon un principe bien connu de l'exégèse rabbinique : « [...] citer le début ou une partie d'un texte, c'est souvent vouloir évoquer le sens total de celui-ci [...] souvent aussi, dans les midrashim et les textes rabbiniques, on ne cite que quelques mots d'une référence, en laissant même parfois ce qui constitue la pointe de l'argumentation dans la partie non citée⁵⁵ ». La prophétie de Zacharie débute en 12,9 par l'expression « en ce jour-

façon décisive. Elle a de plus fait ressortir que, dans sa description de la figure du Fils de l'Homme, le texte johannique a été influencé par 1 Hénoc.

52. En plus du nom de Satan, les textes utilisent les noms de Bélial et Mastema. Cf. *Jubilés* I, 20 ; VII, 27 ; XI, 1-16 ; XV, 33-34 ; Dans les *Testaments des Douze Patriarches* : *Test Benjamin*, VII, 1-2 ; *Test Lévi*, XVIII, 2-12 ; XIX, 1 ; *Test Dan*, IV, 7 ; V, 6-13 ; *Test Nephtali*, VIII, 4. Voir aussi les textes de Qumran cités dans le paragraphe précédent.
53. Bien que l'évangéliste insiste avant tout sur la fonction apotropaïque du sang de l'Agneau pascal, cela n'implique toutefois pas qu'il ignore l'aspect sacrificiel introduit dans le rite par la tradition. Cet aspect ne servait pas son propos dans sa présentation de l'œuvre salvifique de Jésus.
54. L'aspect collectif du péché et son lien avec Satan avaient déjà été bien exposés par I. DE LA POTTERIE, « "Le péché c'est l'iniquité" (1 Joh., III, 4) », *Nouvelle Revue Théologique*, 8 (1956), p. 785-797. À partir de quelques textes du judaïsme tardif, il précise que dans ce texte de 1 Jn, le terme ἀνομία : « [...] ne désigne plus l'acte du péché individuel, mais un état collectif. C'est essentiellement un terme eschatologique, qui désigne l'hostilité et la révolte des forces du mal contre le royaume de Dieu aux derniers temps ; cette hostilité se caractérise par son aspect satanique, par l'empire qu'exerce le démon » (p. 788) ; « [...] l'iniquité est considérée comme une puissance satanique, sous l'action de laquelle se commet l'impiété » (p. 789). Il ajoute que l'Agneau de Dieu, en Jn 1,29, est « celui qui détruit la puissance diabolique du péché auquel le monde était soumis » (p. 797).
55. Cf. R. LE DÉAUT, « La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 51 (1971), p. 48 ; R.E. BROWN, *The Gospel of John (XIII-XXI)*, Garden City, N.Y.,

là », annonce ensuite au v. 10 : « Et je répandrai sur la maison de David et sur l'habitant de Jérusalem un esprit de grâce et de supplication ; et ils tourneront les yeux vers moi qu'ils ont transpercé », pour se terminer en 13,1 : « En ce jour-là il y aura une source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem pour laver le péché et la souillure », verset qui forme une inclusion avec 12,9. L'évangéliste actualise ce texte dans l'événement de la croix. Ayant présenté l'élévation en croix de Jésus comme l'exaltation du Fils de l'homme (cf. Jn 3,14 ; 8,28 ; 12,31-32 ; cf. Isaïe 52,13), il peut interpréter l'eau associée au sang comme signe du don de l'Esprit et comme la réalisation de la promesse faite lors de la fête des Tentes (Jn 7,37-39) : Jésus glorifié est le Temple nouveau d'où sortent les fleuves d'eau vive (Ézéchiel 47,1 ; Zacharie 14,8). Ce qui nous conduit à la seconde fonction assignée au Messie : le baptême dans l'Esprit (1,33).

b) Le baptême dans l'Esprit (Jn 1,33 ; 20,19-23)

La parole de Jean-Baptiste en 1,33, qui reflète l'interprétation postpascale de la communauté johannique (cf. 7,39)⁵⁶, n'annonce pas une activité baptismale de Jésus⁵⁷, mais un don de l'Esprit dont l'effet est comparé à une purification totale par l'eau. Il s'agit de la rénovation eschatologique prévue pour les temps messianiques⁵⁸. L'apparition aux disciples racontée en Jn 20,19-23 décrit cette lustration métaphorique dans l'Esprit. Conforme au schéma classique d'apparitions pascales, le récit se répartit en une scène de reconnaissance (v. 19-20) et en une scène de mission (v. 21-23)⁵⁹. Nous nous limitons ici à la scène de mission.

La mission des disciples (v. 21)

Le passage se situe dans un contexte d'envoi en mission : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (v. 21). Le droit juif concernant le *shaliah*, contenait une clause stipulant qu'un envoyé peut déléguer un autre envoyé pour continuer

Doubleday (coll. « The Anchor Bible », 29A), 1970, p. 955 ; H.-U. WEIDEMANN, « Der Gekreuzigte als Quelle des Geistes », dans G. VAN BELLE, éd., *The Death of Jesus*, p. 567-579 ; surtout, l'étude récente de W. Randolph BYNUM, *The Fourth Gospel and the Scriptures. Illuminating the Form and Meaning of Scriptural Citation in John 19:37*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Supplements to Novum Testamentum », 144), 2012.

56. Cf. « the testimony itself, and the view taken of the divine manifestation at the baptism of Jesus, reflect mature Christian interpretation » (R. SCHNACKENBURG, *The Gospel*, vol. 1, p. 297).

57. Concernant les relations entre Jean-Baptiste et Jésus, et sur le fait que Jésus ait pratiqué un certain temps le baptême d'eau dans le sens que lui donnait Jean-Baptiste (Jn 3,22-26 ; 4,1), cf. John P. MEIER, *Un certain juif, Jésus. Les données de l'histoire. II. Les paroles et les gestes*, Paris, Cerf (coll. « Lectio Divina »), 2005, chap. XIII, « Jésus avec et sans Jean », p. 83-172.

58. Sur la lustration dans l'Esprit, annoncée pour les temps eschatologiques, cf. Isaïe 32,15 ; 44,3 ; Ézéchiel 36,25-27 ; 39,29 ; Joël 3,1-2 ; 1QS III, 6-8 ; IV, 20-22 ; 1QH VII, 6-7 ; XVII, 26 ; *Test Juda*, XXIV, 3.

59. V. W. répartit ainsi les versets de ce récit : v. 19 et 22 = 2E ; v. 20-21 et 23 = 3E. Sur les traditions antérieures utilisées par l'évangéliste en 20,19-23, cf. G. CLAUDEL, « Jean 20, 23 et ses parallèles matthéens », dans *Revue des sciences religieuses*, 69 (1995), p. 71-86 (p. 77-78). Claudel défend l'unité littéraire de Jn 20,19-23 : « [...] une composition des plus soignées, de laquelle il n'est guère possible d'extraire un élément sans en désarticuler toute la charpente » (p. 78-79) ; R. METZNER, *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 122), 2000, p. 262-282 ; surtout, M. THEOBALD, *Herrenworte im Johannesevangelium*, Freiburg, New York, Herder (« Herders Biblische Studien », 34), 2002, p. 174-199.

sa mission⁶⁰. On a vu en 1,29-34, que Jean-Baptiste avait été envoyé par Dieu (1,9) et instruit par une révélation, avait lui-même désigné Jésus comme l'envoyé de Dieu, grâce à la descente de l'Esprit (1,32-33). Jésus à son tour, avant sa fin tragique, avait exprimé cette intention à ses disciples dans le rapport de mission qu'il adresse à son Père : « [...] comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde » (17,18). En conséquence, l'unité entre le Père et son envoyé, est étendue aux envoyés de l'envoyé : « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (17,21). Mais ce n'est qu'après avoir été glorifié (cf. 7,39) qu'il va effectivement déléguer ses disciples en leur communiquant le souffle de la nouvelle création.

Le geste de Jésus et sa signification (v. 22)

« Ayant dit cela, il souffla (sur eux) et leur dit : Recevez l'Esprit Saint » (v. 22). Jésus communique l'Esprit Saint aux disciples en « soufflant » sur eux⁶¹. Ailleurs, l'évangéliste dit que l'Esprit est *donné* (14,16) ou *envoyé* (14,26 ; 15,26 ; 16,7). Ici, l'évangéliste utilise le verbe « insuffler » (ἐμφυσάω). Ce verbe rare est un *hapax* dans le N.T. Son emploi dans l'A.T. est rare également, mais déterminant pour comprendre le sens de notre passage. On le retrouve en Genèse 2,7 : après que Yahvé eut formé l'homme de la glaise de la terre, il « *insuffla* dans ses narines une haleine de vie » ; en Sagesse 15,11, il est également question de la création du premier homme : « [...] car il méconnaît celui qui l'a façonné, lui a insufflé une âme agissante, inspiré un souffle vital » ; en Ézéchiel 37,9, le prophète décrit la résurrection eschatologique des ossements desséchés en ces termes : « Viens des quatre vents, Esprit, *souffle* sur ces morts et qu'ils vivent ». Ces rapprochements entre le texte de Jean et ceux de l'A.T. montrent que le verbe « insuffler » a été utilisé à dessein pour rappeler le geste créateur de Genèse 2,7 et aussi sans doute celui d'Ézéchiel 37,9. Par son geste symbolique, Jésus inaugure la création nouvelle, eschatologique.

Ainsi interprétée, la scène se présente à la fois comme le sommet du quatrième Évangile et, en parallèle à l'épisode inaugurant la mission de Jésus (1,29-34), comme le second pôle d'une vaste inclusion embrassant tout l'Évangile⁶². Les deux scènes s'éclairent mutuellement et nous permettent de retracer un des thèmes majeurs du quatrième Évangile, celui de la création nouvelle par le don de l'Esprit (cf. 1,3.12-

60. Cf. P. BORG, « God's Agent in the Fourth Gospel », dans J. NEUSNER, dir., *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, Leiden, Brill (coll. « Studies in the History of Religions », 14), 1968, p. 143.

61. Sur l'absence d'article avec πνεῦμα ἅγιον en Jn 20,22, cf. G. CLAUDEL, « Jean 20, 23 », p. 80-81 ; M. THEOBALD, *Herrenworte*, p. 193, n. 597.

62. Cf. J. SCHMITT, « Les écrits du Nouveau Testament et les textes de Qumran », *Revue des sciences religieuses*, 30 (1956), p. 282 ; G. CLAUDEL, « Jean 20, 23 », p. 81 ; M. THEOBALD, *Herrenworte*, p. 193 ; J. BEUTLER, « Resurrection and the Forgiveness of Sins. John 20:23 Against Its Traditional Background », dans C.R. KOESTER, R. BIERINGER, éd., *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 222), 2008, p. 237-251 ; R.A. CULPEPPER, « Designs for the Church in John 20:19-23 », dans J. VERHEYDEN, G. VAN OYEN, M. LABAHN, R. BIERINGER, éd., *Studies in the Gospel of John and Its Christology. Festschrift Gilbert Van Belle*, Leuven, Paris, Walpole, Mass., Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », 265), 2014, p. 501-518.

13 ; 1,29-34 ; 3,5-7 ; 7,37-39 ; 19,31-37 ; 20,22). De plus, contrairement à Paul qui présente le Christ comme le nouvel Adam (cf. 1 Corinthiens 15,45), ici Jésus est présenté comme l'auteur de la nouvelle création, comme il le fut de la première, ainsi que le présente le Prologue (1,3)⁶³.

Le pardon des péchés (v. 23)

Au don de l'Esprit, est associé le pardon des péchés :

- 23a : protase : ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἀμαρτίας Si de certains vous remettez les péchés,
 apodose : ἀφέωνται αὐτοῖς. ils leur sont remis ;
- 23b : protase : ἄν τινων κρατῆτε si de certains vous (les) retenez,
 apodose : κεκράτηνται ils (leur) sont retenus.

Le pardon des péchés est exprimé à l'aide de deux phrases conditionnelles antithétiques et asyndétiques (sans *δέ* ou *καί*)⁶⁴. Une interprétation complémentaire des deux propositions aurait exigé plus naturellement un *καί* de liaison et une qualification explicite des personnes pardonnées (τινῶν)⁶⁵. L'interprétation antithétique amène à expliciter les compléments (*les* et *leur*) dans la construction elliptique de l'apodose. Il faut surtout noter que, dans la protase du v. 23a on a un subjonctif aoriste pour exprimer le pardon et dans celle du v. 23b, un subjonctif présent. Dans le premier cas un acte est posé alors que dans le second, on a une situation qui perdure, à savoir que le pécheur demeure dans sa situation pécheresse.

V. Wahlde⁶⁶ rapproche Jn 20,19-23 de Matthieu 18,18⁶⁷. Le texte de Jean ne serait cependant pas une adaptation de la version matthéenne, mais une variante d'une tradition commune⁶⁸. Ce verset serait une glose du troisième auteur. En effet, le pardon des péchés est associé au don de l'Esprit et non à la mort de Jésus et à son sang comme en 1 Jn. De plus, ce pardon est octroyé par la médiation des disciples au moyen d'un rituel de confession⁶⁹ et non directement associé au don de l'Esprit comme dans les textes du judaïsme. Par cette glose, l'auteur aurait cherché à incorporer dans l'Évangile de Jean le point de vue de 1 Jn 5,14-18, à savoir que le pardon des

63. Cf. J. SCHMITT, « Le groupe johannique et la chrétienté apostolique », dans R. METZ, J. SCHLICK, *Les groupes informels dans l'Église*, Strasbourg, Cerdic, 1971, p. 176s.

64. Pour l'analyse grammaticale de ce verset, l'histoire de la tradition et ses liens éventuels avec Matthieu 16,19 et 18,18, cf. G. CLAUDEL, « Jean 20, 23 » ; H.-U. WEIDEMANN, « Nochmals Joh 20, 23. Weitere philologischen und exegetische Bemerkungen zu einer problematischen Bibelübersetzung », *Münchener Theologische Zeitschrift*, 51 (2001), p. 421-427 ; *Der Tod Jesu*, p. 465-486 ; M. THEOBALD, *Herrenworte*, p. 163-199 ; J. LAMBRECHT, « A Note on John 20:23b », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 83 (2007), p. 165-168 ; S.M. SCHNEIDER, « The Lamb of God », p. 26-29.

65. Contre S.M. SCHNEIDER, « The Lamb of God », p. 26-27. Voir la critique de R.A. CULPEPPER, « Designs », p. 513-514.

66. Cf. vol. 2, p. 856-857, 859-861, 865-866.

67. « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié au ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié au ciel ».

68. Sur l'histoire de la tradition de ces textes, cf. G. CLAUDEL, « Jean 20, 23 », p. 82-86 ; M. THEOBALD, *Herrenworte*, p. 193-199.

69. Vol. 2, p. 865.

péchés grâce à l'intercession humaine est possible, tout en l'alignant sur Matthieu 18,18.

Mais, comme l'a fortement souligné M. Theobald, on est ici en contexte missionnaire, celui de la première prédication de l'Évangile ; le vocabulaire est religieux et concerne tous les hommes⁷⁰. En Matthieu 18,18, par contre, on est en contexte ecclésial et pénitentiel de remise des péchés commis après le baptême. Certes, la prédication missionnaire a été par la suite associée à un rituel baptismal, mais de soi l'annonce d'un baptême dans l'Esprit en Jn 1,31-33 est mise en relation directement avec le Christ ressuscité (Jn 7,37-39) et n'implique pas de soi la pratique d'un rite. Cependant, ce baptême dans l'Esprit était opposé au baptême dans l'eau pour le pardon des péchés (Jn 1,26). Il allait de soi que, dans ce contexte, le don de l'Esprit impliquait une immersion métaphorique dans l'Esprit conférant la purification des péchés. Il ne s'agit pas d'un bain d'eau accompagné du don de l'Esprit. Cependant cette purification constitue l'aspect négatif du don ; la nouvelle naissance et l'entrée dans le royaume de Dieu, métaphores associées au don de la vie divine, en constituent l'aspect positif (Jn 3,3-5)⁷¹.

V. W. transpose le contexte ecclésial et pastoral de 1 Jn dans l'Évangile en rapprochant Jn 20,23 de 1 Jn 3,9 et 5,18, textes qui s'adressent clairement à des baptisés : « Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché » (3,9) ; « Nous savons que quiconque est né de Dieu ne pêche pas, mais l'Engendré de Dieu le garde et le Mauvais n'a pas prise sur lui » (5,18). Ces textes correspondent à la situation de ceux qui ont accepté la prédication des disciples et ont été baptisés ; ceux qui ont reçu la lustration purifiante dans l'Esprit et la vie divine qu'il apporte. En principe ils ont été libérés de l'emprise du Diable. Ce qui correspond à l'interprétation que nous avons donnée de Jn 1,29. Ils peuvent cependant pécher (cf. 1,8-9 ; 2,1.12). En ce cas, l'auteur recourt à une thématique différente de l'Évangile : « Mais si quelqu'un vient à pécher, nous avons comme avocat auprès du Père Jésus Christ, le Juste. C'est lui qui est expiation (ἰλασμός) pour nos péchés » (2,2 ; cf. 4,10)⁷². Cette thématique, diffé-

70. Cf. M. THEOBALD, *Herrenworte*, p. 181-193. Voir, aussi, R. METZNER, *Das Verständnis der Sünde*, p. 262-282 ; H.-U. WEIDEMANN, *Der Tod Jesu*, p. 477-486 ; J. BEUTLER, « Resurrection », p. 242 ; R.A. CULPEPPER, « Designs », p. 516-518.

71. Sur l'identification progressive des chrétiens dans les diverses communautés chrétiennes, cf. C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, Paris, Desclée (coll. « Jésus et Jésus-Christ », 70), 1997, p. 73.

72. La littérature concernant la notion d'expiation est abondante. Nous suggérons quelques titres : J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, 1993 (chap. VI : « Livré pour nous », p. 395-454) ; B. JANOWSKI, « "Hingabe" oder "Opfer" ? Zur Gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu », dans Rudolf WETH, dir., *Das Kreuz Jesu : Gewalt - Opfer - Sühne*, Neukirchen-Vluyn, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, p. 13-43 ; M. MORGEN, « La mort expiatoire d'après 1 Jean », dans J. SCHLOSSER, éd., *The Catholic Epistles and the Tradition*, Leuven, University Press ; Leuven, Dudley, Mass., Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », 176), 2004, p. 485-501 ; J. PAINTER, « Sacrifice and Atonement in the Gospel of John », dans M. LABAHN, K. SCHOLTISSEK, A. STROTMANN, éd., *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag*, Paderborn, München, Wien, Zürich, Ferdinand Schöningh, 2004, p. 287-313. Pour un aperçu des discussions, Toan J. DO, « Jesus' Death as *Hilasmós* According to John. Expiation or Propitiation ? (ἘΞΙΛΑΣΜΟΣ) in the Septuagint », dans G. VAN BELLE, éd., *The Death of Jesus*, p. 537-553. D'un point de vue sémio-

rente de l'Évangile, utilise le vocabulaire de la liturgie de l'expiation (Lévitique 16) pour décrire la purification métaphorique par le sang de Jésus comme l'affirme 1 Jn 1,7 : « [...] le sang de Jésus [...] nous purifie (καθαρίζει) de tout péché » ; et 1,9 : « Si nous confessons nos péchés, il est, Lui, fidèle et juste, de sorte qu'il pardonnera nos péchés et nous purifiera de toute iniquité » (1,9). Dans l'Évangile, comme on l'a montré, l'enlèvement du « péché du monde » a été accompli par la victoire de l'Agneau pascal et par celle du Fils de l'homme sur Satan (Jn 8,34-36 ; 12,31-32). Ce que rappellent également les passages de 1 Jn 2,13 ; 3,4.8. Selon v. W., la mort « qui enlève le péché du monde » est une mort expiatoire et cet aspect de la mort de Jésus aurait été introduit dans l'Évangile par le troisième auteur et sous l'influence de 1 Jn⁷³. Outre Jn 1,29.36, l'auteur cite les passages suivants : 4,42 ; 10,11.15 ; 11,51 ; 19,31-37. Mais introduire la thématique de l'expiation dans l'Évangile à partir de passages qui relèveraient de la troisième édition et sous l'influence de 1 Jn, soit 1,29 ; 6,51c ; 10,11 ; 11,50-52 ; 19,31-37, c'est introduire dans le texte une thématique qui lui est étrangère⁷⁴.

III. LE DISCOURS SUR LE PAIN DE VIE (JEAN 6,26-58) ET LE MODÈLE GRÉCO-ROMAIN DU DISCOURS DÉLIBÉRATIF

1. La position de v. W. sur l'ensemble du discours

Dans son introduction au volume 1, v. W. affirme à juste titre que le but de l'Évangile n'est pas de produire un document devant être reconnu pour son mérite littéraire. Le centre d'intérêt concerne la théologie, non la création d'une œuvre litté-

tique, O. GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus. Épîtres et Apocalypse*, Québec, PUL, 1995, chap. 4 : « Le corpus johannique », p. 199-224.

73. Cf. dans la deuxième édition, la mort de Jésus était considérée avant tout comme un départ, prérequis à l'envoi de l'Esprit (cf. plus haut, p. 258). V. W. a exposé son point de vue principalement dans l'article suivant : « The Interpretation of the Death of Jesus in John against the Background of First-Century Jewish Eschatological Expectations », dans G. VAN BELLE, éd., *The Death of Jesus*, p. 555-565 (cf. p. 562, l'auteur aurait été le premier à avoir reconnu cette influence de 1 Jn sur l'interprétation de la mort de Jésus dans l'Évangile). Certains aspects de cet exposé ont été repris par la suite en quelques articles : « The Role of the Prophetic Spirit in John : A Struggle for Balance », dans J. VERHEYDEN, K. ZAMFIR, T. NICKLAS, éd., *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament - 2. Reihe », 286), 2010, p. 211-242 (p. 222-223) ; « Raymond Brown's View of the Crisis of 1 John : In the Light of Some Peculiar Features of the Johannine Gospel », dans R.A. CULPEPPER, P.N. ANDERSON, éd., *Communities in Dispute. Current Scholarship on the Johannine Epistles*, Atlanta, SBL Press (coll. « Society of Biblical Literature - Early Christianity and Its Literature », 13), 2014, p. 19-45 ; *Gnosticism, Docetism, and the Judaisms of the First Century. The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and Why It Matters*, London, New York, Bloomsbury (coll. « Library of New Testament Studies », 517), 2015, chap. 3., p. 93-96 et chap. 5, p. 11-112. Dans son article de 2007, il réfère surtout à M.C. de BOER, *Johannine Perspectives on the Death of Jesus*, Kampen, Kok Pharos, 1996 ; et aux deux ouvrages de T. KNÖPPLER, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (coll. « Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament », 69), 1994 ; et *Sühne im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (coll. « Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament », 88), 2001.

74. Nous reviendrons sur cette question dans l'analyse du texte suivant.

raire⁷⁵. Il nous semble cependant qu'en certains cas la communication du message théologique et sa juste compréhension sont intimement liées à une exacte détermination de la forme littéraire. Parfois la structure est déjà porteuse de sens, lorsque, notamment, elle permet de préciser la fonction des propositions et de saisir leurs interrelations. Nous essaierons de démontrer ce fait à propos du discours sur le Pain de vie (Jn 6,26-58).

Pour l'analyse de ce qu'il considère comme la première partie du discours (v. 30-50), v. Wahlde adopte la position de P. Borgen⁷⁶. D'après cet auteur, le discours sur le Pain de vie est conforme à la structure d'un midrash homilétique : une *introduction* présente un texte du Pentateuque en le divisant d'une façon déterminée. Suit une *paraphrase* qui reprend certains termes de la citation et la commente en suivant la division donnée dans l'introduction. Dans cette paraphrase s'insère une citation secondaire tirée aussi de l'A.T. Une *conclusion*, qui reprend les principaux termes de l'introduction, termine l'exposé. Cette structure se retrouverait en tout point en Jn 6,31-58 :

- v. 31 : *introduction*, citation d'Ex 16,4 (Ps 78,24) ;
 - a) « Il leur a donné du pain du ciel
 - b) à manger ».
- v. 32-48 : *paraphrase* de la partie a) de la citation ;
 - citation secondaire (Is 54,13) (v. 45) et débat exégétique (v. 41-48).
- v. 49-57 : *paraphrase* de la partie b) de la citation.
- v. 58 : *conclusion*, qui reprend les termes du v. 31.

Selon ce modèle, les v. 53-58, dits eucharistiques, ne peuvent être un ajout rédactionnel, puisqu'ils font partie de la *paraphrase* qui commente le terme « manger » de la partie b) de la citation. Cependant, Borgen laisse de côté toute la première partie du dialogue (v. 26-29)⁷⁷.

V. W. n'accepte le modèle de l'homélie synagogale que pour les v. 30-50, qui constituent le discours proprement dit. Il répartit les versets de la façon suivante : v. 30-50, 59 (2E), sauf les v. 38-39, 40d, 44c, 46 (3E). Les v. 51-58 forment l'addition eucharistique (3E). Quant aux v. 25-29 (3E), ce sont des versets de transition qui

75. Vol. 1, p. 40 et n. 86 : « However, the primary focus is on theology, not on creating a work of literature for its own sake ».

76. Cf. P. BORGES, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden, Brill (coll. « Supplements to Novum Testamentum », 10), 1965. Il a défendu sa position à plusieurs reprises et l'a encore récemment réaffirmée : « The Scriptures and the Works of Jesus », dans T. THATCHER, éd., *What we have heard from the Beginning : The Past, Present and Future of Johannine Studies*, Waco, Tex., Baylor University Press, 2007, p. 39-58.

77. C'est le principal reproche que lui fait H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, p. 352. Également, H.N. RIDDERBOS, *The Gospel according to John : A Theological Commentary*, translated by J. VRIEND, Grand Rapids, Cambridge, Eerdmans, 1997, p. 222. Pour d'autres critiques de cette hypothèse, cf. S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Das Neue Testament Deutsch », 4), 1972, p. 105 ; M. THEOBALD, « Schriftzitate im "Lebensbrot"-Dialog Jesu (Joh 6). Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des vierten Evangelisten », dans C.M. TUCKETT, éd., *The Scriptures in the Gospels*, Leuven, Leuven University Press, Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », 131), 1997, p. 327-366 (p. 339) ; K. SCHOLTISSEK, « Die Brotrede Jesu in Joh 6,1-71. Exegetische Beobachtungen zu ihrem johanneischen Profil », *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 123 (2001), p. 35-55 (p. 43).

contiennent des caractéristiques qu'on ne retrouve que dans la partie eucharistique : 1) Jésus s'identifie lui-même au Fils de l'homme ; 2) Jésus incite la foule à travailler pour un autre pain, celui que le Fils de l'homme donnera. En outre, seulement ici et dans les v. 51-58, est-il dit que Jésus *donnera* le pain ; ailleurs, il *est* le pain ; 3) le temps du verbe est au futur ici comme dans les v. 51-58⁷⁸.

2. Le modèle gréco-romain du discours délibératif

2.1. Le dialogue et l'état de la question (v. 25-34)

Dans un article publié en 2010⁷⁹, nous avons soutenu l'hypothèse que Jn 26-58 forme un ensemble intégré conforme au modèle gréco-romain du discours délibératif. Conformément à ce modèle, le dialogue (v. 26-34) a pour fonction propre d'établir le point à débattre (*status causae*)⁸⁰ en vue du *discours* qui va suivre (v. 35-58). Il s'agit ici d'une question de *définitions*. Le volet A (v. 26-29) vise à *définir* pour la foule, qui a recherché Jésus comme « le prophète qui doit venir dans le monde » (6,15 ; cf. Dt 18,15), ce qu'est la *foi authentique* : croire en l'envoyé (v. 29). Cette foi donnera accès à la nourriture (βρῶσις) qui demeure pour la vie éternelle, celle que donnera le Fils de l'homme, « lui que le Père, Dieu, a marqué de son sceau⁸¹ ». Le volet B (v. 30-33) s'adresse aux interlocuteurs qui prétendent définir les conditions de leur foi en exigeant un signe et en rappelant à Jésus le signe de la manne opérée par Moïse. À leur intention, Jésus *définit* le *vrai pain* (ἄρτον) de Dieu : « [...] c'est celui qui descend (ὁ καταβαίνων) du ciel et donne la vie au monde » (v. 33) ; ce pain, c'est le Père qui le donne (δίδωσιν), maintenant (v. 32)⁸².

2.2. Les grandes articulations du discours (v. 35-58)

a) La christologie de l'envoyé et la division du discours en deux volets

La parole de Jésus, au v. 35a introduit le discours christologique⁸³ et constitue le terme de l'argumentation développée dans le dialogue précédent (v. 26-34). Elle

78. Cf. vol. 2, p. 295-301, 319-322.

79. M. ROBERGE, « Composition et argumentation en Jean 6, 35-58 », dans A. PASQUIER, D. MARGUERAT, A. WÉNIN, éd., *L'intrigue dans le récit biblique. Quatrième colloque international du RRENAB, Université Laval, Québec, 29 mai-1^{er} juin 2008*, Leuven, Paris, Walpole, Mass., Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium », 237), 2010, p. 265-302. Nous reprenons cet article avec quelques modifications, additions et changements dans la présentation.

80. La rhétorique ancienne distinguait trois sortes de *status causae* : 1) la conjecture (*an sit*), 2) la définition (*quid sit*), 3) la qualité (*quale sit*). Cf. R. BARTHES, « L'ancienne rhétorique », *Communication*, 16 (1970), p. 172-222 (p. 211) ; A. ÉRIKSSON, *Traditions as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in 1 Corinthians*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International (coll. « Conjectanea Biblica - New Testament Series », 29), 1998, p. 11-72 (spéc. p. 43-48, avec références aux textes anciens : Cicéron, Quintillien, *Rhetorica ad Herennium*).

81. Par la descente de l'Esprit sur Jésus lors de son baptême (1,33) (cf. *supra*, p. 265, n. 28).

82. Cf. M. ROBERGE, « La composition de Jean 6, 25b-34 », *Laval théologique et philosophique*, 50 (1994), p. 171-186 (voir le tableau de l'annexe I).

83. L'auteur délaisse la forme dialogue : dans les v. 25, 28, 30 et 34, les interlocuteurs s'adressent directement à Jésus, mais à partir du v. 35, il n'y a plus de véritable dialogue : aux v. 41-42, les Juifs « murmurent au sujet de Jésus » ; au v. 52, ils « discutent entre eux » ; on parle de Jésus à la troisième personne et Jésus ne répond pas directement aux questions de ses interlocuteurs. Comme nous le verrons, une autre structure

opère la jonction du thème christologique et du thème de la nourriture : Jésus est à la fois l'envoyé⁸⁴ en qui l'on doit croire (6,29) et le pain qui « donne la vie au monde » et que procure cette foi (v. 34). Les formules d'auto-présentation : *Je suis* (ἐγώ εἰμι) suivies d'un prédicat⁸⁵ marquent chez Jean l'aboutissement d'un développement christologique centré sur la présentation de Jésus comme envoyé eschatologique, détenteur unique du salut pour les hommes. En certains textes, le salut ou le don de la vie est concentré sur le moment de la rencontre entre l'envoyé et le destinataire. C'est dans l'acceptation de la personne même de l'envoyé que se fait la rencontre entre la volonté salvifique de l'envoyeur et le destinataire. L'envoyé plénipotentiaire est en possession de la vie et c'est dans l'accueil de l'envoyé que l'homme accède au don de la vie (cf. 3,16-18.35-36 ; 6,28-29). Jésus est non seulement le messenger porteur de la parole vivifiante, comme par exemple en 5,24 : « [...] celui qui écoute ma parole et croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle [...] », il est lui-même le vivificateur. Les paroles en *ego eimi* (« Je suis le pain de vie [...] la lumière du monde [...] la résurrection et la vie [...] ») représentent les expressions les plus concentrées de la radicalisation du message de l'envoyé sur sa personne même. On peut raisonnablement les considérer comme des compositions de l'évangéliste⁸⁶.

que le dialogue règle le déroulement de la pensée. H. THYEN persiste à utiliser la division en dialogue, même s'il remarque, à propos de 6,42 et 52, qu'il s'agit d'un « freilich völlig asymmetrischen und einseitigen Dialog » (*Das Johannesevangelium*, p. 362) ; de même, J. BEUTLER (*Das Johannesevangelium. Kommentar*, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 2013), qui note à propos du v. 52 : « [...] dass hier kein eigentlicher Dialog mehr stattfindet » (p. 225) ; aussi, L. SCHENKE, « Die formale und gedankliche Struktur von Joh 6,26-58 », *Biblische Zeitschrift*, 24 (1980), p. 21-41 (p. 25).

84. Les travaux sur l'institution du mandat dans le judaïsme et sur la christologie de l'envoyé en Jean sont nombreux ; nous ne mentionnons que quelques titres : P. BORGES, *God's Agent in the Fourth Gospel*, p. 137-148 ; J.-A. BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*, Tübingen, Mohr (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament - 2. Reihe », 2), 1977 ; J.P. MIRANDA, *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium. Religions- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den Sendungsformeln*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk (coll. « Stuttgarter Bibelstudien », 87), 1977 ; W.R.G. LOADER, « The Central Structure of the Johannine Christology », *New Testament Studies*, 30 (1984), p. 188-216 ; P. LÉTOURNEAU, *Jésus, Fils de l'Homme*, spéc. p. 233-255 ; A. BASH, *Ambassadors for Christ. An exploration of Ambassadorial Language in the New Testament*, Tübingen, Mohr (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament - 2. Reihe », 92), 1997 ; CRAIG S. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary*, vol. 1, Peabody, Mass., Hendrickson Publishers, 2003, p. 310-317 ; R. ZIMMERMANN, « Metaphoric Networks as Hermeneutic Keys in the Gospel of John. Using the Example of the Mission Imagery », dans G. VAN BELLE, M. LABAHN, P. MARITZ, éd., *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel. Style, Text, Interpretation*, Leuven, Paris, Walpole, Mass., Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », 223), 2009, p. 381-402.
85. Sur les paroles en *ego eimi*, cf. A. FEUILLET, « Les *Ego eimi* christologiques du quatrième évangile », *Recherches de Sciences Religieuses*, 54 (1960), p. 5-22, 215-240 ; H. ZIMMERMANN, « Das absolute ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel », *Biblische Zeitschrift*, 4 (1960), p. 54-69, 266-276 ; R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St John. Volume two : Commentary on chapters 5-12*, New York, Seabury Press, 1980, p. 79-89 ; ID., « Das Brot des Lebens », dans G. JEREMIAS, H.W. KUHN, H. STEGEMANN, éd., *Tradition und Glaube : Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, p. 328-342 (l'auteur considère le v. 35a comme une création de l'évangéliste) ; J.A. BÜHNER, *Der Gesandte*, p. 138-180 ; J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford, Clarendon ; New York, Oxford University Press, 1991, p. 184-189 ; H. THYEN, « Ich bin das Licht der Welt. Das Ich- und Ich-bin-Sagen Jesu im Johannesevangelium », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 35 (1992), p. 19-46 ; P. LÉTOURNEAU, *Jésus, Fils de l'Homme*, p. 411-417 ; M. THEOBALD, *Herrenworte*, p. 245-333 ; ID., *Das Evangelium*, p. 462-466.
86. Cf. BÜHNER, *Der Gesandte*, p. 169-170 ; SCHNACKENBURG, *The Gospel*, p. 69 ; ASHTON, *Understanding*, p. 187-188.

Toutefois l'évangéliste associe dans le discours le schème apocalyptique du Fils de l'homme au schème juridico-rabbinique de l'envoi : Jésus n'est pas qu'un envoyé terrestre nanti d'une mission prophétique, comme celle de Moïse ; il est un envoyé céleste, descendu du ciel (6,38) et qui doit y remonter (6,62). Au parcours horizontal de l'envoyé : envoi/exécution de la mission/retour à l'envoyeur, l'évangéliste a donc superposé un itinéraire vertical : descente/remontée. Mais le paradoxe réside dans le fait que le moyen de cette remontée, ce sera la croix. La carrière de Jésus sera marquée aussi par un double mouvement de descente et de remontée. Il s'agira pour l'évangéliste de montrer que le mouvement de remontée aura lieu lors de la crucifixion et que cette remontée sera salvifique. De même il montrera que sa descente en son point extrême, la crucifixion, sera aussi salvifique et coïncidera avec sa remontée. Pour étayer sa démonstration, il va puiser dans les Écritures deux « signes ou symboles de salut⁸⁷ » qu'il pourra associer à ce double mouvement : pour la remontée, le serpent élevé sur un étendard et qui avait guéri ceux qui avaient été mordus mortellement (3,14-15 ; cf. Nombres 21,4-9 ; Sagesse 5,7-12) ; pour la descente, la manne descendue du ciel et qui avait nourri les Pères dans le désert (6,26-58). L'évangéliste va utiliser chaque schème christologique avec son champ sémantique propre pour construire son argumentation. L'emploi de ce double schème christologique explique ici l'association du vocabulaire de la descente au schème christologique de l'envoyé et c'est la citation de l'Écriture mentionnée par les interlocuteurs au v. 31, « Un pain du ciel [...] », qui a permis à l'évangéliste d'associer les deux champs sémantiques⁸⁸.

Mais en introduisant chaque partie du discours avec le v. 35a, l'évangéliste indique aussi qu'il en fait la parole (*chrie*) à commenter et qu'il fonde son argumentation avant tout sur la christologie de l'envoyé. En effet, le discours est entièrement christologique et le schème christologique de l'envoyé impose la division du discours en deux volets principaux, chacun introduit par la formule d'auto-présentation de l'envoyé : « Je suis le pain de vie » (v. 35-47 et v. 48-58). Le premier volet (v. 35-47) présente l'envoyé dans l'accomplissement de sa mission de prédication, face à ses contemporains et selon la perspective développée dans le volet B du dialogue (v. 30-33) qui met en évidence le Père comme donateur. D'où le sigle B' pour ce volet du discours. Le second volet (v. 48-58) considère l'envoyé au terme de sa mission, face à sa mort tragique. La perspective est celle du volet A du dialogue (v. 26-29), d'où le sigle A' : le donateur est identifié au Fils de l'homme et le don est annoncé pour le futur (cf. v. 29 et 51c). Le rapport dialogue/discours se présente donc de la façon suivante, dialogue : A (v. 26-29), B (v. 30-34) ; discours : B' (v. 35-47), A' (v. 48-58).

b) La division bipartite de chaque volet

Cependant, bien que chaque partie du discours prenne son point de départ dans la formule d'auto-présentation (6,35a), le commentaire se développe à partir de la pa-

87. Sagesse 16,6 désigne par cette expression le serpent élevé par Moïse. On peut aussi utiliser l'expression dans le même sens pour la manne.

88. Même association en Tobie 12,13-18 : « [...] j'ai été envoyé pour éprouver ta foi, et Dieu m'envoya en même temps pour te guérir, ainsi que ta belle-fille Sara. Je suis Raphaël, l'un des sept Anges [...] Je vais remonter à celui qui m'a envoyé [...] ».

role de Jésus qui suit immédiatement (6,35bc). Cette parole se divise nettement en deux parties :

- | | |
|--|-----|
| (a) | (b) |
| 6,35b : « Qui vient à moi n'aura plus faim ; | |
| 6,35c : qui croit en moi n'aura plus soif, jamais ⁸⁹ ». | |

En chaque partie du discours, l'élaboration développe séparément et en ordre inverse les deux aspects de cette parole : (a) la démarche humaine ou l'appel à la décision de foi et (b) le don divin exprimé par la métaphore du rassasiement. Dans les v. 36-40, l'évangéliste commente ce qui concerne le don divin (b) en transposant la métaphore du rassasiement, qui exprime le don de la vie, dans les catégories juridiques de l'envoi, en traitant d'abord des relations entre l'envoyeur et son envoyé et de ce qui en résulte pour le destinataire. Après l'interruption marquée par les murmures des Juifs (v. 41-42), il commente ce qui concerne la démarche humaine (a), mais en considérant, cette fois-ci, la relation entre l'envoyeur et le destinataire et l'attitude de celui-ci envers l'envoyé (v. 44-47). Dans les v. 48-58, l'auteur utilise la même façon de procéder : il reprend la formule d'auto-présentation et commente ensuite, dans les v. 49-51, la partie (b) de la parole de Jésus, celle qui concerne le don divin, mais en revenant à la métaphore de la nourriture et en démontrant, grâce à la christologie de l'envoi (v. 51a), la qualité vivifiante de cette nourriture par opposition à la manne. Après l'interruption qui mentionne la discussion des Juifs entre eux (v. 52), il commente démarche humaine (a) en utilisant le langage de la nutrition, manger et boire, et la métaphore de l'assimilation (v. 55-56). Ici encore, il fonde ultimement son argumentation sur la christologie de l'envoi (v. 57).

La structure d'ensemble du discours se présente donc de la façon suivante :

B' (v. 35-47)	A' (v. 48-58)
auto-présentation (v. 35a)	auto-présentation (v. 48)
parole de Jésus (v. 35bc) (a) (b)	(non reprise dans ce volet)
élaboration de (b) (v. 36-40) (le don divin)	élaboration de (b) (v. 49-51) (le don divin)
murmures des Juifs (v. 41-42)	discussion des Juifs (v. 52)
élaboration de (a) (v. 43-47) (la démarche humaine)	élaboration de (a) (v. 53-58) (la démarche humaine)

89. Sur cette traduction, avec *πόποτε* rejeté en fin de phrase, cf. D. LYS, « Jamais chez Jean ! (mort et résurrection) », *Études Théologiques et Religieuses*, 70 (1995), p. 509-519 (spéc. p. 516).

Pour appuyer la bipartition du discours, J.-N. Aletti signale les corrélations entre les v. 36 et 47, d'une part, et les v. 48 et 58, d'autre part⁹⁰. En chaque cas, on part d'une situation négative pour arriver à une situation positive :

- | | |
|--|---|
| v. 36 : Mais je vous l'ai dit : vous me voyez et ne croyez pas | v. 48 : Vos pères, dans le désert, ont mangé la manne et sont morts |
| v. 47 : je vous le dis : celui qui croit a la vie éternelle | v. 58 : qui mange ce pain vivra à jamais |

À ces inclusions qui délimitent les parties majeures du discours, on peut ajouter les inclusions qui encadrent chacune des unités argumentatives. En chaque cas, on part d'une situation négative mentionnée dans une adresse directe à l'auditoire, et on aboutit à une conclusion qui renverse la situation de départ : dans le volet B', v. 36 et v. 40 ; v. 43 et v. 47 ; dans le volet A', v. 49 et v. 51c ; v. 53 et v. 58. On verra le rôle que jouent les propositions qui expriment ces oppositions dans l'examen du modèle rhétorique utilisé par l'évangéliste.

3. L'auto-présentation de l'envoyé, 6,35a et sa paraphrase en 6,35bc

L'étude de la structure générale du discours nous a permis de repérer des unités argumentatives bien distinctes, mais pour le développement de sa pensée et l'enchaînement de ses énoncés, l'auteur utilise un modèle qui relève à la fois de l'arrangement (*dispositio*) standard du discours délibératif dans la rhétorique gréco-romaine⁹¹ et de l'élaboration (ἐργασία) d'une argumentation complète au sujet d'une *chrie* (χρηία) ou parole mémorable attribuée à une autorité, telle qu'on la trouve exposée par exemple dans les exercices préparatoires (προγυμνάσματα) chez Théon d'Alexandrie et chez Hermogène⁹².

90. J.-N. ALETTI, « Le discours sur le pain de vie (Jean 6). Problèmes de composition et citations de l'Ancien Testament », *Recherches de Sciences Religieuses*, 62 (1974), p. 169-197 (l'auteur appuie sa division bipartite sur des critères syntaxiques, p. 170-174).

91. Pour un exposé d'ensemble, cf. H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric : A Foundation for Literary Study*, translated by M.T. Bliss, A. Jansen, D.E. Orton, Leiden, Boston, Köln, Brill, 1998 ; R. BARTHES, « L'ancienne rhétorique » ; A. ERIKSSON, *Traditions*, p. 11-72 (spéc. p. 48-64) ; A. PITTA, *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico (coll. « Analecta Biblica », 131), 1992, p. 43-79 ; R.D. ANDERSON JR., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, revised edition, Leuven, Peeters, 1998, p. 35-107.

92. Cf. *Corpus rhetoricum*. ANONYME, *Préambule à la rhétorique*. APHTONIOS, *Progymnasmata*. En annexe : PSEUDO-HERMOGÈNE, *Progymnasmata*, textes établis et traduits par M. Patillon, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des universités de France »), 2008 ; Aelius THEON, *Progymnasmata*, texte établi et traduit par M. Patillon, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des universités de France »), 1997. Aelius Theon définit ainsi la chrie : « La chrie (*utilité*) est ainsi appelée par excellence, parce que plus que les autres elle est d'une grande utilité morale » (p. 19). Pour une présentation de cet exercice, cf. B.L. MACK, « Elaboration of the Chreia in the Hellenistic Schools », dans B.L. MACK, V.K. ROBBINS, *Patterns of Persuasion in the Gospels*, Sonoma, Calif., Polebridge Press, 1989, p. 31-67 (avec bibliographie) ; R.F. HOCK, E.N. O'NEIL, *The Chreia in Ancient Rhetoric, Volume I, The Progymnasmata*, Atlanta, Sanderson Books Limited (coll. « Greco-Roman Religion Series », 9), 1986 (introduction, p. 1-60 ; sur Hermogène, avec introduction, texte grec, traduction et notes, p. 153-181).

Chez Hermogène, l'argumentation complète comprend : 1) l'éloge du personnage (ἐγκώμιον) ; 2) la parole, citée ou paraphrasée (παράφρασις) ; 3) une preuve rationnelle (ἡ αἰτία) ; 4) une justification par contraste (κατὰ τὸ ἐναντίον) ; 5) une analogie (ἐκ παραβολῆς), tirée de l'expérience commune ; 6) un exemple (ἐκ παραδείγματος) tiré de l'histoire ; 7) une citation empruntée aux Anciens (ἐκ κρίσεως) ; 8) une exhortation (παράκλησις)⁹³.

Les données fournies par Hermogène vont nous permettre de rendre compte de l'enchaînement de la pensée entre l'auto-présentation de Jésus comme envoyé : « Je suis le pain de vie » (35a) et l'invitation qui suit (35bc)⁹⁴ :

Qui vient à moi n'aura plus faim ;
qui croit en moi n'aura plus soif, jamais.

Par sa forme et une partie de son contenu, cette parole s'apparente à la proclamation de Jésus lors de la fête des Tentés (7,37b) :

Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi,
et il boira, (38a) celui qui croit en moi⁹⁵ !

Dans les deux passages, l'expression « venir à » est mise en parallèle à « croire en ». En Jean, l'expression « suivre » ou « venir à » est fréquente pour décrire la démarche du croyant (cf. 1,38-40 ; 3,21 ; 5,40 ; 8,12 ; 10,4 ; 12,26 ; etc.). En 7,37, seule la métaphore de la soif est utilisée et la démarche du croyant est explicitée par l'action de « boire ». En 6,35bc, les métaphores de l'assouvissement de la faim et de l'étanchement de la soif sont employées pour décrire le don de la vie, mais la démarche du croyant n'est pas explicitement décrite par les actions de manger et de boire, bien que cela soit présupposé par la métaphore. On peut donc établir une équivalence entre « venir à », « manger » et « boire », « croire en ».

Mais quel est le lien de cette parole avec l'auto-présentation de Jésus ? De soi, la métaphore du pain, associée au contexte du récit de la multiplication des pains, fortement marqué par l'assouvissement de la faim (cf. 6,11, « autant qu'ils en voulaient »), et à la citation du v. 31 (« un pain du ciel »), n'implique pas la métaphore de l'étanchement de la soif. Pourquoi cette métaphore après une telle insistance sur la métaphore de l'assouvissement de la faim ? Il est probable que Jean utilise, en 6,35bc, une

93. Cf. B.L. MACK, « Elaboration », p. 57-63. Cette argumentation complète chez Hermogène est en partie semblable à l'ancien modèle d'argumentation qu'on retrouve dans *Rhétorique à Herennius*, texte établi et traduit par G. Achard, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des universités de France »), 1989, II, 18.28, p. 49 et 58. Cf. ERIKSSON, *Traditions*, p. 56-63.

94. Sur le v. 6,35, cf. F. HAHN, « Die Worte vom lebendigen Wasser im Johannesevangelium. Eigenart und Vorgeschichte von Joh 4,10.13f ; 6,35 ; 7,37-39 », dans J. JERVELL, W.A. MEEKS, éd., *God's Christ and His People*, Oslo, Bergen, Tromsø, Universitetsforlaget, 1977, p. 51-70 ; M. THEOBALD, *Herrenworte*, p. 245-258. Sur le lien entre l'auto-présentation de Jésus comme pain de vie (v. 35a) et la double promesse concernant l'assouvissement de la faim et l'étanchement de la soif (v. 35bc), cf. Petrus MARITZ, Gilbert VAN BELLE, « The Imagery of Eating and Drinking in John 6:35 », dans J. FREY, J. VAN DER WATT, R. ZIMMERMANN, éd., *Imagery in the Gospel of John*, p. 333-352.

95. Concernant cette division et traduction du texte, cf. G. BIENAIMÉ, « L'annonce des fleuves d'eau vive en Jean 7,37-39 », *Revue Théologique de Louvain*, 21 (1990), p. 281-310 et p. 417-454 ; L. DEVILLERS, *La section johannique de la fête des Tentés (Jean 7,1-10,21) et la christologie*, Paris, J. Gabalda (coll. « Études Bibliques - Nouvelle série », 49), 2002, p. 318-344.

parole traditionnelle⁹⁶ de Jésus dont le contexte est celui de l'invitation de la Sagesse à son banquet :

Venez, mangez de mon pain,
buvez du vin que j'ai préparé ! (Pr 9,5) (B.J.)

Venez à moi vous qui me désirez ;
Et rassasiez-vous de mes produits [...]
Ceux qui me mangent auront encore faim,
Ceux qui me boivent auront encore soif (Si 24,19.21) (B.J.).

Comme ces textes, la parole de Jésus utilise la double métaphore de la faim et de la soif. L'évangéliste l'utilise ici dans le cadre de l'élaboration (ἐργασίᾳ) d'une chrie : après avoir cité la parole à commenter, l'énoncé d'auto-présentation, il utilise la parole de Jésus comme *paraphrase*. Toutefois, à cause de l'autorité de ce logion traditionnel, il en fait par la suite la base de son élaboration jusqu'au v. 58⁹⁷. La parole de Jésus remplace désormais l'Écriture. Certes, prise isolément, la parole de Jésus, pouvait s'interpréter en un sens sapientiel et s'appliquer à son enseignement. Mais dans le contexte du discours que Jean introduit par une parole en *ego eimi*, il transforme le contexte sapientiel en un contexte différent, celui de l'envoi. L'insistance n'est plus avant tout sur l'enseignement, mais sur la personne, comme le démontre la suite du discours à partir du v. 37. Ce nouveau contexte peut s'inspirer du texte d'Is 55,10-11 sur l'envoi de la « Parole » (ῥῆμα ; LXX : λόγος) de Yahvé : elle y est comparée à la pluie et à la neige qui descendent « des cieux » (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) et fournissent « le pain (ἄρτον) à manger » (55,10) :

[...] ainsi se comporte ma parole du moment qu'elle sort de ma bouche ;
elle ne retourne pas vers moi sans résultat, sans avoir exécuté ce qui me plaît
et fait aboutir ce pour quoi « Je l'avais envoyée » (hébr. שלחתי) (v. 11)⁹⁸.

4. Le modèle du discours délibératif utilisé en chaque unité argumentative des volets B' et A'

La rhétorique ancienne distingue trois genres de discours : 1) le *judiciaire*, lorsqu'il s'agit de régler un litige devant une cour de justice ; 2) le *délibératif*, qui vise à persuader ou à dissuader une assemblée relativement à une décision à prendre ;

96. Cf. HAHN, « Die Worte », p. 53, 61-62. Les objections de THEOBALD, *Herrenworte*, p. 250, contre la position de Hahn ne nous paraissent aucunement contraignantes.

97. À noter, cette remarque de S. LÉGASSE : « Il serait plus utile de dire clairement et une fois pour toutes que le quatrième évangéliste, tout en recueillant çà et là des logia traditionnels, fait parler Jésus et que l'Église a reconnu dans ces paroles l'expression de sa propre foi [...] » (*Biblica*, 68 [1987], p. 431 ; rec. de P. GRELOT, *Les Paroles de Jésus-Christ*, Paris, Desclée [coll. « Introduction critique au Nouveau Testament », 7], 1986).

98. Trad. TOB, 2010. Cf. D. BURKETT, *The Son of Man in the Gospel of John*, Sheffield, JSOT Press (coll. « Journal for the Study of the New Testament - Supplement Series », 56), 1991, p. 129-134. Le texte d'Isaïe indique bien qu'on est dans un contexte d'envoi, puisque le *Logos* y est présenté comme le *shaliah* de Yahvé. C'est pourquoi l'évangéliste fondera sa preuve technique (ἐντεχνος) en chaque unité argumentative sur la christologie de l'envoi. Contre M. THEOBALD, *Das Evangelium*, p. 463-466, qui veut rattacher ce type de parole en *ego eimi* aux théophanies de l'A.T.

3) l'*épidictique*, dont le but est de promouvoir des valeurs communes en formulant un éloge ou en énonçant un blâme⁹⁹.

Quant à l'arrangement ou *dispositio* du discours délibératif, il se limite habituellement à quatre parties¹⁰⁰ : 1) l'*exordium* (προοίμιον), l'exorde ou introduction, l'orateur y établit le contact avec l'auditoire, cherche à attirer son attention et à le rendre bienveillant — il peut aussi comporter une critique à l'adresse des adversaires ; 2) la *propositio* (πρόθεσις), la proposition ou énoncé de la thèse ; 3) la *probatio* (πίστις), la preuve, l'orateur présente les arguments qui confirment sa thèse — parmi les preuves utilisées pour soutenir la thèse, les unes étaient dites *techniques* (ἔντεχνοι), c'est-à-dire relevant de l'art de l'orateur, les autres, *extra-techniques* (ἄτεχνοι), celles provenant d'un document ou d'un témoignage¹⁰¹ ; 4) la *peroratio* (ἐπίλογος), l'épilogue ou conclusion, l'orateur y reprend et résume les arguments — il fait aussi appel aux sentiments de son auditoire.

Les preuves qui relèvent de l'art de l'orateur se répartissent selon trois modes de persuasion¹⁰² : l'*ethos*, le *pathos* et le *logos*. La preuve selon l'*ethos* concerne le caractère moral de l'orateur, son autorité, sa crédibilité ; celle selon le *pathos* concerne les sentiments que suscite l'orateur chez son auditoire. Ces deux derniers modes sont associés aux émotions. La preuve selon le *logos* concerne la logique argumentative du discours lui-même, sa force de démonstration. Selon la logique inductive, on part d'une série d'exemples particuliers pour en tirer une conclusion générale. Selon la logique déductive, l'argumentation rhétorique utilise l'enthymème, le raisonnement qui part de prémisses inexprimées acceptées par l'auditoire et l'orateur pour en tirer une conclusion¹⁰³. On peut maintenant appliquer le modèle du discours délibératif à chacune des unités argumentatives déjà délimitées¹⁰⁴.

4.1. *Élaboration des parties (b) et (a) du volet B' (v. 36-47)*

a) *Élaboration de la partie (b) (v. 36-40)*

L'*exordium* : « Mais je vous l'ai dit : vous m'avez vu et vous ne croyez pas » (v. 36). Ce reproche, sur le mode de l'*ethos*, s'adresse aux Juifs hostiles et anticipe leur incrédulité (v. 41-42). Jésus ne se fait pas d'illusion sur la mauvaise foi de ses interlocuteurs et ne se soucie pas d'attirer leur bienveillance¹⁰⁵. En effet, bien qu'ils ne soient mentionnés explicitement qu'en 6,41-42, pour le narrateur, ils sont déjà présents au début du discours. Si Jésus leur reproche de l'avoir vu et de ne pas croire, c'est qu'il leur rappelle l'exigence manifestée en 6,30 : « Quel signe fais-tu donc toi-

99. Cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, t. I (Livre I), texte établi et traduit par M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des universités de France »), 1967, I, 3, 1358b, p. 83-86.

100. *Ibid.*, t. III (Livre III), texte établi et traduit par M. Dufour, A. Wartelle, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des universités de France »), 1973, III, 13, 1414b, p. 77.

101. *Ibid.*, I, 2, 1356b, p. 78.

102. *Ibid.*, I, 2, 1356a, p. 76-77.

103. *Ibid.*, I, 2, 1356b, p. 78.

104. On peut se reporter aux annexes II, III et IV pour l'exposé qui va suivre.

105. Cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 14, 1415b, p. 82-83 ; *Rhétorique à Herennius*, I, 6.

même, pour que nous voyions et te croyions ? » Le signe, c'est Jésus lui-même, « ce-lui qui descend du ciel (ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) et donne la vie » (v. 33).

La *propositio*, v. 37, et la *probatio*, v. 38-39. La plupart des commentateurs de Jean sont restés perplexes devant la discontinuité conceptuelle entre le v. 35 et le développement des v. 36-40, ou même des v. 36-47. On considère que l'évangéliste a perdu le fil de ses idées, qu'il ouvre une parenthèse ou fait un excursus¹⁰⁶. Le procédé utilisé par l'auteur explique cette discontinuité apparente. Après avoir *paraphrasé* la parole d'auto-présentation (6,35a) à l'aide d'un logion traditionnel (6,35bc), il élabore une preuve rationnelle (ἡ αἰτία) en transposant la métaphore de type sapientiel dans le registre juridique de la *halakha* juive de son temps, qui avait développé une doctrine juridique réglant les relations *envoyeur/envoyé/destinataire*¹⁰⁷. Il transforme ainsi la parole de Jésus en une *propositio* (v. 37) qui devient le point de départ d'un enthymème ou syllogisme rhétorique, développé dans la *probatio* (v. 38-39). Dans la *propositio* : « Tout ce que me donne le Père [...] » (6,37), le croyant ou le destinataire est considéré comme la propriété du Père ; s'il vient à Jésus, c'est qu'il lui a été donné par le Père. L'auteur exploite la relation *envoyeur/envoyé* et ce qui en résulte pour le *destinataire*.

La *probatio*, v. 38-39 : « [...] car je suis descendu du ciel pour faire non pas ma volonté, [...] ». La majeure de cet enthymème utilise un principe accepté tacitement par les interlocuteurs : la clause de l'obéissance de l'envoyé. Puisque Jésus est envoyé, il accomplit sa mission en obéissant à la volonté de son envoyeur (6,38 ; cf. 4,34 ; 7,28 ; 8,42). Or cette volonté, définie au v. 39, exige de l'envoyé qu'il « ne perde rien » de tout ce que lui a confié l'envoyeur. S'il vient à l'envoyé, c'est-à-dire s'il croit en lui, le destinataire reçoit donc le don de la vie, puisqu'il est accueilli et gardé pour le jour du jugement (v. 39)¹⁰⁸.

106. L'évangéliste a perdu le fil de ses idées, cf. W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, 1933, p. 97, ou on fait de ces versets une parenthèse. BULTMANN pour sa part avoue qu'on ne peut établir dans le discours une argumentation bien définie et que le texte dans son état actuel est en désordre. Aussi propose-t-il de le rétablir selon l'ordre suivant : v. 27, 34, 35, 30-33, 47-51a, 41-46, 36-40 ; quant aux v. 51c-58, ils seraient l'œuvre d'un rédacteur ecclésiastique (*Das Evangelium des Johannes*, 18^e éd., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, p. 160-163). Selon R.E. BROWN, les v. 36-40 « have no close association with the theme of the bread of life » (*The Gospel according to John*, p. 275). Pour K. WENGST, Jean construirait, avec les v. 36-46, un excursus sur le thème de la foi (*Das Johannesevangelium*, Stuttgart, W. Kohlhammer [coll. « Theologischer Kommentar zum Neuen Testament », 4], 2000, p. 230 et 239).

107. L'exemple donné par Hermogène est éclairant. La chrie à commenter, d'abord exprimée sous forme de métaphore : « Isocrate a dit que la racine de l'instruction est amère, mais que son fruit est doux » (trad. Patillon, p. 186), est ensuite démontrée par un principe rationnel : « [...] car les plus grandes actions réussissent volontiers à force de labeur, et la réussite apporte le plaisir » (trad. Patillon, *ibid.*). B.L. MACK commente : « This is a significant move, for it restates the chreia in the form of an assertion that can be argued » (« Elaboration », p. 58) ; et, plus loin : « He establishes the thesis by translating the chreia's metaphor into an assertion » (*ibid.*, p. 61).

108. Sur la résurrection au dernier jour, cf. E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ?*, t. I, *La résurrection des morts et le contexte scripturaire*, Paris, Librairie Le-coffre, J. Gabalda (coll. « Études Bibliques - Nouvelle série », 21), 1993, p. 253-257.

La *peroratio*, v. 40 : « Oui¹⁰⁹, telle est donc la volonté [...] ». Ce verset, sous forme d'*exhortation* (παράκλησις), conclut le syllogisme. Il reprend la définition du v. 39 en l'associant à une invitation à croire, ce qui renverse la situation négative décrite dans l'*exorde* (v. 36). On a ainsi une *inclusion* par opposition entre le v. 36 et le v. 40¹¹⁰.

Selon v. W., la formulation des v. 38-39 est très semblable à celle du v. 40. Ces versets sont tellement répétitifs qu'il est invraisemblable qu'ils puissent provenir du même auteur¹¹¹. Mais l'évangéliste construit une argumentation fondée sur la christologie de l'envoyé. La répétition de l'expression « la volonté de celui qui m'a envoyé » aux v. 38-39 est indispensable, car elle sert de moyen terme dans l'enthymème. Par ailleurs, le v. 39 concerne l'action de l'envoyé, alors que le v. 40 concerne le destinataire. Ce dernier verset complète la *dispositio*, termine selon le mode du *pathos* et prépare le développement des v. 43-47. Quant aux clauses « que je le ressuscite au dernier jour » et « je le ressusciterai au dernier jour », elles font partie du champ sémantique du Fils de l'homme (cf. 5,27-29), alors que l'expression « la vie éternelle » est associée au champ sémantique du Fils comme envoyé (cf. 5,19-24).

b) L'objection (v. 41-42)

Le v. 41 renvoie au v. 36 (« Vous me voyez et ne croyez pas »), qui lui-même renvoie au v. 30 avec sa réponse au v. 33. On est dans un contexte rhétorique et non historique. L'auteur a voulu mettre en scène la foule qui a vu le signe des pains et « les Juifs » qui argumentent à partir de l'Écriture et exigent un signe pour croire¹¹². Leur signe, c'est la personne même de Jésus. L'*objection* soulevée ici provient du scandale de l'origine terrestre de Jésus ; ils voient Jésus, le fils de Joseph, mais ne peuvent dépasser les apparences. Ils ne contestent pas le principe concernant l'obéissance de l'envoyé (v. 38), la majeure de l'argument acceptée tacitement par les deux parties. À la rigueur ils reconnaîtraient, comme Nicodème à partir des signes (3,2), l'origine divine de la mission de Jésus. Ce qu'ils contestent, c'est sa prétention personnelle à une origine divine. Ils voient Jésus, mais s'arrêtent aux apparences. Ils ne reconnaissent en lui que le fils de Joseph, celui dont ils connaissent le père et la mère. Accepter Jésus comme l'envoyé du Père, « descendu du ciel » (v. 41), « celui qui vient d'auprès de Dieu » (v. 46), exige du destinataire qu'il se laisse enseigner par l'envoyeur par la médiation de l'envoyé. C'est cet aspect de l'acte de foi que développent les v. 43-47.

109. Sur ce sens de la particule γάρ, cf. H.G. LIDDELL, R. SCOTT, H.S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 338b, I, 5 : « to strengthen a wish ».

110. Sur le lien entre la péroraison et l'exorde, cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 19, 1419b, p. 96-97. Ce lien entre l'*exorde* et la *peroratio* constitue un indice en faveur de la lecture με au v. 36.

111. Cf. vol. 2, p. 289 ; aussi p. 300, et surtout p. 313-314. « Verse 38 explains that Jesus seeks to do the will of his Father and v. 39 explains more specifically just what the will of the Father is. But even with those verses accounted for, there is still an unusual amount of repetition. In v. 38 and in v. 40a, the clauses that are so repetitious are both causal clauses. Verse 38 begins with "because" (*hoti*) ; v. 40 has the postpositive "For" (*gar*). Even though the words are different, the meaning is almost identical and their function is the same ».

112. « Thus "the Jews" in John 6:41 and 52 are the midrashic experts, as distinct from the common people, "the crowd" » (P. BORG, *Bread from Heaven*, p. 108).

c) *Élaboration de la partie (a) (v. 43-47)*

Les v. 43-47 traitent de la partie (a) du v. 35b : « Qui vient à moi [...], qui croit en moi [...] », c'est-à-dire de la démarche humaine, et toujours dans la perspective du volet B' qui vise à mettre en évidence la personne du Père. Dans le contexte de l'envoi, l'élaboration sur la parole de Jésus utilise la relation *envoyeur/destinataire* et explique l'effet de cette relation sur l'attitude du *destinataire* vis-à-vis de l'*envoyé*.

L'exorde, v. 44a : « Ne murmurez pas entre vous ». Jésus avait déjà anticipé la réaction négative des Juifs (v. 36) et donné en même temps la raison de leur objection : leur manque de foi. Jésus ne cherche pas à justifier son origine divine. Pour comprendre ce mystère, les Juifs doivent d'abord abandonner leur prétention à définir les conditions de leur foi.

La propositio : « Nul ne peut venir à moi [...] » (v. 44b). La foi n'est pas une conclusion tirée à la vue d'un signe ou au terme d'un raisonnement midrashique (v. 30-31). Seul celui que le Père *attire* peut venir à Jésus et croire en lui pour obtenir la vie¹¹³. Cette *propositio* correspond à celle du v. 37, mais exprimée maintenant du point de vue du *destinataire* de l'envoi.

La probatio : « Il est écrit dans les prophètes [...] » (v. 45). L'auteur présente une preuve *extra-technique* (ἄτεχνος), c'est-à-dire tirée d'un document officiel (ἐκ κρισεως), ici une citation de l'A.T. extraite probablement d'Is 54,13 : « Tous tes fils seront instruits par Yahvé ». Ce passage fait partie d'un groupe de textes de l'A.T. annonçant qu'aux derniers temps Dieu lui-même instruirait son peuple (cf. Is 2,2-4 ; Jr 31,31-34 ; Michée 4,2 ; etc.). En supprimant l'expression « tes fils », Jean universalise la prophétie : « tous seront enseignés [...] », c'est-à-dire tous les hommes, puisque tous les hommes sont inclus dans l'amour qui est au principe de l'envoi du Fils (3,16-17).

Il n'est pas question ici d'une action du Père dans le cœur du croyant, qui serait indépendante de l'enseignement de Jésus¹¹⁴. Tout le volet B' traite du moment de la rencontre entre l'*envoyé* et le *destinataire*. Mais pour les besoins de l'argumentation, l'élaboration se développe en deux temps. Dans le premier temps, c'est la relation *envoyeur/envoyé* qui a été considérée en vue de montrer comment le don de la vie était octroyé au *destinataire* par la médiation de l'*envoyé* (v. 36-40). Dans le deuxième temps, c'est la relation *envoyeur/destinataire* qui est envisagée en vue de montrer ce qui est au principe de la démarche du croyant lorsqu'il vient vers l'*envoyé*. Il y a en fait concomitance de l'action intérieure, l'attrance (ἐλκύω) de l'*envoyeur* sur le

113. Ce qui ne veut pas dire que le signe est inutile, puisque c'est dans le signe que s'opère la jonction entre l'action divine et la liberté humaine. Cependant, c'est grâce à la parole de Jésus que le croyant peut percevoir dans le signe le symbole du salut que celui-ci lui apporte dans sa personne même. Cf. M. ROBERGE, « Jean 6, 26 et le rassasiement eschatologique », *Laval théologique et philosophique*, 45 (1989), p. 339-349 (p. 343-346).

114. S. PANCARO, *The Law in the Fourth Gospel : The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John*, Leiden, Brill (coll. « Supplements to Novum Testamentum », 42), 1975, p. 283, insiste sur le caractère paradoxal de ces versets : « The "attraction" the Father exerts (v. 44) is the revelation of the Father in the son ».

destinataire et celle de l'envoyé, à qui *tout* « a été donné » (δίδωμι) (3,35), lorsque celui-ci s'adresse au destinataire. Quand le croyant vient vers l'envoyé, le Père prend possession de son bien par l'intermédiaire de son envoyé. Il ne faut pas voir de la prédestination dans cette attirance du Père. La responsabilité du destinataire reste entière, ce que souligne la dernière partie du v. 45 : il faut *écouter* (πᾶς ὁ ἀκούσας) et *se mettre à l'école* (μαθόν). Le texte maintient à la fois l'initiative divine et la responsabilité humaine. Le message de l'envoyé s'adresse à tous les hommes (v. 45a), mais il appartient à chacun de se rendre docile à la parole.

Au v. 46, l'évangéliste resitue la preuve extra-technique, dans le schème christologique de l'envoyé. C'est par le message de l'envoyé, le Fils unique dans le sein du Père (1,18), que celui-ci enseigne le croyant. Les paroles de l'envoyé sont celles de l'envoyeur : « Je viens d'auprès de lui et c'est lui qui m'a envoyé » (7,29) ; « Je *dis* ce que j'ai *vu* chez mon Père » (8,38 ; cf. 3,34 ; 5,24 ; 7,16-17.29 ; 8,26-28.40 ; 12,49-50 ; 14,10.24 ; 15,15 ; 17, 8.14).

La peroratio : « En vérité, en vérité (*amen, amen*), je vous le dis, celui qui croit a la vie éternelle » (v. 47). Le double *amen*, selon le mode de l'*ethos*, met en valeur l'autorité et la crédibilité du témoignage de l'envoyé. Selon le mode du *pathos*, la formule souligne la portée salutaire de l'*exhortation*, et forme inclusion par opposition avec le v. 44 et le v. 36. Cette fonction rhétorique de la formule explique pourquoi on ne la trouve que dans la *peroratio* comme ici, ou dans l'*exordium*, comme au v. 53¹¹⁵. La fin du v. 47, « celui qui croit a la vie éternelle », renvoie également à la fin du v. 44, « et moi, je le ressusciterai au dernier jour ». La finale du v. 40 a ici été dédoublée et répartie sur la *propositio* et la *peroratio*. Il faut surtout noter que dans l'exégèse de ce volet, v. W. ne mentionne aucunement que l'évangéliste argumente à partir de la christologie de l'envoyé.

4.2. *Élaboration des parties (b) et (a) du volet A' (v. 48-58)*

a) Élaboration de la partie (b) (v. 49-51)

Dans le volet B' du discours, l'évangéliste a mis en évidence le rôle du Père comme *donateur* du pain de vie dans le cadre de la christologie de l'envoi. À ceux qui vont à Jésus lors de sa mission terrestre, le Père *donne* maintenant (6,32) la vie éternelle, puisque l'envoyé descendu du ciel accomplit la volonté de son envoyeur (v. 36-40 ; v. 43-47). Dans le volet A', l'évangéliste envisage la phase finale de la mission de Jésus, sa fin tragique (v. 51c). C'est pourquoi il renvoie à la perspective de la partie A du dialogue (v. 26-29) : le donateur est Jésus lui-même en tant que Fils de l'homme (cf. v. 27b et 51c, 53) et le don est annoncé pour le futur (cf. v. 27b et 51c). Enfin, l'insistance est mise sur le don lui-même ou la nourriture (βρῶσις) (v. 27 ; cf. v. 55), d'où la mise en valeur de la qualité vivifiante du don dans l'argumentation des v. 48-51.

115. Au sujet de cette formule, cf. R.A. CULPEPPER, « The Origins of the "Amen, Amen" Sayings in the Gospel of John », dans R.T. FORTNA, T. THATCHER, éd., *Jesus in Johannine Tradition*, Louisville, London, Leiden, Westminster John Knox Press, 2001, p. 253-262 ; R. BAUCKHAM, « Historiographical Characteristics of the Gospel of John », *New Testament Studies*, 53, 1 (2007), p. 17-36 (spéc. p. 33-34).

La formule d'auto-présentation, v. 48 : « Je suis le pain de vie ». L'évangéliste répète la formule pour indiquer le point de départ d'un nouveau développement, bien que ce soit la parole de Jésus en 6,35bc qui règle l'argumentation. C'est pourquoi le premier développement concerne l'initiative divine dans le don de la vie.

L'*exordium*, v. 49 : « Vos Pères dans le désert [...] ». L'argumentation part de l'exemple (ἐκ παραδείγματος) des Pères qui ont mangé la manne, pain du ciel (6,31), et n'ont pu entrer dans la Terre Promise, parce qu'ils ont *murmuré* contre Dieu et demandé de la viande à manger (cf. Nb 11,14.31-33 ; Jo 5,6-7 ; Ps 78[77],20-31)¹¹⁶. Il semble bien que l'évangéliste ne considère pas seulement la mort biologique des Pères au désert. L'argument ne tiendrait pas, puisque des croyants peuvent aussi mourir de mort physique : « Qui croit en moi, même s'il meurt vivra » (11,25). Il réfère probablement aux traditions haggadiques qui enseignaient que la génération du désert ne pourrait avoir part au monde à venir qui devait débiter avec la résurrection des morts et le jugement dernier¹¹⁷. Selon le mode du *pathos*, l'interpellation constitue un avertissement aux Juifs hostiles à Jésus et qui se ferment à son enseignement (cf. 8,21.24). Seul le croyant a part à la vie éternelle et ne vient pas en jugement (cf. 5,24 ; 8,51 ; 11,26).

La propositio, v. 50 : « Ce pain est celui qui descend du ciel [...] ». Le v. 50 propose la *définition* du vrai pain du ciel en reprenant celle du v. 33 : « Car le pain de Dieu c'est celui qui descend du ciel et donne la vie au monde », mais en exprimant la dernière partie selon une tournure négative en rappel du v. 49¹¹⁸.

La probatio, v. 51a : « Je suis le pain, LE VIVANT, descendu du ciel ». Au centre du développement, le v. 51a indique le *réfèrent* de la définition : Jésus est le vrai pain descendu du ciel, parce qu'il est « le vivant (ὁ ζῶν) descendu du ciel¹¹⁹ ». L'expression « le pain, le vivant » n'est pas purement un équivalent de l'expression commune « le pain de vie », comme le pense v. W.¹²⁰, ou une simple variation stylistique¹²¹ ; c'est le terme-clé qui fonde toute l'argumentation de ce volet. On a ici un enthymème sans γόρ¹²² qui renvoie à un principe non exprimé, mais déjà établi dans la discussion

116. Le Ps 77,27 utilise le terme σάρξ : καὶ ἔβρεξεν ἐπ' αὐτοὺς ὡσεὶ χοῦν σάρκας. Sur les traditions juives concernant cet épisode, cf. R. LE DÉAUT, « Une aggadah targumique et les “murmures” de Jean 6 », *Biblica*, 51 (1970), p. 80-83.

117. Cf. G. RICHTER, « Die alttestamentliche Zitate in der Rede vom Himmelsbrot Joh 6,26-51a », dans J. HAINZ, éd., *Studien zum Johannesevangelium*, Regensburg, Pustet, 1977, p. 199-265 (p. 228). À la n. 201, l'auteur renvoie à quelques textes de la tradition rabbinique.

118. Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, Paris, Lecoffre (coll. « Études Bibliques »), 1936. L'auteur explique (p. 182) que « οὗτος n'est pas attribut pour dire : ce pain est tel que, etc., mais plutôt sujet : ce pain (lequel descend du ciel) est un pain de vie [...] ».

119. Jean se sert souvent des participes présents pour exprimer l'aspect sotériologique de la mission de Jésus : 1,9.18.27.29.34.

120. « There does not seem to be a distinction from the more common “bread of life” » (vol. 2, p. 316).

121. Comme l'affirme, par exemple, SCHNACKENBURG : « [...] nothing more than a variation on ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς [...] » (*The Gospel according to St John. Volume two : Commentary on Chapters 5-12*, p. 54) ; aussi, T. POPP, *Grammatik des Geistes. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt (coll. « Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte », 3), 2001, p. 353.

122. Cf. ERIKSSON, *Traditions*, p. 41-43 ; R.B. VINSON, « A Comparative Study of the Use of Enthymemes in the Synoptic Gospels », dans D.F. WATSON, éd., *Persuasive Artistry : Studies in New Testament Rhetoric*

précédente avec les Juifs et dans un contexte présentant Jésus comme envoyé (5, 24) : « En effet, comme le Père a la vie en lui-même, de même a-t-il donné au Fils d'avoir aussi la vie en lui-même » (5,26). Comme *envoyé*, Jésus est habilité à transmettre la vie qu'il reçoit de son envoyeur (cf. 3,16-17 ; 10,10). C'est pourquoi le participe présent (ὁ ζῶν) du v. 51a sera repris au sujet des relations entre le Père et le Fils au v. 57. Les v. 51a et 57 constituent les deux piliers de l'argumentation dans le volet A'. Le v. 51b : « Qui mangera ce pain vivra à jamais » forme la *conclusion* de l'enthymème ; il est formulé à la troisième personne et décrit de façon positive l'effet produit par le vrai pain.

La *peroratio*, v. 51c : « Et même le pain que je donnerai, c'est ma chair pour (ὕπερ) la vie du monde¹²³ ». Le terme *chair* (σάρξ) désigne ici Jésus dans sa condition terrestre (cf. 1,14)¹²⁴. Le verset n'est pas une addition rédactionnelle¹²⁵. Dans la structure rhétorique, il forme la *peroratio* et complète la *dispositio* de cette partie du volet A'. Surtout, il constitue le terme d'une *anaphore* (/x.../x...), marquée par la *répétition* du lexème *pain* aux v. 50, 51a, 51c¹²⁶. Au moyen de cette figure, l'évangéliste construit une *amplification* progressive¹²⁷ qui se termine par un *climax* (τὸ κλιμακωτὸν σχῆμα) sur le mode du *pathos*¹²⁸. En effet, par extension *métonymique*¹²⁹ du référent, le v. 51c précise la situation historique de Jésus au *terme* de sa mission en indiquant de quelle façon *paradoxale*¹³⁰ il sera finalement pain de vie pour le monde dans sa mort tragique. C'est ce qu'indiquent de façon allusive le verbe *donner* et la préposition *pour* (ὕπερ), préposition qui revient à plusieurs reprises en Jean quand Jésus parle de la valeur salvifique du don de sa vie : il donne sa vie *pour* ses brebis

in *Honor of George A. Kennedy*, Sheffield, JSOT Press (coll. « Journal for the Study of the New Testament - Supplement Series », 50), 1991, p. 119-141 (p. 119). Cf. l'exemple que donne Aelius THEON, *Progymnasmata*, p. 22.

123. Sur ce verset, cf. H. SCHÜRMAN, « Joh 6,51c. Ein Schlüssel zur großen johanneischen Brotrede », *Biblische Zeitschrift*, 2 (1958), p. 244-262.

124. Cf. *ibid.*, p. 252 ; SCHNACKENBURG suggère que le terme σάρξ pourrait provenir d'une tradition eucharistique des communautés johanniques (*The Gospel*, p. 55).

125. Pour un aperçu des différentes positions sur cette partie du discours, cf. M.J.J. MENKEN, « John 6,51c-58 : Eucharist or Christology », *Biblica*, 74 (1993), p. 1-26 (p. 1-6 et les notes).

126. οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος (v. 50a) ; ἐγὼ εἶμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν (v. 51a) ; καὶ ὁ ἄρτος δὲ (v. 51c).

127. Cf. R. Dean ANDERSON, *Glossary of Greek Rhetorical Terms connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian*, Leuven, Peeters (coll. « Contributions to biblical exegesis and theology », 24), p. 19 et 26-29. Sur la fonction de l'*amplification* (αὐξησις) dans la péroraison, cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 19, 1419b, p. 96 ; *Rhétorique à Herennius*, II, 47, p. 80-81. La particule grecque δὲ à valeur intensive marque ici le terme de cette amplification avec le sens de *et même, bien plus, plus encore*. Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, rev. and trans. by R.W. Funk, Chicago, University of Chicago Press, 1961, § 447, 9 ; H.G. LIDDELL, R. SCOTT, H.S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, p. 371, II, 2b (« in a climax »). Voir aussi SCHÜRMAN, « Joh 6,51c », p. 251-253.

128. « Outre la récapitulation, la théorie assigne à la péroraison judiciaire et délibérative la fonction d'amplification par l'appel aux passions » (L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, t. I, *Histoire et technique*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes [coll. « Études Augustiniennes - Série Antiquité », 137], 1993, p. 310).

129. Cf. ALETTI, « Le discours », p. 188.

130. Sur la figure rhétorique du *παράδοξον*, cf. ANDERSON, *Glossary*, p. 88.

(10,15) ; *pour* la nation, afin de rassembler le nouveau peuple de Dieu (11,50-52)¹³¹. Les écrits du N.T. l'utilisent aussi dans le même sens (cf. Lc 22,19 : « Ceci est mon corps donné *pour* vous » ; Mc 14,24 ; 1 Co 11,24 ; 15,3 ; 2 Co 5,21 ; Ga 1,4 ; 2,20 ; 3,13 ; Rm 5,6)¹³². Ainsi se trouve renversée la situation négative mentionnée au v. 49 par la mention d'une triple opposition : la vie/la mort, le monde/les Pères, la manne/la chair. Il est aussi possible que le terme *chair* (σάρξ) renvoie à la demande de chair faite par les Pères (cf. Ps 77,27)¹³³ : ironiquement, par la chair de Jésus que les Juifs vont réclamer pour la crucifixion (cf. Jn 19,6-16), la vie sera donnée au croyant¹³⁴.

L'argumentation fait appel à la clause d'égalité juridique et au transfert des privilèges personnels de l'envoyeur à son envoyé (Jn 5,20 ; 10,30.38 ; 12,44 ; 13,20 ; 14,9 ; 15,23)¹³⁵. Jésus affirme que sa mort violente ne pourra briser le lien vital qui l'unit à son envoyeur (8,29). Le v. 57 reprendra l'affirmation du v. 51a et montrera comment ce lien vital qui unit Jésus au Père vivant (ὁ ζῶν) est étendu au destinataire croyant. Cependant, le v. 51c ne précise pas quel genre de mort subira Jésus et il faudra que survienne l'événement de la crucifixion/élévation (cf. 3,14) pour que le croyant puisse avoir la confirmation de la prétention de Jésus à transmettre la vie (cf. 6,62), même lorsqu'il meurt sur la croix.

Selon cette interprétation, le v. 51c ne se rapporte pas en premier lieu à l'eucharistie, mais au don de lui-même que fait Jésus dans sa mort. La façon dont l'auteur utilise la métaphore du pain depuis le v. 35 impose cette interprétation. Dans les v. 36-47, le référent du lexème pain est *la personne* de Jésus : comme envoyé descendu du ciel, il se présente comme pain de vie, parce qu'il vient accomplir la volonté de son envoyeur. Lorsque le terme pain revient au v. 48, il ne peut se rapporter à un autre référent et désigner tout à coup le pain eucharistique. C'est toujours à la personne historique de Jésus que le terme se rapporte en premier lieu, sauf que dans cette deuxième partie du discours, la situation du référent a changé : c'est la situation décrite par l'expression « ma chair (donnée) pour (ὑπέρ) la vie du monde ».

Cette interprétation du v. 51c, qui commande toute l'exégèse de la seconde partie du discours, s'impose du fait que l'évangéliste fonde toute son argumentation sur le schème christologique de l'envoyé. Or, en Jean, comme dans la tradition néotestamentaire, on insiste sur l'aspect sotériologique de l'envoi (cf. Mc 12,1-12 — la parabole des vigneronniers homicides — ; Ga 4,4 ; Rm 8,3 ; Jn 3,16-17 ; 1 Jn 4,9-12). Le

131. Cf. M.J.J. MENKEN, « John 6,51c-58 », p. 1-26, parle lui aussi de climax à propos du v. 51c : « The structure of John's Christology just sketched makes it clear that Jesus' act of giving himself as bread (6:51c) constitutes the climax of the Fathers's act of giving Jesus as bread (6:51c). Jesus gives what he is : the bread of life » (p. 15). L'auteur s'appuie sur la christologie du discours et non sur des critères rhétoriques.

132. Cf. SCHÜRMAN, « Joh 6,51c », p. 250-257 ; SCHNACKENBURG, *The Gospel*, p. 56.

133. Cf. M.W.G. STIBBE, *John*, Sheffield, JSOT Press, 1993, p. 88.

134. Concernant la formulation du v. 51c, cf. S.E. WITMER, « Approaches to Scripture in the Fourth Gospel and the Qumran Pesharim », *Novum Testamentum*, 48 (2006), p. 313-328. L'auteur note que la formule d'identification utilisée dans le v. 51c constitue le parallèle le plus près des formules d'identification utilisées dans les *pesharim* de Qumran et chez Philon. Il ajoute cependant qu'on ne trouve pas en Jn 6 de commentaire suivi de l'A.T. comme dans ces *pesharim* (p. 325-327).

135. Sur cette clause, cf. BORG, *Bread*, p. 162 ; LÉTOURNEAU, *Jésus, Fils de l'Homme*, p. 239-242.

thème de l'envoi y est précisé en celui du don de la vie par la mort de l'envoyé¹³⁶. La mort de Jésus en Jean est le point culminant, le terme et l'accomplissement de la mission de Jésus (Jn 10,14-18 ; 14,30 ; 17,4 ; 19,30). Jean, comme Paul, place la croix et non l'incarnation au centre de l'œuvre de salut de Jésus. C'est pourquoi la première partie du discours (v. 36-47), qui considérait l'envoyé au cours de sa mission terrestre de prédication, devait être complétée par une seconde partie traitant de l'envoyé au terme de sa mission. Or c'est le v. 51c qui introduit dans le discours cette dernière phase de la mission de l'envoyé. Le référent du terme « pain » n'est pas dans un cas (v. 36-47) la parole de Jésus et dans l'autre (v. 48-58) son corps sous l'espèce du pain eucharistique¹³⁷. Il n'y a qu'un seul référent : Jésus comme envoyé, d'abord au cours de la réalisation de sa mission, ensuite au terme de cette mission, au moment de sa mort.

À noter également que, dans cette partie du discours, Jésus est à la fois le donateur et le don : « *Je suis le pain de vie* » (v. 48) et « *le pain que je donnerai, c'est ma chair* » (v. 51c). Cela ne s'oppose pas à la première partie qui mettait en évidence le Père comme donateur à titre d'envoyeur. Au terme de sa mission, Jésus insiste sur le don volontaire de sa vie : s'il accepte la mort, c'est par fidélité à sa mission (cf. 10,15-18 ; 14,30). En acceptant de conduire à son terme sa mission de prédication, Jésus se heurte à la violence des hommes qui rejettent son message ; ce sont eux qui veulent directement sa mort. Mais Jésus ne subit pas cette mort. Il l'assume dans le cadre de sa mission, par obéissance à la volonté de son envoyeur et il en fait la révélation suprême de l'amour de Dieu pour les hommes (cf. 3,16-17) et de son amour pour les siens (cf. 13,1)¹³⁸.

b) *L'objection (v. 52)*

« Les Juifs alors se mirent à discuter fort entre eux [...] » (v. 52). L'A.T. rapporte que les Juifs, pendant leur séjour au désert, ont non seulement *murmuré* lors de l'épisode de la manne et des cailles (cf. Ex 16,2.7.12 ; Nb 11,1 ; 14,2.27), mais aussi *discuté fort* avec Moïse et avec Dieu (Ex 17,2 ; Nb 20,13), alors qu'ils manquaient d'eau. Il est intéressant de noter que dans notre discours, comme dans ces textes de l'A.T., la *discussion* prend le relais des *murmures* (cf. 6,41 et 6,52). En Ex 17,2 et Nb 20,3, le mot hébreu *rib* est traduit dans la Bible grecque par *λοιδορεῖσθαι*, mais aussi ailleurs (10 fois) par *μάχεσθαι*, le verbe utilisé par Jean en 6,52¹³⁹.

136. Cf. J.P.M. MIRANDA, *Die Sendung Jesu*, p. 39-45.

137. D'où la division bipartite du discours proposée par plusieurs auteurs : partie sapientielle (v. 35-51b) ; partie eucharistique (v. 51c-58).

138. On peut citer ici un texte de MENKEN qui fait le lien entre Jn 10,36 ; 17,18-19 et 6,51 : « In 10,36, Jesus says that the Father has sanctified him and sent him into the world ; in 17,19, he says that he sanctifies himself for his disciples, which must refer to his imminent death [...]. In 17,18-19, it is suggested that the Father's sending of Jesus is continued in Jesus's act of sanctifying himself, his death. John's use of ἀγιάζειν, "to sanctify", in 10,36 ; 17,19 exactly parallels his use of δίδοναι in 6,32.51 : the Father gives or sanctifies Jesus in sending him ; Jesus gives or sanctifies himself by fulfilling his Father's will in his death » (« John 6,51c-58 », p. 14). On est dans un contexte de mission et non cultuel d'expiation.

139. Cf. R. SCHNACKENBURG, « Zur Rede vom Brot aus dem Himmel : eine Beobachtung zu Joh 6,52 », *Biblische Zeitschrift*, 12 (1968), p. 248-252.

Quel est le sens de l'objection des Juifs dans cette deuxième partie du discours ? Aux v. 41-42, Les Juifs refusaient de reconnaître en Jésus, le fils de Joseph, celui qui était descendu du ciel, envoyé par le Père. Ils ont compris les paroles de Jésus sur l'origine divine de sa mission, mais ont rejeté sa prétention personnelle à une origine divine. Ont-ils compris les paroles de Jésus leur annonçant que le don de sa chair, c'est-à-dire sa mort, leur serait salvifique ? Ou les interprètent-ils en un sens anthropologique ? La première solution apparaît plus vraisemblable¹⁴⁰. On retrouvera pareille objection lorsque Jésus annoncera l'élévation du Fils de l'homme : « [...] et moi, une fois élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (12,32). La foule lui répondra : « Nous avons appris de la Loi que le Christ demeure à jamais. Comment peux-tu dire : "Il faut que soit élevé le Fils de l'homme ?" Qui est ce Fils de l'homme ? » Les interlocuteurs ont alors compris d'une certaine façon que le règne messianique de Jésus prendrait fin, même s'ils n'ont pas encore saisi que l'élévation dont il est question serait une élévation sur la croix et qu'elle serait salvifique (12,34)¹⁴¹.

c) *Élaboration de la partie (a), v. 53-58*

Comme dans le volet B', la seconde partie du volet A' élabore la partie de l'invitation du v. 35b qui décrit la *démarche humaine* en réponse au don divin : « Qui vient à moi [...] qui croit en moi [...] ». En accord avec l'élaboration des v. 48-51, qui mettait en évidence la qualité vivifiante du *don* et maintenait la métaphore de la nutrition, celle des v. 53-58 décrit la démarche du croyant et ce qui en résulte pour lui en exploitant la même métaphore. Le lien entre le croyant et l'objet de sa foi sera exprimé par la métaphore de l'assimilation (v. 56).

L'exordium, v. 53 : « En vérité, en vérité¹⁴², je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme [...] ». Comme au v. 44 du volet correspondant, le développement débute par la mention de l'attitude négative des Juifs (deuxième personne du pluriel ; cf. v. 36, 43 et 49). L'évangéliste argumente par le contraire (κατὰ τὸ ἐναντίον) et selon le mode du *pathos* pour prévenir les Juifs hostiles qu'ils risquent d'avoir le même sort que leurs Pères. Sous l'influence de la terminologie eucharistique, qu'introduisait de façon indirecte le v. 51c, la métaphore de la nutrition est complétée par la mention de l'action de *boire*. Le titre de Fils de l'homme comporte pour le lecteur une allusion à la croix (cf. 3,14) et introduit un principe d'explication sotériologique qui sera utilisé en dehors du discours, lorsque Jésus s'adressera aux disciples (v. 62-63). Toutefois, l'expression *chair et sang*, en dehors de son contexte eucharistique, peut signifier simplement l'humanité de Jésus. Dans la Bible, le binoème désigne l'homme dans sa condition terrestre (cf. Si 14,18 ; 17,31 ; Mt 16,17 ; 1 Co 15,50 ; Ga 1,16 ; Ep 6,12 ; He 2,14)¹⁴³.

140. Cf. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t. II, *Chapitres 5-12*, Paris, Seuil (coll. « Parole de Dieu »), 1990, p. 162-163.

141. Cf. BOISMARD, LAMOUILLE, *Synopse des quatre évangiles en français*, t. III, p. 320.

142. Sur la fonction rhétorique de l'expression *amen, amen...*, et sa relation à l'acte du locuteur, cf. v. 47.

143. Cf. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, p. 168.

La propositio, v. 54 : « Qui mange ma chair et boit mon sang [...] ». Le v. 54 reformule en termes positifs le verset précédent, mais en identifiant la chair et le sang du Fils de l'homme à la chair et au sang de Jésus. Pour le verbe « manger », Jean emploie ici, et dans les v. 56, 57 et 58, le verbe grec τρώγειν, qui signifie littéralement « mâcher ». Ce verbe est abondamment utilisé dans le grec hellénistique tardif comme substitut populaire du verbe ἐσθίειν, « manger¹⁴⁴ », que Jean n'utilise jamais. Jean se servira aussi du verbe τρώγειν en 13,18, dans la citation du Ps 41,10, là où la Bible grecque a traduit par ἐσθίειν. On ne peut voir dans l'emploi de ce verbe une insistance sur le réalisme eucharistique¹⁴⁵. Il provient peut-être de la tradition eucharistique sous-jacente au texte de Jean.

La probatio, v. 55-57 : « Car ma chair est une vraie nourriture [...] ». Le v. 55, introduit par la particule explicative γάρ, nous conduit au centre du développement. L'argument est fondé sur une *analogie* (ἐκ παραβολῆς). Jésus affirme que sa chair est une vraie (ἀληθής) nourriture (βρῶσις) et son sang un vrai breuvage (πόσις)¹⁴⁶. Si Jean avait voulu insister sur le réalisme de la manducation, il aurait utilisé l'adjectif ἀληθινός. L'adjectif indique qu'il s'agit d'une nourriture vraie, c'est-à-dire fiable, digne de confiance, qui ne déçoit pas. Jésus veut dire que la nourriture et le breuvage qu'il donne produisent bien l'effet promis, la vie éternelle¹⁴⁷.

Les v. 56-57 forment un tout et expliquent en termes de christologie johannique pourquoi la chair et le sang de Jésus sont une vraie nourriture et un vrai breuvage. Le v. 56 argumente à partir de l'analogie de l'assimilation¹⁴⁸. Le v. 57 resitue la preuve par analogie dans le schème argumentatif principal, celui de l'envoi¹⁴⁹. En tant qu'envoyé, Jésus vit de la vie de son envoyeur et ce lien vital est maintenu même lorsqu'il meurt sur la croix (cf. 8,29). Le Père est le « Vivant » (ὁ ζῶν, v. 57) et Jésus, en accomplissant jusqu'au terme de sa mission la volonté de son envoyeur (17,4), demeure jusqu'au bout le « le Vivant » (ὁ ζῶν, v. 51a). Le croyant qui reste fidèle à l'envoyé même lorsque celui-ci meurt sur la croix ou, en d'autres termes, celui qui mange la chair et boit le sang de Jésus, demeure en Jésus et Jésus demeure en lui. Cette imma-

144. Cf. BLASS, DEBRUNNER, *A Greek Grammar*, § 101.

145. Cf. SCHÜRMAN, « Joh 6,51c », p. 247, n. 16 ; dans le même sens, SCHNACKENBURG, *The Gospel*, p. 62 ; surtout l'étude minutieuse de David S. HASSELBROOK, *Studies in New Testament Lexicography. Advancing toward a Full Diachronic Approach with the Greek Language*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament - 2. Reihe », 303), 2011, p. 130-144.

146. L'évangéliste utilise ici la figure appelée ὁμοιότητεον : les deux phrases se terminent par deux termes différents ayant la même consonance finale. Cf. ANDERSON, *Glossary*, p. 79 ; KEENER, *The Gospel*, p. 691.

147. Cf. SCHNACKENBURG, *The Gospel*, p. 62-63.

148. Cf. O. DE DINECHIN, « ΚΑΘΩΣ : La similitude dans l'évangile selon saint Jean », *Recherches de Sciences Religieuses*, 58 (1970), p. 195-236 ; P.-M. JERUMANIS, *Réaliser la communion avec Dieu : Croire, vivre et demeurer dans l'évangile selon S. Jean*, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda (coll. « Études Bibliques - Nouvelle Série », 32), 1996, p. 274-278.

149. Même procédé que dans le cas du v. 46 vis-à-vis le v. 45. Cf. BOISMARD, LAMOUILLE, *Synopse des quatre évangiles en français*, t. III, p. 206. L'auteur attribue ce verset à Jean III : « Il introduit un thème étranger à celui du discours eucharistique ; on ne tient plus la vie de la manducation eucharistique, mais de Jésus lui-même, comme Jésus la tient du Père. Jésus ne dit plus "Celui qui mange ma chair", mais "celui qui me mange". De même, l'introduction du thème de la "mission" fait figure de digression dans l'ensemble du discours ». On se rend compte que des méthodes différentes peuvent aboutir à des résultats diamétralement opposés.

nence réciproque, grâce à la foi, permet l'extension au destinataire du lien vital qui unit l'envoyé à son envoyeur. Pour l'évangéliste, l'attirance du Père (6,44) sur le croyant à travers l'envoyé s'exercera à son maximum au pied de la croix (cf. 12,32).

La peroratio, v. 58 : « Voici le pain descendu du ciel [...] ». Le v. 58 sert de conclusion à l'ensemble du volet A' et forme une *inclusion* par opposition à la fois avec le v. 53 et le v. 49. Le terme « pain » remplace les termes chair et sang et l'expression « descendu du ciel » renvoie au titre « Fils de l'homme ».

Selon v. W.¹⁵⁰, les v. 49-50 forment la finale originale de l'homélie alors que les v. 51-57 constituent une addition sacramentelle. De plus, on aurait ici deux cas de « reprise rédactionnelle » (*repetitive resumptive*) due à l'addition sacramentelle. Une première *reprise* constituée du v. 51ab : le v. 51a, (« Je suis le pain vivant ») qui reprend le v. 48 (« Je suis le pain de vie ») et l'amplifie avec le v. 50a (« descendu du ciel »), et le v. 51b (« Qui mangera ce pain vivra à jamais ») qui reformule de façon positive le v. 50b (« pour qu'on en mange et ne meure pas »). Quant au v. 51c, il introduit la nouvelle thématique. Le v. 58 constitue la seconde *reprise* due à l'insertion sacramentelle amorcée par le v. 51c.

Entre autres critères, v. W. mentionne les répétitions difficiles et embarrassées et la présence de propositions qui n'ont d'autres fonction que de reprendre. En chaque cas de *reprise*, la répétition est tellement claire et étendue que le passage peut servir de véritable modèle de ce type de marqueur éditorial (vol. 2, p. 320). L'auteur ne savait manifestement pas comment expliquer la fonction des propositions contenues dans le v. 51, tout comme dans les v. 51c-58. Il affirme que les v. 49-50, forment la finale originale de l'homélie, parce qu'il ne voit pas que l'évangéliste, à partir du v. 48, argumente principalement à partir de la christologie de l'envoyé et que toute la dernière partie du discours présente l'envoyé au terme de sa mission dans le but de montrer que même la fin tragique de cette mission est aussi salvifique. C'est précisément l'avantage de l'hypothèse que nous avons proposée de rendre compte de la fonction de chacune des propositions autant dans la première que dans toute la seconde partie du discours. Dans le cas du v. 58, il s'agit de la *peroratio* qui forme une *inclusion* avec l'exorde (v. 49) pour marquer la transformation positive opérée par rapport à la situation négative des Pères. Par sa formulation même, il ne peut être une simple reprise rédactionnelle.

d) *La notice de conclusion* (v. 59)

« Il dit ces choses en assemblée (ἐν συναγωγῇ), enseignant à Capharnaüm » (v. 59). Le modèle du discours délibératif impose de traduire « ἐν συναγωγῇ » (v. 59) par l'expression « en assemblée », c'est-à-dire « en assemblée délibérative ». Par ailleurs, comme le remarque H. Thyen, cette conclusion de l'auteur doit être une allusion intentionnelle au récit d'Ex 16,1.2.9.10.22. Dans ces passages, le terme hébreu עֵדָה, qui désigne le rassemblement de la communauté d'Israël, est traduit dans la LXX

150. Cf. *The Gospel*, vol. 2, p. 319-321 ; de façon plus élaborée : « *Wideraufnahme* as a Marker of Redaction in Jn 6:51-58 », *Biblica*, 64 (1983), p. 542-549.

par συναγωγῆ¹⁵¹. Jésus ne prononce pas ce discours dans une synagogue, un jour de sabbat, et la foule demeure rassemblée sur la rive du lac.

5. Dialogue final et prise de décision (v. 66-71)

Le but recherché lors d'un discours délibératif est d'amener l'auditoire à prendre une décision concernant un événement futur¹⁵². L'évangéliste va développer cette suite au discours dans les v. 60-71. L'événement annoncé concerne la mort de Jésus (v. 51c) et cette mort sera une mort sanglante (v. 53-56). Devant cette éventualité, beaucoup de disciples vont se retirer (v. 60-66). Ils ne comprennent pas que cette mort, qui sera une mort en croix, sera l'occasion de la montée dans la gloire du Fils de l'homme (cf. 3,14-15 ; 6,62), d'où il pourra répandre l'Esprit qui vivifie (6,63)¹⁵³. Pierre, de son côté, au nom des Douze, réaffirme sa foi en Jésus (6,67-69). Celui-ci leur annonce cependant que l'un d'entre eux le livrera (6,70-71). Les v. 25-71 forment donc un ensemble cohérent formé 1) de l'état de la question (v. 25-34), 2) du discours délibératif (v. 35-59), 3) de la prise de décision (v. 60-71).

6. Jn 6,25-71 et la mise en abyme du récit johannique

Au terme de cette analyse rhétorique nous proposons de considérer l'ensemble constitué par Jn 6,25-34 (l'état de la question), 6,35-59 (le discours délibératif) et 6,60-71 (la prise de décision) comme une *mise en abyme* du récit johannique¹⁵⁴. L'intrigue dramatique du récit implique en effet Jésus, le protagoniste principal, et les interlocuteurs invités à croire : la foule, les Juifs, les disciples et les Douze. Du côté de Jésus, on rappelle de façon rétrospective son baptême et son envoi par le Père (6,27), l'accomplissement des signes (6,26), et sa prédication itinérante comme envoyé (6,35-47), puis, de façon prospective, sa mort sanglante au terme de sa mission (6,48-58) son élévation en gloire comme Fils de l'homme par le moyen de la croix et l'annonce du don de l'Esprit (6,62-63).

Du côté des interlocuteurs, le récit mentionne d'abord la *foule* qui *cherche* Jésus à la suite des signes qu'il accomplit (6,26 ; cf. 6,22.24). On passe ensuite au *dialogue* marqué par le *malentendu* de la part de la foule (cf. 6,34) et l'exigence d'un signe plus grand que celui du don d'un pain terrestre pour croire (6,30-31), exigence exprimée par « les Juifs », eux qui peuvent argumenter à partir de l'Écriture, contrairement à la foule (cf. 7,49). Lors du discours délibératif, il n'y a plus de dialogue : *les Juifs*, mentionnés maintenant de façon explicite, *murmurent au sujet de Jésus* (6,41-

151. *Das Johannesevangelium*, p. 358-359. Thyen cite également Nb 14,1.2.5.7.10.27.35.36. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium*, Stuttgart, Calwer, 1960³, p. 179-180, avait déjà retenu cette traduction.

152. Cf. ERIKSSON, *Traditions*, p. 68.

153. L'évangéliste argumente ici à partir du schème christologique du Fils de l'homme qui implique le parcours vertical descente/remontée.

154. En analyse narrative, la notion de mise en abyme est tirée de l'héraldique et relève du commentaire implicite. Cf. D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 137-139 et 150. Il s'agit d'un récit spéculaire ou d'une « réflexion sur le récit porteur ».

42), puis *discutent entre eux* (6,52). Dans le dialogue final qui rapporte la prise de décision, *plusieurs disciples* se retirent (6,60-66). Au nom des *Douze*, Pierre proclame sa foi en Jésus, l'envoyé de Dieu (6,68-69). Pourtant Jésus leur annonce que l'un d'eux, *Judas*, le livrera (6,70-71). L'évolution du dialogue et les réactions au discours révèlent donc de manière saisissante le clivage qui s'opère parmi les interlocuteurs, la gradation dans l'opposition, ainsi que la réduction graduelle du nombre de ceux qui se disent prêts à suivre Jésus jusqu'à sa fin tragique¹⁵⁵.

7. Un discours christologique

L'unité du discours, fondée sur la christologie de l'envoyé, impose de maintenir le sens métaphorique du vocabulaire de la nutrition depuis le v. 35bc¹⁵⁶. Lorsque Jésus invite *implicitement* ses interlocuteurs à le manger et à le boire, c'est-à-dire à croire en lui comme envoyé descendu du ciel, malgré le scandale de son origine terrestre (v. 36-40 ; 41-42), il est clair que les actions de manger et de boire doivent être entendues en un sens métaphorique. Lorsqu'il précise ensuite son invitation en parlant *explicitement* de manger sa chair et de boire son sang, il faut maintenir le sens métaphorique du vocabulaire de la manducation : les actions de manger le pain et de boire le sang ne renvoient pas *directement* aux actions de manger le pain et de boire le vin du rite eucharistique ; elles décrivent métaphoriquement la démarche du croyant comme le faisait de façon implicite l'invitation du v. 35bc :

Qui vient à moi n'aura plus faim... ce qui implique « manger » ;
 qui croit en moi n'aura plus soif... ce qui implique « boire ».

Si maintenant on décrit le don que Jésus fait de lui-même sur la croix en se servant de la terminologie eucharistique et qu'on parle de la chair (donnée) et du sang (versé), on pourra expliciter la démarche du croyant décrite dans le v. 35b en utilisant l'image de l'assouvissement de la faim et de l'étanchement de la soif :

Qui mange ma chair n'aura plus faim ;
 qui boit mon sang n'aura plus soif, jamais.

C'est toutefois la pratique eucharistique qui a permis à l'auteur d'opérer le dédoublement de la métaphore, dont le but premier est de souligner que ce qui constitue l'essentiel de cette pratique, c'est l'adhésion par la foi au don volontaire de lui-même que fait Jésus dans sa mort (cf. 51c ; 10,17-18) et au don de son Fils que fait le Père (cf. 3,15-16). Aller à Jésus, croire, manger et boire sont des expressions qui concernent toutes le même référent. Ce qui change, c'est la situation historique du référent auquel renvoie ce langage : Jésus dans sa situation d'envoyé au cours de sa mission de prédication, puis comme envoyé au terme de sa mission, lorsqu'il donnera sa chair et versera son sang pour la vie du monde.

Le fruit de cette adhésion de foi est exprimé à l'aide d'un principe fondé sur la christologie de l'envoyé (v. 51a et v. 57). La question fondamentale à laquelle il répond est celle de la légitimité de l'envoyé mort crucifié. Comment un envoyé qui

155. Sur cet aspect du texte, cf. M. ROBERGE, « La composition de Jean 6, 25b-34 », p. 183-184.

156. Sur ce point, cf. surtout MENKEN, « John 6, 51c-58 », p. 16-18.

meurt de cette façon peut-il encore prétendre être médiateur de vie ? L'évangéliste ne veut pas insister sur l'incarnation, mais sur le fait que le Jésus terrestre, comme envoyé, est resté uni à son envoyeur jusqu'au terme de sa mission. Son Père ne l'a pas laissé seul (8,29). Cependant, ce n'est pas le don de la chair physique comme telle qui procure la vie (6,63) ; c'est le fait que par le *don volontaire* (10,17-18) de la chair dans laquelle il s'est incarné (1,14), Jésus est resté uni à la volonté de son envoyeur et par là, jusqu'au terme de sa mission, médiateur de vie (v. 57). Le croyant qui participe à la Cène s'unit à ce don libre de Jésus et entre dans la communion de vie qui unit l'envoyeur et l'envoyé (v. 53 et v. 57).

Cependant, si la participation à la Cène unit le croyant au Père vivant par la médiation de l'envoyé, la transmission de la vie divine s'effectue par le don de l'Esprit : « C'est l'Esprit qui vivifie » (6,63) ; et ce don de l'Esprit est octroyé par Jésus une fois glorifié : « [...] car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (7,39). Or le schème christologique de l'envoyé, qui comporte trois étapes — envoi, réalisation de la mission et retour à l'envoyeur —, n'implique pas de soi une étape d'exaltation et de glorification. C'est en mentionnant que la chair et le sang offerts sur la croix sont la chair et le sang du Fils de l'homme (v. 53 ; cf. v. 29), que l'évangéliste introduit dans le discours le schéma vertical *descente/remontée* et l'idée d'exaltation. Mais la force argumentative du schème christologique du Fils de l'homme est réservée pour l'événement futur de l'élévation en croix (3,14-15 ; 8,28 ; 12,31-32). À ce moment-là, l'envoyé sera révélé au croyant comme étant bien le Fils de l'homme « descendu du ciel » (3,13), puisqu'alors il remontera « là où il était auparavant » (6,62).

Ainsi, la chair et le sang qui sont objets de foi lors de la célébration de la Cène ne sont pas la chair et le sang physiques du Jésus terrestre, mais la chair et le sang remplis de l'Esprit du Fils de l'homme glorifié (6,63 ; cf. 1 Co 15,44). Cet enseignement sur le don de l'Esprit effectué par Jésus glorifié sera exposé lors de la fête des Tentes (7,37-39). Cette fois, la proclamation de Jésus n'utilise que la métaphore de l'étalement de la soif : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et il boira celui qui croit en moi. Selon le mot de l'Écriture "De son sein couleront des fleuves d'eau vive" » (7,37-38). L'évangéliste précise : « Il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui avaient cru en lui ; car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (7,39). En s'unissant à la mort-élévation de Jésus dans la célébration de la Cène, le croyant va à Jésus glorifié et s'abreuve de l'Esprit¹⁵⁷.

L'intention de l'évangéliste est donc de donner un enseignement sur ce qui fonde l'efficacité du sacrement de l'eucharistie. Il suppose la pratique sacramentelle et la situe dans une perspective christologique. Dans la célébration de la Cène, le croyant s'associe à la fidélité de Jésus, à son obéissance à la volonté du Père, fidélité qui lui fait accepter la mort violente qu'on lui fera subir. En s'unissant à cette fidélité de Jé-

157. Cf. P. GRELOT, « Le repas seigneurial (1 Co 11,20) », dans M. BENZERATH, A. SCHMID, J. GUILLET, éd., *La Pâque du Christ. Mystère du salut. Mélanges offerts au Père F.-X. Durwell*, Paris, Cerf (coll. « Lectio Divina », 112), 1982, p. 203-236 ; aussi J.M.R. TILLARD, « L'eucharistie et le Saint-Esprit », *Nouvelle Revue Théologique*, 90 (1968), p. 363-387.

sus jusqu'au terme de sa mission, le croyant entre dans l'attirance du Père (6,44) et dans celle de Jésus (12,32). La célébration de l'eucharistie est le lieu où se réactualise cet événement salvifique et où se renouvelle l'acte de foi du croyant. Le pain et le vin sont les éléments physiques par lesquels le corps du Christ spiritualisé et dispensateur de l'Esprit s'unit au croyant. À l'assimilation physique véhiculée par la métaphore, et effectuée par les signes du pain et du vin, doit cependant correspondre l'assimilation spirituelle par la foi, assimilation qui est aussi réelle que l'assimilation physique, mais qui transcende le monde physique.

CONCLUSION

Notre intention en écrivant cette note critique était avant tout de comparer les méthodes et d'en évaluer les conclusions. Certes, notre étude est partielle et ne concerne que quelques textes. De plus, quelle que soit la méthode utilisée, on se fonde sur des hypothèses et on aboutit à des conclusions grevées de plus ou moins de probabilité. Toutefois, procéder à partir d'un modèle externe, tel celui de la rhétorique, soit biblique soit gréco-romaine, pour analyser le texte actuel nous paraît plus objectif. L'exégète risque moins d'imposer au texte sa propre logique, puisque c'est le modèle choisi qui impose sa logique. Par contre, essayer de reconstituer chacune des strates de l'Évangile verset par verset, pour ensuite présenter l'exégèse du texte dans son devenir strate par strate, nous semble plus problématique. On risque davantage de mettre l'exégèse au service de l'hypothèse. C'est, à notre avis, le défaut majeur de l'analyse que fait v. W. de Jn 6,48-58. Son hypothèse rédactionnelle l'amène à faire un usage fautif du marqueur rédactionnel de la *reprise* (*Wiederaufnahme*).

C'est également le cas dans l'emploi d'un autre marqueur rédactionnel que mentionne v. W. : l'incise « ayant dit cela ». Il donne comme exemple Jn 9,6a (vol. 1, p. 25). Dans le commentaire de ce passage de la guérison de l'aveugle-né, 9,1-12 (vol. 2, p. 429s), sous l'intitulé « la rencontre », il assigne le v. 1 à la première édition, les v. 2-3 à la deuxième édition et les v. 4-5 à la troisième édition. Sous l'intitulé « la guérison », il assigne le v. 6a à la troisième édition à cause de l'expression « ayant dit cela » (ταῦτα ἐπὶ), qui indiquerait la reprise du récit après l'insertion des v. 4-5 ; le reste du récit, v. 6-12, relèverait de la première édition.

Or l'étude récente de William M. Wright IV jette un éclairage tout à fait différent sur la composition de ce récit¹⁵⁸. L'évangéliste suivrait le modèle de l'élaboration (ἐργασία) d'une *chrie* (χρεία) ou parole mémorable attribuée à une autorité¹⁵⁹. Dans le cas de Jn 9,1-41, il s'agit d'une chrie mixte : une parole accompagnée d'un geste. D'où la structure suivante pour les v. 1-12 : les circonstances de la parole introduites par un participe présent, suivi d'un verbe à un temps fini, la parole ou chrie en réponse à la question des disciples (v. 1-5). Suit le geste, le miracle opéré par Jésus

158. W.M. WRIGHT IV, *Rhetoric and Theology : Figural Reading of John 9*, Berlin, New York, W. de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche », 165), 2009 (surtout le chap. 4, p. 143-193).

159. Modèle décrit, comme on l'a vu, par Théon d'Alexandrie et par Hermogène dans les exercices préparatoires (προγυμνάσματα) (cf. *supra*, n. 92).

(v. 6-7). Dans ce contexte, la phrase « ayant dit cela, il cracha à terre [...] » (ταῦτα ἐπὼν ἔπτυσεν) (v. 6), participiale suivie d'un verbe à un temps fini, s'explique très bien : c'est la construction syntaxique habituelle qui assure la transition entre la parole et la description du geste¹⁶⁰.

Les v. 1-7, parole et miracle, forment un tout et le v. 5 en est le cœur : « Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde ». L'absence d'indicateur temporel au début du récit indique que celui-ci se situe dans le contexte de la fête des Tentes, avec le rite de l'illumination du Temple. Jésus, sur le parvis des femmes, avait alors proclamé : « Je suis la lumière du monde » (8,12, cf. 8,20)¹⁶¹. Pour cette partie du texte, on est dans le genre épictique. En situant la cécité de l'homme dans un contexte de révélation, l'évangéliste présente le miracle de guérison comme un symbole de ce qu'est Jésus sur le plan spirituel, la lumière du monde. L'élaboration (ἐργασία) de la chrie avec ses différents arguments commence au v. 8, et on passe du genre épictique au genre judiciaire. L'aveugle guéri devient témoin en faveur de Jésus¹⁶².

Les recherches johanniques récentes ont aussi développé le modèle heuristique de l'intertextualité qui se concrétise dans le processus de *relecture*, qui serait une des procédures herméneutiques utilisées par l'école johannique pour interpréter et actualiser ses traditions¹⁶³. J. Zumstein définit ainsi ce procédé : « Il y a processus de relecture lorsqu'un texte premier suscite la constitution d'un texte second et que ce texte second ne trouve sa pleine intelligibilité que par rapport au texte premier¹⁶⁴ ». Ce processus de relecture peut être interne au corps de l'Évangile, par des gloses, des réinterprétations de récits ou de discours. Il peut aussi être externe au corps de l'Évangile, par exemple, le Prologue (1,1-18), l'Épilogue (c. 21) et même en 1 Jean¹⁶⁵. Ce processus de composition doit être distingué de celui de la *réécriture*, lequel implique un seul auteur et se situe au niveau de la synchronie, alors que la *relecture* se situe à celui de la diachronie et implique un auteur différent¹⁶⁶. Il faut aussi tenir compte du fait qu'un auteur puisse utiliser des procédés rhétoriques de composition qui impliquent la répétition, la variation et l'amplification¹⁶⁷.

160. Pour des exemples avec la même construction de phrase, WRIGHT (*Rhetoric*, p. 145, n. 6 ; et p. 165, n. 92), renvoie à R.H. HOCK, E.N. O'NEIL, *The Chreia and Ancient Rhetoric*, Atlanta, Society of Biblical Society, 2002, « chreia », n. 28, 30-32, p. 317-319 ; Aelius THEON, « On the Chreia », p. 105-107, dans R.H. HOCK, E.N. O'NEIL, *The Chreia and Ancient Rhetoric*, p. 88-89.

161. Cf. WRIGHT, *Rhetoric*, p. 157, n. 62 ; et p. 163, n. 86.

162. Cf. *ibid.*, p. 167-193.

163. Cf. J. ZUMSTEIN, « Le processus de relecture dans la littérature johannique », *Études Théologiques et Religieuses*, 73 (1998), p. 162-176 (v. W. mentionne cet auteur dans la bibliographie, mais ne le cite pas) ; A. DETTWILLER, « Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique : une proposition de typologie », dans D. MARGUERAT, A. CURTIS, éd., *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève, Labor et Fides (coll. « Le monde de la Bible », 40), 2000, p. 185-200.

164. « Le processus », p. 162.

165. Cf. *ibid.*, p. 166-169.

166. Cf. K. SCHOLTISSEK, *In Ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, Freiburg, Basel, Vienna, Herder (coll. « Herders biblische Studien », 21), 2000, p. 131.

167. Cf. T. POPP, *Grammatik des Geistes. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt (coll. « Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte », 3), 2001 ; l'ou-

Rappelons, en terminant, les options méthodologiques adoptées par J. Zumstein : ne pas opposer synchronie et diachronie, faire l'exégèse à partir du texte actuel et procéder au cas par cas, lorsqu'il s'agit d'identifier, derrière la rédaction, les traditions utilisées par l'auteur¹⁶⁸. Par ailleurs, l'analyse des deux textes que nous avons proposée, de même que l'étude de W. Wright sur le chap. 9, démontrent bien que notre auteur était familier des procédés de composition de la rhétorique, tant biblique que gréco-romaine¹⁶⁹, ce qui contredit le jugement de D.L. Stamps sur ce sujet¹⁷⁰.

vrage collectif, G. VAN BELLE, M. LABAHN, P. MARITZ, éd., *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel*.

168. Cf. *L'Évangile selon Saint Jean (1-12)*, p. 30 ; « Interpréter le Quatrième Évangile aujourd'hui. Question de méthode », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 92 (2012), p. 241-258.

169. C'est aussi l'avis de R. BYNUM concernant l'auteur du quatrième Évangile au terme de son étude sur la citation scripturaire en 19,37 : « His handling of the scripture in both Greek and Hebrew speaks for a sophisticated level of scholarship and adept language ability on his part » (*The Fourth Gospel and the Scriptures*, p. 171).

170. « In assessing John's Gospel, it is evident that unless one uses a larger ancient rhetorical tradition like Hellenistic biography, the evidence for the use of Graeco-Roman rhetoric is minimal if not existent » (« The Johannine Writings », dans S.E. PORTER, éd., *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 B.C.-A.D. 400*, Leiden, New York, Köln, Brill, 1997, p. 619).

ANNEXE I : LE DIALOGUE 6,26-33

STRUCTURE ARGUMENTATIVE		STRUCTURE THÉMATIQUE				STRUCTURE ARGUMENTATIVE	
RAPPEL D'UN SIGNE	26	Jésus leur répondit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, cherchez-moi, non pas parce que vous AVEZ VU des SIGNES, mais parce que vous avez MANGÉ DES PAINS et que vous avez été rassasiés.					
EXACTE INTERPRÉTATION DU SIGNE	27	a	LE DON	a'	33	car le pain de Dieu, C'EST celui qui descend du ciel et donne la vie au monde. »	DÉFINITION
					32	Jésus leur répondit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, NON, ce n'est PAS Moïse qui vous a donné le pain du ciel ; MAIS c'est mon Père qui vous le donne, le pain du ciel, le vrai ;	EXACTE INTERPRÉTATION DU SIGNE
		b	LE DONATEUR	b'	31	Nos pères ONT MANGÉ la manne dans le désert, selon ce qui est écrit : UN PAIN du ciel, il leur a donné À MANGER. »	RAPPEL D'UN SIGNE
	28	c	LA RÉPONSE HUMAINE : LA FOI	c'	30	Ils lui dirent alors : « Quel SIGNE fais-tu donc toi-même, pour que nous VOYIONS et te croyions ? À quoi œuvres-tu ? »	
DÉFINITION	29	Jésus leur répondit : « L'œuvre de Dieu, C'EST que vous croyiez en celui qu'il a envoyé. »					

ANNEXE II : B' (6,35-47)

AUTO-PRÉSENTATION

Je suis le pain de la vie.

PAROLE DE JÉSUS	(a) Qui vient à moi qui croit en moi		(b) n'aura plu' faim ; n'aura plus soif, jamais.	registre sapientiel
ÉLABORATION		(b)		
<i>Exordium</i> : attitude négative	36	Mais je vous l'ai dit : vous m'avez vu et vous ne croyez pas.		
<i>Propositio</i>	37	Tout ce que me donne le Père viendra à moi, et celui qui vient à moi, je ne le jeterai pas dehors ;		registre juridique de la christologie de l'envoyé
<i>Probatio</i>	38	car je suis descendu du ciel pour faire non pas ma volonté, mais la VOLONTÉ de celui qui m'a envoyé.		preuve technique (ἔντεχνος)
moyen terme : la volonté de l'envoyeur	39	Or c'est la VOLONTÉ de celui qui m'a envoyé que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné, mais que je le ressuscite au dernier jour.		
<i>Peroratio</i> /inclusion par opposition (v. 36)	40	Oui, telle est la VOLONTÉ de mon Père, que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. »		
OBJECTION	41	Les Juifs alors se mirent à murmurer à son sujet, parce qu'il avait dit : « Je suis le pain descendu du ciel. » Ils		
	42	disaient : « Celui-là n'est-il pas Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère ? Comment peut-il dire maintenant : Je suis descendu du ciel ? »		
ÉLABORATION		(a)		
<i>Exordium</i> : attitude négative	43	Jésus leur répondit : Ne murmurez pas entre vous.		
<i>Propositio</i>	44	Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire ; et moi je le ressusciterai au dernier jour		
<i>Probatio</i> Isaïe 54,13	45	Il est écrit dans les prophètes : ILS SERONT TOUS ENSEIGNÉS PAR DIEU.		preuve extra- technique (ἄτεχνος)
		Quiconque s'est mis à l'écoute du Père et à son école vient à moi.		
	46	Non que personne ait vu le Père, sinon celui qui vient d'auprès de Dieu : celui-là a vu le Père.		preuve technique (v. 46)
<i>Peroratio</i> /inclusion par opposition (v. 44 et 36)	47	En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit a la vie éternelle.		

ANNEXE III : A' (6,48-58)

AUTO-PRÉSENTATION	48	Je suis le pain de la vie.	
ÉLABORATION		(b)	
<i>Exordium</i> : situation négative	49	Vos pères, dans le désert, ont mangé la manne et sont morts.	langage métaphorique
<i>Propositio</i> (cf. v. 33)	50	<i>Ce pain</i> est celui qui descend du ciel pour qu'on en mange et ne meure pas	
<i>Probatio</i> : le référent de la définition	51a	Je suis <i>le pain</i> , LE VIVANT, descendu du ciel.	preuve technique
	51b	Qui mangera <i>ce pain</i> vivra à jamais.	
<i>Peroratio</i> /inclusion par opposition (v. 49)	51c	Et même, <i>le pain</i> que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde	
OBJECTION	52	Les Juifs alors se mirent à discuter fort entre eux ; ils disaient : « Comment celui-là peut-il nous donner sa chair à manger ? »	
ÉLABORATION		(a)	
	53	Alors Jésus leur dit :	
<i>Exordium</i> : situation négative		En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous.	langage eucharistique et juridique
<i>Propositio</i>	54	Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour.	
<i>Probatio</i>	55	Car ma chair est une vraie nourriture et mon sang un vrai breuvage.	analogie de l'assimilation
	56	Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui.	
Fondement	57	De même que le Père, LE VIVANT, m'a envoyé et que je vis par le Père de même celui qui me mange, lui aussi, vivra par moi.	preuve technique christologie de l'envoyé
<i>Peroratio</i> /inclusion par opposition (v. 53 et 49)	58	Voici le pain descendu du ciel ; il n'est pas comme celui qu'ont mangé les pères et ils sont morts ; qui mange ce pain vivra à jamais.	

**ANNEXE IV : DISCOURS CHRISTOLOGIQUE
6,35-58**

B'
v. 35-47

AUTO-PRÉSENTATION : « Je suis... » (v. 35a)

A'
v. 48-58

AUTO-PRÉSENTATION : « Je suis... » (v. 48)

Parole de Jésus (v. 35bc)
subdivisée en deux parties : (a) (b)

ÉLABORATION DE (b), v. 36-40

*le don de la vie du point de vue du
donateur : le Père en tant qu'envoyeur*

Exordium : attitude négative des Juifs (v. 36)
(2^e p. pluriel)

Propositio : la métaphore transposée en un
principe juridique (v. 37)

Probatio : obéissance de l'envoyé à la
VOLONTÉ DE L'ENVOYEUR
(v. 38-39)

Peroratio : *exhortatio* : inclusion par
opposition avec le v. 36 (v. 40)

OBJECTION DES JUIFS
(v. 41-42)

ÉLABORATION DE (a), v. 43-47

*la foi du point de vue de l'envoyeur :
le Père qui attire*

Exordium : attitude négative des Juifs (v. 43)
(2^e p. pluriel)

Propositio : le Père attire par son envoyé
(v. 44)

Probatio : l'Écriture : celui qui vient à
l'envoyé est INSTRUIT PAR
L'ENVOYEUR
(v. 45-46)

Peroratio : *exhortatio* : inclusion par
opposition avec les v. 43 et 36
(v. 47)

ÉLABORATION DE (b), v. 49-51

*le don de la vie du point de vue de la
nourriture : Jésus se donne*

Exordium : situation négative des Pères (v. 49)
(2^e p. pluriel)

Propositio : *définition* du vrai pain (v. 50)

Probatio : *le référent* : le pain descendu du
ciel est LE VIVANT (v. 51ab)

Peroratio : amplification : inclusion par
opposition avec le v. 49 (v. 51c)

OBJECTION DES JUIFS
(v. 52)

ÉLABORATION DE (a), v. 53-58

*la foi du point de vue de la nourriture :
s'exprime par le fait de manger et de boire*

Exordium : situation négative des Juifs (v. 53)
(2^e p. pluriel) ; *mise en garde*

Propositio : manger la chair et le sang du Fils
de l'Homme, c'est-à-dire la chair
et le sang de Jésus (v. 54)

Probatio : *analogie* de l'assimilation ;
transfert des prérogatives de
l'envoyeur, LE VIVANT, à l'envoyé
et par lui au destinataire
(v. 55-57)

Peroratio : *exhortatio* : inclusion par
opposition avec les v. 53 et 49
(v. 58)