

Lumière  Vie

Les signes et la Croix chez saint Jean

209

**Paul Beauchamp
Jean-Pierre Duplantier
François Genuyt
François Marty
Louis Panier
Jean Zumstein**

Octobre 1992 — tome XLI-4

COMITÉ D'ÉLABORATION

Françoise AUBERY
André BARRAL-BARON
Roger BERTHOUSOZ
Alain BLANCY*
Bruno CARRA DE VAUX*
Agnès CASTIGLIONE
Isabelle CHAREIRE*
François CHIRPAZ
Madeleine COMTE
Hugues COUSIN
Yves CRUVILLIER*
Michel DEMAISON*
François DOUCHIN
Christian DUQUOC*
François GENUYT*
Pierre GIBERT
Michel GILLET*
Antoine LION*
François MARTIN
Gabriele NOLTE
Louis PANIER*
Jean-Jacques PÉRENNÈS
Louis PERRIN
Réginald RINGENBACH*
Donna SINGLES
Cécile TURIOT

Les membres du Comité de rédaction
sont marqués d'un astérisque.

Directeur : Christian Duquoc

Secrétaires de rédaction :
Michel Demaison, Réginald Ringenbach

Administrateur : Gabriele Nolte

Secrétariat administratif : Françoise Aubery

Revue publiée avec le concours du
Centre national des lettres

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, *Lumière & Vie*, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1992

206
Fidélité et divorce
207
La contemplation
208
L'invention des Amériques
209
Les signes et la croix chez Jean
210
L'humanité de Jésus

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 78.42.66.83

n° 209

Lumière & Vie

Les signes et la Croix chez saint Jean

- | | | |
|-------------------------------|----|--|
| | 2 | Le signe et la parole |
| François Marty | 5 | Le signe, épreuve du croire
Le livre qui fait foi |
| François Genuyt | 19 | L'économie des signes |
| Louis Panier | 37 | Cana et le Temple :
la pratique et la théorie
Une lecture sémiotique de Jean 2 |
| Paul Beauchamp | 55 | Le signe des pains |
| Jean Zumstein | 69 | Le signe de la croix |
| Jean-Pierre Duplantier | 85 | Le pasteur et l'écrivain
Lecture de Jean 21 |
| Jean-Pierre Lemonon | 99 | Chronique johannique (1981-1992) |

Le signe et la parole

Jean-Jacques Rousseau, accusé d'hérésie par les pasteurs genevois, se défendit, dans "Les lettres écrites de la montagne", de corrompre la foi au Christ. Au contraire, il la soutient parce que, pour croire, il n'exige pas que la Révélation procure un signe incontestable de sa véracité. Lors de l'expulsion des vendeurs du Temple, les Juifs réclament de Jésus un signe qui justifie son audace.

Jean-Jacques Rousseau imagine quelle réponse Jésus eût faite s'il avait eu le même esprit que les pasteurs genevois : «Vous demandez un signe, vous en avez eu cent. Croyez-vous que je sois venu m'annoncer à vous pour le Messie sans commencer par rendre témoignage de moi, comme si j'avais voulu vous forcer à me méconnaître et vous faire errer malgré vous ? Non, Cana, le centenier, le lépreux, les aveugles, les paralytiques, la multiplication des pains, toute la Galilée, toute la Judée déposent pour moi. Voilà mes signes, pourquoi feignez-vous de ne pas les voir ?»

Au lieu de cette réponse, que Jésus ne fit point, voici celle qu'il fit : "La nation méchante et adultère demande un signe, et il ne lui en sera point donné". Aussi Jean-Jacques Rousseau se croit-il autorisé à conclure : «Les Juifs allaient cherchant cette preuve où Jésus ne voulait pas qu'elle fût. «Celui qui me rejette

a, disait-il, qui le juge». Ajoutait-il, «les miracles que j'ai faits le condamneront ?» Non, mais : «La parole que j'ai portée le condamnera» (Jn 12,48). La preuve est donc dans la parole et non dans les miracles» (Oeuvres complètes, t.III, Paris, la Pléiade, Gallimard, 1964, pp. 731-734).

Le thème du cahier est ici exprimé de façon claire. Trop claire sans doute, et nos auteurs savent en faire apparaître la complexité, en manifestant le statut ambigu du signe, perçu par J.-J. Rousseau, mais non développé techniquement par lui.

François Marty et François Genuyt, à leur manière différente, attestent que le signe est une épreuve ne trouvant sa solution que dans le croire. Louis Panier, dans l'analyse quelque peu technique qu'il fait des textes de Cana et de la purification du Temple, puis Paul Beauchamp, dans celle de la multiplication des pains, conduisent au même constat : le signe s'alimente de la parole qui conduit à faire crédit à Jésus. Jean Zumstein montre que le point de fuite qui donne sens aux signes multiples est un non-signé, la Croix. Sur cet horizon de la mort comme lieu de la vie, la parole se déploie en exigence de croire. Jean-Pierre Duplantier nous en décrit les effets dans les séquences énigmatiques du chapitre 21 : la victoire sur la mort n'infirmé en rien les places réciproques de la parole et du croire. Le signe ne perd pas son opacité dans la lumière de Pâques.

Les auteurs de ce numéro :

Paul BEAUCHAMP, jésuite, professeur au Centre Sèvres, Paris.

Jean-Pierre DUPLANTIER, prêtre du diocèse de Bordeaux,
membre du CADIR.

François GENUYT, dominicain, Institut catholique de Lyon,
président du comité d'élaboration de *Lumière et Vie*.

Jean-Pierre LÉMONON, professeur à la Faculté de théologie de Lyon.

François MARTY, jésuite, professeur au Centre Sèvres, Paris.

Louis PANIER, directeur du CADIR, Institut catholique de Lyon.

Jean ZUMSTEIN, professeur à la Faculté de théologie protestante de Zürich.

Le signe, épreuve du croire

Le livre qui fait foi

Le livre de Jean est un livre de signes. Le signe est ambigu, opaque, il sollicite une liberté, il la met à l'épreuve, il n'informe pas, il exige la foi, il évoque l'invisible, mais il risque par son caractère énigmatique de travailler en sens inverse de sa visée. L'immédiate clarté des signes est trompeuse, il n'est pas de signe clair, il n'y a que des signes crus. Aussi les signes chez Jean appellent-ils le mystère de la croix.

C'est un paradoxe du signe johannique qui fait le lien des études de ce cahier : du signe de Cana, laissant deviner la ligne de brisure entre un ancien et un nouveau, jusqu'au signe de la résurrection de Lazare, c'est la croix que tous semblent vouloir indiquer, comme leur forme accomplie. Le paradoxe tient en ce que la réalité offerte aux sens, qui fait la matière du signe, est ici la croix, qui présente l'exact opposé de ce qu'elle veut signifier, le triomphe de la vie.

La qualité des signes qui accompagnent notre vie quotidienne, va cependant à l'inverse : le bon panneau de signalisation n'est-il pas celui qui indique sans équivoque la direction cherchée, et n'est-il pas préférable, dans le langage, d'appeler chat un chat ? Sans doute le texte johannique fournit-il un nombre suffisant d'indications pour déterminer en quel sens il use du terme de "signe", et la tâche aussi bien de l'exégète que du théologien est à la fois de déterminer cet usage et d'en montrer la fécondité. Il y aurait cependant un double inconvénient à se contenter de cette solution du paradoxe évoqué : l'évangile irait vers le langage fermé des gnoses, cependant que l'occasion serait perdue de percevoir dans la réalité quotidienne une densité que sa familiarité va à masquer.

Tel est donc l'enjeu de ces pages : suivre la trace des signes chez Jean, à l'intérieur de l'intérêt pour le signe, qui caractérise un large pan de la pensée contemporaine et qui a le langage pour lieu privilégié. Une réflexion finale de l'évangéliste fait des signes un des problèmes clef de *l'écriture du livre* : il a fallu choisir dans leur masse, la règle du choix n'étant autre que l'accès ainsi donné à la foi (20, 30-31). Cette écriture du livre servira de fil conducteur. C'est comme un "livre des signes" que l'on peut aborder le quatrième évangile. De tels signes sont épreuve du croire, car ils s'appuient sur un voir qui est celui des témoins qui parlent, et non celui du croyant. L'énigme de ces signes fait apercevoir dans les signes de nos communications quotidiennes, qui à la fois voilent et dévoilent, une promesse de liberté.

I

Le livre des signes

La clôture de l'évangile de Jean voit dans les signes qu'il rassemble un de ses traits majeurs. On est donc dans le juste, en caractérisant cet évangile comme le livre des signes, à condition de ne pas exclure d'autres éléments, d'abord ce qui concerne la prédication de Jésus, la question de son lien avec les "signes" demeurant ouverte. Inversement, on est en droit de dire fermement qu'il appartient aux signes johanniques d'être des signes choisis pour composer un livre. C'est sur cette caractéristique que nous avons à réfléchir.

Un choix de signes

Le lien ainsi établi entre signe et parole (écrite en ce cas) ne va pas de soi. La fumée comme signe du feu, tout comme le tas de pierre servant de signe de piste, sont des objets que peut énoncer la parole. Mais on ne peut pas dire qu'elle en soit un élément constitutif. Il est constitutif du signe johannique, en revanche, d'être écrit dans un livre. Il présente donc toujours une dimension intrinsèque de *phénomène de parole*. L'insistance sur le choix prend dès lors une importance qui lui fait dépasser l'avertissement banal des volumes trop encombrants qu'il convenait d'éviter.

Il est de la nature de la langue, en effet, que la parole (orale ou écrite) où elle s'actualise soit une parole choisie parmi d'autres. C'est chose familière à chacun. Le récit d'une excursion qui voudrait tout dire serait inaudible : il faut choisir ce qui pourra susciter et soutenir l'intérêt de l'auditeur. Le bon conteur opère même des réductions drastiques. La bonne entrée se réduit souvent à deux éléments : par exemple, longueur du chemin, demandant de faire diligence, et mauvais temps, provoquant du retard. D'autres choix viendront s'articuler sur ces choix initiaux.

C'est la structure de la langue, telle qu'elle paraît dans l'analyse qu'en fait Ferdinand de Saussure, le fondateur de la linguistique moderne, que mettent en œuvre ces choix. Les signes qui composent une langue ne peuvent jamais être considérés comme des réalités isolées. Un mot que nous employons n'a de sens que par rapport à d'autres dont il est solidaire, et par rapport auxquels il est *choisi*. Ainsi je ne peux pas comprendre "mauvais temps", si je ne l'oppose pas à "beau temps". J'ai choisi de dire "mauvais temps". En termes plus abstraits, mais que l'on pourra aisément illustrer, de Saussure dit que "dans une langue il n'y a que des différences". Tout signe linguistique est solidaire d'autres dont il se distingue et auxquels il s'oppose.

1. *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1971, p.166.

Un univers de signes

Il est juste de dire, par suite, qu'un mot de la langue française est solidaire de tous les autres mots de cette langue, puisque c'est précisément ce que l'on dit quand on déclare d'un mot qu'il est français. S'il est vrai, cependant, que cette solidarité intervient dans la détermination du sens d'un terme, on voit vite qu'elle sera maniable seulement si elle s'organise en ensembles solidaires restreints, que l'on nomme des *paradigmes*. Ainsi dans l'exemple suggéré me suis-je référé au paradigme "excursion". Le couple "beau temps-mauvais temps" aurait une autre signification s'il intervenait dans le paradigme de la bourse, à propos des hausses et baisses qu'elle traverse. Le contenu d'un paradigme peut être dit *univers de langage*. Il représente un univers de pensée et un univers de vie.

Notre texte d'appui va donc à faire paraître l'univers du Jésus johannique *comme un univers de signes*. Je relève d'abord deux confirmations de cette caractérisation. La première est l'étonnant emploi du pluriel, sous la plume de Jean (12 fois, contre 6 singulier). On a l'impression d'une extrême abondance, rendant plus signifiante la parcimonie des choix. La seconde est la totale absence de signes accomplis par Jean-Baptiste (10,41), en même temps qu'il est loué pour l'annonce faite de Jésus. Cela s'inscrit sur le tranchant de l'opposition : Jean n'était que le précurseur, et cela fait paraître les signes comme propres de la nouveauté de Jésus.

Dans la mesure où cet univers de signes est comme tel un univers de parole, il s'ensuit qu'aucun des signes de Jésus ne peut être considéré comme une réalité isolable. Il ne trouve son sens que dans l'ensemble de ces signes; c'est une façon de retrouver la remarque souvent faite qui refuse de réduire les signes johanniques à de simples *prodiges*. Les prodiges peuvent, certes, être regroupés dans un "paradigme", mais chacun peut en être abstrait et considéré dans sa particularité, par exemple la guérison d'un aveugle. Plus inséré dans le langage, le signe johannique est une *valeur*², qui ne prend son sens que dans l'ensemble constitué par les choix qui en sont faits. C'est d'ailleurs ce qui se dessine dès le signe de Cana, expressément désigné comme "le premier des

2. Sur ce terme, qui dit la nature de tout élément linguistique, *ibid.*, p.155.

signes” (12, 11), la mention du “deuxième” signe de Cana confirmant qu’il y a bien là une série (4, 54). La finale fait “inclusion” : le livre des signes se ferme, qui s’était ouvert à Cana. Il s’ensuit une sorte de mouvement des signes choisis vers la fin, où et où seulement leur sens pourra en quelque sorte se stabiliser. Se dessine ainsi le mouvement de tous les signes vers la croix.

Le statut des destinataires

Un univers de langage est un univers de *pensée*. La célèbre définition saussurienne du signe linguistique le compose de deux réalités toujours corrélées, celle du *signifiant*, son émis par la voix que règle l’oreille, celle du *signifié*, qui est un concept³. Mais, du simple fait qu’elle est dite, la parole est toujours institution de relation, précisément de communication. L’univers de langage est univers de vie, *forme de vie*, pour reprendre une expression connue de L. Wittgenstein. Aussi toute parole suscite-t-elle des destinataires, faisant société avec le destinataire.

Le “livre des signes” johannique caractérise sans ambage son univers de pensée comme *univers de foi*. Les destinataires qu’il suscite sont appelés à accéder à la foi, qu’il s’agisse d’un premier accès ou de celui que la relecture de l’évangile ne cesse de renouveler. C’est l’acte d’écriture qui est expressément présenté comme effective proposition d’une foi dont deux composantes sont marquées : l’identification de Jésus comme Christ, la participation à une vie, inséparable de cette identification, puisqu’elle est “vie en son nom” (20, 31). La communauté de lecture est donc un être ensemble dans une même foi. Cette double dimension de la proposition de foi est reconnaissable dans “l’univers des signes” johannique. L’identification présente un premier stade, qui laisse subsister hésitations et résistances. Ainsi Nicodème, déclarant devant les signes opérés : “nous savons que tu viens de Dieu comme maître” (3, 2); les disputes dans la foule (7, 31), allant jusqu’à produire un schisme (9, 16). La foi comme accompagnement de celui qui fait tant de signes prend une place grandissante quand on avance dans le texte : ceux qui opposent l’abondance des signes opérés par Jésus à leur ab-

3. *Ibid.*, p.99.

sence chez Jean-Baptiste “viennent à Jésus” (10, 47), de même que la foule des Rameaux “vient à sa rencontre” en raison du signe de Lazare (12, 18), et c’est à cause du risque du grand nombre de ceux qui iraient à lui, que le Sanhédrin suit le conseil de Caïphe, qu’un seul meure pour tous (12, 37-38). Le chapitre du “pain de vie” s’ouvre et se clôt sur l’accompagnement de Jésus (6, 2.66).

Ce bref rappel suffit à remettre en mémoire que la proposition de la foi n’est pas une simple information sur une façon de penser et de vivre, mais qu’elle sollicite une liberté, dont elle est *l’épreuve*, comme en témoigne le schisme, produit par les signes, alors même qu’ils sont là pour rassembler. La réflexion finale sur le livre des signes s’appuie sur le récit de la dernière apparition rapportée dans ce chapitre, celle, le huitième jour après Pâques, où Thomas est dans le groupe des apôtres. La foi en est l’enjeu central, et le récit se clôt sur un propos dont on ne saurait majorer l’importance, comme le suggère et sa forme (une béatitude) et sa place (la fin du texte) : “heureux ceux qui croient sans avoir vu” (20, 29). Il est permis d’y reconnaître le statut des destinataires du “livre des signes”. L’épreuve ne tient pas seulement en l’absence du voir, ni même en la nécessité de se fier à des témoins. Elle vient de ce que le voir est essentiel à la foi, dont les témoins de base sont des *témoins visuels*. Les signes écrits sont ceux qui ont été faits “sous les yeux des disciples” (20, 30). C’est l’écho de l’insistance sur le témoignage visuel concernant le côté ouvert de Jésus crucifié (19, 35), repris en 21, 24. Il faut continuer à méditer cette absence, dans le statut de la foi, d’un voir qui lui est en même temps essentiel.

II

Le livre et l’invisible

Il appartient aux signes d’être une réalité offerte aux sens. Le sens le plus souvent mis en avant est la vue (2, 18 ; 2, 23 ; 4, 48 ; 6, 2. 14. 26. 30 ; 12, 37 ; 20, 31). Mais l’ouïe est aussi en jeu : la rumeur de la résurrection de Lazare (11, 47), et de nouveau l’écriture du livre (20, 30), qui ne saurait se séparer de la parole dite. C’est dans ce couple du voir et du dire que se joue dans le signe l’épreuve de la foi.

Montre-nous un signe

L'évangile de Jean rapporte par trois fois une demande de signes : deux fois, elle est le fait d'interlocuteurs de Jésus, une fois, c'est Jésus lui-même qui l'explicite à propos d'une demande de guérison.

Les témoins de la purification du Temple, située par Jean tout au début du ministère à Jérusalem, demandent un signe, justifiant l'autorité impliquée dans un acte dont le Temple est l'objet (2, 18). La demande est de l'ordre du signe d'identification. Elle revient à l'intérieur du chap.6, au moment où Jésus vient d'expliquer que l'œuvre de Dieu consiste à croire en l'envoyé qu'il est (6, 30). Le signe est dans les deux cas de l'ordre d'un faire, d'une œuvre. Une telle demande est de soi légitime, et Jésus lui-même invitera ceux qui hésitent à croire en lui, à croire du moins aux œuvres qu'il fait, et qui sont au nom du Père (10, 38).

Jésus refuse cependant d'accéder à ces demandes. C'est qu'elles portent sur la visibilité d'un signe qui est fait *condition de la foi*, alors que la justesse du signe est celle du signe *inséparable de la parole*. Il s'adresse donc à l'ouïe, et ne peut faire l'économie de l'appui sur l'invisible. Cela paraît dans le dialogue entre Jésus et l'officier royal, dans le deuxième miracle qui a Cana pour centre. L'homme demande à Jésus de descendre à Capharnaüm pour guérir son fils mourant. La réponse de Jésus consiste précisément à dénoncer les signes, auxquels sont joints les "prodiges", comme conditions de la foi. A cette épreuve de sa foi, l'homme répond par le renouvellement de la demande de venir, pour opérer la guérison. Jésus se borne à une parole qui dit l'accomplissement de la demande. "Cet homme crut à la parole que Jésus lui avait dite" (4, 46-50). Cette brève notation dit le retournement opéré par l'épreuve de la foi. Elle fait passer du *signe visible* tangible au *signe parole* reposant sur la confiance faite à l'invisible d'une fidélité libre.

On peut remarquer que l'attitude des disciples, lors de la purification du Temple, allait dans ce sens : s'ils ne demandaient pas de signe, c'est qu'un texte de l'Écriture leur revenait en mémoire. Il faut aussi remarquer que la réflexion faite par Jésus à l'officier royal correspond au refus des signes, dans les synoptiques, au profit du seul signe de Jonas (Mt 12, 38). Paraît de nouveau en filigrane le signe de la croix.

Le besoin et le désir

Le signe est une réalité sensible, dont la marque, nous aurons encore à le faire valoir, est la tangibilité et la visibilité (les aveugles témoignent de la réversibilité de ces deux sens). Le risque est que l'on s'introduit ainsi dans un rapport de possession, qui a sa légitimité, là où il s'agit d'un rapport instrumental : j'ai à tenir en main, à maîtriser l'instrument que j'utilise, tout comme la nourriture, consommée en utilisant des instruments de préhension. Un tel rapport à Dieu ne peut être que magie idolâtrique.

Le juste rapport appartient à la *communication*, avec la réciprocité qui la constitue. Le modèle de base est dès lors celui des signes du langage. La profondeur de la méditation johannique sur les signes est d'avoir opéré cette liaison. Elle renvoie de ce fait à une loi de tous les rapports humains, marqués de l'ambiguïté d'une possible version de possession, et qui ne peuvent sonner juste que s'ils dégagent le champ d'une parole libre. Le voir n'est pas à rejeter, mais il faut le transformer en un voir qui accède à l'invisible. Jésus le dit aux juifs, témoins de la multiplication des pains. Ils ne le cherchent pas parce qu'ils ont vu des signes, mais parce qu'ils ont été rassasiés (6, 26). Le besoin cherche à répéter monotonement la satisfaction une fois obtenue, et éteint le désir, qui attend l'infinie variété des tons des paroles libres.

Le livre fermé

On pourrait penser que la pédagogie johannique des signes, qui ne les sépare pas de la parole, est une bonne voie pour trouver le juste point où le voir, éduqué par la parole, accède au champ de l'invisible. Il faut s'arrêter pourtant au dernier emploi du terme de signe, avant la réflexion récapitulative sur l'écriture du livre. Il constate l'échec des si nombreux signes opérés par Jésus à produire la foi, qui était leur raison d'être. L'importance du propos ne résulte pas seulement de la place qu'il occupe, mais encore des citations bibliques qui l'appuient et qui représentent deux textes majeurs de la "Bible du Nouveau Testament" : l'introduction au quatrième chant du Serviteur souffrant d'Isaïe, annonçant l'incrédulité à laquelle se heurteront les paroles qui vont être dites, et Isaïe 6, annonçant la fermeture des yeux et des oreilles que produiront les paroles de salut que le prophète est appelé à dire (12, 37-41).

On pourrait penser à un premier sens, selon lequel l'évidente clarté des signes dénoncerait la mauvaise volonté de ceux qui ne croient pas. Les deux textes du corpus isaïen qui suivent le constat du refus de foi interdisent cependant cette lecture. L'effet d'incrédulité est inscrit dans les signes eux-mêmes. Le premier texte, en effet, ramène le refus des signes au refus du signe paradoxal de la croix, tandis que le second renvoie à la raison de l'obscurité des paraboles dans les Synoptiques (Mc 4, 11-12). Il n'autorise pas à projeter la forme littéraire des paraboles sur les récits des signes retenus par Jean, mais il leur fait rejoindre les paraboles dans un *caractère énigmatique commun*. L'énigme réside dans l'apparente clarté qui se présente d'abord des deux côtés, simplicité du langage des paraboles, gloire des signes de Jésus. L'énigme johannique de la coïncidence du triomphe de la vie avec le lieu de la mort soutient l'énigme des paraboles, qui disent avec le langage de la répétitivité quotidienne l'absolue nouveauté de Jésus.

III

Le livre énigmatique

La transparence du signe, que ce soit celle du ciel disant la gloire de Dieu ou celle du signe verbal (un chat est un chat), suppose l'oubli de l'épaisseur sensible du signe, de son lien avec le corps - oubli du ciel menaçant des "catastrophes naturelles", oubli du poids des mots, lourds de l'histoire d'un groupe, qui charge leur signification. Il faut dire comment la méditation johannique sur ce signe ne fait pas l'économie du corps, qui change en énigme la transparence des signes.

La parole et les corps

Il fallait mettre en évidence la valeur de parole des signes johanniques. Le "faire" qu'ils représentent, tel est le verbe le plus fréquemment employé pour dire leur réalisation, ne se sépare pas de la parole qui les rapporte. On se donnerait cependant la partie trop belle, dans le contexte moderne où le miracle, comme prodige, est beaucoup plus un embarras pour la foi qu'une aide, en ramenant les signes johanniques à une signification "spirituelle" : institution de la nouvelle alliance, don d'une vie selon l'esprit, triomphe de la lumière et de la vie. On se pri-

verait aussi d'un lien, trop souvent oublié, parce que tellement élémentaire, celui de la parole et du corps.

Les signes retenus par Jean pour "faire foi" sont au nombre de sept. Quatre concernent le *corps individuel* : la guérison du fils mourant à Capharnaüm, par la foi en la parole dite lors d'un second passage à Cana, la guérison du paralytique de Bethsaida, celle de l'aveugle-né, la résurrection, enfin, de Lazare. Trois autres concernent le *corps social*, dans la mesure où c'est dans un rassemblement qu'ils ont lieu, rassemblement dont ils sont en même temps un facteur : le vin des noces de Cana, le pain multiplié. La marche sur les eaux, avec la tempête apaisée, est là pour attester qu'il s'agit bien du corps d'un peuple qui se constitue comme peuple aimé et donc élu par Dieu, en une élection qui est définitive, comme le suggère l'immédiate arrivée au rivage, une fois Jésus reconnu (6, 21).

Les passerelles entre les deux ne manquent pas. Cana se présente comme un mariage où Jésus, sa mère et ses frères, se trouvent être invités. La multiplication des pains a pour occasion une foule qui suit Jésus, à cause de la multitude de signes qu'il a opérés, et qui sont à entendre des guérisons opérées sur les malades. C'est la fête de la Pentecôte, avec les rites de l'eau, rappel de l'Exode, qui est le cadre de la guérison de l'aveugle, invité à se laver à la piscine de Siloë. La résurrection de Lazare reste à part, parce que c'est elle qui enclenche, chez Jean, la décision de la mort de Jésus : le passage, donc, à l'accomplissement.

Le corps du livre

On rejoint l'énigme du signe clair et pourtant illisible en remarquant que le livre achevé est en même temps *toujours inachevé*. Le quatrième évangile est sainement ironique, lorsque, après le soin mis par le rédacteur à boucler le livre au chap. 20, intervient un nouveau chapitre, qui sait bien ce qu'il transgresse, en répétant au terme une formule de clôture. Aussi bien est-ce ainsi qu'il convient d'entendre la solennelle clôture au terme du dernier des livres, dans l'ordre reçu de notre canon (Ap 22, 18-19).

Il est aisé de comprendre cette condition de tout écrit, à partir du statut de la parole, orale ou écrite, d'être choisie parmi d'autres. Tout dit met son corrélat, dicible, dans un non-dit. Davantage : ce non-dit n'est pas un simple déchet, informe, comme les copeaux et la sciure restant quand du bloc de bois a été retirée la pièce travaillée. Ce non-dit appartient à la structure d'opposition, constitutive du signe linguistique. Comme le dit profondément de Saussure, alors que la chaîne parlée fonctionne "*in praesentia*", l'ensemble paradigmatique est actif "*in absentia*"⁴. La demande de transparence du signe, dont toutes les conditions de détermination seraient données, est une méconnaissance de la réalité de la langue.

Cette épaisseur silencieuse sur laquelle s'enlève la parole introduit plus avant dans la réalité corporelle de la parole, qui a pour base la réalité sensible de ses signes. Les langues humaines sont tellement solidaires de l'histoire des corps, que la tentation ne cesse de se renouveler de les réduire à un épiphénomène de cette histoire. Ce serait une spécification des gestes par lesquels les vivants se mettent en rapport avec leur environnement. Rousseau, père de l'ethnologie moderne, selon Lévi-Strauss, était plus fin, lorsqu'il demandait de conduire la *langue des gestes*, usant de signes visuels, bien adaptés à l'utile, très pauvre pour dire la finesse des sentiments, vers une *langue de la voix*, celle de la communication, de la poésie et du chant, où se dit et se fait l'être ensemble humain⁵. Nous sommes revenus ici à la hauteur des signes johanniques, précisément celui de Cana et du pain multiplié, être ensemble de la table humaine.

La table humaine

Les noces de Cana et le pain multiplié ont en commun de concerner la nourriture humaine, en sa double structure de base, boisson et solide. Dans les choix opérés parmi les nombreux signes de Jésus, il était judicieux de commencer par un événement unique, celui d'une noce. L'objet du signe est le vin, une de ces boissons fermentées, par lesquelles l'humanité, dans ses fêtes, cherche à dire que les limites qui

4. *Ibid.*, p.171.

5. *Essai sur l'origine des langues*, chap.1-2.

sont les siennes, et d'abord la mort, ne sont pas sa prison. Le signe opéré par Jésus vient attester la promesse d'une vie, pleinement victorieuse. Il préface en ce sens l'ensemble des signes de guérison, jusqu'à la résurrection de Lazare, où la maladie mortelle elle-même sera dépouillée de sa puissance (11, 4).

Mais le vin de la table de Cana appelait impérieusement un signe de nourriture solide, qui va ici se concentrer sur le pain. L'apport n'est pas d'ailleurs seulement le complément du couple liquide-solide, mais aussi celui de l'unique et du quotidien. Le pain intervient ici comme type de la nourriture quotidienne, question à prendre en compte dans l'examen de tout système de table. La non-considération des poissons, eux aussi multipliés, confirme que le pain est bien pris ici comme typique du quotidien. Les synoptiques visaient cette quotidienneté en doublant le récit de multiplication. Jean procède avec profondeur, d'une part en faisant voir la perversion de la répétitivité dans la démarche du peuple, revenant pour que se répète la satisfaction prodigieuse du besoin, et en manifestant d'autre part l'accomplissement dans cette quotidienneté même : le signe de la marche sur les eaux met à la hauteur de l'Exode, et avertit qu'une nourriture quotidienne est nourriture de vie éternelle, alors qu'elle est faite doublement pour disparaître, nourriture consommée (que rien ne reste après le repas, joie et tourment de qui en est chargé), et conditions de conservation limitées.

On ne saurait séparer parole et nourriture, les signes qui parlent et les signes qui se mangent. Il est vrai qu'il est des cultures où le repas est silencieux. Mais cela avertit de la variété qui est la loi des rites, et cela rend surtout attentif à un dispositif d'humanité qui resserre tellement le lien entre parole et nourriture qu'une distance doit en résulter : c'est la même bouche qui parle et qui mange. La séparation a une base physiologique, et c'est capital, l'organe même de la phonation n'est pas celui de la déglutition. Mais le fond de la séparation est culturel. Il correspond, en notre culture, à l'impolitesse qui consiste à parler la bouche pleine. Cela ne se réduit pas à l'impossibilité physique, allant du mutisme à la difficulté plus ou moins grande d'articulation. Il s'agit bien plutôt du comble de l'avidité, qui veut tenir à la fois les deux fonctions de la bouche. Manger amène à se taire, et ce peut être le moment où place est laissée à la parole de l'autre.

Ce serait manquer la profondeur du lien entre parole et nourriture que de se contenter de les faire alterner. Il y a une sorte d'échange des caractères entre parole et nourriture. L'avidité du parler à bouche pleine est avidité de possession de la parole, qui n'accorde aucun espace de liberté à la parole de l'autre, consommé et comme "digéré" d'avance, dans les catégories où je l'enferme. Les rites anthropophagiques ne sont que la crispation rituelle de cet appétit de domination assimilatrice qui ne cesse de nous habiter. En revanche, prendre le temps pour goûter et savourer le repas préparé avec soin est tout autant communication que ne l'est l'écoute des paroles. Il y a, dans le plat préparé, dans la boisson offerte, une *présence réelle* de qui l'offre, et qui donne forme concrète à la désappropriation du langage sans laquelle des relations de liberté ne sauraient s'instituer. Le signe du plat réussi, ce n'est pas qu'il soit aimé seulement par qui l'a fait, mais qu'il le soit par ceux à qui il est offert, tout comme *mes* paroles que l'autre fait siennes, parce qu'il en a perçu l'intérêt, sont *ses* paroles, auxquelles il est en droit de donner un sens nouveau, un "sens à lui". Il y a toujours quelque forme d'absence de la maîtresse ou du maître de maison à table, du fait du soin des hôtes, ce qui n'est pas sans dessiner en discret filigrane la figure du sacrifice, et ouvre en tout repas la possibilité de faire mémoire d'absents.

Le discours sur le signe des pains, chez Jean, dit le don d'un *pain de vie*, qui est parole de Dieu, source et objet de la foi. Mais le rapport à la parole serait manqué si ce pain n'appartenait pas à cette structure d'humanité où la nourriture quotidienne est aussi l'épreuve de l'être ensemble humain.

* *
*

L'immédiate clarté des signes est trompeuse. La multitude des signes opérés sur les malades semble avoir ouvert le temps où revient le miracle de la manne, fin de la disette, que n'arrive pas à prévenir le travail quotidien. Le piège est que la nourriture que l'on voit et qu'on prend à pleine main fait oublier que les temps nouveaux réellement arrivés appellent un autre travail, la foi en celui qui vient d'en haut. Il faut pour cela que la clarté des signes s'estompe, qu'ils se voilent même jusqu'à l'inacceptable, le signe du Serviteur souffrant en sa netteté qui aveugle. Il faut croire sans voir, et c'est alors que l'on peut voir l'invisible, la vie, en ce qui paraissait être le lieu de la mort.

Nous sommes ainsi rejoints en pleine humanité, car nous le savons bien tous : il n'est pas de signe clair, il n'y a que des *signes crus*. Le langage, où nous apprenons ce qu'est un signe, est tout entier bâti sur la foi mutuelle, comme l'atteste la possibilité du mensonge, qui toujours le surplombe. Même la clarté du signe instrumental repose ultimement sur la foi mutuelle : je crois que le panneau qui indique la direction n'a pas été retourné par quelque main malveillante. Cette foi n'est pas aveugle, elle ne cesse de susciter le patient travail de la raison attentive aux données, celles des choses, celles des hommes. L'enjeu est une communication, où des libertés s'affrontent aux décisions qui font l'histoire des individus et des peuples, que ces données ont à ajuster. Le tact pour laisser venir et percevoir ces décisions libres s'apprend dans la patience de l'être ensemble. On y apprend que l'on ne saurait s'entendre, terme qui joint l'écoute et la compréhension, sans quelque partage de pain. L'énigme est que la table qui rassemble est aussi le lieu où peuvent se prononcer les plus tenaces exclusions. Le pain de vie dont parle Jean est la promesse qu'elles ne peuvent être le dernier mot de l'histoire humaine.

François MARTY

L'économie des signes

L'évangile de Jean tire son originalité de sa conception et de son économie des "signes". De par sa conception, le signe se rattache à l'énigme en ce qu'il pose la question de la vérité et du mensonge, de la vie et de la mort. Le signe appelle, au-delà du spectaculaire, et par subversion des normes culturelles et psychiques, à la foi au Fils de l'homme. De par son économie, le récit organise une dialectique entre la répétition des signes, qui aboutissent de fait à une crise de la foi, et l'érection du signe de la Croix, qui ouvre une nouvelle relation entre le croyant et Celui qui, par sa mort et sa résurrection, s'est fait signe de l'amour du Père pour le monde.

Par convention, je qualifierai de "signes" l'ensemble des miracles habituellement classés dans ce qu'on appelle le "Livre des signes". Ces signes sont au nombre de six : le changement de l'eau en vin aux noces de Cana, la guérison du fils de l'officier royal, celle de l'infirmes à la piscine de Bethesda, la multiplication des pains, la guérison de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare. A cette série s'ajoute, hors série, le signe par excellence annoncé tout de suite après le miracle de Cana : la destruction et le relèvement du Temple, figure de la mort-résurrection du corps de Jésus. Comme la suite des sept jours avait rythmé le récit de la création, les sept signes évoqués rythment les récits de la révélation apportée par Jésus-Christ.

I

Approche du signe

Dans le cadre retenu, que faut-il entendre par *signe*, au sens johannique du terme ? Que faut-il attendre de la question pour s'ajuster d'avance à la bonne intelligence des signes ?

Faut-il attendre l'apparition d'un pur objet de connaissance, comme sont les signes du langage informatif ? Non, puisque pour Jean les signes désignent des *œuvres* ou des *actes*.

Faut-il alors s'attendre à des *actions d'éclat*, miracles démonstratifs de la puissance divine ? Non plus, et pour deux raisons : d'une part, la visibilité des signes n'est pas évidente et, d'autre part, ils intriguent assez pour qu'on s'interroge sur leur signification. Non seulement la réalité mais la signification des signes ne sautent pas aux yeux et c'est à cause de leur opacité qu'ils font l'objet d'une interprétation laborieuse. C'est pourquoi, si les signes ne sont pas des discours, ils sont souvent l'objet de longs discours. Ceux-ci font partie intégrante des signes, car, sans la parole qui en dégage la signification, les œuvres cesseraient d'être des signes. Ceux-ci sont en quelque sorte des paraboles en acte.

Ce que les signes mettent en œuvre, à partir de problèmes apparemment mineurs, comme le boire et le manger, ce sont les grandes interrogations sur la souffrance, la vie et la mort. C'est de là qu'ils tirent leur opacité. De fait, ils ne démontrent rien, ils conduisent au "croire" ; ils ne prouvent rien, ils mettent à l'épreuve. C'est pourquoi ils s'apparentent à des *énigmes*.

Telle sera l'hypothèse à creuser : comprendre les signes à partir de cette forme archaïque d'interrogation qu'on appelle l'énigme. Le rapprochement m'en a été suggéré par un article du P. Beauchamp intitulé *Paraboles de Jésus, vie de Jésus*¹, qui se réfère lui-même, sur ce point, à l'ouvrage ancien de A. Jolles, *Einfache Formen*². Citons le passage qui développe les caractéristiques de l'énigme :

1. A.C.F.E.B., **Les paraboles évangéliques**, Paris, Cerf, 1989, pp. 166-167.

2. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1930 (trad. fr. **Formes simples**, Seuil, 1972).

“Toute énigme met en danger de mort. Dans son ouvrage, A. Jolles rapproche la situation de l'énigme (*Rätsel* est hélas traduit par “devinette”) de celle de l'examen ou du tribunal. Un personnage sait, pose une question et “contraint un autre à savoir et à répondre à la question ou à périr”. La formule est “devine ou meurs”. “C'est la vie qui est en jeu, c'est notre tête qui se joue”. Telle est la relation entre Œdipe et le Sphinx : l'un des deux mourra. Même la devinette - forme apprivoisée de l'énigme - fait couler le sang, comme en témoigne notre formule (fabrication parfaite de l'inconscient) : Je donne ma langue au chat. N'ayant pas trouvé, il en résulte que je n'ai pas conquis le droit à la parole qui était l'enjeu de la devinette, enjeu plus important encore que le droit de vivre.”

L'auteur s'interroge ensuite sur le rapport de l'énigme et de la sagesse : la solution de l'énigme serait-elle le fruit d'un savoir ?

“L'originalité de l'énigme et de la relation dramatique qu'elle induit s'accorde mal avec une sagesse ainsi conçue. Aussi Jolles, dans une autre formule, a-t-il su aller plus loin : “le but véritable et unique de l'énigme n'est pas la solution, mais la *résolution*”. “Dans l'énigme, on pose une question afin d'examiner si le questionné a une certaine *dignité*”. Je glose : non seulement l'énigme n'assure pas l'entrée du royaume par le savoir, mais elle a essentiellement pour but de faire dépasser le niveau du savoir. La résolution est de l'ordre du courage ; la dignité se vérifie face au danger. Il s'agit bien de la Sagesse, mais en tant qu'elle s'enracine dans la force du désir, comme les Ecritures ne cessent de le rappeler. Le désir, unique racine du courage”.

Retenons de ce texte les observations qui justifient l'assimilation proposée entre “signes” et “énigmes” :

1) la situation de l'énigme est celle de l'examen ou du tribunal : le candidat est soumis à une épreuve. C'est exactement la raison apportée par Jésus au terme du débat suscité par la guérison de l'aveugle-né : “c'est pour un *jugement* que je suis venu en ce monde, pour que ceux qui ne voient pas voient et que ceux qui voient deviennent aveugles” (9, 39). N'est pas voyant celui qu'on croit !

2) L'occasion des énigmes-signes est soulevée par les enjeux vitaux de l'existence humaine, soit, au fil des récits, le dénuement, la

faim et la soif, le désespoir d'un père, la maladie, l'angoisse devant la mort. La résolution du signe consiste à mettre le juste à l'épreuve, c'est-à-dire à "le rendre plus juste et à vérifier qu'il l'était déjà"³.

3) Les signes ont pour but, non pas de tester le savoir, mais de faire dépasser le savoir. Les signes ne sont pas des preuves de l'origine divine du Christ, ils l'accréditent, c'est-à-dire qu'ils sont donnés à croire : "si vous ne croyez pas en moi, croyez au moins aux œuvres que je fais" (10, 38) ; "les signes ont été écrits pour que vous croyez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie"(20, 3).

4) En revanche, les signes servent à tester quelque chose de l'ordre du désir. Sous la forme du courage : il en a fallu à l'aveugle-né, chassé de la synagogue, ou à Lazare, menacé de mort ; mais il a manqué à certains chefs qui crurent en Jésus, "mais ne se déclaraient pas, de peur d'être exclus de la synagogue, car ils préférèrent la gloire des hommes à la gloire de Dieu" (12, 42).

5) Par rapport à la forme archaïque de l'énigme, quelque chose change dans la relation de celui qui pose l'énigme à celui qui est appelé à la déchiffrer. Primitivement l'énigme est une arme entre deux combattants : l'un des deux mourra. Dans le récit johannique, il n'est plus question de domination. L'impuissance à décrypter l'énigme n'entraîne pas la mort. C'est le contraire qui se produit : l'incapacité des juifs à résoudre l'énigme entraîne la mort du poseur de signes, celui qui justement détenait la clef des énigmes. Dès lors, sa mort, sous le signe de la croix, devient l'énigme fondamentale. "Il serait bien superficiel de dire que celui qui déchiffre l'énigme échappe à la souffrance et à la mort, si nous allions oublier que l'énigme, c'est précisément la souffrance et la mort"⁴.

Ainsi, à l'occasion des signes, un drame se noue entre Jésus et ses interlocuteurs. Pour quelques-uns qui ont su relever le défi, la plupart ont renoncé devant l'épreuve. La répétition des signes n'y changera rien. Le tournant du drame est bien marqué au chapitre 12 : "Bien qu'il eût fait tant de signes devant eux, ils ne croyaient pas en lui". Toutefois

3. P. BEAUCHAMP, *ibid*, p. 168.

4. *ibid*, p. 168.

les signes ne sont pas restés sans effets : à défaut de révéler la justice, ils ont révélé chez ceux qui n'ont pas cru, leur mensonge et leur péché, générateurs de violence. La violence s'est déchaînée contre le faiseur de signes. Elle lui a imposé l'énigme de la mort. Or, voici que par un renversement ultime, celui-là a transfiguré cette mort infligée en signe du plus grand amour. Il ne s'est pas contenté de poser des signes : il s'est fait signe par sa résolution devant la mort, faisant de l'élévation en croix, l'élévation même de son désir : la glorification du Nom du Père.

C'est le déroulement de ce drame que je voudrais décrire, rapidement mais globalement, à travers le Livre des signes, puis par la crise du chapitre 12, enfin par la résolution de la passion-résurrection du Seigneur⁵.

II

Le livre des signes

La notion d'énigme nous permet de mieux comprendre ce qui constitue le signe comme signe. Le signe ne se remarquerait pas s'il ne tranchait par quelque trait sur le cours naturel des choses. Il lui est essentiel de faire *écart*. Ecart par rapport à quoi ? Le plus souvent, c'est le caractère miraculeux qui retient l'attention. On voit dans le signe l'œuvre d'une puissance surhumaine capable de transgresser les lois de la nature. Il est inexplicable de rendre la vue à un aveugle-né par une quelconque technique humaine. Donc celui qui opère un tel miracle dispose d'une puissance divine. A tort ou à raison, l'argument ne porte plus guère : si l'intervention de Dieu dans les lois de la nature n'avait rien de choquant pour la mentalité antique, elle paraît inadmissible aux esprits contemporains, au point de les faire douter de la véracité des écrits évangéliques. Sans entrer dans le débat, toute la question est de savoir précisément si le signe fait écart par rapport aux lois de la nature.

S'il n'était que démonstration de puissance, on n'expliquerait pas pourquoi tant de discrétion entoure sa réalisation, au point qu'on peut

5. Pour une analyse plus détaillée, cf J. CALLOUD, F. GENUYT, *L'évangile de Jean, Lecture sémiotique*, I-IV, C.A.D.I.R., C.T.M., B.P. 105, 69210 L'Arbresle, 1985-1991.

s'interroger sur la *visibilité* du signe. A Cana, les serviteurs ont puisé de l'eau dans les jarres et l'ont portée au maître du festin, il n'est pas dit qu'ils aient goûté l'eau changée en vin ; le maître a goûté le vin, mais il n'en savait pas la provenance ; le marié ignore tout. Aucun invité ne disposait d'une connaissance totale du parcours, à part la mère de Jésus et ses disciples qui, seuls, y ont vu la manifestation de sa gloire. Même constat en ce qui concerne la guérison du fils de l'officier royal : il faut que les différents acteurs, le père d'un côté, les serviteurs de l'autre, réunissent leurs informations pour s'assurer, après coup, de l'événement. La remise sur pieds de l'infirmes à la piscine de Bethesda ne semble pas avoir frappé ses compagnons ; c'est le port du grabat, le jour du sabbat, qui fait sensation. Lors de la multiplication des pains, Jésus lui même dira à la foule : "Vous me cherchez, non parce que vous avez vu des signes, mais parce que vous avez mangé des pains et que vous avez été rassasiés" (6, 26). Quant à la guérison de l'aveuglé, elle se fait hors de tout regard et il faudra beaucoup de persuasion pour convaincre les voisins comme les juifs de l'identité de l'ancien aveugle. La résurrection de Lazare laisse le lecteur en suspens : c'est un "mort" qui sort du tombeau et rien n'est dit sur les réactions de l'entourage immédiat devant cette étrange apparition dont le récit ne fera mention par la suite que lors d'un repas funéraire. Les "signes" n'ont donc pas l'éclat qu'on leur prête habituellement. D'une façon générale, le fait même de la transformation opérée par le signe ne donne lieu à aucune description. Le centre de l'opération demeure un point aveugle.

Plus décisive encore sur cette question est la répulsion manifestée par Jésus à poser des signes qui, tout en prétendant susciter la foi, seraient dépourvus de signification humaine. "Si vous ne voyez signes et prodiges, vous ne croirez pas !" (4, 48). Prodige, le miracle qui tirerait le patient hors de la condition humaine ; par exemple, qui exaucerait le souhait de vivre sans avoir à naître ou à mourir. Éviter la mort à tout prix et à n'importe quelle condition, voilà ce que Jésus a pressenti dans la demande de l'officier royal comme, plus tard, dans la prière et le regret des sœurs de Lazare. Or la réalisation de ce souhait relèverait du prodige, c'est-à-dire du monstrueux.

Le signe ne fait donc pas écart par rapport aux lois de la nature. Celles-ci servent tout au plus de toile de fond au signe proprement dit. Sa vertu opératoire et signifiante vient de ce qu'il fait écart par rapport à l'économie psychique et sociale de l'être humain pour indiquer et

promouvoir une autre économie où s'affirmerait ce que l'humain a de spécifique. Chacun des signes demanderait un examen particulier à cet égard ; mais on peut, sans trop d'artifice, discerner en chacun deux temps, caractéristiques de la transformation opérée :

- une subversion des normes culturelles ou psychiques
- l'apparition d'un manque significatif et l'instauration, par le "croire", de nouvelles relations intersubjectives.

La subversion des normes habituelles

Le caractère subversif du signe échappe si l'on ne tient compte que des transformations d'ordre physique. Effectivement, du bon vin est porté là où il manquait, un enfant est guéri, l'infirme est rétabli, les foules sont nourries, l'aveugle recouvre la vue, Lazare est ressuscité. Mais le signe ne se ramène pas à une transformation d'ordre physique, pas plus qu'il n'est le symbole d'une transformation spirituelle. Le propos mérite quelques explications sur texte.

A Cana, Jésus supplée matériellement au manque de vin. Mais, ce faisant, on ne remarque pas assez qu'il subvertit la coutume, comme le montre la réflexion du maître du festin : "tout homme offre d'abord le bon vin et, lorsqu'on est ivre, le moins bon" (2, 10). C'est par rapport à la norme en cours que le programme fait différence et donc sens. Ce n'est pas tout : si l'on revient au point de départ de la transformation, le bon vin procède de l'eau de purification déposée dans les jarres, autre transgression à l'égard de la norme, culturelle celle-là. Cette double infraction, qui consiste à utiliser une eau rituelle comme boisson et à servir du bon vin au terme du repas, est la condition pour propulser l'action au rang de "signe", - signe qui transcende les réquisits immédiats de la situation. Mais signe pour qui et de quoi ? Voilà l'énigme.

Le cas de l'infirme à la piscine n'est pas moins frappant. Sa guérison fait écart par rapport à un double dispositif : un dispositif thérapeutique représenté par l'eau curative de la piscine (5, 4) ; ensuite, le dispositif du sabbat, dont l'interdit est enfreint, sur l'ordre de Jésus, par le port du grabat. Ces deux dispositifs ne sont pas contestés en eux-mêmes ; mais ils sont dépassés pour des raisons qui appartiennent au caractère énigmatique du signe.

La multiplication des pains, telle qu'elle est racontée au chapitre 6, doit s'évaluer à son tour par différence d'avec une double économie. L'économie du marché où le pain manquant serait acheté contre de l'argent, hypothèse évoquée par Jésus lui-même pour en constater l'impossibilité. On pourrait croire alors que la distribution abondante à partir des cinq pains et des deux poissons y supplée purement et simplement. Il faut croire que non, puisque la multiplication des pains fait tout de suite différence avec une autre économie, qu'on pourrait qualifier de royale. La fonction royale consisterait à fournir au peuple du pain chaque fois qu'il en aurait besoin, au jour le jour, et c'est ce que demande la foule, car rien ne donne plus matière à la répétition que l'action de manger. La manne du désert faisait d'une certaine manière droit à cette requête. Or Jésus se dérobe à cet emploi, comme il refuse de renouveler la multiplication des pains : celle-ci ne sera donnée qu'une fois, car la répétition ferait signe vers la mort, au lieu que les pains distribués, "autant qu'ils en désiraient", font signe vers les "restes", désignés comme "impérissables". Echappant au registre purement utilitaire, la multiplication des pains pose l'énigme de la vie.

Il est plus délicat de situer exactement le résultat de l'opération dans la guérison de l'aveugle-né. Disons pour simplifier que le "signe" produit n'est pas réductible à la simple restauration de la vue : il en enseigne de plus l'exercice, par l'art d'ouvrir et de fermer les yeux quand il faut. Il ne suffit pas d'avoir de bons yeux, il faut savoir s'en servir. L'exercice de la vision est correct quand, s'appuyant sur la connaissances des apparences, mais les dépassant, il s'accomplit dans la *reconnaissance* des uns et des autres. Les obstacles que rencontre l'aveugle pour se faire reconnaître de ses voisins, puis des pharisiens, montrent que la chose ne va pas de soi. Les premiers n'en croient pas leurs yeux, parce qu'ils ne se fient qu'aux apparences dont le propre, comme chacun sait, est de pouvoir se dédoubler à l'infini : "est-ce lui ou son semblable ?". Pour passer du paraître à l'être, il faudrait pouvoir se fier au *récit* de celui qui soutient son apparence. Mais ils n'y croient pas : ils se bouchent les yeux et les oreilles. Quant aux juifs, ils refusent également de recevoir le récit pour véridique. Ce n'est pas le miracle proprement dit qui le rend inacceptable à leurs yeux, c'est l'infraction commise le jour du sabbat. La raison du rejet est claire : c'est l'impossibilité d'intégrer le miracle dans le cadre du savoir religieux. Ils ne savent pas fermer les yeux sur leur *savoir*. Ainsi, l'ambivalence des apparences

d'un côté, l'excès du savoir de l'autre, interdisent la reconnaissance. Le "signe" s'inscrit entre ces deux systèmes : "je suis venu en ce monde afin que ceux qui ne voient pas voient et que ceux qui voient deviennent aveugles".

Le récit de la résurrection de Lazare est l'un des plus énigmatiques qui soit. Dans un premier temps, Jésus déjoue le dispositif d'urgence imaginé par les sœurs et laisse la mort s'inscrire dans le parcours de son ami. Ce qu'il indique par cette attitude, c'est que l'évitement de la mort, pour autant qu'il implique le vœu d'une prolongation indéfinie de la vie, est à ranger parmi les fausses valeurs. Mais, dans un second temps, il faut que Jésus lutte contre un autre dispositif, de retardement celui-là, pour s'approcher du tombeau. La résistance opposée par Marthe vise à prévenir l'*enlèvement* de la pierre. Celle-ci atteste qu'entre les morts et les vivants la communication est impossible. Mais, si la confusion est impensable, l'ordre d'enlever la pierre signifie qu'entre la vie et la mort il y a, dans la barrière, une porte qui se ferme et qui s'ouvre et par où peut passer une voix. L'appel de Lazare éveille un dormeur. Mais pourquoi ressusciter si c'est pour être condamné à mort ? Nouvelle et dernière énigme..

Le manque symbolique et l'avènement du croire

On a vu que le "signe" ne peut être compris dans le cadre des normes habituelles, psychiques ou sociales, puisqu'il en est pour une part la subversion. Le premier effet du signe est de provoquer la perte des références identifiantes. Le second effet, pour qui se laisse prendre à son jeu, est de convertir cette perte en manque. Pour que le manque surgisse, il faut qu'à la carence d'objet causant la frustration se substitue un dispositif symbolique capable de soutenir le désir. Tout ce qui a été perdu (et donc soustrait à l'assouvissement) est alors reversé au compte du sujet désirant, désormais voué à la parole, à la demande, à la rencontre de l'autre. A cet égard, on fera sur le récit des signes quelques observations permettant de repérer cette conversion de la perte en manque symbolique.

"Qu'y-a-t-il entre l'homme et la femme ?" (2, 1-12)

Autant la figure du besoin est nettement marquée dans l'épisode de Cana par la requête de la mère de Jésus ("Ils n'ont plus de vin"), au-

tant la figure du manque est-elle malaisément décelable. On sait déjà, par la subversion opérée sur les dispositifs antérieurs, rituel et culturel, que le propos de Jésus n'est pas d'augmenter la quantité de vin pour l'attribuer à des convives éventuellement saturés par l'ivresse. Il fait autre chose : il change l'eau en vin délectable. Les convives n'ont pas forcément soif de ce vin-là : celui qu'ils convoitent n'est pas celui que leur donne Jésus. Mais, alors, où est le manque fondamental ? Il se laisse entrevoir dans la réponse de Jésus à sa mère : "Femme, quoi entre moi et toi ? Mon heure n'est pas encore venue" (2, 4). La réplique ne cherche ni à gagner du temps, ni à le précipiter, elle en appelle à un Destinateur inconnu, caché derrière la mention de l'heure, et se posant en Tiers entre l'homme et la femme. Recoupant le projet calculé par la mère, s'annonce, non pas un autre programme, mais un événement à venir où le sujet aura non seulement un rôle à remplir mais une place à tenir. Il s'agit d'être là où et quand surgira l'événement pour être disponible au désir de l'Autre. L'être du sujet qui se tient en retrait à cette heure est représenté par ces deux signifiants que sont l'eau et le vin, l'un appartenant au réseau symbolique du culte et de la loi, l'autre au réseau symbolique de l'alliance. L'eau "portée" en vin, tel est le déplacement (la métaphore) du manque, et le signe qui manifeste la gloire du sujet désirant, à l'heure où l'Autre l'a convoqué.

"Y a-t-il plus fort que la mort ?" (4, 43-54)

La rapidité avec laquelle est racontée la guérison du fils de l'officier royal n'empêche pas d'y découvrir les caractéristiques majeures du changement opéré par le signe. Dans un premier temps, la demande de l'officier est brutalement repoussée : malgré l'urgence de la situation, l'angoisse devant la mort (celle de "son petit enfant", mais aussi la *sienne* propre), Jésus ne descendra pas auprès du malade, il ne se déplacera pas comme l'avait prévu le père ; en revanche, c'est Jésus qui l'incite à partir : là où il y avait demande de déplacement, c'est Jésus qui commande le départ, une autre quête commence sur la foi de la seule parole : "Ton fils vit". La vie est là où l'on en parle, alors qu'elle n'est pas encore constatée (elle ne le sera pas). La vie mise en relation avec la parole, au delà de la hantise de la mort, voilà l'objet de la foi du père : "il crut à la parole", celle de Jésus, mais aussi celle des serviteurs, - un monde d'échanges symboliques s'est greffé sur l'entaille première du besoin.

“Pourquoi pas moi plutôt que l'autre”? (chap. 5)

Le récit du troisième signe se déroule en deux temps : une première fois Jésus rencontre l'infirmes de la piscine pour l'y guérir, une seconde fois il le rencontre au Temple pour lui intimer l'ordre de ne plus pécher. Une illusion d'optique pourrait faire croire que la guérison vient accomplir une longue attente - 38 ans ! Elle vient plutôt la briser, car, à bien des égards, l'attente était vaine. L'envie d'être plongé le premier dans l'eau curative donne lieu à une rivalité féroce. Le malade en oublie de guérir. Il ne répond à la question de Jésus (“veux-tu guérir ?”) que pour se plaindre de l'autre : pas d'autre pour le porter, toujours un autre pour le devancer ! Jalousie qui recouvre sans doute quelque inertie - une “asthénie”, dit le texte - sinon quelque complaisance du malade à sa maladie. Ce n'est pas pour rien que Jésus lui demandera de porter son grabat, c'est-à-dire de se prendre en charge. Il fallait donc sortir le malade de cette attente vaine en suscitant le désir d'une guérison vraie. Déjà la question “veux-tu guérir ?” produit un effet libérateur. Quelle que soit l'ambiguïté de la réponse, il reste qu'au niveau de l'interlocution, l'homme écoute une voix et fait entendre sa plainte. Le désir de guérison peut se substituer au rapport de rivalité. La guérison cesse d'être l'objet d'une compétition pour devenir le signifiant du désir de l'autre. C'est alors que peuvent être dits les mots qui guérissent : “Lève-toi, prends ton grabat et marche”. La séquence d'action impérée s'imprime directement sur le corps du malade (on ne mentionnera même pas la foi du patient). Les mots agissent par eux-mêmes, la parole prend corps littéralement. Telle pourrait être la définition de la guérison : une mise en action - en récit - du corps, en place du cycle attente-jalousie-déception.

Le moteur de ce corps remis en marche, c'est un désir neuf. Pour que ce désir ne retourne pas en arrière - l'état du patient serait alors pire que le précédent - l'homme reçoit un interdit : ne plus pécher (nouvelle emprise de la parole sur le corps sain). On se rappellera que cet interdit fait différence avec l'interdiction de travailler le jour du sabbat. C'est l'objet d'un débat. Les juifs ne distinguent pas entre un mauvais repos (le repli dans l'immobilité) et un bon repos (donner signification à la vie). C'est pour se défendre des accusations des juifs que Jésus en appelle à son Père : “Mon Père travaille toujours et moi aussi”. Son action prend une stature nouvelle. Celle qu'il vient d'accomplir est comparable, mais non rivale, à l'agir du Père, elle entre en consonance

avec la création. A cette occasion, Jésus est amené à parler de sa relation au Père : “Le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu’il fait”. Pas de secret, pas de jalousie entre eux, le Père lui montre comment la vie se donne. Bref, autour de l’acteur principal, et à la faveur du signe, se déploie donc un univers complet, preuve qu’on est entré dans l’ordre symbolique.

“Le pain caché dans la chair et dans le sang” (chap. 6)

C’est le désir de vie qui est mis en éveil par la multiplication des pains. “Il leur en donna autant qu’ils désiraient”. Mais qui peut savoir ce qui met en branle le désir ? Le texte dira que c’est le Père qui attire vers la vraie nourriture. Mais déjà l’opération aurait dû faire signe. Enigmatique est la nourriture procurée par Jésus. Au départ il n’y en avait pas assez (cinq pains et deux poissons pour cinq mille hommes) ; à la fin, il y en a trop (les restes à préserver pour un autre usage). Quant au dispensateur, il disparaît dans la montagne pour revenir par la mer en vue d’une autre rencontre avec la foule. Mais celui-là refuse de réitérer le miracle quand pourtant le besoin se fait sentir à nouveau. La nourriture est retenue après avoir été donnée. Non seulement parce que la répétition accuserait la déficience et la mort, mais parce qu’il est interdit de confondre la totalité des aliments avec ce qui en est soustrait pour nourrir le désir et la parole. La vraie nourriture, Jésus en parle maintenant, et sa parole est pain. L’impossible advient parce que le corps qui parle est aussi le corps qui, sous les signifiants de la chair et du sang, se donne pour la vie du monde. Tel est le pain qui descend du ciel. Plus fort que la mort il défie toute volonté d’auto-engendrement. Vie sans pourquoi il ne peut être reçu que par l’œuvre du croire, travail humain par excellence. Les foules n’ont pas vu le signe, comment auraient-elles pu croire en la promesse ? Seuls quelques disciples s’ouvrent à cette gratuité inouïe qui donne à espérer jusqu’à la résurrection cette vie qui était déjà là : “A qui irions-nous, dit Pierre, tu as les paroles de la vie éternelle”.

“L’œil écoute” (chap. 9)

L’énigme de la reconnaissance soustend l’épisode de l’aveugle-né. Se faire reconnaître et reconnaître Jésus est la tâche difficile qu’il doit affronter. L’aveugle est lui-même doublement contesté : dans son identité (ce n’est pas lui, c’est un autre) et dans son aventure (il n’était pas

aveugle). Ensuite les pharisiens veulent le contraindre à disqualifier l'inconnu qui l'a guéri. L'aveugle tient bon. Si l'énigme trouve son dénouement non pas dans la solution, mais dans la résolution, c'est bien son cas, puisque son courage lui vaut d'être rejeté de la synagogue. La rencontre avec Jésus le soumet à une dernière épreuve : "Crois-tu au Fils de l'homme ?". Comment reconnaître l'humain dans l'homme ? La réponse énonce les conditions du croire : "Tu l'as vu, et celui qui parle avec toi, c'est lui". L'humain se donne à croire dans le *corps visible*, quand celui-ci est *nommé* par celui qui *parle*. L'œil s'est accordé à l'oreille, et l'aveugle peut confesser sa foi : "Je crois, Seigneur".

"L'ami qui ne m'a pas sauvé la vie " (chap. 11)

La résurrection de Lazare vient clore logiquement le *Livre des signes*. S'agit-il d'une véritable résurrection ? Simple réanimation d'un cadavre, dit-on, sous prétexte qu'après sa résurrection, Lazare est destiné à périr de la main des juifs (encore que rien ne soit relaté de sa seconde mort). On suppose que la véritable résurrection préserve à jamais de la mort. Or Jésus promet autre chose et plus : "Je suis la résurrection et la vie ; celui qui croit en moi, même s'il vient à mourir, vivra". Il est la résurrection, et pourtant la résurrection de Lazare précipitera sa propre condamnation. Il est la vie, parce qu'il est l'Éveilleur de tous ceux qui dorment, vivants ou morts (le sommeil étant une figure applicable aux uns et aux autres). La métaphore de l'éveil correspond à l'émergence du sujet croyant, qui vivra *même s'il vient à mourir*. C'est donc que le croire, s'il prend en charge la vie présente, doit assumer également la prévision de la mort. Croire en la parole change l'inélictable de la mort en "sommeil" et la facticité de la vie en "éveil". Car la promesse contenue dans la déclaration citée cherche le désir du sujet. Elle en appelle à son vouloir-être, au delà de l'antinomie vie-mort. Elle suscite donc - ou ressuscite - un sujet appelé à vivre et à mourir en étant suspendu à la parole. C'est dans et par cet événement que se manifeste la gloire de Dieu et que se magnifie le désir de cette vie que Jean appelle "éternelle". Il n'y a qu'une mort à redouter ; c'est la surdité, c'est-à-dire le refus d'entrer dans la relation ouverte par la parole. On voit que la résurrection n'est pas le retour à la vie ni la garantie contre la mort ; elle est l'événement qui rend possibles la vie et la mort. C'est à cet événement que la Passion de Jésus va donner son éclat mystérieux.

III

Le signe ultime

Le chapitre 12 clôt le *Livre des signes*. Le bilan qu'il en dresse est marqué par la crise d'où sortira le drame de la Passion. "Alors qu'il avait fait tant de signes devant eux, ils ne croyaient pas en lui".

La crise des signes (12,37-50)

Il y a incrédulité des juifs parce que le passage ne s'est pas fait de la "vue des signes" à la "foi en Jésus-Christ". La visibilité des signes ne peut par elle-même engendrer la foi. Entre la vision et le croire s'interpose la parole. C'est elle qui se rappelle à l'ordre par la citation d'Isaïe : "Ils ne pouvaient pas croire, parce qu'Isaïe dit : Le (Seigneur) a aveuglé leurs yeux et endurci leur cœur ...". S'il y a échec des signes, il n'y a pas échec de la parole. Non seulement tout arrive selon la parole, mais cela doit être dit pour que le dernier mot lui revienne.

Car la parole n'a pas dit son dernier mot : "L'heure vient où je ne vous parlerai plus en figures, mais je vous annoncerai le Père ouvertement" (16, 25). L'heure vient, elle n'est pas encore venue. Elle marquera pour Jésus le passage de ce monde à son Père, interrompant tout discours humain (les "figures"), mais non l'expression parfaite de l'amour : donner sa vie pour ses amis. La mort de Jésus parle d'elle-même, elle dit tout (*parrèsia*) du Père. C'est à ce titre qu'elle constitue le signe ultime. Ce signe présente une double particularité. D'une part, il s'identifie au locuteur : la signification se déplace de l'opération sur l'opérateur, de telle sorte que celui-ci devient la clef de tous les autres signes. D'autre part, ce signe se signale par la disparition de l'opérateur. Signe qui proprement désigne : le courage dans l'impuissance, la liberté du don dans la soumission à la violence, la vérité dans la disparition. Le dernier signe ne donne plus rien à voir, mais par lui la parole devient croyable.

L'élévation en croix (19, 18-37)

C'est la cause du Fils qui vient en jeu dans le récit de la Passion. Comment interpréter ce qui arrive à l'individu crucifié ? Mort infligée

ou affrontée ? Ecrasement ou accomplissement, effacement ou révélation du sujet ? La croix fait un nœud de ces questions, comme en témoignent les deux figures qui dominent le débat : d'une part, l'écrêteau qui dénonce l'impuissance des chefs juifs et romains à s'entendre sur le motif de la mise en croix ; d'autre part, l'Écriture, dont à quatre reprises le texte soulignera l'accomplissement.

L'ECRITEAU - "écrit en hébreu, en grec et en latin", donc parfaitement lisible - porte condamnation du "roi des juifs". L'accusation est mensongère puisque Jésus n'a jamais revendiqué le titre, et ses accusateurs le savent fort bien. Elle n'est donc que la manifestation du détournement de la Loi à quoi se réfèrent les juifs, et de la perversion du pouvoir que revendique Pilate. C'est en un autre sens que Jésus se réclame de la royauté, celle de la Parole : Fils "né pour rendre témoignage à la vérité" (18, 37).

L'ECRITURE : c'est par son accomplissement que le sujet actualise sa qualité de Fils. L'accomplissement est l'acte par lequel le sujet s'affirme comme lecteur de l'Écriture. Son corps, au moment où il est réduit au silence, prend forme dans la parole de l'Écriture. Il s'agit au plus haut degré d'une performance de parole. Celle-ci ne consiste pas à établir une conformité entre le contenu de la prophétie et la réalité des faits ; ni même à identifier, par implication, l'individu souffrant dont avait parlé l'Écriture ; elle consiste dans l'acte par lequel le sujet, lisant l'Écriture, non seulement se dévoile, mais *se fait*, c'est-à-dire, au sens propre du terme, performe son être de sujet. Car ici, lire, c'est faire. "*Ils se partagèrent mes vêtements et ma tunique, ils la tirèrent au sort*". Sous les signifiants de l'Écriture, un corps se dresse. Devant qui ? L'Écriture est ici médiatrice d'une Altérité à qui se réfère le sujet. Dans la formule "afin que s'accomplît l'Écriture" s'indique un dessein, une volonté de l'Autre. Il fallait qu'il en fût ainsi. "*J'ai soif*" : en s'énonçant encore dans la parole de l'Écriture, qui fait retour dans la véhémence de son désir, le sujet répond à la convocation de l'Autre et se conforme à son désir. Autrement dit, accomplissant l'Écriture, il accomplit la volonté du Père. Non pas qu'il sacrifie sa vie à son Père ! Il sacrifie sa vie pour attester et porter à son achèvement sa dignité de Fils (17, 19). Aussi bien le supplicié n'est-il pas mort comme l'avaient demandé les juifs. "*On ne lui brisera pas un os*" : son corps n'aura pas été disloqué ni démembré : comme la tunique sans couture, dont le sort a gratifié l'heureux donataire, son corps est donné librement pour la vie

du monde. “*Nul ne m’enlève la vie, je la donne de moi-même*” (10, 18). Ce corps-là ne parle plus, il n’articule aucun langage humain, mais il continue à faire signe : dans le mal exhibé, il donne à voir tout ensemble le péché du monde et le pardon de Dieu -“*ils verront celui qu’ils ont transpercé*”. Tel est le signe de la croix qui, dénonçant le péché commis sous le couvert de la Loi et du pouvoir, annonce la naissance nouvelle dans l’eau et le sang.

L’élévation en gloire (chap. 20)

Autant s’avéraient fugitives, quoique particulièrement intenses, les manifestations du sujet caché sous les signifiants de l’Ecriture dans le récit de la Passion, autant paraissent fugitives les apparitions visibles de Jésus dans les récits de résurrection. Apparitions paradoxales, on l’a noté souvent, par leur caractère privé, intermittent, et limité dans le temps. Elles ne marquent donc pas un retour à la situation antérieure ; elles consacrent la séparation plutôt que la reprise de la vie commune. Le corps qui porte les marques glorieuses des blessures fait mémoire de la Passion et, ce faisant, transfigure les temps nouveaux. En ce sens, les apparitions relèvent encore de l’ordre du signe.

L’énigme des apparitions oblige, en effet, au delà de tout savoir, à des résolutions inattendues. Au cours des épisodes successifs relatés au chap. 20, les signes de la résurrection ne sont pas donnés à constater, ils opèrent une transformation des acteurs. L’enquête menée par les deux apôtres au tombeau, où ne restent que les traces de l’ensevelissement, se change, chez le disciple que Jésus aimait, en une vision de foi : c’est dans ce lieu vide qu’il faut se placer pour lire les Ecritures et comprendre qu’il devait ressusciter des morts. Marie de Magdala le reconnaît à l’appel de son nom, mais c’est au moment même où il lui est accordé de poser la main sur le corps qu’elle s’entend dire : “Ne me retiens pas” !

La vaine recherche de l’objet perdu à laquelle elle s’était livrée cède la place au désir de faire la volonté du Seigneur. Si la venue du Seigneur dans la maison où sont reclus les Apôtres chasse la crainte et apporte la paix du pardon, le bénéfice de l’apparition consiste, non pas dans la reconstitution d’une équipe, mais dans la réception de l’Esprit et l’envoi au dehors, là où ils auront à dire à tout homme, en l’absence

du Maître et sous leur propre responsabilité, la rémission ou la rétention des péchés. Quant à Thomas, la rencontre avec Jésus le fait transiter d'une logique de la vérification à une logique du croire par la restauration du primat de l'entendre sur le voir et le toucher : "Heureux ceux qui croient sans voir !". Dans tous ces cas, il s'agit de voir autrement ce qu'on voit, de risquer la protection, de désirer autrement ce qu'on prend, d'appréhender l'impossible réel comme don.

Toutes ces transformations ont pour référent le corps de Jésus. Certes, Jésus n'apparaît que pour mieux faire consentir à sa disparition. Il vient, mais c'est pour donner sens à son retrait. Toutefois, le corps devenu invisible, s'il demeure énigme, ne contredit pas l'expérience du corps parlant, énigme ordinaire. La succession des apparitions et disparitions est une mise en récit de la structure fondamentale du corps humain, qui est tout à la fois offrande et retrait. Offrande par sa visibilité charnelle, retrait en ce qu'il s'abrite dans la parole, - accessible sans jamais se laisser rejoindre, absent et pourtant lisible aux traces laissées dans l'Écriture.

François GENUYT

LE SUPPLEMENT

N° 181

Revue d'éthique et de théologie morale

Juillet 1992

Jean-Paul Durand, Liminaire

DOSSIER I

ECOLE ET RELIGIONS DANS LA SOCIÉTÉ MODERNE

Université de Strasbourg - Colloque du 17 janvier 1991

Raymond MENGUS,
Émile GOICHOT,

Présentation

**"Dévots" et "Mécréants" :
les harmonies de l'histoire littéraire.**

Francis MESSNER,

**L'Église catholique et l'école publique
en France.**

Astérios ARGYRIOU,
Ralph STEHLY,

**Orthodoxie et école : le modèle grec.
L'enseignement religieux islamique.
En Rhénanie du Nord et en Alsace.**

Nadine WEIBEL,

**Islamisme et éducation :
l'exemple de la Tunisie et de la France.**

Jean-Paul WILLAIME,
Étienne TROCME,

**La laïcité française au miroir du foulard.
L'École pour tous est-elle une menace
pour les religions ?**

DOSSIER II

Y A-T-IL UNE MORALE CATHOLIQUE ?

Centre Thomas More - Colloque des 23-24 mars 1991

Rémi BRAGUE,
Éric FUCHS,

**Pour une topique de la morale chrétienne.
Y a-t-il une morale catholique ?
Le point de vue d'un théologien protestant.**

Paul VALADIER,

Portée morale d'un trait d'union.

TRIBUNE

Bernard SESBOÜÉ,

**Le "sensus fidelium" en morale à la
lumière de Vatican II.**

Prix du numéro : 63 F

Abonnement : 195 F (France) - 245 F (Étranger)

Service abonnements - B.P. 65 - 77932 PERRHES Cédex

CCP - Le Supplément 4263.95 D PARIS

Cana et le Temple : la pratique et la théorie

Une lecture sémiotique de Jean 2

Le traitement simultané du signe de Cana et de la purification du Temple de tout trafic mercantile n'est pas un artifice d'interprétation : il tient à la structure du texte. Contrairement à l'évidence, l'épisode de Cana ne s'organise ni autour d'une fête ni autour de la dégustation d'un vin supérieur. Le vin y est "décalé" dans l'ordre du repas afin que le regard ne s'arrête pas au prodige, mais se porte sur le faiseur de signes. Celui-ci évoque un signe qui s'abolit lui-même : son corps assassiné est relevé. Il est dès lors question du "croire" et non du "savoir".

A la fin du récit des noces de Cana, le narrateur informe ses lecteurs : il s'agit là du "premier des signes de Jésus", et il ajoute : "Il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui". Il y a donc eu un "Signe"¹. Mais où sont les éléments signifiants ? La performance de Jésus changeant l'eau en vin ? Le parcours des opérations qui la composent ? La qualité singulière du vin servi à cette noce qui en manquait ? ... Il y a un Signe, mais qu'est-ce qui est signifié ? "Il manifesta sa gloire", dit le texte ; mais savons-nous bien ce qu'est "la gloire" et à quoi en reconnaître la manifestation ? Le Signe de Cana est-il seulement l'expression concrète (visible) du sens caché (invisible) de

1. L'évangile parle de "signe" (*sêmeion*), mais nous ne pouvons décider a priori de la signification précise de ce terme. Par commodité, nous écrivons donc "Signe" (avec une majuscule) pour désigner ce que le texte nomme signe, et "signe" (avec une minuscule) pour désigner la notion courante de signe.

l'identité de Jésus, de telle sorte que par le moyen d'un signe, il nous fasse voir, savoir et croire quelque chose de lui ? "Ses disciples crurent en lui" : le Signe appelle la foi, mais cette foi s'adresse à Jésus lui-même plus qu'elle ne s'applique à ce qui est montré ou à un contenu de sens proposé. Est-ce parce qu'il fait des Signes qu'on peut croire en lui ? ou est-ce parce que les Signes, d'une certaine manière (qui reste à préciser), parlent de lui ?.

La liste des questions pourrait encore s'allonger. Dans l'épisode de Cana, il y a un Signe, on nous le dit. Mais on ne nous dit pas ce qu'est un Signe, ni comment se construit et s'interprète sa signification. Nous sommes alors renvoyés à la lecture du récit de Cana et de ce qui lui fait suite au chapitre 2 de l'évangile de Jean.

La question des signes rebondit en effet dans ce chapitre. Dans le Temple de Jérusalem, après que Jésus eut chassé les vendeurs, les juifs requièrent un Signe de son autorité : et Jésus répond à cette requête par l'annonce d'un autre signe (mais le mot n'est pas dans le texte), d'un événement singulier où le destin du sanctuaire détruit et relevé rejoint le destin de son propre corps et où la foi des disciples met en corrélation la parole de Jésus et l'Écriture. Ni le geste de Jésus dans le Temple, ni l'événement qu'il annonce ne font partie de la série des signes dont Cana constitue le commencement². A la fin du chapitre vient une nouvelle mention des Signes de Jésus : à leur vue beaucoup croyaient en son nom, mais il ne se fiait pas en eux.

Ces rebonds de la question des signes peuvent intriguer le lecteur. Si la conclusion de Cana semble montrer un dispositif accompli où sont bien articulés le Signe, la gloire manifestée et la foi des disciples, les séquences suivantes paraissent indiquer des conditions plus obscures pour la constitution du Signe et son opérativité pour la foi. Comment s'organise la cohérence du chapitre 2 ?

2. Les chapitres 2 à 12 de l'évangile de Jean constituent ce qu'on appelle généralement la "section des signes" qui s'achève par un bilan (12, 37-43); l'évangéliste constate que "bien que Jésus eût fait tant de signes devant eux, ils ne croyaient pas en lui", et interprète ce fait comme un accomplissement de l'Écriture (cf. PANIER L, **La naissance du fils de Dieu**, Paris, Cerf, 1991, pp. 47-56).

Pour rendre compte de l'ensemble du texte, nous ferons une hypothèse qui guidera notre lecture : non content de raconter le "premier des Signes de Jésus", il construit une théorie des Signes et de leur rapport au croire. Avec le récit de Cana, nous aurions la présentation ou la proposition du Signe ("ceci est un signe") ; avec la séquence du Temple, nous aurions, à partir d'un matériau figuratif différent, l'analyse et la description des dispositifs où s'articulent la signification et l'opérativité des Signes. Cette structure de signification s'oriente vers un événement qui concerne Jésus lui-même et son corps traversé par la mort, un événement qui, bien que ne figurant pas dans la série des Signes, se répercute en chacun d'eux et entre eux.

Notre lecture, reposant sur une démarche sémiotique³, observera comment le texte dit ce qu'il dit, quelles en sont les structures narratives et l'organisation figurative, afin de proposer, à partir de ses formes, une perspective d'interprétation. Nous insisterons particulièrement sur les dispositifs de signification que ce texte nous paraît mettre en place.

I

Le récit des noces de Cana

Après quelques remarques sur l'organisation narrative, nous analyserons les éléments figuratifs que le texte déploie.

Objets-valeurs et question du sujet

A première lecture, nous serions tentés d'organiser ce récit autour de l'action de Jésus changeant l'eau en vin et comblant ainsi, miraculeusement, le manque de vin signalé par sa mère. Cette action serait

3. Nous suivrons d'assez près la lecture proposée par J. CALLOUD et F. GENUYT : **L'évangile de Jean. Lecture sémiotique des chapitres 1 à 6**, Centre Thomas More, CADIR, 1989. Pour une présentation de la démarche sémiotique, cf. J-C.GIROUD, L. PANIER, "Sémiotique. Une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques", **Cahiers Evangile** 59, mars 1987. Pour une étude exégétique de ce chapitre, nous nous référons à R.E. BROWN, **The Gospel according to John, I-XII**, The Anchor Bible, Doubleday, 1966, et à X. LEON-DUFOUR, **Lecture de l'évangile selon Jean**, tome I, Seuil, 1988.

alors une manifestation de la puissance de Jésus (son pouvoir-faire) qui transforme les éléments de la nature pour le bien des humains, une manifestation de sa bienveillance qui sauve du fiasco une noce villageoise et promeut les valeurs de la convivialité en face des valeurs culturelles représentées par les jarres. Cette lecture simple pousserait à situer la “gloire” de Jésus du côté de sa compétence, de son pouvoir-faire. Une telle hypothèse de lecture, fondée sur la considération des objets-valeurs manquants et attribués, néglige trop de détails du texte pour pouvoir être tenue longtemps.

A la fin du récit, la liquidation du manque de vin n'est pas particulièrement manifestée : la fête ne bat pas son plein dans l'abondance du vin retrouvé. Ce vin, personne parmi les convives ne le boit, le maître du repas, seul, goûte “l'eau changée en vin” et son évaluation reste mitigée : ce vin est bon, mais “déplacé”, il ne vient pas à son heure. Il fait écart dans l'ordonnancement coutumier des repas; il est difficile de décider si le maître du repas félicite ou blâme le marié pour cette entorse à la coutume. Si en fin de récit, le vin fourni n'est pas clairement défini comme ce qui comble le manque initial, il faut revenir au début du texte pour voir comment est effectivement traitée cette situation de manque. Le manque de vin est énoncé deux fois : par le narrateur d'abord, puis par la mère de Jésus qui transmet l'information (“Le vin venant à manquer, la mère de Jésus lui dit :”ils n'ont plus de vin”). Et Jésus réplique à cette intervention de sa mère. Ce petit dialogue nous alerte : au delà des problèmes pratiques portant sur un objet-valeur (le vin), quelque chose se joue dans la relation énonciative entre Jésus et sa mère. Il y a bien un objet en cause, mais il y a aussi la place des sujets dans une relation intersubjective. Le récit nous semble donc ouvrir ici un double registre : la seule considération des objets transformés et attribués risque de nous le faire oublier. Mais s'il y a un double registre, en quoi l'opération réalisée entre l'eau et le vin atteste-t-elle cette distinction entre le plan des objets et le plan des sujets ? en quoi cela intervient-il dans l'évaluation du maître du repas et également dans la détermination du “premier des Signes de Jésus” ? Un sujet, son identité, sa vérité, sont ici en cause. Ne reposant plus seulement sur le traitement des objets-valeurs, la structure narrative du récit risque fort de se complexifier.

La mère de Jésus informe sur le manque de vin, déjà enregistré dans le texte ; il y aura bien un programme accompli par Jésus à partir

du manque de vin, mais à quelle demande répond-il ? Au plan narratif, la réplique de Jésus suggère que les opérations réalisées par la suite ne le seront pas sous la mouvance de sa mère, et que les valeurs au nom desquelles il agit sont à déterminer autrement. La réponse de Jésus n'est ni une acceptation ni un refus; elle situe autrement l'enjeu de l'interlocution ("toi", "moi", se distinguent dans l'interlocution, comme des pôles de l'énonciation) ; à la relation mère-fils dans laquelle pourrait venir s'inscrire la réponse à une demande de vin pour la noce, Jésus substitue la relation femme-homme et déclare par sa question ("Femme, quoi entre toi et moi ?") une différence présentement inobjectivable entre ces deux sujets de l'énonciation : qu'est-ce qui, maintenant, fait référence entre eux, et pour eux ? Un écart est posé (la question "quoi ?" reste sans réponse). Il demeure ouvert ("mon heure n'est pas encore venue"). La réplique de Jésus pose à son propos la question du sujet, de sa référence et de ce qui peut la représenter. Ce n'est plus la référence à sa mère qui pose Jésus comme sujet (ce qui serait le cas si le don du vin n'était que réponse à la demande formulée), c'est la différence non objectivable de l'homme et de la femme ; elle fait appel à une altérité non représentable, et à un événement qui n'est pas là, qui advient et qu'il n'est pas possible de classer dans une chronologie maîtrisable⁴. A quoi donc "tient" le sujet qui parle ici ? Si l'action de Jésus sur l'eau et le vin n'est pas réponse à la demande de sa mère, si par ailleurs elle est en décalage par rapport à son "heure" (à l'événement de son avènement), quel sujet atteste-t-elle et comment le manifeste-t-elle ? Ces décalages actoriels (intersubjectifs) et temporels contribuent sans doute à instaurer comme Signe l'action de Jésus, et à creuser un écart (ou à tracer une barre) entre le signe produit et le sujet qui pourrait s'y trouver manifesté.

Outre les relations entre la mère et Jésus, la disposition des acteurs à l'ouverture du récit offre d'autres indications intéressantes. Le texte distingue bien la mère de Jésus d'une part, qui se trouve déjà là, sans

4. On réfère en général cette "heure" à l'événement pascal de la mort et résurrection de Jésus. Mais cela ne résout pas la question posée ici : cet événement n'est pas dans le récit évangélique ce qui comble l'écart posé ici pour donner une identité représentable de Jésus; il est plutôt le moment où se trouve révélé le lieu réel où cet écart se trouve inscrit, non plus entre un sujet et les signes qui le représentent, mais dans le corps de Jésus lui-même. C'est ainsi du moins que l'épisode du Temple articule la question. Nous y reviendrons.

qu'on nous dise à quel titre, et d'autre part Jésus et ses disciples qui sont "invités" : deux groupes d'acteurs, deux types de relations en jeu pour le sujet Jésus. La relation aux disciples devient insistante à la fin de l'épisode ("ils crurent en lui"), comme dans l'épisode du Temple. Le chapitre 2 semble situer Jésus comme un sujet "à croire", et développer les conditions de ce croire, tant du côté de ceux qui croient que du côté du sujet à croire et des signes qui le manifestent.

L'organisation figurative du début du récit nous alerte donc : l'opération réalisée sur l'eau et le vin ne concerne pas seulement des objets-valeurs (du vin pour la noce), elle n'est pas seulement la mise en oeuvre d'un pouvoir-faire singulier qu'elle manifeste, elle s'articule à un sujet dont la vérité à croire reste à dire.

Le parcours figuratif de l'eau

La transformation de l'eau en vin n'est pas racontée comme une action directe de Jésus sur les éléments; elle se passe pour ainsi dire à distance des acteurs, à partir des consignes données aux serviteurs. La transformation est mentionnée après coup (v.9 : quand il eut goûté l'eau changée en vin) ; et le récit souligne la part d'insu qui l'entoure : "le maître du repas ne savait pas d'où cela venait", les serviteurs le savaient... mais personne ne le leur demande ! La mère de Jésus connaît le manque de vin, mais elle n'intervient plus dans la suite du récit. Le savoir semble ainsi disséminé entre les acteurs, et cela ne nous avancerait pas beaucoup de dire que Jésus, lui, savait tout ce qui s'était passé ou que les disciples avaient tout vu. Cela pourrait satisfaire notre goût pour le vraisemblable, mais le texte s'organise autrement : il n'y a pas d'enquête à faire sur l'origine du vin. Mais comme lecteurs, nous avons à suivre un parcours de figures et à lire comment le parcours de l'eau (versée et puisée) se transforme en parcours du vin (porté et goûté). Plus qu'une mutation d'objets (ou d'éléments), le récit ordonne une série d'opérations⁵.

Au départ de ce parcours, le texte précise d'abord un espace (six jarres de pierre à la fonction définie et à la capacité mesurable) qui pourra être comparé à l'espace du repas où le parcours s'achève. On

5. Cf. J. CALLOUD, F. GENUYT *op cit.*, p. 51.

note ensuite une opération de remplissage, réalisée sur les indications de Jésus; le texte souligne le caractère achevé de cette opération : les jarres sont remplies “jusqu’au bord”. Dans cet espace plein, saturé, est alors effectuée une soustraction, un prélèvement : on puise dans les jarres. Cette opération seule porte une marque temporelle (“puisez, maintenant”). Il y a donc, maintenant, du manque dans les jarres pleines ; l’eau puisée, la part extraite qui atteste ce manque, est portée au maître du repas et le récit ne s’intéresse plus à l’eau restant dans les jarres. Remplissage/extraction et part prélevée semblent les éléments pertinents du parcours de l’eau. La part extraite de l’espace rituel constitué (les jarres pleines) est transférée dans l’espace du repas pour y être évaluée (et non mesurée ou consommée). Le maître du repas goûte l’eau changée en vin : il remarque que ce bon vin est “déplacé” et qu’il manifeste une singularité. Dans le parcours d’ensemble de l’eau et du vin, cet écart significatif est ce qui fait trace des opérations réalisées et vient ici rappeler le manque inscrit dans l’eau des jarres.

Si on interprète plus largement la déclaration du maître du repas, on observe que le vin moins bon est d’ordinaire servi lorsque les convives sont ivres, saturés pourrait-on dire, et dans l’incapacité d’apprécier la qualité de ce qui leur est servi. L’eau changée en vin, ce bon vin venant trop tard, qui pourra l’apprécier ? Il arrive là, maintenant, comme un élément non interprétable, auquel une valeur ne pourra pas être associée. Ce vin est signifiant, non par sa valeur intrinsèque, mais par sa place dans le parcours de l’eau versée - puisée et par sa place inhabituelle dans l’ordonnement du repas. Retenons donc que ce vin-là est comme un signe rompu, un signifiant⁶ auquel un sens ne peut être associé, mais qui signifie par la place qu’il occupe dans un parcours par rapport à d’autres éléments signifiants, et que ce dispositif signale la singularité d’un sujet⁷.

6. Nous parlons ici de signe rompu, parce que le contenu de sens se trouvant décalé (ou barré), le *signifiant* demeure, sans le sens qu’on pourrait lui associer ; il n’est plus décodable en fonction de la valeur qu’il représente, mais il doit être interprété dans sa relation à d’autres signifiants.

7. On remarquera d’ailleurs que le marié n’est convoqué dans le récit qu’en raison de la singularité que le maître du repas déclare. Il n’est pas *présenté autrement* parmi les acteurs de cette noce, où manquent aussi bien des acteurs qu’on s’attendrait à y trouver.

Une opération métaphorique

Il nous faut donc revenir, comme lecteurs, au parcours d'ensemble de l'eau et du vin. L'eau s'est d'abord trouvée interprétée comme eau de purification en raison de l'espace où elle fut versée "jusqu'au bord" ; elle prend sens du lieu où on l'a versée. Pour la part extraite, puisée, s'opère un transfert de signification, non pas pour qu'une autre valeur soit associée à l'eau en échange de la première, mais pour devenir, comme bon vin, la marque singulière d'un écart caractérisant un sujet ("toi"). Ce vin qui se substitue à l'eau extraite des jarres n'est pas un signe (conçu comme la relation d'un élément matériel et d'un contenu de sens ou d'une valeur associée et représentée par lui), mais un signifiant sous lequel vient "chuter" le signe de l'eau de la purification, un signifiant dont la signifiante, pour le moment, ne tient qu'à la place inhabituelle qu'il occupe dans l'ordonnement du repas. Pour dire cet ordonnancement, il fallait un maître du repas ; mais qui pourra entendre l'opération métaphorique qui s'est effectuée dans le parcours de l'eau et qui pourra la référer au sujet qui se trouve par là singularisé ?

Nous parlons ici d'opération métaphorique, non pas pour dire que l'eau et le vin échangeraient leur valeur ou leur sens, mais pour signaler une "faillie" dans le sens de l'eau et du vin. Prenant la place de l'eau qui manque aux jarres de purification, le vin ne vient pas représenter une autre valeur qu'il faudrait opposer à ce que représente l'eau de la purification ; le vin prend la place de ce qui manque aux jarres, comme signifiant d'un manque, mais c'est pour devenir la marque d'un écart signalé par le maître du repas, et qui reste à interpréter. Le récit de Cana ne se construit pas autour d'une opposition de valeurs (quelles que soient d'ailleurs les valeurs qu'on attribue à l'eau et au vin), il développe un parcours de figures, un parcours de signifiants à partir de la dissociation d'un signe et dans l'opération métaphorique entre ces signifiants, il indique la singularité d'un sujet.

C'est alors que le narrateur de l'évangile déclare qu'il y a eu un Signe opéré par Jésus, et la manifestation de sa gloire pour les disciples qui crurent en lui. Il y a donc eu un Signe, mais notre désir de "sens" reste sur sa faim. Il semblerait même que l'évangile développe une conception du Signe bien différente de l'acception courante. Alors que nous voyons couramment le signe comme la manifestation visible ou sensible d'un contenu, d'un sens ou d'une valeur, ce premier Signe

opéré par Jésus semble plutôt reposer sur le suspens du sens et le réaliser. Si l'eau dans les jarres peut bien fonctionner comme un signe constitué (l'eau étant le signe de la purification), le parcours effectué dans le récit de Cana en suspend le sens au profit du rapport (métaphorique) avec cet autre signifiant qu'est le vin "décalé". Ne valant plus par la valeur qu'on peut leur associer pour les comprendre, ces signifiants jouent l'un par rapport à l'autre et orientent l'interprétation non pas vers les valeurs qui seraient représentées (elles sont en suspens), mais en direction du sujet dont il est question dans ce parcours. Jésus n'est pas représenté ou symbolisé par l'eau ou par le vin, il n'est pas seulement celui qui peut changer l'eau en vin (et qui le fait), il est ce sujet dont il est question dans le parcours des signifiants⁸. "Il manifesta sa gloire", dit le texte. Il faut sans doute, dans ce contexte, éviter d'identifier trop rapidement "manifestation" et "représentation". La "gloire manifestée" ne l'est sans doute pas comme un contenu de sens (ou une valeur) représenté par l'expression sensible (visible) d'un signe. Le récit s'achève sans qu'on puisse dire ce que "représente" le Signe de Cana, le premier des Signes, mais on sait qu'il est question de Jésus et de "sa gloire". Celle-ci peut avoir trait justement à ce qui du sujet, dans sa singularité et sa vérité, échappe à toute représentation connaissable et maîtrisable dans les Signes (aucun de ces Signes à lui seul ne représente Jésus) et qui pourtant ne peut être "manifesté" qu'à travers eux, entre eux ; et cela, dans la série des Signes de Jésus, mais déjà dans le parcours signifiant développé dans le récit de Cana⁹. Nous sommes invités, comme lecteurs, à mettre en rapport la question du sujet, telle qu'elle s'énonce dans l'écart posé au début du récit entre Jésus et sa mère, et la singularité qu'indique le transfert métaphorique de l'eau et du vin.

Le narrateur nous avertit donc : le Signe, la gloire, la foi, tous les éléments sont là pour une reconnaissance croyante de Jésus. Notre lecture a permis de dégager quelques aspects formels de ce fonctionnement signifiant. Les Signes disposent en parcours des objets-valeurs

8. On peut signaler un dispositif assez proche dans la 1ère épître de Jean (5,6) avec les figures de l'"eau" et du "sang". Cf. L. PANIER, *op. cit.*, p. 39.

9. Nous verrons dans la séquence du Temple que cette singularité du sujet trouve dans le corps mortel, détruit et relevé, son lieu réel. Il y aurait alors à établir une relation entre la "gloire de Jésus" et l'incarnation de la parole, qui est d'ailleurs posée dès le prologue.

manquants, désirés, manipulés, transformés, évalués. Mais la forme du parcours décale ou suspend le sens ou la valeur assurés pour ces objets et les fait jouer entre eux comme des signifiants entre lesquels s'atteste la place d'un sujet qui reste à croire.

Au delà de cette présentation du Signe dans la séquence de Cana, il reste à préciser quelle structure de signification est en jeu et quel type de sujet s'indique en ces parcours. Nous avons fait l'hypothèse que la séquence du Temple, à la suite du récit de Cana, développe une analyse de cette structure, de signification et des conditions d'un croire susceptible d'y répondre.

II

La séquence du temple

L'épisode du Temple situé dans le texte évangélique à la suite du récit de Cana n'est pas généralement classé parmi les Signes de Jésus¹⁰. Il s'articule pourtant au Signe de Cana parce qu'il en rappelle certaines données thématiques (ne serait-ce que les figures du culte ou les opérations du plein et du vide) et parce qu'il en déplie et déploie la structure signifiante pour montrer à quelles conditions il peut être, dans les Signes, question du sujet.

Un geste pour analyser un signe

L'évacuation du Temple n'est donc pas un Signe ; nous parlerons donc d'un "geste" de Jésus à partir duquel se dévoile, par la requête des juifs et la parole de Jésus, d'une part, et par les attitudes des disciples, d'autre part, ce qui, en deçà des Signes et entre les Signes, soutient leur signifiante : Jésus, en tant que sujet filial, corps parlant traversé par une

10. La séquence des "vendeurs chassés du Temple", dans les évangiles synoptiques, est située dans les préalables de la Passion. Les historiens optent le plus souvent pour la datation synoptique qui semble plus vraisemblable. Il reste alors à rendre raison des intentions du rédacteur lorsqu'il déplace cet épisode et qu'il y joint une parole prophétique de Jésus qui correspond d'assez près à celle que les faux témoins attribuent à Jésus lors de son procès devant le Sanhédrin (Mc 14, 58; Mt 26,61). Pour X.LEON-DUFOUR, le récit prend ici de ce fait une "valeur symbolique" (*op. cit.*, pp. 248-249).

destruction et un relèvement à dire et à montrer par des signes, lieu réel d'une parole qui s'indique par le jeu de la métaphore et qui s'évoque dans l'événement où elle re-suscite la pertinence de l'Écriture. Nous faisons l'hypothèse que l'épisode du Temple constitue une "théorie des Signes" qui s'adapte à la "présentation des Signes" proposée dans le récit de Cana.

La structure narrative du passage est relativement simple¹¹ : Jésus accomplit une action surprenante en vidant le Temple de Jérusalem de tout ce qui y atteste les activités commerciales. Ce geste fait ensuite l'objet d'un débat avec les juifs concernant l'autorité de celui qui peut l'accomplir. La réponse de Jésus est telle que la reconnaissance du sujet ne pourra avoir lieu que plus tard et par les disciples. Mais le tissu figuratif de ce passage est relativement complexe : le geste dans le Temple est suivi d'interprétations et de paroles où s'entrecroisent les points de vues énonciatifs de Jésus, des juifs, des disciples (et de l'Écriture), entre lesquels les figures se renvoient et se redéfinissent (Temple, Maison de mon père, sanctuaire, corps), et les perspectives temporelles diffèrent. Brisant la linéarité de l'intrigue au profit d'une redéfinition des figures du récit, la mise en discours paraît disséminer les points de vue et situer comme en un point de fuite, ou point de perspective non figurable, la place de Jésus en tant que sujet de la parole.

Objets-valeurs et relation filiale

Jésus procède à une évacuation radicale des vendeurs et des objets de leur commerce hors du Temple ("il les chassa tous"). Il accompagne son geste d'une déclaration qui précise les enjeux de cette opération en opposant la "maison de commerce" et la "maison de mon père". L'arrêt des activités de commerce semble nécessaire à la restauration de la vocation première de ce lieu qui ne se définit plus par les objets qui le remplissent et s'y échangent, mais par la relation filiale au sujet qui l'habite.

11. Pour une analyse sémiotique plus détaillée de Jn 2, cf. J. CALLOUD, F. GENUYT, *op. cit.*, pp. 47-57.

Au plan figuratif, le geste de Jésus peut rappeler certains éléments du récit de Cana: dans l'un et l'autre cas, on précise un espace religieux (culturel) où s'inscrit une opération de soustraction ou de prélèvement, et on peut distinguer les valeurs culturelles (jarres, Temple) et les valeurs familiales (noces, maison du père). Mais alors qu'à Cana, la part prélevée dans l'espace plein devient le support signifiant d'un parcours métaphorique, ici, c'est l'espace lui-même, vidé de son contenu, qui se trouve redéfini dans des actes de parole : le lieu vide devient un lieu-dit. Dans ces actes de parole, celui qui parle se trouve directement impliqué et mis en cause, au point que le lieu-dit devient véritablement une figure du sujet.

La parole de Jésus re-nomme le Temple : c'est "la maison de mon père". Au plan thématique et narratif, la valeur filiale s'oppose de manière radicale à la valeur commerciale. Le geste de Jésus semble reposer sur cette opposition de valeurs, mais il faut remarquer certains déséquilibres : aucun objet ne vient figurer les valeurs filiales, la maison du père est vide de tout objet monnayable ; au trop plein des valeurs commercialo-culturelles ne vient répondre qu'une relation intersubjective qui met en cause la position des sujets, en particulier de celui qui dit "je". La parole de Jésus fait plus qu'opposer des systèmes de valeurs, elle fait de ce lieu le site filial de celui qui parle : c'est la "maison de *mon* père", le lieu-dit du fils.

Le Temple est donc le support d'activités pratiques (le geste) et d'actes de parole (la déclaration de Jésus). Cette double action (gestes et parole) fait l'objet des réactions différentes des disciples et des juifs¹². Les juifs demandent raison du faire ("Quel signe nous montres-tu pour agir ainsi ?"), alors que les disciples articulent le dire à l'énoncé rappelé de l'Écriture ("maison de mon père" → "ta maison"). La complexité discursive du texte tient justement à cet entrelacs du faire et du dire, de la manipulation des objets (temple vidé, sanctuaire détruit-relevé) et des jeux de la parole. Mais ce sont sans doute là les constituants du signe qu'on nous a présenté dans le récit de Cana.

12. Au début du récit de Cana, nous avons noté le double registre des objets et des sujets, à partir du dialogue entre Jésus et sa mère. Avec des figures différentes (celle du père, en particulier), une structure analogue semble se mettre en place ici, mais le récit du Temple distingue plus explicitement manipulation des objets et opérations d'un sujet de la parole, deux registres qui se trouveraient conjoints dans la proposition du signe de Cana.

L'écriture ou la preuve

Le geste de Jésus suscite chez les disciples la mémoire de l'Écriture, la demande de preuve chez les juifs. Pour les premiers, quelque chose revient à la mémoire qui était déjà là ("ils se souvinrent qu'il se trouve écrit..."), qui n'est pas une preuve d'autorité ni une justification du geste, quelque chose qui ne définit pas directement l'identité de Jésus, mais qui ouvre un parcours de figures qui peut accompagner le geste et la parole de Jésus et tracer l'horizon d'une histoire : " le zèle pour ta maison me dévorera". L'événement présent suscite la mémoire d'une écriture passée, d'une lettre qui vient faire sens avec le geste, non pas parce qu'elle donnerait le "mot juste" pour dire ce qui se passe ici, mais parce que l'événement ouvre un point de vue que permet de relier les traces de l'écriture, de lire. A ce dispositif où la signification vient de ce qu'un sujet (les disciples) noue l'événement et la lettre, on opposera le dispositif suggéré par les juifs, où un signe en lui-même produit son sens et donne une preuve, sans qu'un sujet d'interprétation s'y trouve pris: la preuve évidente dispense de la mémoire et de l'interprétation.

L'énoncé de l'Écriture reprend à la déclaration de Jésus la figure de la "maison", mais également le point de vue énonciatif. "Le zèle pour *ta* maison *me* dévorera" : qui parle ici dans la mémoire des disciples, et pour qui parle l'Écriture lorsqu'elle vient s'adapter à la position du sujet qui, dans le Temple, parle de la maison de son père ? C'est bien le destin de ce sujet que dit l'Écriture et qui se joue dans le geste de Jésus : le "zèle dévorant" n'est pas seulement une justification, psychologique ou religieuse, du geste de Jésus ; énoncée au futur, la citation du psaume note l'orientation d'un parcours qui aboutira à la "dévoration" et dont l'opération effectuée pourrait bien être l'inauguration. L'Écriture dit ici la conséquence inéluctable pour le sujet du geste posé dans le Temple.

Ici encore, cet épisode vient s'adapter au récit de Cana. Dans celui-ci s'inaugure la série des Signes, elle conduira à une fin des Signes que la notion même de "premier Signe" annonce. La scène du Temple, quant à elle, inaugure peut-être un parcours du sujet qui s'inscrit, en deçà de ce que montrent les signes, dans la "passion" du sujet, dans son corps ; et la lettre de l'Écriture venant à la mé-

moire anticipe la fin où il sera consumé. Avec la figure du “zèle me dévorant”, c’est d’un sujet actif/passif qu’il est question, sujet de la “passion “ travaillé et traversé par son élan vers le Père. Associée, dans le souvenir des disciples, au geste dans le Temple et à la parole de Jésus, l’Ecriture construit ici une métaphore du sujet dans son état filial.

Chez les juifs la requête du signe vise plutôt à l’explication du geste et à répondre avec exactitude à la question “pourquoi”. Le geste dans le Temple n’est pas un “Signe de Jésus” ; pour les disciples, le souvenir de l’Ecriture peut cependant en articuler les signifiants en direction du sujet ; pour les juifs, ce geste requiert un signe où l’autorité qui l’explique et le justifie pourrait être vue et vérifiée : il n’y a rien à entendre dans l’opération réalisée dans le Temple. Jésus répond à la requête, mais ne propose rien d’autre que de revenir sur la figure du Temple. S’il y a un Signe de Jésus, il est dans les figures mêmes qui le composent et non pas dans la cause qui l’explique. C’est là que quelque chose est à entendre de la vérité du sujet, mais cette “entente” passe par l’écoute de la parole qui trace sa voie dans les jeux de la métaphore.

“Détruisez ce sanctuaire, je le relèverai en trois jours”. A la demande présente d’une démonstration, Jésus répond par une métaphore et par l’évocation d’une opération à venir. Entre le geste présent et le signe à venir est maintenu un différé, l’appel à un futur que signalait à sa manière la citation de l’Ecriture. Cet écart n’est pour l’instant occupé que par la parole de celui qui parle. Parole et Ecriture travaillent la figure du Temple en direction du sujet qui parle.

Deux dimensions sont à l’oeuvre dans la proposition de Jésus : une dimension métaphorique selon laquelle le signe du sanctuaire (associé à la valeur du culte, ou à l’importance de la construction) “chute” sous le signifiant du corps détruit et relevé (le corps n’est pas un signe pour représenter un sens ou une valeur); une dimension syntagmatique dans le parcours où s’articulent destruction et relèvement. De part et d’autre, la proposition de Jésus pointe vers l’absence d’une manifestation tangible du sujet, de son autorité, de son identité saisissable, une absence présente dans l’écart métaphorique entre sanctuaire et corps, et dans l’écart syntagmatique entre destruc-

tion et relèvement¹³. L'incompréhension des juifs n'est pas une simple erreur de décodage (ils entendent "construction architecturale" là où il fallait comprendre "corps"), c'est également une question d'écoute: la possibilité, à partir des jeux métaphoriques de la parole, d'entrer dans la perspective ouverte en direction de celui qui parle¹⁴. "Il parlait du sanctuaire de son corps" : c'est le narrateur qui informe le lecteur de ce que les personnages apparemment ignorent. C'est comme lecteurs que nous sommes conviés à lire le texte, à suivre l'articulation de ses figures, et pas seulement à reconstituer une intrigue.

"Détruisez ce sanctuaire !". On peut se demander si la destruction du sanctuaire n'est pas l'aboutissement du parcours ouvert par l'évacuation du Temple : après le Temple vidé aujourd'hui des objets qui le remplissent, il y aura le sanctuaire lui-même détruit et relevé. Du Temple évacué au corps relevé, il y aurait un parcours narratif étendu, dont les éléments sont disséminés entre différents plans figuratifs et diverses instances d'énonciation. Ce parcours trouve cependant un pôle d'organisation dans la citation de l'Écriture : la destruction du sanctuaire (par "vous") peut être mise en rapport avec l'énoncé de l'Écriture ("le zèle...me dévorera") pour autant que, dans la parole de Jésus (v.21), corps et sanctuaire se sont trouvés en position métaphorique. Destruction et dévoration sont deux opérations qui se correspondent, mais elles ne sont pas attribuées au même sujet : à l'opération transitive attribuée aux juifs ("détruisez ce sanctuaire") correspond l'opération subjective du zèle. "Ce qui est vécu subjectivement comme dévoration, consécutive au zèle, est annoncé objectivement comme destruction, consécutive à la réaction des juifs, qui contribueront sans le savoir à la formation du

13. Comme nous l'avons déjà observé dans le récit de Cana, la métaphore ne porte pas sur des "éléments" ou sur des mots, mais sur des parcours. Le Temple n'est pas une figure du corps de Jésus, ni le corps une figure du Temple, sinon dans le parcours de la destruction et du relèvement qui atteste de part et d'autre la chute d'un signe et l'instauration d'un signifiant pour le sujet. Pris dans la scansion entre destruction et relèvement, l'écart métaphorique est la seule "représentation", en deçà de toute image, du lieu réel d'où un sujet peut être dit parlant.

14. Cette possibilité d'entrer dans la parole de l'autre à partir des jeux de la métaphore est attestée dans le dialogue de Jésus et de la Samaritaine. S'ouvrir à celui qui parle (et à cela qui parle en lui) à partir de ce qu'il dit, c'est la relation "fiduciaire" dont parle plus loin notre texte, pour constater qu'elle fait défaut ("Jésus ne se fiait pas en eux").

Signe¹⁵. Si l'on superpose ainsi destruction et dévoration, on constate que le relèvement du sanctuaire (du corps) qui clôt le parcours narratif étendu est énoncé dans la seule parole de Jésus et non dans la citation du psaume. Ce que Jésus annonce par sa parole vient s'adapter comme le prolongement du parcours enregistré dans l'Écriture dont se souviennent les disciples : l'Écriture annonce la destruction du Temple (le corps dévoré par le zèle) et la parole annonce le relèvement. Écriture et parole s'articulent dans un parcours (destruction/relèvement), mais c'est l'événement lui-même qui va révéler la place du sujet que ce parcours manifeste, et sa vérité filiale, dans le destin du corps détruit et relevé où s'accomplit la transformation métaphorique du sanctuaire et la manifestation réelle de la "maison de mon père"¹⁶.

Mais dans l'événement lui-même, le sujet n'est pas représenté. C'est après-coup que les signifiants du parcours sont noués dans la foi des disciples : "Lors donc qu'il se fut relevé d'entre les morts, ses disciples se souvinrent qu'il disait cela et ils crurent à l'Écriture et à la parole que Jésus avait dite". Telles seraient alors les conditions du croire : l'événement de la résurrection n'est pas la preuve tangible demandée par les juifs, mais le moment, l'heure, où dans le vide des signes et dans le nouage de l'Écriture et de la parole de Jésus, se manifeste pour un sujet du croire, la vérité du sujet.

III

Les signes et l'heure : un décalage signifiant

La lecture qui précède n'est certes pas exhaustive : d'autres parcours figuratifs mériteraient d'être explorés. Nous voulions seulement tenter de rendre compte de l'unité de ce chapitre et du lien entre les deux principales séquences qui le composent.

15. J. CALLOUD, F. GENUYT, *op. cit.*, p. 56. On peut reconnaître là une forme de schéma narratif qu'on retrouvera dans le récit de la Passion.

16. On peut d'ailleurs observer, dans l'ensemble de l'évangile de Jean, comment à la section des signes (2-12) et à la mention de l'incrédulité qui la conclut, succède une seconde section centrée sur l'événement de la Passion. Cf. L. PANIER, *op. cit.*, pp. 50-53.

La séquence du Temple ne fait pas partie des “Signes de Jésus”, elle nous paraît cependant déployer et décrire comme un “modèle théorique” les éléments constitutifs du dispositif signifiant proposé à Cana. Le geste de Jésus opérant au plan des objets et sur des valeurs est repris dans un acte de parole qui les reprend (dans le travail de la métaphore) dans un parcours de signifiants, qui met en cause la place de celui qui parle et exige d’un sujet du croire un acte d’interprétation. Les opérations pratiques de Jésus sur les objets ne renvoient pas seulement aux valeurs que ces objets sont susceptibles de porter, ni à la compétence de Jésus, comme des manifestations de sa puissance ou de sa prétention, elles renvoient au sujet de la parole, à son lieu réel, et à la vérité de son statut filial. Le travail de la parole introduit un “différé” (une différance”) dans l’univers des objets et des signes, un décalage sémantique entre les signes et leur contenu de sens, par le travail de la métaphore, un décalage temporel entre les signes et l’évidence de leur référence, par le rapport à l’événement, à l’heure.

Ce double décalage nous paraît caractériser ce que l’évangile appelle un “Signe de Jésus”. S’il y a une représentation du sujet, elle n’est pas dans les signes pris individuellement ou dans le sens et la valeur qu’on peut leur associer et auxquels Jésus serait identifié ; elle est dans la série des Signes, dans le parcours signifiant qu’ils constituent, dans les écarts métaphoriques qui les articulent comme des signifiants et qui attestent qu’il y a là un sujet pour parler, une parole à entendre. Ce double décalage atteste un sujet dont la vérité n’est pas à identifier avec ce que les signes donnent à voir et à savoir - sujet qui serait alors pris pour ce qu’on en sait et ce qu’on en dit -, mais dont l’avènement vient, à son heure, dans le secret d’un corps parlant, traversé par la mort, détruit et relevé. Le réel de ce sujet, n’étant maîtrisé ni par le seul voir, ni par le seul savoir, reste à croire, à interpréter, dans la corrélation des signes, des paroles et de l’Ecriture, à partir de l’événement qui, n’étant pas un Signe, constitue comme un point de perspective pour le parcours des signifiants. Mais ce croire à son tour concerne dans le croyant, en deçà des signes et des manifestations du savoir, la vérité de l’humain : “Beaucoup crurent en son nom, en voyant les signes qu’il faisait. Mais Jésus, lui, ne se fiait pas en eux, parce qu’il les connaissait tous et qu’il n’avait pas besoin qu’on témoignât au sujet de l’homme ; car il connaissait, lui, ce qu’il y a dans l’homme”. Les Signes opérés par Jésus, inaugurés à Cana, ne sont sans doute pas une entreprise pé-

Louis PANIER

dagogique ou persuasive de Jésus pour faire connaître quelque chose à son sujet. Ils sont une manifestation de sa gloire, d'un statut filial impossible à identifier dans un contenu de sens ou dans une valeur représentable, mais relatif au lieu réel où il s'inscrit, son corps même traversé par la mort, détruit et relevé et dont le Temple constitue la figure. Les Signes sont aussi pour ceux qui les reçoivent une épreuve du voir et du croire, un exercice d'interprétation où la vérité des humains trouve à se révéler dans l'écoute de cette Parole qui institue des fils.

Louis PANIER

L'ÉVANGILE DE JEAN

Lecture sémiotique

par Jean Calloud et François Genuyt

Jean I : chap. 1 - 6

1989, 160 p., 80 F + port

Jean II : chap. 7 - 12

1987, 145 p., 70 F + port

Discours d'Adieu : chap. 13 - 17

1985, 120 p., 60 F + port

Passion et résurrection : chap. 18 - 21

avec la collaboration de J.-P. Duplantier

1991, 110 p., 70 F + port

Centre Thomas More, BP 105, 69591 L'Arbresle Cedex

Le signe des pains

Le signe des pains est d'un autre ordre que celui accompli à Cana. Il révèle la parcimonie avec laquelle le Messie pressenti procure l'abondance. Sans celle-là, le don du pain cesserait d'être signe. La foule réclame le pain pour lui-même, et non pour le tourner vers le donateur. Celui-ci, elle veut le faire roi pour le dévorer. La mort du donateur s'annonce dans le récit des pains; mais, disposant de sa vie, il a le pouvoir d'être pain pour tous en vertu de sa mort et de sa résurrection. Le désir mortifère de la foule réclamant le pain est subverti par le don de l'Esprit à partir du corps éliminé et cependant vivant.

Le récit johannique du signe des pains s'ouvre sur une foule en marche, attirée à suivre Jésus "parce qu'ils voyaient les signes qu'il faisait sur les malades" (6, 2). Le thème des "signes" est ainsi lancé, et l'œil du lecteur placé sur un sillon, sur une série, qui s'appelle itinéraire allant de signes en signes : le regard en vise donc le terme. Si tout signe appelle un autre signe, la série des signes, sur quoi débouchera-t-elle ? A-t-elle une fin, et quelle fin ? Itinéraire : vers quel but ?

Il est vrai, le signe "guérison" peut paraître vite abandonné puisqu'il va s'agir non de guérir les corps, mais de les alimenter. Mais on ne suspectera pas longtemps l'à-propos de cette ouverture. D'abord, c'est le même corps qui demande remède et aliment. Ensuite, quand Jésus en viendra à parler de "résurrection", la continuité apparaîtra : il s'agira de "guérir" la mort.

Peu de chose, et tout

Devant la foule en marche, on conçoit fort bien que les disciples aient été fortement “tentés” de se débarrasser de cinq mille hommes à nourrir, lourde angoisse ! Mais Jean, c’est son style, préfère donner à Jésus l’initiative en tout, y compris de cette tentation : c’est lui, Jésus, qui “tente” ! Au lieu que Philippe dise à Jésus : “Comment faire ?”, c’est Jésus qui dit cela à Philippe. Il parle non de trouver, non d’emprunter, mais d’*acheter* du pain. Et au lieu de “comment achèteriez-vous ?”, il dit : “Comment achèterions-nous ?” C’est que le groupe Jésus dispose de quelque argent. Nous voici mis dans le monde du marché, des transactions, où la raison est juge des équivalences. Je préfère qu’on n’écarte pas trop vite ce registre. Si un garçon se promène avec cinq pains dans une foule, ce n’est évidemment pas pour lui tout seul. Ce n’est pas non plus avec l’idée de les donner — lecture qui serait tout à fait inconsistante. On voit partout, dans un grand rassemblement et plus particulièrement dans les pays pauvres, des gamins porteurs de leur petit étalage. “Jésus prit les pains” (11). Après les avoir payés . Ou avec l’idée de ménager au garçon, en échange, la faveur de le faire témoin d’un miracle ? Il me semble que c’est une vraie question. Et je préfère la première réponse. Au point de vue justice, puisque la question de Jésus suppose que le groupe — “nous” — avait de l’argent. Mais aussi au point de vue des valeurs qui sont celles du récit et lui assurent son harmonie. Car un calcul va s’instituer, une arithmétique.

Philippe dit : “Deux cents deniers de pain ne suffiraient pas pour que chacun en ait un petit morceau” (7). Traduisons la logique de cette parole : elle servira à éclairer le développement plus large. “Nous ne pourrions pas avoir deux mille deniers, qui suffiraient, mais *nous pourrions* en avoir deux cents... et ce serait utile. Nous ne pourrions pas les nourrir tous, mais *nous pourrions* en nourrir une partie ou au moins quelques-uns... ce qui serait tout de même un échec”. L’idée de Philippe est polarisée par l’irréel. Il part de l’irréel absolu, pour arriver à un possible qui permettrait un bien relatif, ce qui l’amène à écarter même le possible, s’il n’est pas absolu. André part sur une autre base : “ Il y a ici un garçon qui possède cinq pains d’orge et deux petits poissons : mais qu’est-ce que cela pour tant de gens ?” Il part du réel, et présente le possible comme une question sinon ouverte, du moins entrouverte. Le moment-Philippe est là pour faire place au moment-André. Avec Philippe, il y a du miracle dans l’air. Comme si Philippe

cette fois tentait Jésus : “puisque’il n’y a rien, c’est pour toi le moment de faire quelque chose”. André prend le relais avec son “Il y a ici...”... “Il y a” quelque chose. Lui seul répond au “comment faire ?” de Jésus. La transaction est en marche. Un miracle est à la fois une chose, une “transaction”, action d’échange et de relation, et une tout autre chose.

Philippe a dit : “ Pas assez pour tous est comme rien pour chacun” (pour “*chacun*”, voir v.7). Si un seul était frustré, inutile d’essayer. André repart en sens inverse : “le peu d’un seul est-il quelque chose pour tous” ? Or le signe de Jésus équivaldra à répondre “oui” à cette dernière question.

Et si cette réponse tient, c’est qu’elle repose sur un calcul, un calcul selon la vérité, que j’ai appelé une transaction : il se trouve que le peu d’un seul, c’est aussi son tout. Le groupe de Jésus (nous l’avons supposé) donne *tout* ce qu’il peut, le garçon présente *tout* ce qu’il a, la foule reçoit tout ce qu’elle demande. L’équation est dans les mots : v.9, “pour *tant* de monde ?” = v.11 : “*autant* qu’ils voulaient !”. Cela nous révèle quelles sont les balances justes. De rien, rien ne sort. De peu, tout peut sortir. Finalement : si je donne *tout* ce que j’ai, mon prochain recevra *tout* ce qu’il désire. Le “si j’avais plus...” est balayé par cette opération.

Avant et après le prodige

La suite vient confirmer cette logique. *Avant* le prodige, il y avait déjà quelque chose. Aussi doit-il y avoir quelque chose après. Douze corbeilles pleines : “Ramassez les morceaux qui restent pour que rien ne se perde”. Dans nos sociétés où tant de nourriture est jetée malgré ceux qui en manquent, ce trait porte, d’un point de vue éthique. Mais, à suivre le fil du récit, il conduit plus loin encore. Par cette indication, l’esprit est dirigé vers le lendemain. Le bénéficiaire d’un miracle peut toujours s’attendre à le voir se renouveler : nous voilà pourvus à l’avance, assurés d’être nourris d’en haut. Garder le pain, au contraire, c’est ne plus attendre d’en haut ce qui peut être donné d’en bas, c’est respecter le ciel et c’est respecter la terre, c’est comprendre (leçon principale de cet évangile) que l’un ne va pas sans l’autre. Manière, à l’intérieur du signe, de critiquer et de dépasser le signe. On ne vivra pas du miracle.

Critique du prodige, mais en même temps valorisation par l'évangéliste de sa portée dans la scansion des événements de la vie de Jésus. La foule après ce prodige voit en lui "le prophète" (le nouveau Moïse) et Jésus, "sachant qu'ils allaient venir le prendre pour le faire roi", se sépare d'eux. Ce qui fait apparaître l'originalité de ce prodige en montrant toutes ses conséquences. Le registre est celui de Cana : boire et manger. Mais cette fois le miracle est politique. Cela parce que, pour la première fois, le bénéficiaire d'un miracle est la foule. Jésus a agi en associant son petit groupe : il prend son avis, les disciples disposent la foule en bon ordre. Le geste, donc, atteint la collectivité par l'intermédiaire d'un groupe cohérent et capable. Il donne corps à une attente sociale élémentaire qui, frustrée, pourrait tourner à l'émeute. Ici, il satisfait une aspiration colorée d'utopie : l'herbe verte où le peuple s'assoit évoque l'étape finale d'un itinéraire qui n'est pas seulement épisodique. Il est à comprendre comme la fin mise à l'errance à travers le désert, comme le repos promis au terme de l'histoire d'Israël, la béatitude sans retour. La circonstance est donc unique, exceptionnelle¹.

Elle signale un dénouement. Le désir est fléché. Mais dans quel sens ? Désirer le don ou le donateur, le pain ou celui qui le donne ? Ne va-t-il pas, si on aime, à celui qui donne ? Il va de manger du pain, à manger le donateur du pain. Mais manger, c'est détruire. On mange pour vivre, mais on tue pour manger. Il existe un désir qui détruit le donateur. Jésus "connaît" qu'ils voulaient le "prendre" — *harpazein*, s'emparer de lui — "pour le faire roi". Un roi qui soit à eux et par qui se fasse leur vouloir. C'est de quoi Jésus s'échappe. Ne combattant pas, certes, ce vouloir, il s'en retire plutôt. Il sauve la vie d'un vouloir de mort qui s'ignore et se pense comme amour. Sous nos yeux, voici les mâchoires de la foule, de toute foule, fermées sur le pain, fermées sur le roi qui donne le pain. C'est là un dénouement, mimé à l'avance : Jésus est convoité par la mort, Jésus échappera aux prises de la mort. La profondeur johannique consiste, d'une part, à ne pas nous laisser

1. Nous ne commenterons pas en détail l'impressionnante similitude de la tradition du signe des pains avec l'histoire d'Elisée, mais il faut la rappeler : " Un homme apporta à l'homme de Dieu du pain de prémices, vingt pains d'orge et du grain frais en épi. Celui-ci ordonna : Offre aux gens et qu'ils mangent, car ainsi a parlé YHWH, on mangera et on aura de reste. Il leur servit. Ils mangèrent et eurent de reste, selon la parole de YHWH" (2 R 4,42-44). Ainsi, c'est non seulement le pain, mais même le récit du prodige qui ne tombe pas du ciel...

confondre ce geste qui happe avec une détestation sentie et, d'autre part, à nous faire lire le meurtre dès ce qui semble même n'être qu'un mouvement irrésistible d'annexion amoureuse. De cela nous pouvons retirer, d'une part, comme une compassion pour cette foule et les autres, d'autre part, une vigilance envers nos élans.

Ce mouvement vers un tel dénouement, Jésus seul le connaît. La foule ne le connaît pas. L'angoisse du "pas assez" s'était emparée des apôtres. Mais cette angoisse est la foule elle-même, l'humanité en tant que foule. Elle porte à ne se satisfaire que du tout : non manger pour vivre, mais manger la vie elle-même et ceci d'un seul coup, pour faire cesser les alternances et aléas du temps. Manger la vie en une fois : tuer. Jésus est seul à voir ce qui monte vers lui.

Jésus traverse la mer. Le passage de la foule à la mer obéit à la stricte cohérence des symboles. Porteurs indifférents du oui et du non, du vivre et du mourir, océan et foule sont là dès avant qu'une parole ait dit le sens, ait institué ordre social et cosmique. Sans moyens devant la foule, les disciples sont dépassés devant la mer : sans dramatisation particulière, le vent et les vagues suffisent à le dire : "Un grand vent soufflait et la mer était houleuse". Le passage de la mer traduit en symboles cosmiques, donc primordiaux, plus radicaux, immuables, la traversée dangereuse de la foule. Dans les deux cas, c'est de la mort que Jésus réussit la traversée tranquille. Il y a même répétition (dans le sens où on répète une pièce avant de la jouer) et de la dernière crise et du dénouement. Jésus maître de la mer fait peur comme un fantôme; Jésus vainqueur de la mort, ressuscité, sera pris pour un revenant.

Entre le signe et la foi, la crise

Jésus se retire, sans conflit. Le conflit surgira, progressivement, le long du rythme d'une durée toute naturelle, celle du corps, celle de l'esprit. Premièrement, il n'est personne qui, ayant mangé, ne remange. Deuxièmement, le prodige, comme tout prodige, a un lendemain. Ce sont là, dans notre épisode, deux aspects du commencement. Ils sont joués ensemble. Jésus, la nuit et la mer étant passées, se retrouve cherché par la foule. Les synoptiques ont raconté deux "multiplications" des pains et plusieurs vagues d'exégètes ont parlé de redites superflues, de doublets, pensant peut-être avoir l'appui de Jean, puisqu'il en raconte

une seule. Ce n'est pas la science, en effet, qui nous apprend que, si quelque chose se fait toujours plus d'une fois, c'est bien un repas. Et Jean n'a fait que prendre en compte ce "doublet" en faisant sortir au jour la vérité qu'il n'explicitait pas. Le scénario se déroule avec le plus grand naturel. Tout vivant (et pas seulement l'homme) revient à celui qui l'a une fois nourri. Puisqu'il faut toujours manger une autre fois, une seule alternative est disponible : ou trouver soi-même ou revenir à qui a déjà donné ; surtout si ce fut gratuitement, ce deuxième choix est le plus probable.

Attitude de dépendance, celle du mendiant ou de l'enfant. Mais ce dernier ne cherche pas que la nourriture. Il cherche aussi sa mère et d'autant plus que c'est son corps à elle qui le nourrit. Peu à peu, aliment et corps maternel se distingueront l'un de l'autre. Pain et amour étant enfin disjoints, à cette condition, le premier pourra être signe du second. Le mouvement d'accès à l'âge d'homme est donc inverse de celui de la foule qui, ayant mangé le pain, voudra se saisir du corps de Jésus. L'intervalle entre pain et corps ne se creuse pas sans que le rythme de la répétition (bien saisi par les synoptiques et interprété par Jean) entre en crise, par rupture. Jésus fait cette rupture quand il dit : " Vous me cherchez non parce que vous avez vu des signes, mais parce que vous avez mangé des pains à satiété" (26). Le pain, autrement dit, n'a pas opéré pour vous comme signe.

Mais, comme toujours avec Jean, nous reprenons pied sur le sol commun à tous les hommes. "Travaillez", dit aussitôt Jésus². Qui n'a dit, ou pensé à dire, la même chose à un quémandeur se présentant une nouvelle fois, ou plusieurs, après avoir été bien reçu ? Travaillez, non seulement pour exercer les vertus attribuées au travail, mais pour que ce pain devienne vôtre et aussi peut-être pour qu'étant à vous, vous puissiez un jour le donner aussi. Il doit s'agir, cependant, d'une réalité quelque peu différente, puisque Jésus a parlé de "travailler pour obtenir non pas cette nourriture périssable, mais la nourriture qui demeure en vie éternelle". D'où la question, bien naturelle encore, "que faire, qui soit un travail de ce genre ?". A quoi Jésus répond que "le travail, c'est de croire" (29). Ce qui, du coup, peut paraître plus surprenant. Le pain s'obtient normalement par le travail; le pain de vie éternelle s'obtient

2. Traduction plus noble : "Il faut vous mettre à l'oeuvre" (T.O.B.).

par l'acte de croire. Y a-t-il là un contraste ? Ou la première phrase ne nous propose-t-elle pas plutôt la parabole de ce que dit la seconde ?

Jésus ne nous apprend pas seulement qu'il faut croire, mais que croire est bien un travail. Au lieu d'opposer "foi" et "oeuvre", il nous dit que la foi est véritablement une oeuvre, et nous saurons que c'est en effet l'une des plus laborieuses. Ce que fait la foule en revenant à Jésus ne peut être qualifié ni comme un "croire" ni comme un "travail", et cela pour une seule et commune raison. Celui qui est suspendu à Dieu par les signes et pour les signes qu'il donne se comporte comme l'enfant qui quête à chaque instant sa nourriture. Qui a mangé reviendra. Qui a cru à cause d'un signe, ne croira pas le lendemain sans un deuxième signe, et ainsi de suite. Ce que le pain est pour son estomac, le prodige l'est pour son esprit. La foule est aussi affamée de prodiges que de pain. Elle est attirée par le pain, elle est attirée en même temps par le signe, mais non pas par ce que le signe signifie. Pas plus qu'elle ne songe à gagner le pain du corps par le travail du corps, elle ne songe à gagner la vérité par le travail de l'esprit. Or l'esprit en travail, c'est l'esprit qui croit.

Comme le travail du sens se fait quand l'aliment et le corps de la mère se disjoignent, ainsi le travail de la foi se fait quand le prodige s'éloigne. Au début, l'aliment n'est pas refusé au corps, il s'en fait tout proche. Faute de quoi, manquerait un jour même la force de le désirer, de l'attendre, de lui donner sens. Le mouvement de symbolisation doit avoir été amorcé gratuitement, par une gracieuseté initiale. C'est pourquoi Jésus ne rebute pas le désir de pain, de guérison, pas plus qu'une mère ne refuse au nourrisson le lait. Il en va de même dans l'ordre des prodiges : la foi par son travail doit les dépasser, mais le souvenir des prodiges, dans mon histoire ou celle des pères, est l'amorce qui lance un pareil effort, incapable autrement de prendre élan.

Le corps qui ne travaille pas pour le pain n'est pas inerte : il se déplace, il se tend de toutes ses forces vers l'objet. Il ne travaille pas, mais c'est bien pour cela qu'une force le travaille. Ce corps travaillé finira par tuer la source de vie. Il en va de même pour l'esprit. S'il ne consent pas au travail de la foi, il est d'autant plus et inéluctablement travaillé par son contraire. Car il n'est pas de troisième voie. Si l'esprit est sous l'action du contraire de la foi, une force le conduit vers un plus, vers la racine, mais c'est pour la détruire.

Dans le régime de la foi, j'interprète le signe comme l'annonce d'un plus que je ne vois pas, mais vers lequel je dois m'avancer sans le voir. Tout signe est signe d'un plus, signifie plus qu'il ne montre, oriente vers le futur, appuie le désir. La foi est risqué pris sur ce qui est encore caché, assurance donnée par ce qui est déjà montré. Elle se situe au milieu d'une histoire, comme le moment d'un récit. Au contraire, dans le régime de la non-foi, l'œil qui a vu un signe réclame seulement d'en voir un plus grand et s'engage mensongèrement en disant qu'il croira à cette condition. Inversion idolâtrique par laquelle je demande à Dieu de me croire dans le moment précis où je ne le crois pas, lui. L'œil se comporte ainsi, devant les signes, comme un estomac qui s'agrandirait sans cesse jusqu'à vouloir tout contenir. La foi, comme la non-foi, sont portés par deux courants en sens inverse, qui ne s'arrêtent pas en chemin.

Ce n'est pas l'insatisfaction devant le signe qui est à blâmer. La foi, comme la non-foi, est insatisfaite du signe. Mais la non-foi demande seulement un signe encore plus visible, comme le corps qui a mangé pour vivre en vient à manger la vie. On est assez stupéfait de l'audace de ceux qui répondent aussitôt à Jésus (dans les propos que nous venons de tenir, nous ne nous sommes pas éloignés de Jean) : "Et toi, qu'est-ce que tu fais comme signe, pour que nous voyions et croyions en toi ? Quel travail fais-tu ?" (36). Le fil du discours se déroule le long d'indices précis. Le premier "faire", et le mot "travail" viennent reprendre ce que nous lisions au v.28 : "Que ferons-nous pour travailler...?". L'œil ventral s'est agrandi et veut plus que le prodige des pains.

Ciel et terre, corps et esprit

Ce plus est qualifié et vient démentir, récuser les leçons apportées par l'épisode des pains. Dans cette échelle de plus et de moins, il faut choisir quelle aune permettra la meilleure évaluation. C'est Moïse qui la fournit. A l'échelle du prodige de la manne, le prodige des pains apparaît mineur, et le "plus" réclamé se tourne dans sa direction : "Quel travail fais-tu ? Au désert, nos pères ont mangé la manne, ainsi qu'il est écrit : Il leur a donné à manger un pain qui vient du ciel". Jésus est récuser au centre de ce qu'il a apporté, puisqu'il est apparent que le pain fourni la veille ne venait pas du ciel. Jésus le demandait à l'industrie des apôtres, il l'a obtenu par des moyens terrestres des mains d'un gar-

çon, lequel ne le tenait pas du ciel. Nous apercevons même une raison de plus pour laquelle il fallait garder les restes recueillis dans des corbeilles : c'était pour que le pain apparût clairement n'être pas la *manne*, car il était interdit de garder celle-ci, afin qu'elle fût attendue du ciel au jour le jour. Qui la conservait la voyait pourrir.

A la demande des interlocuteurs, qui réclament un pain venu du ciel, Jésus répond : "c'est moi qui suis le pain de vie" (35) et "je suis descendu du ciel" (38, cf.41). Double affirmation qui peut paraître un coup du théâtre, recevable pour ceux-là seuls qui seraient prêts à admettre un surnaturel immédiat, sans amorce de signes, étranger au travail de l'histoire. Il n'en est pas ainsi. Le thème de la manducation du donateur est préparé dans le projet inconscient de la foule : il a sa vérité anthropologique, un homme peut être un pain. Quant au thème de Jésus descendu du ciel, ce n'est pas aux yeux qu'il est donné à voir pour que l'esprit croie, c'est au travail de la foi qu'il est présenté, que ce blé est donné à moudre, qu'est proposé un travail apte à gagner à l'homme la nourriture de vie.

Et qu'il s'agisse bien d'un travail, nous ne tardons pas à le comprendre. Les yeux ne disent pas que Jésus vienne du ciel : "les juifs murmuraient à son sujet, parce qu'il avait dit : "Je suis le pain qui descend du ciel ?". Et ils ajoutaient : n'est-ce pas Jésus, le fils de Joseph ? Ne connaissons-nous pas son père et sa mère ? Comment peut-il déclarer maintenant : "Je suis descendu du ciel" ?" (41-42). Comme le pain du prodige venait d'en bas, était le produit de la terre, et se donnait pour tel avec quelque insistance, ainsi Jésus montre son adhérence terrestre au moment même où il dit son origine céleste. En cela, le signe qu'est Jésus lui-même, pain du ciel, diffère de la manne qui était visiblement céleste, non qu'elle eût été visible pendant qu'elle tombait d'en haut, mais parce qu'elle apparaissait soudainement couvrant le sol, chaque matin. L'économie, comme disaient les anciens — la Providence, comme nous disons — qui, pour nous ménager, ménage doucement le rythme des signes, a su intercaler entre le signe éclatant de la manne et le signe caché qu'est Jésus lui-même, cet intermédiaire modéré qu'est le prodige des pains reçus d'un seul et donnés à tous. Elle n'a pas voulu du jour au lendemain priver l'humanité de tout prodige.

Prodige modéré, "signe des pains" plutôt que "multiplication des pains". Si universellement répandue que soit cette dernière appellation

(si répandue qu'il serait inutile de vouloir l'écarter), elle a l'inconvénient d'introduire un plein là où l'évangéliste a laissé un vide. Comment six pains ont-ils pu nourrir une foule ? L'évangéliste *ne le sait pas*. Pendant un certain temps, en assez grand nombre, des commentateurs "savaient", et l'on entendait des lectures qui remplaçaient le prodige par une version vraisemblable. Un partageux en suscitant d'autres, il s'est trouvé finalement que les provisions suffisaient. C'est là une manière de "savoir". Mais parler de "multiplication", c'en est aussi une autre, comme si quelqu'un, se servant de ses yeux, avait pu répondre visuellement du rapport mathématique entre les deux quantités. Retenons plutôt que la différence entre ce signe et celui de Cana va dans le sens de la discrétion, et pourtant la foule en tire une conséquence radicale. Nous n'avons pas d'autres données. Nous devons les respecter.

La manne a amené le thème du ciel. Elle a amené aussi le thème de l'itinéraire : hier suivre Moïse, aujourd'hui suivre Jésus. Bientôt, Jésus retirera le voile qui cache le terme de l'itinéraire, en disant : "Vos pères ont mangé la manne et ils sont morts" (49). Le désir qui conduit à manger est désir de ne pas mourir et, parce que l'homme est l'homme, le désir de pain et le désir de vie divine sont radicalement indissociables. Ni le pain ne peut être désiré sans Dieu, ni Dieu sans le pain.

Jésus est celui en qui tout est un : "Rien de ce qui fut ne fut sans lui. En lui était la vie" (1, 3sv.). A Jésus un et unifiant, l'homme se présente dissocié, mais sa dissociation elle-même crie l'unité. Ceci nous a déjà été donné à lire dans le mouvement de la foule, mue sur deux lignes parallèles : désir de pain, désir de signes. La ligne qui, pour le corps, sépare la vie et la mort est toujours celle où l'esprit prend sa décision. Aussi ne sommes-nous pas surpris que, lorsque Jésus annonce la vie éternelle, il le fasse en termes de résurrection. Comme l'esprit et le corps sont toujours associés dans la perte, il faut qu'ils le soient aussi dans le salut. La résurrection, cette guérison ultime, confirme que le corps et l'esprit ne vont jamais l'un sans l'autre. Le pain du ciel et de la terre guérit l'esprit et le corps, il les guérit tous deux de la mort qui les menace tous deux. Nous avons vu combien Jésus se refusait à séparer le ciel et la terre, lui qui est leur trait d'union. De même et pour la même raison, toute action de Dieu doit-elle toucher l'âme et le corps. Lieu de jonction entre ciel et terre, entre corps et esprit, tel est Jésus. Transaction où chaque pôle passe toujours dans l'autre.

Le père

Jésus dit qu'il "vient du ciel". Mais le pain du ciel, le véritable, "le Père vous le donne" (32), et non pas Moïse. Jésus s'échappe hors de cette comparaison. De même que, pour donner, il reçoit de la terre, ainsi, pour donner, reçoit-il du ciel. Il se définit lui-même comme don du Père. Et usant d'une expression qui nous surprend un peu plus, il nous définit nous-mêmes comme ce que le Père lui a donné (37) : "Tout ce que me donne le Père vient à moi, et celui qui vient à moi je ne le jeterai pas dehors". On peut s'interroger sur l'origine de ce "jeter dehors". S'agissant du pain de vie, est-ce un rappel de l'arbre de vie, nos premiers parents ayant été expulsés, "jetés hors" du jardin où ils auraient pu s'en nourrir ? En tout cas, que cela ne fasse pas oublier le contexte proche où la foule vient de dire : "Seigneur, donne-nous toujours de ce pain" (34). Jésus ne rebute pas cette demande. Le ton polémique du dialogue ne se dégagera que plus tard, avec la mention : "les Juifs" (41.52.). Ne pas jeter dehors, c'est ne pas rebuter, c'est satisfaire au désir et le satisfaire jusqu'à son terme : plus de faim, plus de soif (35). Une seule condition, c'est qu'après le "voir", commence le "travail" du "croire"; mais "Je vous l'ai dit, vous avez vu et vous ne croyez-pas" (36). Or ce travail ne peut en aucun cas s'arrêter à Jésus lui-même. Croire qu'il est le pain de vie, cela même retomberait dans le vide, si nous ne croyions pas qu'il est du Père, don du Père, issu du Père et envoyé par le Père. Jésus, autrement compris, n'est pas Jésus. Nous lirons plus loin qu'au travail du croire, répond le don direct du "connaître", "car il est écrit dans les prophètes "ils seront tous enseignés par Dieu". Quiconque a entendu ce qui vient du Père et reçu son enseignement vient à moi" (45). Mystérieusement, ce don direct n'est pourtant pas une récompense du croire, car il le précède aussi. Cela dépasse notre entendement et il le faut bien, puisqu'il s'agit de Dieu.

Jésus, donc, défère au Père lui-même l'initiative du don qu'il fait aux hommes, il ne se donne pas à admirer comme origine première de cette générosité, qui va jusqu'à ressusciter des morts. Et pourtant, ressusciter des morts, c'est l'acte qu'il pose lui-même. "Personne ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire et moi je le ressusciterai au dernier jour" (44). L'accent n'est pas mis, notons-le, sur "ceux-là seulement" (limite excluant certains), mais sur la condition ("si..." : excluant toute autre voie). Aussi le désir de tout homme n'est pas découragé ("jeté dehors"), mais impulsé vers son terme ultime, le Père. Le

signe nous a conduits vers ce qui nous échappe totalement : le décret libre et éternel de Dieu. Cet inaccessible non maîtrisable est l'objet propre du désir.

Chair et sang, nourriture et boisson

L'opposition des interlocuteurs, détachés de la foule par l'appellation "les Juifs"³, amène Jésus à préciser la manière dont, pain de vie, il se donnera. Il nous redit qu'il se donnera au "monde" (51 reprend 33), mais, vocable nouveau dans le texte, nous apprenons qu'il donnera sa *chair*. La chair étant ce qui est périssable, le lecteur entend que la mort de Jésus sera le moyen qu'il devienne pain. Aussi tout le mouvement du texte est orienté vers la transformation de Jésus en pain. Position originale, comme on l'a maintes fois noté, par rapport à toutes les versions de l'institution eucharistique, qui sont faites à partir du rite. Le pain, le vin, sont dits être le corps, le sang du Christ. Ici, c'est exactement l'inverse. La foi est invitée à croire que le corps du Christ et le sang du christ sont pain et vin. Qu'ils le sont vraiment : "ma chair est vraie nourriture et mon sang vraie boisson" (55). L'intention de Jean est probablement de montrer que, sans cette foi-là, le rite ne sert de rien, puisque c'est précisément sur cette foi-là que butent non seulement "les Juifs", mais aussi "beaucoup de ses disciples".

Jésus, finalement, n'a pas résisté à ces prises de la foule humaine qui voulaient se fermer sur lui. S'il leur a échappé, cette ultime fois-là, le rite ne sert de rien, puisque c'est précisément sur cette foi-là que butent non seulement "les Juifs", mais aussi "beaucoup de ses disciples".

Jésus, finalement, n'a pas résisté à ses prises de la foule humaine qui voulaient se fermer sur lui. S'il leur a échappé, cette ultime fois, c'est par la remonté invisible — ou visible sur la croix — du "fils de l'homme là où il était auparavant" (62). L'apparition à quatre reprises du couple chair/sang entre les vv.53 et 56, comme étant ce que le dis-

3. Le sens particulier de ce vocable dans Jean a été maintes fois commenté. Je n'y reviens pas, mais le cas présent est intéressant, puisque la foule est juive, elle aussi, et que l'épisode se terminera par la sécession dramatique d'un groupe de disciples ("beaucoup" : 66), qui ne paraissent pas complètement dissociés du cas de Judas. Jean ne semble donc pas faire porter aux Juifs, en tant que tels, la faute d'une rébellion.

ciple doit manger et boire pour avoir la vie, exerce un double effet sur le lecteur. Premièrement, c'est bien la passion qu'il doit commémorer pour recevoir la vie, c'est à la passion qu'il sera incorporé. Le refus de "beaucoup" de disciples met sans doute en garde contre une participation au rite qui ne serait pas ainsi entendue. Deuxièmement, c'est par le corps du disciple que passera la vie du Christ, et non par son seul esprit. Cette voie est en effet la seule qui confirme le chemin jusqu'ici suivi, chemin de terre, présent avant le prodige et après lui. Présent encore après Jésus. Tout, dans ce récit, nous a enseigné l'éternelle alliance du corps et de l'esprit. Le croyant boit les paroles du Christ, dévore des yeux l'image du crucifié : sans cela, qui se fait dans le corps par l'esprit, la chair ne sert de rien. Et cela, nous dit Jésus, ne nous conduit pas seulement vers le Père, mais à l'intérieur de ce qui fait dire à Jésus : "Je vis par le Père" (57). La fin du texte nomme l'Esprit qui vivifie.

Paul BEAUCHAMP

ÉTVDDES

Septembre 1992

Pour une politique d'immigration

Antonio PEROTTI

Défi pour l'Europe

Antoine de TARLÉ

La fin de l'exception espagnole

Julien ABAD CAJA

Vivre au féminin

Agnès AUSCHITZKA

L'Eglise de France dans les années de l'Occupation

René RÉMOND

Blessure de la raison à l'aube du XX^e siècle

Bertrand SAINT-SERNIN

Influence de la guerre d'Algérie sur la pensée de Camus

François CHAVANES

Les animateurs pastoraux laïcs

Bernard SESBOÛÉ

 Etudes : 14, rue d'Assas - 75006 PARIS - Le numéro : 50 F

Le signe de la croix

Les signes, chez Jean, s'inscrivent sur l'horizon de la Croix. Ils ont pour fin de faire croire, mais leur opacité demeurant, ils provoquent un retournement contre celui qui les pose. Aussi le nœud rassemblant les signes est-il la Croix. Celle-ci est présentée comme la gloire, car c'est en toute liberté et souverainement que Jésus marche vers sa mort. Paradoxalement, elle produit un effet sans commune mesure avec sa réalité destructrice : elle devient médiatrice du don de l'Esprit. Le paradoxe exacerbé dans la mort est interne à tous les signes johanniques. Aussi ceux-ci ne sont-ils perçus selon leur vérité que dans la foi.

Parmi les évangélistes, Jean est sans doute celui qui a réfléchi de la façon la plus approfondie à la question du signe. Il n'est certes pas l'inventeur de ce concept qu'il a sans doute hérité de la tradition, mais il est celui qui en a fait la catégorie herméneutique permettant de qualifier le plus adéquatement possible les actes du Christ¹. D'ailleurs, lorsqu'il en vient à conclure son œuvre, c'est en utilisant ce concept qu'il s'exprime rétrospectivement sur la pratique de Jésus. "Jésus a opéré sous les yeux de ses disciples bien d'autres signes qui ne sont pas rapportés dans ce livre. Ceux-ci l'ont été pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour que, en croyant, vous ayez la vie en son nom" (20, 30-31)².

1. Dans le quatrième évangile, le concept de signe (σημεῖον) désigne constamment les actes miraculeux que le Christ johannique accomplit ou est mis en demeure de faire (demande de signe). Cet emploi homogène démontre que ce concept faisait déjà partie intégrante de la tradition des miracles de Jésus que l'évangéliste a reçue et utilisée pour rédiger son œuvre.

2. Fait fort significatif, la conclusion de la première partie de l'évangile (chap.1-12) fait également usage du concept de signe pour qualifier rétrospectivement l'activité publique du Christ johannique : "Quoiqu'il eût opéré devant eux tant de signes, ils ne croyaient

Cette conclusion si importante - puisqu'elle nous fait connaître le point de vue de l'auteur sur son œuvre - nous permet de découvrir les éléments de signification essentiels mis en œuvre par le concept de signe. Tout d'abord, les signes appartiennent au registre du faire (ποιεῖν) du Christ johannique; ils qualifient son œuvre et, en particulier, sa pratique thaumaturgique. En second lieu, le concept de signe signifie que les actes accomplis par le Christ johannique n'ont pas leur sens en eux-mêmes, mais que leur fonction essentielle est de renvoyer à celui qui les pose pour en découvrir la véritable identité. Soyons clair : le signe ne peut surgir qu'à travers l'acte qui le suscite et ne saurait en être dissocié³. Mais à l'inverse, l'acte n'a valeur de révélation que s'il est saisi comme signe. Enfin, l'épilogue de l'évangile nous rappelle la dimension sotériologique du signe : appel à la foi, il est accès à la vie.

Si l'ensemble de la pratique de Jésus est considéré comme l'espace où sont effectués les signes qui révèlent et qui sauvent, on est en droit de supposer que le plus grand d'entre eux est la croix. Or - et c'est là un fait surprenant - la croix et la résurrection ne sont jamais considérées comme des signes dans le quatrième évangile⁴. Cette observation mérite explication. Aussi, dans une première partie, nous allons essayer de montrer quelle est la relation entre les signes et la croix; dans une seconde partie, nous nous efforcerons d'indiquer comment la croix reprend et achève le programme mis en route par les signes.

3. Toute tentative de spiritualiser les signes johanniques en les détachant de la pratique thaumaturgique concrète du Christ johannique fait violence à la théologie du quatrième évangile, qui est une théologie de l'incarnation.

4. Le concept de signe ne qualifie quasiment jamais la mort de Jésus dans la première partie de l'évangile (seule exception : la purification du temple, en 2, 18-22, où à la demande de signe il est répondu par une allusion voilée à la mort et à la résurrection du Christ). Fait dirimant : la notion de σημεῖον est totalement absente de la deuxième partie de l'évangile où la mort de Jésus est tout d'abord pensée (Jn 13-17), puis racontée (Jn 18-20).

I

Les signes et la croix

A première vue, il pourrait sembler que les récits de miracles constituent l'antithèse de la croix. Le thaumaturge tout-puissant qui manifeste la gloire de Dieu par des actes extraordinaires n'est-il pas à l'opposé du roi dérisoire et ridicule qui meurt dans le dénuement et la soif à la croix ? Quelle relation peut-il y avoir entre ces deux mondes ? Une lecture attentive de la première partie de l'évangile montre que l'évangéliste a pensé de façon conséquente le lien entre les signes et la croix. Les faits suivants viennent à l'appui de cette thèse.

Le signe de Cana (2, 1-11)

Cana est le premier signe public du Christ johannique. Il s'agit d'un acte programmatique où Jésus est présenté comme celui qui réalise l'espérance messianique. Tant le contexte nuptial (2, 1) que la surabondance de vin (2, 6) sont dans le code vétérotestamentaire-juif des métaphores classiques signalant l'irruption du temps messianique. Celle-ci est interprétée de façon spécifiquement johannique dans la clause rédactionnelle du v.11 b: "Il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui". Ainsi se trouve spécifié par ce premier signe le sens même de l'incarnation du Logos. Dans la personne concrète de Jésus de Nazareth et dans sa pratique, c'est la présence même de Dieu (= la gloire) qui va être inscrite dans le monde des hommes. L'énorme abondance de vin est le signe qui révèle Jésus comme l'expression de la présence divine qui sauve et qui fait vivre.

Ce signe inaugural qui pourrait être un classique récit d'épiphanie est pourtant affecté d'un élément qui en empêche l'harmonieux fonctionnement et qui l'ouvre à une autre dimension. Il s'agit des fameux versets 3 à 4 qui mettent en scène un bref échange entre Jésus et sa mère. Le personnage de la mère de Jésus, tout d'abord, est un clair signal narratif. Il apparaît deux fois dans l'évangile : ici et sous la croix (19, 25-27). Ce que la mère demande va certes trouver une apparente satisfaction dans le miracle qui suit, mais l'ultime réponse sera donnée à la croix et par la croix. C'est ce que confirme la déclaration par laquelle le Christ johannique répond à sa mère : "Mon heure n'est pas

encore venue”. Cette expression qui revient à plusieurs reprises dans la première partie de l’évangile est la formulation proprement johannique des annonces synoptiques de la Passion⁵. La conclusion s’impose d’elle-même : le premier signe du Christ johannique qui a valeur de programme doit être compris dans la perspective de la croix. La révélation de la gloire qui sauve ne trouve son expression ultime et achevée qu’au Golgotha. D’emblée la gloire et la croix sont liées⁶.

Le miracle des pains (6, 1-15)

A la surabondance de vin qui caractérisait Cana correspond ici la surabondance de pain et de poisson. Surabondance au-delà de toute espérance puisque les restes rassemblés, une fois la foule rassasiée, sont encore plus importants que les espèces disponibles au départ. Le miracle des pains révèle le Christ johannique comme celui qui procure en abondance ce qui est le plus nécessaire à la vie et c’est à juste titre que le discours qui suit culmine dans l’affirmation christologique : “Je suis le pain de vie” (6, 35.41.48.51). Le rassasiement de la grande foule renvoie donc à Jésus comme au Révélateur eschatologique qui dispense la parole qui sauve.

Ce grand ensemble johannique sur le pain de vie comprend lui aussi deux liens qui le relie au récit de la Passion. La conclusion du récit de miracle s’achève par la remarque suivante : “Mais Jésus, sachant qu’on allait venir l’enlever pour le faire roi, se retira à nouveau, seul, dans la montagne”. La foule discerne en Jésus le Messie glorieux dont elle entend faire son roi. Jésus se soustrait à ce malentendu en se retirant dans la montagne. Le lecteur de l’évangile sait pourtant que cette confession de la royauté de Jésus, pour ambiguë qu’elle soit, n’est pas fausse. Nathanaël s’était risqué à pareille affirmation au début de l’évangile (1, 49). A quoi il s’était vu répondre : “Tu verras des choses bien plus grandes” (1, 50). Notre texte mis à part, l’impasse est faite

5. Voir encore 7, 6.30; 8, 20.

6. Cette inscription du thème de la croix au début de l’évangile n’est pas limitée au récit de Cana. La première confession positive de l’identité de Jésus par le Baptiste (1, 29 : “Voici l’agneau de dieu qui enlève le péché du monde”) évoque la mort du Fils et le premier signe polémique du Christ - la purification du Temple - est interprétée en référence à la croix et à la résurrection (2, 18-22).

sur ce thème jusqu'à l'heure de la Passion. Il reparaît alors massivement et devient le titre par excellence du crucifié⁷. La perspective est claire : le roi messianique, pressenti à l'occasion du miracle des pains, ne saurait être confessé avant l'heure de la Passion. Sa royauté prend alors sa juste place : il s'agit de la royauté paradoxale du crucifié.

La seconde ouverture du miracle des pains sur la Passion est constituée par les versets eucharistiques (6, 52-58). Ce n'est pas le lieu de rouvrir le débat passionné sur le statut johannique de cette péricope. Qu'il nous suffise d'en rappeler quelques points essentiels. D'une part, il n'est guère contestable que ce passage est une production relativement tardive de l'école johannique. A ce titre, elle représente le dernier stade du processus interprétatif déclenché par le miracle des pains et admis dans l'évangile. D'autre part, cet ajout eucharistique n'est pas une correction dogmatique de la perspective de l'évangéliste, qui aurait été imposée par la Grande Eglise. Son accueil dans cet évangile si sélectif et consciemment clos signifie qu'il s'agit d'une des expressions du travail théologique de l'école johannique. Si nos remarques s'avèrent exactes, il en résulte que, dès avant la clôture de l'évangile, l'école johannique a mis en relation le miracle des pains avec l'eucharistie, interprétation par excellence de la mort du Christ. C'est dire que dans les Eglises johanniques, ce signe ne pouvait être saisi et actualisé droitement qu'en référence à la croix.

La résurrection de Lazare (11, 1-54)

La résurrection de Lazare a une fonction de pivot dans l'économie narrative de l'évangile. D'une part, ce dernier signe (11, 47) constitue l'achèvement de la première partie en un triple sens. Il représente le plus grand miracle envisageable. Il condense par excellence l'offre du Christ johannique, qui est offre de vie. Il suscite le refus le plus radical puisqu'il conduit à la décision de faire mourir Jésus et met ainsi un terme à l'activité du Révélateur devant le monde.

D'autre part, la résurrection de Lazare constitue l'événement narratif qui introduit la seconde partie de l'évangile. Le verdict de mort qui

7. Le titre de roi (βασιλεὺς) est mentionné en 18,33.37.39; 19,3.12.14.15.21. La notion de

tombe sur Jésus ouvre la voie au dernier repas, aux discours d'adieux et au récit de la Passion. Mais plus encore, du point de vue du contenu, le septième signe offre au lecteur attentif une première interprétation de la mort de Jésus. La trame du récit est en effet constitué par le croisement de deux destinées qui parcourent le chemin inverse. Alors que Lazare passe de la mort à la vie, le Christ johannique, lui, passe de la vie à la mort. Plus exactement, la mort du second est la condition de la résurrection du premier. La déclaration centrale : "Je suis la résurrection et la vie : celui qui croit en moi, même s'il meurt vivra; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais", est prononcée par celui qui sait que désormais il s'avance vers la croix (11, 4.9). Enfin, le point culminant du miracle qui voit Lazare sortir du tombeau, mains et pieds liés et le visage masqué, est la subtile préfiguration de celui qui quittera le tombeau libre de toute attache et à découvert (20, 6-7).

Ce récit est de la plus haute importance pour notre problématique, car il tisse de façon suggestive la relation entre les signes et la croix. Le plus grand signe mène son auteur à la mort. Or cette mort infligée au grand thaumaturge ne compromet en aucune façon sa mission. Au contraire, elle est le lieu et la condition de son plein accomplissement. C'est dans la mort du faiseur de signes que sa gloire est pleinement manifestée, que son offre de vie reçoit son expression ultime. A ce point de l'évangile se produit un renversement rarement souligné. Si les sept signes accomplis par le Christ johannique se caractérisent par une gradation affirmée de leur massivité et par la démonstration de la souveraine puissance du thaumaturge, tous sont à lire et à penser sur le fond de la croix. Ce qui signifie : l'accomplissement ultime qui vérifie les sept signes et leur donne leur pleine validité à lieu dans le registre inverse, à savoir celui de la dérision et de la mort⁸.

8. Les noces de Cana, le miracle des pains et la résurrection de Lazare lient clairement la réalité du signe à la croix. Qu'en est-il des quatre autres signes ? Les allusions sont plus faibles, mais pas totalement inexistantes. La guérison du fils de l'officier royal (4, 43-54) présente le Christ johannique comme celui qui conteste la mort et fait vivre. La guérison du paralytique à la piscine de Bethzatha (5, 1-18) fait peser sur Jésus une première menace de mort (5, 18), légitimée par l'accusation de violation du sabbat et de blasphème. La marche sur la mer (6, 16-21) illustre la souveraineté du Christ au sein d'un monde livré aux ténèbres et à la mort. Enfin, la guérison de l'aveugle de naissance (9) dépeint le conflit radical déclenché par le Révéléateur, faiseur de signes et, notamment, la crise de la connaissance qu'il faut traverser pour accéder à la foi.

L'orientation du récit sur la croix

Ce rapide survol a permis de constater que le monde des signes et le monde de la croix ne sont pas deux ensembles séparés. Au contraire, l'évangile a pensé de façon conséquente leur rapport. Sa thèse est que l'activité du Révéléateur manifestée dans les signes ne trouve sa véritable signification que reliée à la croix. En d'autres termes, la croix est l'horizon herméneutique qui confère aux signes leur ultime vérité.

Peut-on étayer cette thèse par d'autres arguments ? Y a-t-il d'autres signaux de lecture montrant que l'activité du Révéléateur devant le monde, objet des chap. 1-12, est orientée vers la croix ? Quatre observations méritent mention.

1. Il faut évoquer les *prolepses* qui rythment le récit. Par prolepse, il faut entendre une notice anticipant les événements à venir et indiquant dans quelle perspective les faits rapportés à un point déterminé du récit doivent être compris. Les trois grandes prolepses johanniques sont celles de l'heure, de la glorification et de l'élévation. A chaque fois, elles évoquent la croix. La formulation classique de celle de l'heure tient dans l'expression ; "Mon heure n'est pas encore venue" ⁹. Par là se trouve signifié le fait que l'heure décisive où s'accomplit de façon plénière le destin du Christ johannique n'est pas celle du signe ou du discours, mais celle de la croix. Tant la prolepse de l'élévation¹⁰ que celle de la glorification¹¹ sont également intéressantes dans le cadre de notre problématique, car elles soutiennent le même point de vue. Elles signalent en effet que la révélation de la gloire du Fils qui, selon la tradition chrétienne primitive, trouve son expression classique dans l'événement pascal, est désormais reliée explicitement et strictement à la croix.

2. L'évangéliste accompagne sa narration d'un *commentaire*. C'est précisément là que le lecteur peut trouver les indications montrant comment le texte veut être lu. Au niveau du commentaire *explicite*¹², il est fort inté-

9. Voir 2,4; 7,6.30; 8,20. L'emploi du concept "heure" en 12,23.27; 13,1 signale clairement que l'heure visée est celle de la croix.

10. Voir 3,14; 8,28; 12,32-34 où le rapport à la croix est explicitement formulé.

11. Voir 7,39; 8,54; 11,4; 12,16.23.28. 7,39, 12,16 et 12,24 lient glorification et croix.

12. Par commentaire explicite, nous entendons celui qui se distingue manifestement de la narration et qui exprime le point de vue de l'auteur sur sa narration. Exemple classique : 2,11.

ressant de remarquer que la plupart des remarques formulées par le narrateur ont trait au problème de la mort de Jésus (2, 21-22 ; 7, 39 ; 11, 51s ; 12, 33). Quant au commentaire *implicite*¹³, le procédé du malentendu comme celui de l'ironie visent à clarifier la question de l'identité de Jésus. Or, à recenser les passages concernés, on s'aperçoit que l'identité de Jésus est avant tout pensée en fonction de la croix et de la résurrection¹⁴.

3. Le chap. 12 mérite une attention particulière. Si la résurrection de Lazare rapporte le dernier signe du Christ johannique et fait basculer la narration évangélique vers le récit de la Passion, le chap. 12 sert de conclusion à la première partie qui témoigne de la révélation du Christ devant le monde. Or ce chap. 12 qui s'achève par le constat de l'échec du Révélateur (12, 37-43) est habité par la question de la croix. Trois efforts interprétatifs se succèdent pour dire le sens de la Passion désormais inexorable. Dans l'épisode de l'onction à Béthanie (12, 1-11), Jésus est explicitement reconnu comme celui qui va être livré à la mort et enseveli. La bonne odeur du parfum qui emplit la maison signale la valeur positive de la mort qui s'approche. L'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem (12, 12-19) met en place le thème christologique du récit de la Passion, à savoir la royauté du Christ. Enfin la séquence dite de Jésus et des Grecs (12, 20-36) traite avec une grande densité le sens de la croix à venir. Les concepts interprétatifs décisifs dont se sert l'évangéliste pour formuler ce sens sont mis en place et élucidés. La croix est *l'heure* vers laquelle culmine tout le ministère de Christ johannique (12, 23.27) ; elle est l'heure de la *glorification* (12, 23.28) et de *l'élévation* (12, 33.35). Mais simultanément elle est l'heure du jugement du monde et de la défaite du prince de ce monde (12, 31). La dimension sotériologique de la croix vient au langage grâce à l'image du grain qui meurt pour donner du fruit (12, 24) et par celle de Jésus attirant les hommes à lui (12,32). De ce fait, le salut est désormais offert à tous (12,20).

4. Avant même que ne débute le récit de la Passion proprement dit, il est une particularité de la narration johannique qui doit être mise en évi-

13. Nous appelons implicites les commentaires indirects, inclus dans la narration et qui sont formulés en recourant à une technique littéraire déterminée. Dans le quatrième évangile, le commentaire implicite vient au langage en recourant à ces procédés littéraires que sont l'ironie, le malentendu et le symbole.

14. Voir le catalogue dressé par R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A study in literary Design*, Philadelphia, Fortress Press, 1983, pp. 151-202.

dence : ce sont *les discours d'adieux* (13,31-17,26). Jean est le seul parmi les évangélistes à s'être interrogé de façon radicale sur le sens du départ du Révélateur¹⁵. Comment comprendre cette mort qui instaure séparation et absence pour les disciples ? Comment le temps d'après la croix doit-il être appréhendé dans la foi ? Comment ce départ et ce retour du Christ vers le Père peuvent-ils être productifs pour les siens ? Cette question, le quatrième évangile a l'audace de la poser et d'y répondre avant même d'entrer dans le récit de la mort du Christ.

Les quatre remarques que nous venons de formuler confirment de façon éclatante notre thèse sur les signes. L'ombre de la croix s'étend sur l'ensemble de la narration johannique. Elle en constitue la finalité et l'horizon herméneutique. Il s'agit donc maintenant de se tourner vers cette heure décisive pour mieux en cerner les éléments de signification.

II

La croix, achèvement paradoxal

Notre interprétation de la narration johannique visait à montrer que l'ensemble de la pratique de Jésus, et en particulier ses signes, était orienté vers la croix. Cette hypothèse de lecture était-elle confirmée par le récit de la mort de Jésus ?

La croix, achèvement de la révélation

Deux éléments narratifs nous semblent soutenir notre point de vue. D'une part, la dernière parole du Christ en croix tient dans le fameux "C'est achevé" (19, 30). La croix est donc désignée non seulement comme le terme de l'activité terrestre du Christ, mais encore comme le lieu de son accomplissement plénier. C'est à la croix que l'œuvre du Révélateur prend son expression ultime et parfaite. En ce sens, il faut bien parler d'une subversion des signes et de leur extinction puisque le point culminant de la trajectoire christologique n'est pas figuré par l'autorité irrésistible du faiseur de signes, mais par le cadavre du crucifié.

15. Trois verbes expriment la thématique du départ dans les discours d'adieux : *ὑπάγειν* (13, 3.33.26), *πορεύεσθαι* (14, 2.3.12.28 ; 16, 7.28); *ἀπέρχεσθαι* 16,7 (2 fois).

D'autre part, il convient d'évoquer la mystérieuse scène qui se joue entre le crucifié, sa mère et le disciple bien-aimé au pied de la croix (19, 26-27). Ce passage fort controversé a, à notre avis, la signification suivante. Le disciple bien-aimé est désigné explicitement comme étant désormais celui qui prend la place du fils ("Femme, voici ton fils"). Il est institué vicaire du Christ, dépositaire et interprète de la tradition du Révéléateur crucifié. La mère de Jésus, qui figure le peuple de Dieu ouvert à la révélation, est appelée à rejoindre la nouvelle famille que le disciple rassemble dans sa maison¹⁶. Cette remise de la mère au fils-vicaire, cette habilitation du disciple bien-aimé comme fils, symbolise, nous semble-t-il, la fondation de l'Eglise. C'est dire alors que la communauté des croyants, placée sous l'autorité du disciple bien-aimé, prend naissance au pied de la croix. La croix est donc non seulement le lieu où le Christ johannique achève son œuvre, mais aussi celui où il en institue la pérennité¹⁷.

La signification de la croix

Nous avons déjà eu l'occasion de montrer que l'interprétation de la mort de Jésus est une question qui traverse tout l'évangile et qui fait l'objet de nombreuses explications, notamment dans les douze premiers chapitres. Dès le chap. 13, le propos s'approfondit et s'affirme par son originalité. Le lavement des pieds (13, 1-17) qui remplace le récit synoptique de l'institution de la cène, interprète la mort à venir comme un acte d'amour incomparable accompli au bénéfice de tous. Cet être-là de Jésus pour les autres est la présupposition et la condition de toute communion avec lui et donc du salut. Les discours d'adieux (14-17) affirment en toute clarté la valeur positive de la mort du Christ. Cette dernière représente un gain pour les disciples, car le retour du Fils vers le Père est la condition de l'envoi du Paraclet.

16. Dans le récit de Cana, la mère de Jésus se caractérise par sa confiance et son ouverture à l'agir de son fils (2,5 : "Quoi qu'il vous dise, faites-le"). Dans la scène de la crucifixion, par sa présence, elle assiste son fils à l'heure suprême.

17. Dans le même sens, on pourrait se demander si la notice de 19, 30b ("Et inclinant la tête, il rendit l'esprit") n'est pas ambivalente. D'une part, dans le registre anthropologique, elle signifierait le décès du Christ; d'autre part, la libération de l'esprit à l'heure de la mort pourrait être un discret rappel de la promesse des discours d'adieux (16, 5-7). La mort de Jésus est une mort productive, car elle permet la venue du Paraclet.

Les chap. 13 à 17 mériteraient un développement conséquent. Mais nous concentrerons notre attention sur le processus interprétatif mis en œuvre par le récit de la Passion proprement dit (chap. 18-20). A cet égard, deux moments capitaux doivent mobiliser notre attention, car ils disent la signification de la mort du Christ dans le récit même de la Passion. Il s'agit de la comparution devant Pilate (18, 28-19, 16) et de l'épisode du coup de lance (19, 31-37).

La comparution de Jésus devant Pilate met en œuvre deux registres symboliques¹⁸. La première symbolique est celle de *la royauté*. La Passion est par excellence le lieu où la *royauté* du Christ n'est pas de nature politique, elle n'est pas de ce monde (18, 36). Elle se veut eschatologique, mais elle s'exerce dès ici et maintenant dans ce monde. Elle se concrétise dans la parole du Révélateur qui met radicalement en question les valeurs mondaines. Dans l'ordre de l'immédiateté, le Christ johannique est certes le justiciable condamné à être la victime de la raison d'Etat. En revanche, dans l'ordre de la vérité, il est le juge ultime qui entre en procès avec le monde et le condamne. Mais ce roi qui statue sur le destin du monde est un roi paradoxal. La scène de la dérision constitue le centre du récit (19, 1-4)¹⁹; elle fait apparaître un roi de parodie, objet du mépris et de la violence de la soldatesque. Mais c'est ainsi précisément qu'il est véritablement roi. La souveraineté ne se donne plus à connaître sous la forme de l'autorité irrésistible du thaumaturge ou sous celle, majestueuse, du Révélateur²⁰. Elle est, pour la première fois dans l'évangile, une souveraineté qui se manifeste *sub contrario*, dans la faiblesse.

La deuxième symbolique mise en œuvre dans la comparution devant Pilate est celle de *l'agneau pascal*²¹. La Passion du Christ johan-

18. Jean est le seul parmi les évangiles à avoir autant développé la comparution de Jésus devant Pilate. Cette scène artistiquement conçue devient ainsi un haut lieu et de l'écriture et de la théologie johanniques.

19. Deux principes de composition guident la rédaction de la comparution de Jésus devant Pilate. D'une part, la dialectique devant/dehors rythme l'ensemble du récit. D'autre part, la construction en chiasme montre que le centre du récit se trouve bien en 19,1-4. Sur ce point, voir A. JAUBERT, *Approches de l'évangile de Jean*, Paris, Seuil, 1976, pp. 65-66.

20. La thématique royale, objet de malentendu au chap.6, trouve ici son expression authentique.

21. La symbolique pascale apparaît notamment en 18,28 et en 19,14. Voir aussi la déclaration de 1,19 qui fait inclusion avec le récit de la Passion.

nique est mise en relation avec l'histoire fondatrice de l'Exode. A l'exemple de l'agneau immolé, la mise à mort imminente du Christ doit être comprise comme le grand acte de libération de Dieu en faveur de son peuple. Ici encore, par rapport à l'ensemble de la narration johannique, une subversion des valeurs apparaît. C'est dans la mise à mort, dans le sacrifice consenti, que se trouve la libération.

L'épisode du coup de lance permet de pénétrer au cœur de la réflexion johannique sur la signification de la mort du Christ, tant il est vrai qu'il a été l'objet d'une longue et savante élaboration dans l'école johannique. Au stade le plus ancien, la constatation de la mort du Christ a été interprétée à l'aide de l'Ancien Testament. La citation du Psaume 34, 21 ("Pas un de ses os ne sera brisé") désigne Jésus comme le juste souffrant, tandis que la citation de Zacharie 12, 10 ("Ils verront celui qu'ils ont transpercé") présente Jésus comme le fils unique dont la mort suscite aussi bien le deuil que le renouveau d'Israël.

A l'échelon de la rédaction de l'évangile, la citation du Psaume 34, 21 est comprise à la lumière de la symbolique de l'agneau pascal (cf. Ex 12, 10.46 ; Nb 9, 12) : la sortie d'Egypte devient l'horizon herméneutique sur le fond duquel la mort de Jésus prend sens.

Au stade de la rédaction finale enfin, l'adjonction des v.34b-35 induit une nouvelle perspective. Il n'y va plus d'abord de la réflexion christologique sur la mort de Jésus, mais de la pertinence et de l'actualisation du sens de cette mort dans le cadre de l'Eglise. Le sang et l'eau qui s'échappent du côté du Christ et qui symbolisent les sacrements, attirent l'attention sur deux points décisifs. D'une part, l'eau et le sang désignent la dimension sotériologique de l'agir du Christ et cet effet salutaire est fermement lié à la croix²². D'autre part, la thématique sacramentelle qui est esquissée ici indique une des médiations par lesquelles le salut est offert après Pâques.

Faisons un bref bilan. Par rapport aux sept signes qui ponctuent la première partie de l'évangile, deux remarques s'imposent. Les récits de miracles et les discours qui leur sont liés visent à dévoiler le Christ johannique comme le révélateur et le donateur de la vie éternelle. Le récit

22. Ce passage doit être rapproché de Jn 7,37-39, où est déjà lié le motif de l'eau vive (don sotériologique) à celui du flanc de Jésus.

johannique de la Passion indique que ce don de la vie éternelle trouve à la croix à la fois son ancrage définitif et la condition de sa réplication après le départ du Révéléateur.

III

La gloire et la croix

A titre de conclusion, nous nous proposons tout d'abord de rassembler les résultats de notre brève enquête, puis d'examiner le problème qu'ils posent. Notre analyse peut se résumer en quatre thèses.

1. Le quatrième évangile désigne et comprend les sept récits de miracles qu'il rapporte, comme des signes. Par là, il veut indiquer que ces actes ne prennent leur véritable dimension que dans la mesure où ils renvoient à celui qui les accomplit, à savoir l'envoyé et le Révéléateur du Père. En ce sens, les signes accueillis dans la foi manifestent la gloire divine, source de vie éternelle.

2. Les sept signes n'habilitent pourtant pas une théologie de la gloire dans la mesure où ils renvoient explicitement à l'horizon herméneutique sur le fond duquel ils doivent être compris, à savoir la croix.

3. La croix est présentée comme le point d'achèvement de toute l'œuvre du Christ johannique. En premier lieu, elle est désignée comme le lieu de sa glorification. Ensuite, elle est conçue comme l'espace où l'offre de vie formulée dans les signes trouve son expression définitive. Enfin, elle est qualifiée comme l'endroit où se trouvent instituées les conditions permettant la perpétuation de la révélation christologique.

4. La croix achève l'évangile des signes, mais en opérant un renversement des valeurs. La gloire divine et l'offre de vie éternelle ne se manifestent plus dans la transgression des limites humaines, dans l'effacement de la souffrance, de la maladie et de la mort, mais au contraire : le Christ johannique ne vainc plus la mort en l'annihilant, mais en y succombant²³ ; il ne manifeste plus la vie en la créant en surabondance, mais en la donnant et en la quittant.

23. En Jn 12,33 et 18,32, le narrateur utilise la même expression pour commenter sa narration : "Il signifiait par là *de quelle mort il allait mourir*". Par là se trouve souligné sans ambiguïté possible le mourir du Christ johannique.

La question qui se pose à ce point de l'argumentation engage la compréhension de la théologie johannique dans son ensemble. Elle peut être formulée dans les termes suivants. Cette subversion des valeurs dont le récit de la Passion est l'indice et sur laquelle nous avons insisté, est-elle pensée radicalement chez Jean ? En d'autres termes, la gloire se manifeste-t-elle véritablement de façon paradoxale dans la mort du Fils ? Ou la mort est-elle un simple passage, renvoyant à l'élévation et à la glorification auprès du Père ? Le débat n'est pas facile à trancher.

La ligne disant *la gloire* du Christ johannique est impressionnante. Cette gloire se traduit par le fait que le Christ est toujours décrit dans une attitude de parfaite souveraineté et de parfaite liberté par rapport à sa mort. Dans la première partie de l'évangile, nul ne saurait mettre la main sur l'envoyé du Père avant que Celui-ci en ait disposé ainsi. De plus, l'heure choisie par le Père sera celle de l'élévation et de la glorification, donc du triomphe du Révéléateur. Jamais l'annonce de la mort à venir n'est formulée dans des termes qui émergeraient au vocabulaire de la faiblesse et de la souffrance. L'épisode de Lazare démontre de façon exemplaire que c'est en pleine connaissance de cause que le Fils prend le chemin de Jérusalem.

La deuxième partie de l'évangile se situe sur la même ligne. Le dernier repas est le lieu où la mort à venir est clairement présentée comme un service d'amour. Les discours d'adieux décrivent le supplice imminent comme la libre décision du Fils et formulent en toute sérénité ses conséquences positives. Le récit de la Passion proprement dit déploie le même registre axé sur la souveraineté et la liberté du Fils. L'arrestation (18, 1-11) devient un récit d'épiphanie qui démontre la supériorité du Christ; seul actant du récit, il est décrit sous les traits du vainqueur. La comparution devant Pilate est le lieu où le dernier discours de révélation est prononcé et où le Christ apparaît comme le véritable juge disposant du destin du monde. Le chemin vers le Golgotha est parcouru par un condamné qui va sans faiblesse et sans contrainte vers la mort, en portant lui-même l'instrument de son supplice. La croix devient le trône du Révéléateur à partir duquel est proclamée sa royauté sur le monde. Et à l'heure du trépas, c'est souverainement que Jésus dispose de l'avenir de son œuvre en la confiant au disciple bien-aimé. C'est de sa seule initiative qu'il met explicitement un terme à son œuvre de révélation. C'est

librement encore qu'il remet l'esprit. Au contraire de la vision paulinienne, le Christ johannique n'a pas été crucifié dans la faiblesse (cf. 2Co 13,4). Tout au long de sa Passion, il est resté le souverain et le vainqueur, jamais atteint par la souffrance ou le désespoir.

Ce constat pourrait faire penser que la gloire l'emporte chez Jean et que la croix est vidée de sa substance. Ce serait faire bon marché du fait que précisément toutes les affirmations de souveraineté, de liberté, de royauté que j'ai mentionnées *sont ordonnées à la croix et que celle-ci en est le seul espace de réalisation*. Le Révélateur et le thaumaturge irrésistible de la première partie de l'évangile n'a d'autre destination que le Golgotha. Les discours d'adieux naissent du fait que la mort creuse une absence qui modifie radicalement les conditions de la relation avec le Fils. Dans la Passion, le Christ johannique dirige son arrestation, mais il est arrêté. Il domine l'entretien avec Pilate, mais il est exposé à la vue du monde comme un roi de parodie, subissant les pires outrages. Son trône d'où est proclamé sa royauté est la croix, c'est-à-dire un instrument de supplice où il meurt nu et totalement dépouillé. Certes, il vit souverainement sa mort, mais, en définitive, *il meurt*, son cadavre est transpercé, puis enseveli.

Dans le contexte de communication initial de l'évangile, qui est celui de la persécution²⁴, la gloire et la croix demeurent deux affirmations conjointes dont l'énoncé simultané se donne sous la forme d'un paradoxe irréductible²⁵. Que la gloire du Fils se manifeste de façon plénière précisément dans sa mort et que la mort du crucifié soit l'expression indépassable de sa victoire constitue le point critique et spécifiquement chrétien de la narration johannique. Les signes sont alors ordonnés à une conception de l'incarnation qui leur confère leur véritable sérieux.

Jean Zumstein

24. Voir en particulier l'exclusion des chrétiens johanniques des synagogues (9,22.34; 12,42; 16,2), mais aussi le thème de la haine du monde en 15,18sv.

25. Cette dialectique entre la gloire et la croix est néanmoins ambivalente, comme le montre l'histoire de la réception de l'évangile. Si les épîtres de Jean ont renforcé la ligne de la croix en insistant sur le sacrifice sanglant du Christ (cf. 1 Jn 1,7.9; 2,2; 4,10), les Actes de Jean (94-102) ont eux privilégié la ligne de la gloire.

Le pasteur et l'écrivain

Lecture de Jean 21

Le chapitre vingt et unième de l'évangile de Jean pose aux exégètes de multiples problèmes de rédaction et d'interprétation. Si on prend le parti de refuser les deux lectures extrêmes, qui mettent en valeur ou l'histoire ou le mythe, il faut s'en tenir à une lecture modeste, ouvrant sur la dimension croyante et spirituelle du témoignage ici rapporté. La figure de Pierre le pasteur ne nous touche que par le travail de l'écrivain qui rend encore opérant son lien à Jésus, désormais à jamais disparu.

L'évangile selon Jean n'est pas l'oeuvre d'une seule main. Le chapitre 21, notamment, fait l'effet d'un épilogue. "Le questionnement qui le traverse de part en part est de nature ecclésiologique"¹. Mais sur quoi porte cet épilogue ecclésial ? Quelle est l'importance de l'enjeu pour qu'il nécessite une "troisième et ultime manifestation de Jésus à ses disciples depuis qu'il s'était relevé d'entre les morts" (Jn 21, 14).

1. J. ZUMSTEIN, *La communauté johannique et son histoire*, Labor et Fides, Genève, 1990, p. 222, Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John (XIII-XXI)*, New-York, Doubleday, 1970, p. 1082.

Y répondre ne me paraît guère d'un accès facile. Se risquer, en effet, à lire un récit, qui a pour levier l'apparition du Ressuscité, et pour premier objet une pêche miraculeuse, exige, aussi bien aujourd'hui qu'hier, un sérieux engagement du lecteur².

Je comprends que beaucoup préfèrent lire dans cette belle histoire d'une pêche abondante, au petit matin, sur la parole d'un inconnu, les espoirs et les rêves qui animent la vie intime de l'homme: les aventures marines, les sorties en mer, les filets jetés dans les profondeurs des eaux, sont des figures qui ont toujours touché l'âme humaine. Mais je ne peux me résigner - et bien d'autres avant moi et autour de moi - à m'en tenir à cette alternative entre l'"historique" et le "mythique".

Comment donc se risquer au-delà, sans reprendre les choses au ras de la question la plus simple : que savons-nous de la résurrection? Plus exactement: que savons-nous de l'action du Ressuscité ? Ce qui à nouveau fait basculer la question du côté du croire : quel rapport chacun de nous entretient-il avec le Crucifié-Ressuscité ?

Le jour où j'ai commencé à me rendre compte que j'étais non seulement inquiet devant ces textes, mais aveugle, et que la chose qui aimante ces récits était hors d'atteinte, j'ai compris que ce que je cherchais n'était pas d'abord quelque chose à savoir. C'était quelqu'un que je cherchais, quelqu'un qui me parle. Et je me suis souvenu de ce mot d'un petit garçon qui avait peur du noir : "Du moment que quelqu'un parle, il fait clair". Alors j'ai commencé à lire, avec d'autres, pour *écouter*.

Pas à pas, je ne sais comment, je me suis approché de ce lieu mystérieux où toute cette "Écriture Sainte" semblait convoquée : le signe de la croix.

Habitué au spectacle du chemin de croix, je ne voyais que la souffrance d'un corps qui s'en allait, et la violence des adversaires et le silence de ses amis. Et puis, le refrain insistant : "Ainsi s'accomplit l'Écriture", a fait son chemin. Les images de film de la crucifixion se sont brouillées. Au croi-

2. Ce genre de question s'impose d'autant plus que le contact direct avec ces textes redevient une "pratique" habituelle d'un nombre non négligeable de femmes et d'hommes. La relance d'une semblable pratique ecclésiale de la lecture, et la part que j'y prends, me commandent de faire "ce détour pour voir".

sement de la croix, j'ai entendu un fils d'homme qui déchiffrait l'âme de l'Écriture au point d'en vivre, jusqu'au cœur de la mort. Il y avait là comme un naufrage, emportant tous les enchantements que promettait la vie; mais aussi une porte par où passait une voix, oubliée à jamais et que je reconnaissais pourtant. Entre les symptômes qui n'en finissent pas de crever la surface du cours de l'histoire des hommes et les formes symboliques que prennent nos désirs inconscients, un signe se levait : *le signe de la croix*.

Alors la lecture de ce que ce signe devient dans le temps de l'Église pouvait s'ouvrir à ceux qui attendaient dans la nuit que quelqu'un leur parle et qu'il fasse clair. Il montrait le croisement du cours des choses et de l'œuvre créatrice de Dieu. Le croisement de l'autonomie pleine et entière de l'homme et de la souveraine liberté de Dieu. En lui se révélait une révélation inattendue de la filiation : c'est au nom du Père qui est au ciel que nous vivons et que nous mourons, avec et parmi les autres. Il ne s'agissait plus seulement d'un message, ni d'un modèle, mais d'un cataclysme survenant dans le monde où les hommes pensaient pouvoir contrôler leurs frontières et décider de tout, chez eux et pour eux.

Cette tourmente couvait depuis longtemps sur la terre des vivants. Elle avait été annoncée par les prophètes. Le témoignage de Jésus, s'offrant sur cette croix, inscrivait maintenant la dernière lettre de l'Écriture, l'accomplissement de la Parole faite chair, la signature du Testament. Et les récits de manifestation du Ressuscité montraient ce qui ne peut se dire : la façon dont cette ultime lettre du testament travaille le rapport entre ce qu'a vécu le testateur et ce que les héritiers vont en assumer dans leurs corps.

“Et il s'est manifesté ainsi”

Le cadre de cette troisième manifestation du Ressuscité est surprenant. Ils ne sont plus que sept. Pierre et six autres disciples. et ils vont à la pêche. Si l'on enchaîne la série des trois manifestations, les deux du chapitre 20 et celle du chapitre 21, on peut s'étonner du peu d'effet que les deux premières “venues” du Christ ont eu sur le groupe. Malgré l'envoi en mission et le don de l'Esprit, les voici, à sept, s'en retournant reprendre leur métier de pêcheur !

Sans nier l'étalement de la rédaction de cet évangile, on peut cependant s'interroger sur le fait que ce genre de contradiction n'a guère pu

échapper aux auteurs de cet “épilogue”. Pourquoi n’auraient-ils pas eu, eux aussi, de la suite dans les idées ?... Comparant alors les situations initiales qui constituent le cadre de ces trois rencontres avec le Ressuscité, on observera qu’elles ne manquent pas d’une certaine cohérence.

Il y a d’abord les portes de la maison où se trouvaient les disciples. Elles sont verrouillées de l’intérieur par crainte des juifs. Et voilà qu’il vient, rétablissant entre l’intérieur et l’extérieur, la circulation, la respiration, et la libération de l’emprise du péché, qui paralyse à l’intérieur et fait obstacle de l’extérieur.

Il y a ensuite l’entêtement de Thomas, son “enfermement dans sa propre tête”. Avec ses exigences de garanties et sa prétention à se vouloir le champion de la vérification. Et le Christ “vient”, rétablissant la communication en démasquant sa volonté de savoir. Thomas s’écrie : “Mon Seigneur et mon Dieu”. Il croit ce qu’il ne voit pas : la Seigneurie du Christ !

Se présente alors une troisième forme de fermeture. L’envoi en mission, le don de l’Esprit, la foi en la résurrection du Christ, peuvent au bout du compte n’avoir d’autre effet que le “repliement” sur une activité professionnelle, représentée ici par la pêche. Comme si la petite troupe des “envoyés”, placée sous le chiffre sept et non plus douze, n’était pas à l’abri d’une sorte de bouclage sur elle-même, la réduisant à un groupe parmi d’autres, dans le champ des activités professionnelles, avec comme seule spécificité d’avoir un métier de “capture”. Comme si la vision du monde originaire de ces pêcheurs pouvait finir par avoir raison de la “crise” opérée dans le vécu de ces hommes, par la vie, la mort et la résurrection du Christ.

Et voici que Jésus leur lance, depuis le rivage : “Les enfants, n’avez-vous pas quelque chose à manger ?”³ D’emblée, cette intervention déplace la finalité de leur activité : la perspective de donner à manger se substitue à celle de la capture.

3. “*Ti prosphagion*” signifie littéralement “quelque chose à manger avec”. C’est devenu “un peu de poisson” dans la plupart de nos traductions actuelles. En fait, le terme *ichthys*, poisson, n’apparaît dans ce texte qu’aux versets 7, 8 et 11, et toujours en lien avec le filet. C’est encore un autre terme, *opsarion*, qui est choisi aux vv.9, 10 et 13. Traduit également par poisson, il désigne en réalité un plat, un mets cuisiné, ou si l’on veut un “plat de poissons” (“*Brattfisch*”, comme le traduit Rudolf PESCH, *Der Reiche Fischfang*, Dusseldorf, 1969, p. 41). Il y a donc, bel et bien, comme le suggère l’ensemble du déroulement du récit, un jeu entre le poisson qu’on pêche et celui qu’on mange ; et ce ne sont pas les mêmes.

Etrange façon d'engager l'entretien. Ces hommes qui ont bourlingué toute la nuit sur le lac ne sont plus des enfants. A moins qu'ils aient encore besoin d'un pédagogue pour décrocher d'une conception du travail qui reste commandée par le besoin de *faire* et celui d'une reconnaissance d'un statut social.

S'agit-il alors d'ouvrir ces travailleurs de la mer à une dimension altruiste ? Doivent-ils apprendre à partager le produit de leur pêche avec l'étranger de passage qui leur demande à manger ? Visiblement, ce n'est pas le bon moment. Ils n'ont rien, pas plus pour eux que pour quiconque. Impasse pour les acteurs du récit ; impasse pour le lecteur : comment donner ce qu'on n'a pas ?

Le "signe" du filet

Pour pêcher, ils partaient vers le lac et aux environs des lieux où le poisson était susceptible de se trouver. Pour ce que Jésus leur demande désormais, c'est dans la direction fixée par sa parole et aux environs immédiats d'eux-mêmes qu'il leur faut jeter le filet. L'espace de leur activité dans le monde n'est plus constaté et enregistré par leur savoir de pêcheur, mais leur est montré par la "prévoyance" du Ressuscité. C'est cet écart dans leur "pratique" qui constitue le premier élément du signe.

L'effet est immédiat : là tout près d'eux, se trouve soudain une surabondance de poissons. A première vue, ce signe porte sur un problème mineur. Les "sept" n'ont rien pris toute la nuit ; les voici maintenant juste sur un banc de poissons. Après tout, une pêche miraculeuse n'a jamais changé le cours du monde⁴.

Par contre, s'il s'agit de la "place" où leur outil doit se trouver désormais, ce signe pose l'une des plus grandes interrogations de l'exis-

4. Cette manière de lire se démarque délibérément des deux types d'explication habituellement retenues pour rendre compte de cette pêche abondante, celle du miracle ou celle du mythe. D'autre part, elle réinscrit ce "signe" dans la logique du "séméion" johannique, à l'encontre de ce qu'écrit R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 3. Teil, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 1975, p. 407, repris par J. ZUMSTEIN, *op. cit.*, p. 222.

tence : dans quel espace vais-je engager ma pratique quotidienne ? Qu'est-ce que je fais de ma peau ? A quelle place vais-je jeter mes filets ? Or, de fait, dans ce récit, la grande quantité de poissons a une conséquence précise : "Ils ne pouvaient plus ramener le filet". Et il en est bien ainsi de tout déplacement majeur du sujet humain : pendant longtemps on ne voit pas grand'chose ; et puis, soudain, tant de possibilités s'offrent, qu'on ne sait plus par où s'y prendre.

La question qui se pose dès lors est la suivante : quelle est cette autre économie de l'existence humaine que construit la manifestation du Crucifié-Ressuscité ?

La "vision" sur le rivage

Notons d'abord que les réactions divergent dans le groupe des sept. C'est que l'impact du "signe" diffère selon les configurations propres de leur être dans le monde.

"Le disciple que Jésus aimait dit alors à Pierre : C'est le Seigneur" (v.7). La qualification spécifique de cet acteur se présente ainsi comme une aptitude à reconnaître le Seigneur, non par la médiation des sens, mais par l'"art du Maître" à opérer un déplacement des normes psychiques et sociales dans lesquelles se trouvent les acteurs. Il voit et il dit "c'est le Seigneur". C'est tout.

Dans l'état où Simon-Pierre se tient, rien de ce qui lui arrive ne lui parle encore. C'est la parole de Jean qui l'en déloge. Alors "il se ceint d'un vêtement, car il était nu". S'il s'agit bien pour cet acteur d'un déplacement de sa manière d'être dans le monde, il convient de soumettre les figures de nudité et de vêtement au "lieu" propre où ce récit les place. De là l'interprétation suivante : Simon-Pierre, jusque-là patron de pêche, renonce à la finalité "nue" qui anime tout pêcheur quand il part capturer du poisson, et accepte la nouvelle tournure que peut prendre cette activité, en revêtant la finalité, encore hors d'atteinte, qu'ouvre le signe posé par le "Seigneur".

Puis "il se jette dans la mer"... Si le filet se trouve à la place déterminée par la finalité de celui qui a ordonné de le jeter là, se jeter à la mer comme on jette un filet, c'est se précipiter à cette place comme un

“outil”, entièrement disponible entre les mains de celui qui sait de quelle pêche il s’agit. Le geste est beau. Mais il évite le consentement à écouter et à faire sienne la finalité nouvelle à laquelle le Seigneur l’invite... Là où tu me dis d’aller, je vais ; mais n’en dis pas plus, ça pourrait changer trop de choses en moi. D’autant que d’aller sur place n’est pas exempt du désir de constater et de contrôler par soi-même ce qu’il y a à faire pour relever le filet.

Quant aux autres “disciples” (v.8) - car ce ne sont déjà plus des pêcheurs -, “ils arrivent en esquif (*plouarion*), car ils n’étaient pas loin de la terre, mais à deux cents coudées environ, tirant le filet plein de poissons”. Se sont-ils jamais bien éloignés de la terre ? Ils tirent le filet, certes. Mais une petite embarcation suffit, et leur déplacement ne s’évalue qu’en distances mesurables. Ce qu’ils ont désormais “sous la main”, à proximité d’eux-mêmes, est une autre aventure. Leur insertion dans une autre finalité, qui pourrait déterminer un tout autre rôle à jouer, est une autre affaire.

Et voici que leurs yeux s’ouvrent. Or, que voient-ils sur le rivage ? Une fois encore, rien de miraculeux. Mais quelque chose de préparé, d’aménagé : un repas qui attend !

Est-ce une figure du monde à venir ? Ou plutôt ce qui est déjà là, depuis le commencement, et qu’ils n’avaient pas encore vu ? Ce n’est en tout cas ni l’embrasement de l’incendie qui nettoie ou dévaste ; ni le feu des passions qui enflamme la volonté des humains, brille d’un vif éclat et meurt sans lendemain ; ni encore le feu clos des fourneaux et autres alambics, par lequel l’homme n’en finit pas de jouer avec son rêve de puissance technique. Mais des braises où les poissons sont grillés ; le feu grâce auquel est “cuisiné” tout ce qu’on pose dessus. “Ce que lèche ce feu a un autre goût dans la bouche des hommes !”⁵

Quant au poisson posé dessus, ce n’est pas celui qu’ils ont pêché, fruit de la mer et du travail des hommes ; mais du poisson offert, déjà tiré des eaux et pas encore donné en nourriture.

...et du pain. Cette chose qui n’est ni Dieu, ni homme, mais qui est placée là, entre les hommes et Dieu, sur la table, perpétuellement, comme

5. Gaston BACHELARD, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 95.

il est écrit au livre de l'Exode (25, 30) : pain de la présence de Celui qui donne, et pain de l'offrande de celui qui apprend à le recevoir avant de le prendre⁶.

Ici, l'oeuvre du Créateur "croise" l'histoire des hommes. En offrant son corps sur cette croix désormais dressée sur le monde, Jésus montre ce que les mots ne savent dire, la vérité du Fils de l'homme. Là se trouve manifestée la "finalité" de l'humain ; là se trouve "élevé" le désir de l'homme : la glorification du nom du Père.

Pour ceux qui consentent à se tenir en ce croisement, cette finalité - qui lie notre origine à notre terme- détermine la place où il convient de jeter nos filets ; la place qui se trouve "tout près de nous" et qui règle l'usage et le maniement de nos outils. Telle est la nouvelle préoccupation, l'autre regard de prévoyance qui commande la pratique quotidienne des disciples du Christ.

L'"institution" du Corps du Christ

Ainsi se trouve posé "le lieu" instituant de l'Eglise, de ce corps social hors normes, du Corps du Christ. Le Crucifié l'instaure. Le Ressuscité y invite

"Apportez donc ces poissons que vous venez de prendre". Puis "venez prendre le repas" (vv10 et 12). Double invitation qui vise ce que nous avons fait et ce qui nous reste à faire.

La pêche infructueuse de la nuit -lorsqu'ils avaient perdu la main, depuis la disparition du Maître⁷ - n'était pas qu'un échec. La pêche miraculeuse du matin, au soleil du Ressuscité, n'était pas le présage de leur pouvoir sur le cours de l'histoire : ils ne vont pas sauver le monde entier. Ce qu'ils ont pris est dénombré : 153 gros poissons... Mais quel

6. Dans cet environnement johannique, je ne prends qu'un risque mesuré en me souvenant ici de cette autre parole de Jésus, sur ce même rivage de Tibériade : "En vérité, je vous le dis, Moïse ne vous a pas donné le pain du ciel, mais c'est mon Père qui vous donne le véritable pain du ciel. Car le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde" (Jn 6,33).

7. Cf. Jean GROSJEAN, *L'ironie christique. Commentaire de l'évangile selon Jean*, Paris, Gallimard, 1991, p. 266.

est celui qui compte, en vérité ? Et quel est celui qui maintient le filet hors de la déchirure ?

“Aucun des disciples n’osait lui poser la question : qui es-tu ? Mais ils savaient bien que c’était le Seigneur” (v.12).

“Alors Jésus *vient*” (v.13). Qui voyaient-ils donc, les sept pêcheurs avant cette “venue” ? Quelle “image” se faisait-il donc de Jésus jusque là ? En vérité, “il n’y a pas le réel d’un côté et l’imaginaire de l’autre ; mais le réel se manifeste comme ce qui ne peut pas s’imaginer au cœur de la réalité”⁸. Jésus leur apparaissait enfin comme Celui qu’on ne peut imaginer, dans la lumière de Celui qui “donne”.

Le don est en effet l’ultime et décisive figure à travers laquelle le texte montre la façon dont le Ressuscité transforme la relation de ses disciples aux objets du monde et à sa propre personne. “Il prend le pain et le leur donne ; il fit de même avec le poisson”. Plus de discours pour expliquer, plus d’image pour représenter, mais le don, qui prend appui sur la pulsion première de l’homme, son besoin de nourriture, et le conduit, au-delà de l’image de ses commencements, vers Celui qui est son origine.

Par ce don, la vérité prend corps en nous, enseignant notre chair autrement que par la médiation des sens, opérant en nous la naissance toujours nouvelle de l’humain, qui est à l’image de Celui qui n’a pas d’image.

“Telle fut la troisième manifestation de Jésus à ses disciples depuis qu’il s’était relevé d’entre les morts”.

“Mourir est toujours affaire de cœur”

Le Ressuscité est devant eux ! Ils viennent d’expérimenter, au plus près de leur pratique quotidienne, le déplacement énigmatique auquel ils sont appelés. Ils ont vu que ce déplacement est déterminé par une nouvelle finalité de leur existence : se tenir au croisement du cours des choses et de l’oeuvre créatrice de Dieu.

8. Cf. Denis VASSE, *L’autre du désir et le Dieu de la foi*, Paris, Seuil, 1991, p. 79.

“Dans ce corps glorieux de Jésus-Christ, en qui sont accomplies toutes les Ecritures, il leur faut vivre maintenant, en corps et encore...” Quel visage auront-ils, quelle tête feront-ils, quand cela va leur arriver ? Suffit-il d’être bien instruit, fermement institué dans ce Corps mystique du Christ, pour en être un membre vivant ?

Ceux qui ont écrit ce chapitre 21 savaient bien que non. Et nous le savons aussi. Car à ce croisement de l’autonomie humaine et du Souffle créateur, sur cette croix où Jésus s’est offert, c’est la mort qu’il a affrontée et vaincue. Or “c’est dans le coeur de l’être humain qu’opère véritablement la mort. Mourir est toujours affaire de coeur”⁹.

Jésus dit à Simon Pierre : “Simon, fils de Jean, m’aimes-tu plus que ceux-ci” (v.15). Dès leur premier contact (1, 42), c’est le regard de Jésus et le nom qu’il lui donne qui lient ces deux hommes. Là où rien ne s’est encore dit, une place est faite pour Pierre dans le désir de Jésus. Mais tout au long du récit évangélique, Pierre balance dans son coeur. “Ce qui m’anime au plus profond - sa *psuchè* -, je le donnerai pour toi” (Jn 13, 38), dit-il au cours du dernier repas avant l’arrestation de Jésus. Pourtant dans la cour du palais du Grand-prêtre, lorsqu’il se chauffait avec les autres, autour du feu de braise qu’ils avaient allumé (18, 25), il n’est pas capable de reconnaître qu’il était “des siens”. “Je n’en suis pas !”, dit Pierre. Ce qui parle plus fort en lui, cette nuit-là, c’est d’être avec les autres, de ne pas se démarquer d’eux.

Il y a du tourment dans le coeur de tout homme à propos de l’amour que le Christ nous porte. Sa rencontre illumine le fonds de nous-mêmes et jusqu’au bout de l’horizon. Mais avoir sa place parmi les autres, être reconnu, inséré, utile dans le monde, cela nous réchauffe aussi. Il fait si froid dehors. Et puis, comme dans toute histoire d’amour, il y a l’énigme du désir du Christ, d’autant qu’il a disparu à nos yeux, que nous ne l’avons plus sous la main : que me veut-il donc, finalement, en me regardant ainsi¹⁰ ? “Simon, fils de Jean, m’aimes-tu plus que ceux-ci ?”. “C’est toi qui le sais”, répond Pierre, touché au coeur de son tourment.

9. Jean CALLOUD, *Corps de Jésus-Christ, corps de Dieu : avenir de l’homme*, p. 66.

10. Cf. Philippe JULLIEN, “Là où rien ne peut se dire”, *Christus* 123, pp. 346-349.

La tâche pastorale et la mort du pasteur

“Pais mes agneaux, pais mes brebis”, poursuit Jésus. Visiblement, Pierre n’est pas envoyé garder les moutons. La tâche “pastorale” est donc bien une métaphore. Elle ne donne pas une compréhension objective de ce que Pierre aura à *faire*. Elle indique, dans l’ordre du symbolique, une nouvelle structuration de ce qu’il est appelé à *être*. Et comment, en effet, parler autrement de choses qui ne sont pas directement accessibles à la technique ?

Par ailleurs, cette métaphore pastorale ne vise pas une activité qui ne se passerait que dans la tête. La figure du berger comprend le trait de “meneur”, déjà présent dans la figure du “patron de pêche”. D’autre part, “paître” c’est conduire et assurer la nourriture du troupeau. C’est une activité qui s’inscrit dans les corps, qui en appelle à une économie du dispositif psychique et social de ceux qui y sont engagés.

En nouant ainsi la question de l’amour à la tâche pastorale, Jésus déclare à Pierre qu’une réponse en termes d’*action* ne répondra jamais totalement à une demande d’*amour*. En précisant que ce pastorat vise *ses agneaux, ses brebis*, il signifie à Pierre qu’il y a une relation entre ceux-ci et lui-même qui leur est propre, et qui échappe à Pierre. Une part d’inconnu du désir du “Seigneur” demeure.

Jésus place ainsi la question de l’Amour à distance du désir du serviteur de faire plaisir à son maître et de décider par lui-même de ce qui est bon pour le troupeau. Ce sera en fin de compte la façon dont le troupeau reconnaît la voix de son Maître et s’en nourrit à travers le témoignage du pasteur, qui attestera la vérité de l’offrande que le pasteur fait de lui même à son Seigneur.

Mourir est toujours affaire de coeur. La figure de la ceinture nouée par un autre inscrit cette mort-là au fondement de la tâche pastorale. C’est l’ultime nouage entre ce qu’il y a de plus “typé” chez Pierre, à savoir son désir d’action dans le monde, et ce qu’il y a de plus décisif dans la croix du Christ, l’élévation du désir du Fils de l’homme vers la glorification du nom du Père.

“Suis-moi”, conclut Jésus. Il n’y a pas d’autre chemin pour le suivre que la brisure de notre “point d’honneur”, jusqu’à ce qu’il vienne. “Pour moi, écrira Paul aux Galates (6,14), non, jamais d’autre titre

de gloire que la croix de notre Seigneur Jésus-Christ : par elle, le monde est crucifié pour moi, comme moi pour le monde”.

Le pasteur et l'écrivain

“Pierre s'étant retourné vit derrière lui le disciple que Jésus aimait” (v.20). Parce qu'il est précisément le disciple que Jésus aime, son désir n'est pas de se faire une place dans l'autre, mais d'y demeurer. Son tourment est de se garder du mensonge qui tromperait l'autre et de l'illusion qui le tromperait lui-même. Il est celui qui “au cours du repas”, s'était penché vers sa poitrine et avait dit : “Seigneur, qui est celui qui va te livrer ?” (v.20). Par lui, la figure de Judas est maintenue comme trait ineffaçable de l'histoire de notre relation au Crucifié-Ressucité.

A Pierre, l'ordre : “Toi, suis-moi”. A Jean, l'autre versant du témoignage : “Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe”. Car tel est bien l'ancrage de Jean dans le réel du Corps du Christ : il ne témoigne ni que Jésus est venu, ni qu'il reviendra, mais que tout est articulé autour de ce vide, de cette porte maintenue ouverte : il vient ! Son “sort” n'est pas d'échapper à la mort, comme on le répète parmi ses frères, mais de résister, dans l'Eglise, à la tentation de rendre inopérante la disparition de Jésus, et de remplir sa tombe vide d'un savoir-faire et d'une doctrine, qui rendraient inopportune sa venue et ne feraient de l'Esprit qu'un instrument de légitimation.

Ainsi se trouve posée, aux côtés de la figure du pasteur, celle de l'écrivain. Le rôle de cette race d'écrivain n'est-il pas, en effet, non point de sauver de l'oubli ce que Jésus a dit et fait, mais de coucher dans la poussière du papier les traces de la blessure d'amour que le premier-né d'entre les morts a inscrites dans sa chair.

C'est ainsi qu'il s'offre à ceux qui le liront, afin qu'à leur tour, d'une génération à l'autre, d'un lieu à l'autre, leurs corps soient travaillés par la Parole faite chair, qu'ils y entendent à nouveau la voix de l'origine, et qu'ils soient éveillés par cette brûlure d'amour... jusqu'à ce qu'Il vienne.

Rassemblés et conduits par le “pasteur”, ceux-là sauront que son témoignage est conforme à la vérité.

Jean-Pierre DUPLANTIER

Chronique johannique (1981-1992)

Douze années se sont écoulées depuis notre dernière chronique qui présentait quelques repères dans l'exégèse johannique¹. Dans les pages qui suivent nous esquissons le paysage actuel des études johanniques en nous appuyant en particulier sur les ouvrages qui ont été publiés en français ces dernières années.

Introduction et bilans des recherches johanniques

Dans la "Petite bibliothèque des sciences bibliques", E. Cothenet introduit à l'évangile de Jean². Sans négliger les rubriques habituelles, cette présentation contient deux synthèses précieuses, l'une sur la théologie du 4^e Evangile, l'autre sur "histoire et symbole". On peut aussi entrer dans l'univers johannique grâce à un numéro spécial de la revue *Le Monde de la Bible* ; son sous-titre, "parole ancrée dans l'histoire", en explicite le contenu³.

Deux événements importants ont montré l'intérêt de l'exégèse francophone pour l'évangile de Jean. En 1987 - 1988, dans le cadre d'un ensei-

gnement de 3^e cycle, les facultés romandes de théologie ont pris pour thème de recherche " La communauté johannique et son histoire"⁴. Les exégètes catholiques français n'ont point été en reste puisqu'en 1989, leur congrès de Toulouse se tenait aussi sous le signe des études johanniques⁵. Ces deux recherches se sont développées sous le signe de l'international, de l'interconfessionnel et de la pluridisciplinarité des approches. La réception de l'évangile dans la tradition ecclésiale y a été honorée. Les publications qui rendent compte de ces travaux s'ouvrent par un bilan ; l'un est l'oeuvre de J. Beutler⁶, l'autre

1. "Chronique d'écriture sainte : repères dans l'exégèse johannique", *Lumière & Vie* 149, septembre 1980, pp. 104-112.

2. E. COTHENET, "L'évangile selon saint Jean" dans *Les écrits de saint Jean et l'épître aux Hébreux*, Paris, 1984, pp. 15-152.

3. "L'évangile de Jean, parole ancrée dans l'histoire", *Le Monde de la Bible* 53, mars-avril 1988.

4. *La communauté johannique et son histoire*, éd. J.D. Kaestli, J.M. Poffet, J. Zumstein, Genève, 1990.

5. *Origine et postérité de l'évangile de Jean*, éd. A. Marchadour, Paris 1990.

6. J. BEUTLER, "Méthodes et problèmes de la recherche johannique" dans *La communauté johannique et son histoire*, pp. 15-38.

est dû à X. Léon-Dufour⁷. La diversité des méthodes mises en oeuvre caractérise aujourd'hui l'univers johannique, tel est le constat des deux auteurs. On peut distinguer des approches diachroniques et d'autres synchroniques⁸, mais en chacune de ces catégories la pluralité prévaut.

L'univers culturel allemand reste assez fidèle aux questions de genèse de l'évangile ; l'Amérique du Nord ouvre une voie par des approches synchroniques novatrices. Au cours de notre chronique nous serons conduits à rouvrir ces deux monuments nés en Suisse romande et à Toulouse⁹.

II

L'évangile de Jean a-t-il été achevé dès 65 - 70 ?

Dans certains cercles il est de bon ton de mettre en cause les acquis de l'exégèse critique. Ce fait ne serait pas très important si ces détracteurs ne se plaçaient sous la protection d'un exégète fort estimable, J.A.T. Robinson, qui a publié deux ouvrages concernant la datation du Nouveau Testament. S'appuyant sur des traditions patristiques plus anciennes, Epiphane de Salamine (IV^e s.) place la rédaction finale du 4^e évangile vers la fin du I^{er} siècle. L'attention aux données du texte a permis à l'exégèse contemporaine de faire sienne cette vue. Aussi le livre de J.A.T. Robinson, *Redater le Nouveau Testament*, fit l'effet d'une tempête inattendue sur une mer calme¹⁰. L'exégète anglais y soutenait que les

évangiles avaient été formés avant 70, car une rédaction ultérieure aurait exigé des développements explicites sur la ruine de Jérusalem. Fort de ce cadre général, il reprenait quelques années plus tard de façon détaillée la datation johannique¹¹. La thèse de Robinson est à nouveau développée : la rédaction d'ensemble de Jean est d'avant 65 ; entre 65 et 70, on y a ajouté le prologue et l'appendice (Jn 21). Une partie des matériaux a reçu sa forme écrite en grec entre 30 et 50. L'auteur, le disciple que Jésus aimait, serait Jean, fils de Zébédée, dont Robinson établit de manière acrobatique l'ascendance sacerdotale. Ce Jean serait l'auteur de ce que l'on nomme traditionnellement le corpus johannique : évangile,

7. X. LEON-DUFOUR, "Où en est la recherche johannique ? Bilan et ouvertures" dans **Origine et positivité de l'évangile de Jean**, pp. 17-41. Dans les **Recherches de science religieuse**, X. Léon-Dufour tient un bulletin fort précieux sur le corpus johannique, auquel on aura recours pour suivre l'évolution des travaux sur l'évangile de Jean.

8. A la p. 29, le titre de la seconde partie de l'article de J. Beutler est "*approches synchroniques*" et non point "*diachroniques*", comme il est malencontreusement imprimé.

9. J. Ashton a rassemblé quelques textes-clés de l'interprétation de Jean, dans **The Interpretation of John**, ed. J. Ashton, Philadelphie, Londres, 1986. Nous parcourons ainsi 50 ans d'études johanniques, de R. Bultmann à W.A. Meeks ; l'exégèse francophone n'y est point ignorée grâce à P. Lamarche et I. de la Potterie.

10. L'ouvrage, paru en 1976 à Londres sous le titre **Redating the New Testament**, a été traduit en français (Paris, 1987). Pour l'évangile et les épîtres de Jean, pp. 335-405.

11. J.A.T. ROBINSON, **The Priority of John**, Londres, 1985. P. Grelot a donné une recension critique fort documentée de ce livre dans la **Revue biblique** 94, 1987, pp. 519-573.

épîtres, apocalypse. Ce dernier écrit aurait été rédigé sous Néron, et non sous Domitien.

Or plusieurs éléments du texte obligent à défendre une rédaction plus tardive. En effet, lors de la rédaction finale de l'évangile, la séparation entre la synagogue et la communauté chrétienne s'est opérée. Jean exprime cet événement en recourant à un terme inconnu du grec profane : *apodynamos* ; il distingue pâque juive et pâque chrétienne; les fêtes qui rythment le ministère de Jésus de Nazareth sont des fêtes juives que la communauté johannique ne reprend pas comme telles; les Juifs et la communauté n'ont pas la même conception de la Loi. De plus, Jean n'hésite pas à qualifier le Christ, de "Dieu" (cf. Jean 1, 1 ; 20, 28), ce qui le différencie radicalement des périodes antérieures. Selon Robinson, ces cri-

tères traditionnels n'auraient pas la portée qu'on leur accorde, il les minimise; en chaque circonstance il met les données au service de son système¹²; on ne s'étonnera pas alors si le savant anglais ne fut pas suivi. Quant à Jean, fils de Zébédée, il peut être à l'origine de l'école johannique, mais il n'est point le rédacteur principal d'un évangile qui s'est constitué sur plusieurs décennies¹³; le Presbytre, auteur des épîtres, n'est à confondre ni avec le rédacteur principal de l'évangile, ni avec l'auteur de l'Apocalypse.

Par contre, Robinson confirme un point de vue mis en valeur depuis plusieurs décennies : le 4e évangile est une source fort utile pour établir la chronologie du ministère de Jésus qui connut au moins trois Pâques (2, 13; 6, 4 ; 11, 55).

III

“La querelle des méthodes”. De la diachronie à la synchronie

J. Becker, auteur d'un excellent commentaire sur l'évangile de Jean¹⁴, a publié un bulletin bibliographique intitulé “L'évangile de Jean dans la querelle des méthodes”¹⁵. Le titre même de ce bulletin exprime l'importance prise ces dernières années par le débat sur les méthodes, comme le montrent aussi les bilans dressés par J. Beutler et X. Léon-Dufour. Dans notre chronique de 1980, nous avons proposé quelques remarques intitulées “Quelle méthode : archéologie du texte ou lecture synchronique ?”. Depuis lors le conflit autour des

méthodes s'est avivé, en partie d'ailleurs parce qu'on n'a pas suffisamment distingué ce que chacune d'entre elles apporte : “Ces deux perspectives, diachronique et synchronique, ne sont pas mutuellement exclusives, mais elles doivent être prises successivement pour aider à mieux viser le sens”¹⁶. Il n'en demeure pas moins que les oeuvres récentes les plus significatives relèvent de l'approche synchronique, même si, au sein de celle-ci, les méthodes mises en oeuvre et les buts poursuivis sont variés.

12. A titre d'exemple : l'expression “les Juifs”, si chère à Jean, renverrait aux chefs juifs ou aux Judéens et n'opposerait donc en aucun cas communauté juive et communauté chrétienne.

13. Cf **Lumière & Vie** 149, pp. 106-107.

14. J. BECKER, **Das Evangelium nach Johannes**, Würzburg, I, 1985² ; II, 1984².

15. J. BECKER, “Das Johannesevangelium im Streit der Methoden (1980-1984)”, **Theologische Rundschau** 51, 1986, pp.1-78.

16. X. LEON-DUFOUR, “Où en est la recherche johannique ?”, **op. cit.**, p. 18.

1 - A la recherche de la structure littéraire de l'évangile

Les exégètes ont toujours été soucieux de mettre en évidence l'organisation de l'évangile de Jean et d'en repérer les différentes parties¹⁷. Mais les travaux de A. Vanhoye sur l'épître aux Hébreux¹⁸ ont invité à systématiser l'approche de tout texte biblique et à passer de l'idée de plan à celle de structure; un plan sépare, une structure unit des parties dont les liens n'apparaissent pas d'emblée.

Tout en manifestant leur propre originalité, deux disciples ont appliqué les principes du maître au texte johannique. Les Pères de l'Eglise insistaient sur la nature christologique du 4^e évangile. Fort de cette conviction, G. Mlakuzhyil a montré que la structure littéraire de cet évangile était au service de la christologie¹⁹. Les cinq grandes parties (2, 1 - 4, 54 ; 5, 1 - 10, 42 ; 11, 1 - 12, 50 ; 13, 1 - 17, 26 ; 18, 1 - 20, 29) sont construites sur un modèle concentrique, précédées d'une introduction et suivies d'une conclusion. La structure d'ensemble met en valeur la section 11, 1 - 12, 50 ; les deux premières parties constituent une montée vers le signe par excellence : la résurrection de Lazare; les deux sections ultimes sont un déploiement de l'heure annoncée dès 11, 55 - 12, 50. Pour établir cette structure, l'auteur fait appel à de multiples critères :

– 12 critères littéraires : conclusions, introductions, inclusions, vocabulaire, indices géogra-

phiques ou chronologiques, fêtes, transitions, mots-crochets, répétitions, changements de genre littéraire. L'auteur insiste surtout sur l'importance des versets qui ont une double fonction : conclusion d'un passage, ouverture d'un autre; ainsi 2, 1-11 conclut 1,1-2,11, tout en ouvrant 2, 1 - 4, 54.

– 12 techniques dramatiques : changements de scènes, alternances de scènes...

– 4 types de construction : parallélisme, chiasme, structure concentrique, structure en spirale.

Cet ouvrage constitue un instrument de travail, bien que toutes ses propositions n'aient pas la même force.

En 1981, Y. Simoens avait eu recours à des critères analogues, mais moins nombreux, pour éclairer les ch 13-17²⁰. Cette étude s'érige en faux contre ceux qui, à la suite de R. Bultmann, prétendent que ces chapitres constituent un amalgame de traditions diverses ; Y. Simoens en montre l'harmonie en s'intéressant tout particulièrement aux phénomènes de symétrie concentrique et de parallélisme. *Agapè* et *gloire* sont intimement unies. Cette étude intéressante revêt parfois un côté quelque peu formel.

Ces deux études, attentives aux indices littéraires de surface, peuvent surprendre, par leur technicité, le lecteur peu habitué à ce type de démarche. Nous ne saurions alors trop inciter à

17. D. Mollat, par exemple, dans la Bible de Jérusalem organisait le texte de Jean autour des fêtes qui "représentent les articulations de l'évangile johannique. Nous pouvons les considérer comme les éléments fondamentaux de son plan". D. MOLLAT, *L'évangile et les épîtres de saint Jean*, Paris, 1973, p.33.

18. A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris, 1976².

19. G. MLAKUZHYYIL, *The Christocentric Literary Structure of the fourth Gospel*, Rome, 1987.

20. Y. SIMOENS, *La gloire d'aimer. Structures stylistiques et interprétatives dans le discours de la Cène (Jean 13-17)*, Rome, 1981.

ouvrir l'ouvrage de M. Gourgues, *Pour que vous croyiez*²¹. Le lecteur sera surpris par la rigueur et

la clarté de la démarche, il aura goût à se mettre lui-même au travail.

2 - Auteur et lecteur, narrateur et narrataire

L'exégèse parle volontiers de critique littéraire ; on désigne ainsi une technicité qui permet de reconstituer l'évolution d'un récit et de retrouver des textes-sources. R.A. Culpepper ne se satisfait pas d'une telle définition qui coupe le lecteur des apports d'une critique "proprement" littéraire²². Il s'appuie sur différents théoriciens de la critique, en particulier S. Chatman, G. Genette et N. Frye. Il est moins à la recherche d'une structure de l'évangile que de la mise en valeur de "l'anatomie" du texte, c'est-à-dire de sa stratégie et de sa cohésion. Culpepper précise aussi la relation vérité/récit. La vérité du récit demeure, même si le Jésus johannique n'est point historique. Jean a une stratégie de la communication, qui oblige constamment le lecteur à lire et relire l'évangile, à faire sien la conception qui s'y dévoile. Au long de l'ouvrage apparaissent des termes avec lesquels l'exégète est peu familier et qui pourtant ne manquent point de pertinence : le narrateur dit le récit, il connaît le début et la fin de l'histoire, il peut commenter et juger le comportement des personnages qui interviennent ; il est en dialogue avec le lecteur ; l'auteur impliqué (*implied author*) est à reconstituer à partir du récit, il est "la somme des choix" faits pour l'élaboration du récit ; l'auteur, au sens où nous l'entendons couramment, est celui qui écrit le récit. Le lecteur im-

pliqué (*implied reader*) est celui auquel s'adresse l'auteur impliqué ; en Jean, il connaît l'Ancien Testament qui s'accomplit dans le Logos.

Même si assez souvent il est en désaccord avec R.A. Culpepper, c'est aussi au lecteur impliqué que s'intéresse J.L. Staley qui propose une lecture systématique du 4^e évangile, tandis que l'ouvrage précédent est plus thématique²³. J.L. Staley fait le point sur les théories de la narrativité et les applique au 4^e évangile. On se demande pourquoi dès le 3^e ch., il met en oeuvre d'autres méthodes ; il propose alors une structure concentrique du prologue, largement admise aujourd'hui, qui annoncerait quatre divisions fondamentales de l'Évangile : 1, 29 - 3, 36 ; 4, 1 - 6, 71 ; 7, 1 - 10, 42 ; 11, 1 - 21, 25. Il examine à l'aide de quelques exemples la fonction du lecteur impliqué.

Que retenir de ces travaux ? Ils nous invitent à distinguer plusieurs protagonistes en l'évangile de Jean. Souvent le narrateur (celui qui parle) intervient : il commente, il porte des jugements... ; les interventions supposent un auteur impliqué qui choisit les séquences et que nous devons distinguer de celui ou de ceux qui écrivirent le texte. Mais dans le texte se trouve aussi inscrit un lecteur impliqué ou narrataire : celui à qui le livre est

21. M. GOURGUES, *Pour que vous croyiez. Pistes d'exploration de l'évangile de Jean*, Paris, 1982.

22. R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A study in Literary Design*, Philadelphie, 1983 ; cf. également, "L'application de la narratologie à l'étude de l'évangile de Jean" et "Un exemple de commentaire fondé sur la critique narrative : Jean 5, 1-18" dans *La communauté johannique et son histoire*, pp. 97-120 ; 135-151.

23. J.L. STALEY, *The Print's First Kiss : a Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, Atlanta, 1988.

destiné, et qui se distingue du lecteur réel qui peut accepter ou non de suivre l'ordre du livre et prendre ou non à son compte le lecteur impliqué.

3 - Une lecture symbolique

Les introductions à l'univers johannique ne manquent pas de rappeler la diversité des symbolismes rencontrés dans l'évangile : mots à double sens, notations d'espaces et de temps, nombres, couples antithétiques comme lumière/ténèbres, vie/mort ... Certains symboles relèvent de la nature, d'autres de l'expérience. Mais, dès 1981, X. Léon-Dufour formulait quelques remarques sur la lecture symbolique de Jean qui dépassaient ces simples notations²⁴. Il la met en oeuvre dans un ouvrage fondamental intitulé modestement *Lecture de l'évangile selon Jean*²⁵, dont le liminaire définit avec clarté le propos. L'évangile de Jean comporte deux temps de lecture : "le temps des auditeurs contemporains de Jésus et le temps des lecteurs situés après Pâques". Ces deux temps sont à relier étroitement, car "le récit de l'évangile est un, mais à tout moment Jésus de Nazareth qui en est le protagoniste est "symbolique" du Ressuscité". L'évangéliste relie ces deux temps, celui de Jésus de Nazareth et celui du Ressuscité, celui du compagnon du Nazaréen et celui du lecteur croyant, par une opération symbolique : le passé acquiert dès lors "une plus-value où l'on reconnaît une plénitude de la foi pascale ... Le passé n'est pas, en ces conditions,

Narrateur, auteur, lecteur construisent le récit en mettant en scène des personnages.

l'occasion d'une réflexion sur le présent, ni un modèle; il est déjà, sans l'être, le présent même, telle une icône où, à travers les traits fixés par le peintre selon des lois secrètes, l'orant orthodoxe est mis en présence du mystère". Une telle lecture permet de mieux conjuguer l'éternel couple : histoire/vérité, en respectant chacun de ses membres; elle présente un danger : passer du symbole à l'allégorie. Chaque ensemble étudié s'achève par une invitation au lecteur intitulée "ouverture" ; ce temps prolonge de manière intrinsèque la lecture symbolique.

R. Kieffer, auteur d'un commentaire de l'évangile de Jean en suédois, propose un condensé de sa lecture qui se situe dans les perspectives de X. Léon-Dufour²⁶. Il accepte sa vision du symbolisme qui repose sur l'étymologie: "mettre ensemble". Ce langage symbolique relie donc deux univers : l'un perceptible immédiatement par les sens, l'autre visé, mais déjà transparent dans le premier. Les expressions spatiales et temporelles structurent l'évangile, mais surtout constituent un lieu d'interrogation sur l'identité de la personne de Jésus et sur sa glorification à travers les oeuvres.

24. X. LEON-DUFOUR, "Towards a Symbolic Reading of the Fourth Gospel", **New Testament Studies** 27, 1981, pp. 439-456.

25. X. LEON-DUFOUR, **Lecture de l'évangile selon Jean**, Paris, I, 1988 ; II, 1990. Ces deux tomes couvrent les chap. 1 à 12. Le lecteur attend avec impatience le t. III qui proposera une lecture des chap. 13 à 21. On lira également du même auteur, "Spécificité symbolique du langage de Jean" dans **La communauté johannique et son histoire**, pp. 121-134.

26. R. KIEFFER, **Le monde symbolique de saint Jean**, Paris, 1989. Voir en particulier le chap. 2 : Images et scènes johanniques. Cette lecture cursive laisse le lecteur quelque peu sur sa faim, car les annotations sont suggestives, mais fort brèves.

4 - Lecture sémiotique

J. Calloud et F. Genuyt ont été parmi les premiers en France à attirer l'attention sur l'importance d'une lecture synchronique des textes bibliques. Ils proposent une analyse qui s'inspire des travaux de A.J. Greimas. Pendant plusieurs années, au Centre pour l'analyse du discours religieux de

l'Université catholique de Lyon, ils ont animé un séminaire de lecture sur l'évangile de Jean ; en publiant leurs travaux, ils permettent à un public plus large de bénéficier des fruits de leurs études²⁷.

IV

Jean et le judaïsme

Les publications de ces dernières années accentuent un déplacement observé depuis plusieurs décennies. Le milieu culturel de Jean n'est pas l'hellénisme, mais bien le monde juif. Le texte est imprégné des Ecritures à un point tel que le narrateur johannique, selon R. A. Culpepper, connaît parfaitement les Ecritures; mais il est difficile de suivre notre auteur quand il prétend que la connaissance qu'a le narrateur des fêtes et coutumes juives est relativement limitée. En effet, à chaque page, Jean dévoile sa richesse dans la mesure où l'Ancien Testament n'est point coupé de sa lecture traditionnelle, telle qu'elle se dévoile dans la littérature targumique et midrashique. La démonstration de ce fait est parfaitement réussie par G. Bienaimé et F. Manns, même si leur but n'est pas identique. Par sa recherche sur Moïse

et le don de l'eau, G. Bienaimé éclaire la *crux interpretum* de Jean 7, 37 - 38²⁸ ; il nous invite à lire : "Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive celui qui croit en moi !". Mais surtout il relie l'énigmatique appel à l'Ecriture, "des fleuves de son sein couleront", à Ex 17, 6, tout en reconnaissant que le texte johannique, par la mention de l'eau vive, peut faire allusion à la "source vivifiante du Temple". Si G. Bienaimé touche occasionnellement à l'évangile johannique, F. Manns, par contre, cherche à expliquer l'ensemble de l'évangile à la lumière du judaïsme²⁹. De nombreuses notations johanniques s'épanouissent sur cette toile de fond. Prenons un exemple. En Jn 9, 11, l'aveugle parlant de celui qui lui a donné la vue dit: "l'homme qu'on appelle Jésus", il préfigure ainsi le mot célèbre de Pilate : "Voici l'homme".

27. J. CALLOUD, F. GENUYT, **Le discours d'Adieu, Jean 13-17**, Centre Thomas More, L'Arbresle ; Centre pour l'Analyse du Discours Religieux, Lyon, 1985 (Université catholique, 25, rue du Plat, 69288 Lyon Cédex 02) ; **L'évangile de Jean. Lecture sémiotique des ch. 7 à 12**, *ibid.*, 1987 ; **L'évangile de Jean. Lecture sémiotique des ch. 1 à 6**, *ibid.*, 1989 ; J. CALLOUD, F. GENUYT, J.P. DUPLANTIER, **L'évangile de Jean. Passion et Résurrection. Lecture sémiotique des ch. 18 à 21**, *ibid.*, 1991.

28. G. BIENAIMÉ, **Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne. Targum et Midrash**, Rome, 1984, pp. 281-287.

29. F. MANNS, **L'évangile de Jean à la lumière du Judaïsme. Jérusalem**, 1991. Cf. aussi J. DUTHEIL, "L'évangile de Jean et le Judaïsme : le Temple et la Torah", **Origine ...**, *op. cit.*, pp. 71 sv.

Pour la communauté johannique "homme" a sans doute une valeur messianique, car plusieurs textes lui confèrent une telle saveur (cf. par ex., la lecture que la LXX fait de Nb 24, 7). L'ouvrage de F. Manns rassemble un matériel considérable, mais sa technicité et sa précision en rendent parfois l'approche quelque peu difficile pour celui qui n'est pas initié au monde rabbinique. A ce dernier, nous ne saurions trop recommander l'article d'E. Cothenet, "L'arrière-plan vétéro-testamentaire du IV^e évangile", centré sur les traditions patriarcales (Jacob, Abraham, Moïse) et sur

Zacharie 9-14³⁰. A notre sens, on n'a pas encore donné assez d'importance à la figure d'Isaac dans cet évangile, figure essentielle pour comprendre l'élaboration de la christologie johannique ; aussi nous ferons nôtre cette remarque d'E. Cothenet : "La joie d'Abraham à la naissance d'Isaac peut être interprétée comme joie messianique, Isaac étant l'enfant de la promesse... Selon la démonstration de R. Le Déaut, la liturgie juive rapprochait de l'aqédah d'Isaac l'agneau pascal et l'agneau de l'holocauste quotidien"³¹.

V

Jean, évangile théocentrique ou christocentrique ?

Le débat est ancien, il a souvent été tranché de fait en faveur du second membre de l'alternative, laissant dans l'ombre la place du Père qui pourtant "demeure tout au long l'acteur primordial. Jean nous aide ainsi à ne pas tomber dans un christocentrisme de mauvais aloi"³². Ce propos de X. Léon-Dufour pourrait être un bon critère pour évaluer les différentes christologies johanniques.

M.E. Boismard et A. Lamouille ont étudié avec soin la genèse de l'évangile de Jean qui aurait connu quatre temps de rédaction³³. De nombreux critiques ont refusé leurs analyses, les jugeant trop hypothétiques. Dans leur publication de 1977, ces maîtres de l'École biblique de

Jérusalem s'appuyaient sur l'analyse littéraire, au sens classique de cette expression, puis présentaient l'évolution théologique et en particulier christologique de chaque partie de l'évangile. Pour répondre à ses censeurs, M.E. Boismard a rédigé un *essai de christologie johannique*³⁴. Il développe une démarche inverse; il étudie cette christologie telle qu'elle apparaît au lecteur de Jean : à la fois diverse et unifiée, car elle correspond aux différents temps d'élaboration de l'évangile. Comme de nombreuses études l'ont montré, elle repose sur un fondement : Jésus est le prophète semblable à Moïse. Cette christologie cherche à rallier les Samaritains à la communauté chrétienne; puis elle s'enrichit d'une réflexion

30. E. COTHENET, "L'arrière-plan vétéro-testamentaire du IV^e évangile", **Origine ...**, op. cit., pp. 43sv.

31. E. COTHENET, op.cit., p. 55. M.E. BOISMARD, **Moïse ou Jésus**, Louvain, 1988, relève aussi les multiples allusions vétéro-testamentaires utilisées par la christologie johannique.

32. X. LEON-DUFOUR, **Lecture de l'évangile selon Jean**, I, p. 26.

33. M.E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, **L'évangile de Jean**, Paris, 1977. Cf. L&V 149, pp. 105-107.

34. M.E. BOISMARD, **Moïse ou Jésus** (cf. note 31).

sur Jésus, sagesse de Dieu. Dans une troisième phase, le thème de la Sagesse disparaît au profit de celui de la Parole auquel sont appliqués quelques textes traditionnels concernant la Sagesse. A cette étape, l'évangile atteint son paroxysme christologique : le Logos, la Parole "est aussi l'Unique - Engendré de Dieu. Et puisque le Logos s'est incarné en Jésus, celui-ci est à la fois le Logos de Dieu et l'Unique-Engendré de Dieu"³⁵. L'ultime étape est une réaction inspirée du monothéisme juif; le rédacteur johannique réagit face à une attribution du titre de "Dieu" à Jésus. A sa manière, toujours très documentée, parfois quelque peu hypothétique, M.E. Boismard a le mérite de présenter une évolution cohérente de la christologie de Jean, et surtout d'attirer notre at-

tention : la discussion christologique n'est point fin en elle-même, elle est acte théologique au sens fort du terme.

F. Grob emprunte des chemins forts différents de ceux de M.E. Boismard, il nous maintient cependant dans le registre réclamé par X. Léon-Dufour : le débat central de cet évangile ne se joue pas autour des titres attachés à Jésus, mais concerne sa nature de mandant : Jésus est-il un mandant autorisé, "semblablement au Père"³⁶? Malgré les affirmations de Jean 20, 30, corrigées d'ailleurs en 21, 25, les signes ne sont pas au cœur de l'évangile johannique dont le thème central est l'oeuvre de Dieu. Jean reçoit les "signes" de la tradition primitive, il repense cette notion et la transforme en "oeuvre de Dieu"³⁷.

VI

La lecture de Jean et les Pères

Dans la ligne des recherches de R.E. Brown, la communauté johannique n'a pas été négligée ces dernières années³⁸. Le titre même du recueil produit par les facultés romandes de théologie nous le rappelle³⁹. Mais son sous-titre exprime bien de

nouveaux centres d'intérêts : "La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles". Cette recherche prend en compte la réception de la théologie johannique dans les épîtres et au deuxième siècle⁴⁰. Vers la fin des années 1970, l.

35. M.E. BOISMARD, *Moïse ou Jésus*, p. 141.

36. F. GROB, *Faire l'oeuvre de Dieu. Christologie et éthique dans l'évangile de Jean*, Paris, 1986.

37. Sur la christologie johannique, cf. aussi les contributions de H. WEDER, "L'asymétrie du salut. Réflexions sur Jean 3,14-21" dans *Le cadre de la théologie johannique*; et de A. DETTWILER, "Le prologue johannique" dans *La communauté johannique et son histoire*, pp. 155-203. M.E. BOISMARD, "Approche du mystère trinitaire par le biais du IVe évangile" et S. LEGASSE, "Jésus roi et la politique du IVe évangile" dans *Origine et postérité de l'évangile de Jean*, pp. 127-142; 143-159.

38. Cf *Lumière & Vie* 149, p. 107. Le livre de R.E. Brown dont nous avons rendu compte dans notre précédente chronique a été traduit en français : *La communauté du disciple bien-aimé*, Paris, 1983.

39. *La communauté johannique et son histoire*. On lira en particulier l'essai de synthèse de J. Zumstein. Cf aussi "Jean et l'école johannique", *Cahier biblique* 26, *Foi et Vie* 86, 1987, n° 5.

40. F. VOUGA, "La réception de la théologie johannique dans les épîtres", *op. cit.*, pp. 283-302. J.-M. Poffet s'intéresse aux indices de réception avant Irénée, tandis que J.-D. Kaestli examine l'accueil réservé à l'évangile de Jean dans les milieux hétérodoxes (*op. cit.*, pp. 303-356).

de la Potterie s'était fait le chantre d'un travail exégétique attentif à la tradition patristique⁴¹. Sans prendre la place des patrologues, des exégètes accordent, au moins dans le domaine johannique, de plus en plus d'attention aux lectures patristiques. Le pluriel s'impose en pareil domaine, car les approches des Pères sont variées. Au-delà de leur diversité, elles contribuent à l'élaboration d'une nouvelle problématique qui n'est pas sans rappeler la lecture symbolique telle qu'elle est conçue par X. Léon-Dufour. Que devient un texte évangélique à la période patristique ? J. Kremer et A. Marchadour se sont intéressés aux différentes interprétations de la résurrection de Lazare au cours de l'histoire⁴². Le dossier rassemblé par J. Kremer est particulièrement riche, il concerne non seulement l'écrit, mais également les expressions liturgiques et artistiques ; il court de l'antiquité chrétienne à l'époque contemporaine. Il ne dessine les grandes lignes du message du récit qu'après en avoir étudié l'histoire. Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'une tradition patristique dont Origène, Clément d'Alexandrie,

Grégoire de Nazianze, Augustin, sont de remarquables représentants, a interprété Lazare comme la figure du pécheur transformé et renouvelé par l'appel du Christ. Grégoire et Augustin considèrent les trois résurrections des morts narrées dans les évangiles (la fille de Jairo, le fils de la veuve de Naïm, Lazare) comme "trois stades progressifs du péché" dont l'homme est libéré. L'intérêt porté aux lectures des Pères, tout comme les approches inter-disciplinaires⁴³, libèrent l'écrit johannique d'une stricte tutelle exégétique. Ce fait ne peut qu'être bénéfique pour la compréhension du texte, surtout quand celui-ci inspire le poète. Jean Grosjean dont nul n'a oublié Elie, Jonas, Pilate..., nous a offert successivement une traduction de l'évangile de Jean et un commentaire dont le titre même nous plonge au cœur de la pensée johannique : *L'ironie christique*⁴⁴. Incontestablement ces travaux récents enrichissent les études johanniques et notre appropriation du texte.

Jean-Pierre LEMONON

41. Cf. par exemple, I. DE LA POTTERIE, "Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs". Histoire de l'exégèse et interprétation de Jean 4,22", *Biblica* 64, 1983, pp. 74-115. Cf. aussi, *L'évangile selon Jean expliqué par les Pères*, Introd. par I. DE LA POTTERIE, Paris, 1985.

42. J. KREMER, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung*, Stuttgart, 1985. A. MARCHADOUR, *Lazare. Histoire d'un récit, récits d'une histoire*, Paris, 1988.

43. Deux ouvrages d'un genre très différent nous ouvrent les portes de Jean par le biais de l'interdisciplinarité : *Genèse et structure d'un texte du Nouveau Testament. Etude interdisciplinaire du ch. 11 de l'évangile de Jean*, Paris, Louvain, 1981 ; *Variations johanniques*, éd. D. Bourg, C. Coulot, A. Lion, Paris, 1989. Le premier est centré sur un texte, plus méthodique et de facture plus classique ; le second propose des entrées multiples en Jean et relève plus d'ouvertures que de méthode.

44. *L'évangile selon Jean*. Nouvelle traduction de Jean Grosjean, Paris, 1988 ; *L'ironie christique. Commentaire de l'évangile selon Jean*, Paris, 1991.

cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

Droit et société 102 Le refus du passé ? 108 Ambiguïtés du progrès 111 Connaître et croire 113 Théologie noire de la libération 120 La montée du fascisme 121 Expérience mystique et Dieu de Jésus 122 Le travail 124 Le mouvement charismatique 125 Familles 126 Médecine et société 127 Intérêts humains et images de Dieu 128 Propriétés et biens d'Eglise 129 Démocraties chrétiennes 132 Le Pape et le Vatican 133 La Justice 135 La décision morale 136 Universalité de l'Eglise 137 Problèmes de la mort 138 Saint Paul aujourd'hui 139 Charité et pouvoir 142 François d'Assise 143 Présence de l'Ancien Testament 144 Redire la foi 145 Le sacrifice 146 La condition homosexuelle 147 Le spirituel autrement 148 Le christianisme dans la modernité 150 Les Actes des Apôtres 153 Défis athées 156 Au regard des enfants 157 Martin Luther 158 Théologies d'Afrique noire 159 Ecriture apocalyptique 160 Le monde, lieu d'une parole sur Dieu 161 Le Conseil œcuménique des Eglises 162 Foi islamique et foi chrétienne 163 Jérémie, la passion du prophète 165	166 167 168 169 170 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 184 185 186 187 188 189 190 192 194 195 196 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208	Destin du corps, histoire de salut Le devenir des ministères L'Evangile dans l'archipel des cultures Catéchèse : la pierre de touche Paroles d'Eglise et réalités économiques Le Saint-Esprit libérateur Les couples face au mariage Histoire et vérité de Jésus-Christ La dimension spirituelle Aux portes de l'Eglise, les pauvres La royauté dans la Bible La question de l'au-delà Fonction d'un magistère dans l'Eglise Le racisme, une hérésie Laïcs en Eglise Aujourd'hui, l'individualisme Le péché et le salut Le courant fondamentaliste chrétien Procréation et acte créateur La longue marche des Patriarches Marie, mère de Jésus Christ Eglises et Etat dans la société laïque La liberté chrétienne : l'épître aux Galates La différence des sexes Résurrection et réincarnations Judaïsme : la question chrétienne Bible et psychanalyse La parole dans les églises Perspectives théologiques L'Europe et les enjeux du christianisme Prier les Psaumes L'art. La foi et les œuvres La mort et les vivants La mission Fidélité et divorce Contemplation 1492 : l'invention des Amériques
--	---	--

VENTE AU NUMÉRO 1992

	simple
France	50 F
Etranger	55 F

ABONNEMENTS 1992

	ordinaire	soutien
	195 F	250 F
	225 F	250 F

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **50 F** pour l'envoi **par avion** des 5 numéros.

209

"La preuve est dans la parole et non dans les miracles".

Jean-Jacques Rousseau

Lumière *et* Vie

**2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
TEL. 78.42.66.83**

**paraît
cinq fois par an
France 50 F
Etranger 55 F**