ANALECTA BIBLICA 244
dissertationes

Pierre C.F. Ateba Abamba

DE MOÏSE À JÉSUS

UNE MESSIANITÉ EN DISCUSSION

PEETERS

DE MOÏSE À JÉSUS : UNE MESSIANITÉ EN DISCUSSION

ANALECTA BIBLICA – DISSERTATIONES

Series Director / *Direttore di collana:*
Juan Manuel Granados Rojas, SJ

ANALECTA BIBLICA – DISSERTATIONES 244

DE MOÏSE A JESUS : UNE MESSIANITE EN DISCUSSION

UNE INTERPRETATION DE JEAN 6 A PARTIR DE LA SECTION NARRATIVE (VV. 1-25A)

by

PIERRE CÔME FLORENT ATEBA ABAMBA, MSA

PEETERS
LEUVEN – PARIS – BRISTOL, CT
2026

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum
Pontificii Instituti Biblici de Urbe

Romae, die 3 mensis octobris anni 2025
Prof. Juan Manuel GRANADOS ROJAS.
Prof. Michel KAMANZI.

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-90-429-5801-2
eISBN 978-90-429-5802-9

doi: 10.2143/9789042958029

D/2026/0602/28

This is an open access version of the publication distributed under the terms of the CC-BY-NC-ND 4.0 licence (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/), which permits non-commercial reproduction and distribution of the work, in any medium, provided the original work is not altered or transformed in any way, and that the work is properly cited.

REMERCIEMENTS

« οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ᾽ ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς καὶ ἔθηκα ὑμᾶς ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέρητε καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένῃ, ἵνα ὅ τι ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δῷ ὑμῖν ». (Jn 15,16).

En reconnaissance à cet amour gratuit de Dieu, je me prosterne, *in primis*, devant lui, en signe de totale et profonde gratitude pour ses bienfaits. Appelé à mener cette recherche concomitamment avec la lourde responsabilité de l'animation de la Délégation des Missionnaires des Saints-Apôtres (MSA) d'Afrique, il est évident que mes seules capacités humaines ne me l'auraient jamais permis. Je ne fus alors qu'un instrument d'une recherche dont Dieu Lui-même est le véritable Auteur. Que tout honneur et toute gloire lui soient rendus ! Que grâces et affection filiale soient rendues à la Vierge Marie pour sa sollicitude maternelle et sa présence affective à mes côtés ! Je ne saurais oublier la discrète, mais combien efficace, présence de Saint Joseph dont la puissance s'étend à toutes nos nécessités. Que soient vénérés tous les Saints Apôtres patrons et modèles des MSA.

Tout commença lorsque quelques mois avant mon ordination presbytérale, le père Yvon Archambault, msa m'exprima son désir de me voir poursuivre une spécialisation aussitôt après mon ordination. Il rendait ainsi hommage au vœu du père Raymond Tremblay, msa à qui il succéda comme supérieur provincial. Que tous deux partis vers la Maison du Père, trouvent repos éternel ! Ce projet après plusieurs difficultés, ne se réalisera que quatre ans plus tard. Parti pour une licence en Écritures saintes, le nouveau supérieur provincial, le père Yvon Jutras m'informa par correspondance que l'aventure doit se poursuivre jusqu'au doctorat. À peine je m'inscrivais en cycle de doctorat que l'Esprit m'emporta aux larges d'une lourde responsabilité, celle de Supérieur de la Délégation MSA d'Afrique. Pensant interrompre la recherche pour me concentrer entièrement à ma nouvelle responsabilité, mon Supérieur Général, le père Luis Antonio Luna Barrera, msa, m'adressa ses chaleureuses félicitations tout en m'ordonnant de poursuivre la recherche. Dès cet instant, le soutien sans faille de mon bien-aimé frère, le père Léon Pascal Nko, msa, Supérieur provincial, me sera une source d'énergie inépuisable. Les sages conseils du frère André Turcotte, msa, me rappelant toujours de savoir prendre du repos au milieu de mille choses, me permettront de garder l'équilibre. Que tous ces confères

ainsi que l'ensemble des autres confrères MSA soient remerciés avec la plus profonde et totale sincérité.

L'Institut Biblique sera très tôt une famille où je trouvai des repères solides et fiables pour une initiation à la recherche exégétique. Ma recherche sera suivie, encadrée et orientée de bout en bout par les Professeurs Juan Manuel Granados Rojas, SJ et Michel Kamanzi, SJ, respectivement directeur et superviseur de ma thèse. Leur dextérité méthodologique, leur rigueur scientifique et leur doigté exégétique m'ont permis de nager dans les eaux johanniques sans craindre le naufrage. Qu'ils trouvent ici ma cordiale et sincère gratitude. La même gratitude va aussi à l'endroit des Professeurs, Maurizio Marcheselli et Pino di Luccio, SJ, membres de la commission de soutenance dont la lecture critique et les judicieuses remarques, m'ont permis de solidifier les fragilités de ma pensée.

Un autre merci particulier au Professeur Juan Manuel Granados Rojas, SJ, qui, en sa qualité de directeur d'*Analecta Biblica*, a donné son avis favorable, après celui de la commission, pour la publication de ma thèse dans cette collection. Je ne saurais oublier le Recteur de l'Institut Biblique le Professeur Peter Dubovský, SJ, ainsi que l'ensemble du corps administratif et académique : Secrétaire général, professeurs, bibliothécaires, et autres employés dont le service et la disponibilité ont rendu agréable ma recherche. Un merci particulier à Carlo Valentino. Merci au père Bernard Ardura, O.Praem., procurateur de l'ordre des pères Prémontrés pour son précieux travail de relecture. Une pensée particulière aussi à tous mes camarades de l'Institut Biblique.

Cette thèse est en grande partie redevable à l'Ordre des chanoines réguliers de Prémontré dont le collège (San Norberto) m'a accueilli pendant mon séjour à Rome. Ma gratitude exceptionnelle à l'abbé général Jos Wousters, O.Praem. et aux différents Recteurs, Économes et personnel du collège qui m'ont connu. Toute ma reconnaissance aussi à tous les étudiants de ce collège avec qui j'ai eu le plaisir de partager mon quotidien.

Une chaleureuse gratitude est aussi exprimée à tous mes amis italiens de la communauté paroissiale Ave Grazia Plena de Piedimonte Matese. Je voudrais citer en particulier mon grand ami, Don Emilio Salvatore qui fut le grand artisan de mon intégration dans la société et la culture italienne.

Avec toute l'affection possible, je voudrais remercier et rendre un vibrant hommage à ma famille biologique (mes parents, mes frères et sœurs, oncles, tantes et cousins…) particulièrement ma grand-mère Agnès Ngono, déjà

rappelée à Dieu. Elle fut celle qui, sans savoir lire ni écrire, suscita en moi le goût de la Parole de Dieu par cette expression qui lui était familière : « Dieu nous dit dans sa parole ».

Enfin, je dédie cette étude à mon père et à ma mère, Martin et Simonie (que le Seigneur leur accorde une place de choix dans son Royaume) et à mes bien-estimés confrères le père Yvon Jutras, msa et le frère André Turcotte, msa, qui ont cru en moi très tôt et n'ont cessé de m'encourager à donner le meilleur de moi-même pour le rayonnement du charisme MSA dans l'Église.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'un des passages les plus analysés du quatrième évangile (*QE*), le chapitre 6, est un véritable joyau pour les spécialistes de l'exégèse biblique. Ce chapitre a fait l'objet d'une exégèse principalement centrée sur les problématiques liées à sa généalogie et à ses liens structurels, comme la composition, la rédaction, l'unité littéraire interne et externe.

L'approche historico-critique, sur la base de la formule de transition μετὰ ταῦτα (6,1 ; cf. Jn 5,1 ; 7,1) et du mouvement géographique au-delà de la mer, met en évidence une incongruité rédactionnelle. Elle fait de Jn 6 un chapitre hors contexte. En effet, les évènements de Jn 5 et 7 sont situés à Jérusalem, l'un pendant une fête juive non spécifiée (Jn 5,1) et l'autre à l'approche de celle des Tentes (Jn 7,2). La localisation en Galilée et la référence au ministère de Jésus par l'évocation des miracles opérés sur les malades (v. 6,2) font que Jn 6 constituerait une suite logique de Jn 4. Par conséquent, Jn 6 serait une unité originellement autonome, insérée dans le *QE* à un moment ultérieur. Cette hypothèse présente-t-elle des limites ? Est-il possible de percevoir Jn 6 comme une unité littéraire distincte ? Si oui, sur quoi et comment pouvons-nous étayer cette hypothèse ?

L'approche littéraire voit en Jn 6 une compilation de plusieurs thèmes parfois mal agencés autour du thème principal ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. Ce qui pose le problème de la structure interne, de la cohérence littéraire et narrative, et de l'agencement théologico-exégétique des différentes composantes de Jn 6. Ainsi la partie dite narrative, objet de notre étude (vv. 6,1-25a)[1], a été fortement associée aux parallèles Synoptiques (Mc 6,30-44.45-52 ; 8,1-10 ; Mt 14,13-21.22-33 ; 15,32-39 ; Lc 9,10-17). Il présente une forte ressemblance et une proximité remarquable avec ces récits. L'exégèse moderne se penchera sur son rôle dans la structure globale de Jn 6. Sa portée doctrinale sera rapidement liée au grand discours sur le pain de vie. Ainsi l'épisode de la multiplication des pains (*MP*, vv. 6,1-15) sera considéré comme l'introduction à ce grand discours ; tandis que celui de la marche de

---

[1] Notre délimitation du *terminus ad quem* se fonde sur les deux voix de ce v. 6,25 : la voix du narrateur (καὶ εὑρόντες αὐτὸν πέραν τῆς θαλάσσης εἶπον αὐτῷ·) et celle de la foule questionnant Jésus (ῥαββί, πότε ὧδε γέγονας;). D'autres arguments en faveur de cette délimitation seront donnés au chapitre 4.

Jésus sur la mer (*MM*, vv. 16-21) prendra l'étiquette d'élément hors contexte ou perturbateur de l'unité littéraire et thématique du chapitre. Sa place ici ne pourra se justifier qu'à partir de l'influence synoptique sur la tradition et rédaction johanniques.

Cette *synoptisation*[2], de Jn 6,1-21 dessert son exégèse et ne rend pas justice à cette péricope riche et dense en originalité. Car loin d'être une simple variante synoptique de la *MP* et de la *MM*, cette péricope revêt un contexte et un message propres qui marquent sa spécificité tant doctrinale qu'exégétique. Son texte et son contexte contiennent des différences d'instances narratologiques (personnages, lieu, temps) qui posent des problèmes exégétiques propres à Jean. Une étude narrative détaillée de ces différents épisodes permettra de voir l'utilité de cette mise en parallèle de Jean aux Synoptiques. Aurait-elle favorisé ou non une meilleure compréhension et une meilleure interprétation du récit johannique ? Quelle serait alors la nature de la relation entre le récit de Jean et les récits synoptiques ?

L'agencement narratif et l'apparition des personnages en Jn 6 constituent une problématique narrative qui mérite notre attention. Jésus est le seul personnage à être présent de manière constante et cohérente tout au long de la séquence, tandis que les autres personnages font des apparitions sporadiques. Les disciples suivent Jésus jusqu'à la montagne de la *MP*, puis disparaissent du récit après leur arrivée à Capharnaüm. Leur présence à l'enseignement à la synagogue n'est que sous-entendue. Sont-ils membres de l'auditoire qui écoute cet enseignement ? Si l'apparition de « beaucoup de disciples » en réaction à l'enseignement de Jésus peut établir un lien avec ceux de la *MP* et de la *MM*, celle, *ex abrupto* et imprévue, des Juifs (v. 41) et des Douze (v. 67) rend difficile une telle identification. Cela soulève la question de la correspondance ou de l'identification de ces différents personnages. Beaucoup de disciples et les Douze font-ils partie du même groupe de disciples de la *MP*, ou sont-ils plutôt des personnages distincts ? Et les Juifs ? Seraient-ils une partie de la foule de la *MP* qui s'était rendue à Capharnaüm ? Comment comprendre la stratégie du personnage et son sens dans le *QE* à partir de la disposition des personnages dans Jn 6 ? Est-ce un

[2] Phénomène d'assimilation de Jean à ses parallèles synoptiques. Cf. M. S. Kamanzi, *Le second signe de Cana*. Étude exégétique et théologique de Jn 4,46-54 (LeDiv 275 ; Paris 2020) 19.

indice pour le lecteur sur sa présence dans le récit et sur la nature de sa relation avec les personnages ?

C'est autour de ces problématiques exégétiques majeures de Jn 6 que nous avons voulu axer notre recherche à partir d'une lecture narrative des vv. 1-25a. En abordant ce texte dans son contexte de transmission, il est important de relever quelques expressions littéraires et narratives qui font sa spécificité. Cette partie dite narrative (vv. 1-25a), se caractérise par des allusions aux évènements de l'Exode. La *MP* (vv. 1-15), dont certains détails (la régie des évènements, les contacts terminologiques et le parallélisme des personnages et de contexte) rappellent le récit d'Élisée (2 R 4,42-44), se déroule, non au désert, mais sur une montagne verdoyante (v. 3), à l'approche de pâque (v. 4). La nutrition de la foule (vv. 11-12) relève de l'initiative exclusive de Jésus, dont l'intention est de mettre Philippe à l'épreuve (v. 6). La distribution organisée du pain et ensuite des poissons à une foule d'environ 5000 hommes par Jésus lui-même intrigue sur la vraisemblance d'un récit aux allures du réel. La foule identifie Jésus au prophète attendu (Dt 18,15.18) et le proclame roi. Cette identification soulève la question de son lien avec le signe précédemment accompli. De même, le retrait de Jésus sur la montagne suscite des interrogations sur ses intentions. Son retour de cette montagne, en marchant sur les eaux, pour rejoindre ses disciples en pleine mer, mais surtout son autoprésentation à eux face à la peur qui les envahit, comme ἐγώ εἰμι. Tous ces évènements rappellent les principaux évènements de la *tradition du Sinaï*[3], sous la houlette de Moïse : la traversée de la mer, le don de la manne, la mise à l'épreuve et la théophanie du buisson ardent. Enfin, la recherche de Jésus par la foule rappelle à un lecteur familier de la littérature sapientielle celle de la Sagesse. Cette forte influence de la *tradition du Sinaï* amène à une comparaison entre la révélation de Dieu à Moïse et son expérience de la présence divine auprès de son peuple, et celle de Jésus auprès de ses disciples et de la foule de Jn 6. Serait-il plus captivant de creuser le lien entre Jn 6,1-25a et la révélation de l'identité divine et messianique de Jésus dans le *QE* ?

Cette mise en récit de Jn 6,1-25a, au-delà de la complexité théologico-littéraire de ses allusions vétérotestamentaires, pose la question

---

[3] On emprunte de Käfer la compréhension de l'expression comme étant le récit de la révélation de Dieu à l'Horeb, transmis dans l'Écriture et dans le proto-Judaïsme, et donc toujours déjà signifié, avec la transmission de la Loi par Moïse. Cf. E. *Die Rezeption der Sinaitradition im Evangelium nach Johannes* (WUNT 2/502 ; Tübingen 2019) 1.

fondamentale de l'identité de Jésus qui se révèle à travers ces scènes de signes et de recherche. La mise en exergue de certaines figures et évènements de l'Exode nous met-elle en présence d'une typologie ? Si oui, laquelle ? Avec quelle figure vétérotestamentaire Jésus serait-il en relation typologique et quelles en sont les conséquences dans la compréhension de son identité messianique ?

Répondre à ces questions nécessite un choix préalable d'approche du texte. Les observations ci-dessus faites poussent à certaines questions déterminantes pour le choix de la méthode d'étude de notre texte : qu'est-ce que ce texte est en lui-même ? Que dit-il ? À qui le dit-il ? Pour quelle finalité ? Ce questionnement permet de fixer la visée interprétative de notre texte à partir d'une lecture qui va à la rencontre du texte dans le respect et la fidélité à ses sensibilités et particularités narratives. En cela, notre exégèse de Jn 6,1-25a privilégiera l'analyse narrative et typologique.

La critique narrative, encore appelée « nouvelle critique littéraire »[4], vise à mettre en évidence la singularité d'un texte dans sa façon d'exprimer et d'exposer son contenu. Elle s'intéresse au texte dans son identité littéraire ; elle ne le considère pas comme un simple véhicule de sens, mais comme une stratégie qui cherche à éveiller des réactions chez le lecteur. La critique narrative situe le texte biblique dans ce qui était perceptible dans la littérature ancienne. En effet, les textes héroïques et épiques visaient à susciter diverses émotions chez le lecteur (admiration, loyauté, louange et vertus)[5], susceptibles d'influencer non seulement le récit, mais aussi la vie réelle.

Cette capacité du texte biblique, à émouvoir le lecteur, fut longtemps mise sous le boisseau par les méthodes antérieures soucieuses de l'histoire et de la théologie du texte. En cela, la narratologie s'inscrit dans le champ de la recherche biblique comme un apport enrichissant la compréhension et l'interprétation du texte aux côtés des méthodes plus anciennes. Comme progrès méthodologique, elle entretient une relation dialectique avec les méthodes anciennes à la fois comme développement et réponse respectivement à leurs avancées et à leurs insuffisances. Pour cela, notre exégèse narratologique de Jn 6,1-25a se servira sans doute de certains

---

[4] R. A. CULPEPPER, « L'application de la narratologie à l'étude de l'évangile de Jean », *La communauté johannique et son histoire*. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles (éd. J.-D. KAESTLI – J.-M. POFFET – J. ZUMSTEIN) (MoBi 20 ; Genève 1990) 97.

[5] IDEM, 99.

éléments méthodologiques de l'exégèse historico-critique et même de la critique textuelle permettant une meilleure compréhension et approche du texte. L'accent sera porté sur ses particularités narratives que nous essayerons d'interpréter à la lumière des catégories de base d'une étude narratologique. On s'attèlera alors à souligner l'apport de la narratologie dans la résolution des différentes problématiques exégétiques fondamentales relatives au genre littéraire, à l'unité thématique et littéraire et à la structure de toute la séquence de Jn 6. Pourquoi le narrateur intercale-t-il la *MM* entre la *MP* et son discours subséquent (Jn 6,25b-59) qui en explique la portée ? Une telle disposition serait-elle due à une maladresse rédactionnelle, brisant ainsi l'unité thématique du chapitre ? Le voyage de la foule à la recherche de Jésus (*TF*, vv. 22-25a) cache-t-il son envie de toujours bénéficier des largesses de Jésus ou recherche-t-elle quelque chose d'autre au-delà du pain ?

Notre étude exégétique et théologique de Jn 6,1-25a sera placé sous une combinaison d'approches diachronique, synchronique et théologique fidèle à l'identité du texte évangélique dans sa triple nature, historique, littéraire et théologique. Comme le souligne Simoens[6], cette synergie entre diachronie et synchronie permettra d'éviter le piège d'une approche trop axée sur l'histoire, qui a retenu captive l'exégèse johannique des deux derniers siècles, sans nécessairement améliorer la compréhension du texte en tant qu'œuvre d'un narrateur autonome, au style propre et unique. Tout en reconnaissant les vertus indéniables de la méthode historico-critique[7], notre intérêt porte sur le texte dans son état final. Ainsi, notre approche vise à étudier le texte dans son contexte de transmission et de réception en prenant en compte « le monde du texte » et « le monde derrière le texte ». Notre statut de lecteur et interprète fait de nous modestement « le monde devant le texte ». Ce qui nous permettrait de proposer quelques pistes de lecture contextuelle ou actualisée de cette péricope dans le concert de celles proposées par nos devanciers dans la tâche.

Notre analyse marquera aussi un point d'honneur sur l'intra-textualité (les différents liens de notre texte avec le reste du *QE*) et sur l'intertextualité (ses liens avec les récits synoptiques et autres textes de l'AT). Comme le relève, avec justesse, Zumstein, « l'interprétation d'une œuvre littéraire, en particulier le *QE*, ne tient pas seulement dans la seule exégèse exacte de sa

---

[6] Y. Simoens, *Selon Jean*. Une interprétation (IET 17 ; Bruxelles 1997) 227.
[7] Cf. J.-L. Ska, « Les vertus de la méthode historico-critique », *NRTh* 131/4 (2009) 707-729.

configuration narrative ou argumentative, mais encore dans la perception de sa mise en réseau interne ou externe[8] ». Cette mise en réseau est nécessaire pour une meilleure interprétation exégétique du texte dans sa coloration propre, comme œuvre d'un narrateur dont l'objectif fut « d'exposer sous la forme d'un évangile, l'interprétation de la foi chrétienne esquissée par le disciple bien-aimé[9] ».

Toute la séquence de Jn 6 tourne autour d'une révélation-reconnaissance de l'identité messianique de Jésus. La foule qui suivait Jésus à cause de ses signes sur les malades (v. 2) le découvre comme un prophète eschatologique (v. 14). Jésus se révèle lui-même aux disciples comme ἐγώ εἰμι. Pierre, au nom des Douze, le reconnaît comme le *Saint de Dieu* (vv. 67-69) après l'enseignement de Capharnaüm (vv. 25b-58), qui a permis de lever plusieurs obstacles à la découverte et à la compréhension de son identité véritable. Jn 6 apparaît alors comme une séquence où la figure messianique de Jésus fait objet de discussion et de réflexion, comme dans le reste du *QE*. Sur la base des Écritures d'Israël, le narrateur johannique veut offrir une voie originale au débat sur les différentes perceptions et conceptions de la divinité du Messie dans le judaïsme de la période du Second Temple. D'où le choix de notre titre : *De Moïse à Jésus. Une messianité en discussion*.

Le terme messianité ici se réfère à la représentation et à la conception de la figure de l'identité messianique de Jésus, telle que dégagée dans notre péricope d'étude à partir de l'*intentio operis* du *QE*. Dans cet évangile, les signes de Jésus ont pour finalité théologico-narrative, la révélation de son identité divino-messianique en vue de la foi en lui (Jn 20,30-31). Les signes de la *MP* et de *MM* ne dérobent pas à cette mission. En effet, du prophète qui doit venir dans le monde (v. 14) au ἐγώ εἰμι (v. 20) en passant par les allusions et échos à la *tradition du Sinaï*, l'auteur semble vouloir mettre en lumière l'identité divine de Jésus comme Messie. Sa compréhension de la divinité messianique de Jésus diffère de la conception traditionnelle du Messie défendue par certains personnages du récit, ce qui crée un débat, une discussion. L'auteur du *QE*, à partir des acquis des différentes traditions de la divinité du Messie, propose une conception originale de cette divinité du

---

[8] Cf. J. ZUMSTEIN, « Intratextualité et intertextualité dans la littérature johannique », *Écritures et réécritures*. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010 (éd. C. CLIVAZ et al.) (BETL 248 ; Leuven – Paris – Walpole, MA 2012) 332.

[9] J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean* (1–12) (CNT IVa ; Genève 2014) I, 38.

Messie en continuité/rupture avec les courants messianiques traditionnels. Cette préoccupation, au centre du *QE,* est construite sur la polémique de la prétention de Jésus de se faire égal de Dieu (Jn 1,1 ; 5,18 ; 10,30.33 ; 14,9-10 ; 17,21).

Notre recherche se concentrera sur cinq chapitres. Le premier (« Les différentes problématiques exégétiques de Jn 6 ») abordera brièvement les questions de sa structure, de son unité, de son genre littéraire et de la nature de sa relation avec les Synoptiques. Cela nous permettra de découvrir Jn 6 comme une séquence narrative composée de plusieurs épisodes et d'une intrigue de révélation unifiée autour de la reconnaissance (ἀναγνώρισις) de Jésus. Ce premier chapitre pose le décor et le cadre dans lesquels évolueront les chapitres deux (« De la disette à la surabondance »), trois (« La marche de Jésus sur les eaux ») et quatre (« La foule à la recherche de Jésus »). Ils nous engageront dans une analyse narrative des différents épisodes de notre péricope (*MP*, *MM*, *TF*), en déterminant leurs *termini a quo* et *ad quem*, en identifiant leur genre littéraire et en examinant les contextes proche et lointain. Cela permettra de comprendre leur fonction narrative et leur contribution à la présentation du personnage messianique de Jésus. Cela permettra aussi de mettre en évidence la nature typologique ou non de la relation entre Jésus et les personnages vétérotestamentaires sous-jacents dans ces récits, en particulier Moïse. Le dernier chapitre (« Jn 6 et ses personnages ») offrira l'occasion de questionner la gestion du personnage et sa stratégie mises en œuvre dans le *QE*. À travers la complexité et la compénétration de ces personnages, le narrateur construit l'identité de son lecteur implicite, qui est dirigé vers la foi en Jésus comme le *Saint de Dieu*(Jn 6,69). Ainsi, la séquence de Jn 6 constitue, pour le lecteur, un chemin de foi. Ce lecteur se sent guidé par le narrateur afin d'intégrer la communauté des Douze, et de partager sa foi en la confessant.

CHAPITRE 1

LES DIFFÉRENTES PROBLÉMATIQUES EXÉGÉTIQUES DE JN 6 : STRUCTURE, UNITÉ LITTÉRAIRE ET RELATION AVEC LES SYNOPTIQUES

Introduction

Notre étude aborde la péricope de Jn 6,1-25a sous l'angle de l'analyse narrative. Elle ne saurait faire fi des différentes problématiques exégétiques de Jn 6 qui ont attiré l'attention des chercheurs. Sans prétendre dresser un *status quaestionis* de toutes ces problématiques exégétiques, nous nous concentrons sur celles ayant une incidence directe ou remarquable sur l'analyse narrative de notre péricope d'étude.

Notre intérêt porte sur tout ce qui pourrait servir à l'élaboration d'une analyse narrative de Jn 6,1-25a dans la perspective d'une christologie narrative. Car la voie choisie par l'auteur du *QE* pour communiquer à son auditoire sa compréhension de l'identité messianique de Jésus est celle du récit, de la narration. Celui-ci met en récit plusieurs personnages individuels et collectifs qui croisent le chemin de Jésus. Leur rencontre avec Jésus devient occasion de découverte et de reconnaissance de son identité messianique. Cette optique nous conseille le choix d'un certain nombre de problématiques précises qui expliquerait notre analyse et même se justifierait tout au long de notre recherche. C'est ainsi que nous nous arrêterons sur des thématiques de la composition et de la structure de Jn 6, de sa nature littéraire, et de sa relation aux Synoptiques.

La composition et la structure participent de la production de sens d'un récit. Elles permettent d'en déterminer la nature littéraire, qui constitue la porte d'entrée de la compréhension du message. Comme œuvre littéraire, le récit est une partie d'un patrimoine littéraire et se trouve en relation avec d'autres récits. Ce qui justifie un intérêt sur la relation entre Jn 6 et les Synoptiques. Faire comprendre la cohérence de notre péricope dans l'ensemble de celle de Jn 6 oblige à une étude synchronique de toute la

séquence. Une telle lecture permettra de proposer quelques solutions aux différentes problématiques exégétiques ici soulevées.

1. Composition et structure

1.1. Composition

La complexité théologico-littéraire de Jn 6 a provoqué dans le champ de la recherche exégétique une intense activité au sujet de sa composition, de sa structure et de sa signification. Selon Bultmann, l'Évangéliste qui tire la *MP* (vv. 1-15) de sa source en use uniquement comme illustration symbolique de l'idée principale de son discours sur le don du pain de vie. La *MM* (vv. 16-21) ne doit sa place qu'à sa relation traditionnelle comme liée à la *MP* et n'a donc qu'un sens éminemment symbolique et une fonction transitionnelle entre le *MP* et son discours. Ainsi, toute la partie narrative (Jn 6,1-21) se révèle au service du discours de Capharnaüm, qui est un discours de révélation. Ce problème de composition a un impact sur l'unité de Jn 6 en général et celle du discours de révélation en particulier. Selon Bultmann, le v. 26 oriente la suite du chapitre et établit la nature de σημεῖα des vv. 1-25. Mais cette liaison se montre artificielle tant le dialogue qui s'ouvre ne présente pas une allure réelle sur la situation précédente.

La demande d'un signe à Jésus crée un embarras dans la mesure où la foule, demanderesse, avait déjà été témoin du signe de la *MP* (vv. 11-13) à travers lequel, elle reconnut Jésus comme le prophète qui doit venir (vv. 14-15a). De cette relation difficile entre les vv. 27-71 et la partie précédente, Bultmann conclut qu'ils appartiennent à Jn 5 qui, selon la théorie du changement d'ordre, doit suivre Jn 6. Le réalisme du vocabulaire eucharistique (vv. 51b-58) se montre en contraste avec le cours précédent de la discussion (vv. 27-51a). Cette partie qui semble provenir des cercles d'idées assez différents serait une référence au repas eucharistique dont la finalité est la procuration de la vie éternelle promise aux participants[1]. Plusieurs auteurs voient dans cette section dite eucharistique une interpolation[2], ou un ajout tardif de l'éditeur ecclésiastique qui ajoute un

---

[1] R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (KEK ; Göttingen [18]1964) 218, 219, n. 4, 224, n. 2.

[2] IDEM, 161s, 174-176 ; IDEM, *Theologie des Neuen Testaments* (NTG ; Tübingen 1948-1953) I, 147-148 ; II, 54 ; J. WELLHAUSEN, *Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium*

enseignement sacramentel provenant d'une autre source[3], ou d'une autre main[4]. D'autres y voient l'œuvre du même éditeur ayant ajouté Jn 21 et auteur de 1 Jn[5]. Pour d'autres enfin, il s'agit d'une action de l'Évangéliste lui-même qui apporte une explication claire au thème de l'eucharistie sous-jacent dans le récit de la *MP* et le discours subséquent[6].

Cette hypothèse ne fait pas l'unanimité parmi les chercheurs dont certains défendent l'originalité de ces versets comme constituant un point réel de Jn 6[7], et donc les occurrences éminemment johanniques ne font pas cas d'un acte sacramentel[8]. Jésus, le pain du ciel, don du Père à l'humanité n'est autre que son Fils, révélateur qui donne vie au monde (vv. 32-33 ; cf.

(Berlin 1907) 29 ; IDEM, *Das Evangelium Johannis* (Berlin 1908) 32s ; E. SCHWARTZ, « Aporien im vierten Evangelium IV », *NGWG.PH* (1908) 363, n. 2 ; A. ANDERSEN, « Zu Joh 6,51bff », *ZNW* 9 (1908), *ZNW* 9 (1908) 163-164 ; F. SPITTA, *Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu* (Göttingen 1910) 145-156 ; A. LOISY, *Le quatrième évangile.* Les épîtres dites de Jean (Paris [2]1921) 49, 233 ; J. E. CARPENTER, *The Johannine Writings*. A Study of the Apocalypse and the Fourth Gospel (London – Boston, MA – New York, NY 1927) 428, n. 2 ; E. VON DOBSCHÜTZ, « Zum Charakter des 4. Evangeliums », *ZNW* 28/1 (1929) 163, 166 ; E. HIRSCH, *Studien zum vierten Evangelium*. Text, Literarkritik, Entstehungsgeschichte (BHTh 11 ; Tübingen 1936) 14 ; M. DIBELIUS, « Johannesevangelium », *RGG* III, 355 ; E. KÄSEMANN, « Besprechung von R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes », *Verkündigung und Forschung*. Theologischer Jahresbericht (1942/46) 197 ; J. JEREMIAS, « Johanneische Literarkritik » *ThBl* 20 (1941) 44 ; IDEM, *The Eucharistic Words of Jesus* (Oxford 1955) 73 ; G. BORNKAMM, « Die eucharistische Rede im Johannesevangelium », *ZNW* 47 (1956) 168-169 ; W. VERBECK, « Johannesevangelium », *RGG* III, 841.

[3] BULTMANN, *Johannes*, 174 ; E. LOHSE, « Wort und Sakrament im Johannesevangelium », *NTS* 7/2 (1961) 110s ; W. MARXSEN, *Introduction to the New Testament*. An Approach to Its Problems (Oxford 1968) 256 ; E. KÄSEMANN, *The Testament of Jesus*. A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17 (Philadelphia, PA 1968) 32.

[4] W. BOUSSET, « Johannesevangelium », *RGG* III, 616 ; E. SCHWEIZER, E., *Ego Eimi*. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums (FRLANT 56 ; Göttingen 1939) 155.

[5] F. HAHN, « Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung », *EvTh* 27 (1967) 341, 343s.

[6] W. WILKENS, « Das Abendmahlszeugnis im vierten Evangelium », *EvTh* 18 (1958) 354, 359s.

[7] J. JEREMIAS, « Joh 6,51c-58 – redaktionel ? », *ZNW* 44 (1953) 256-257 ; C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 342 ; Ph.-H. MENOUD, « Les Actes des Apôtres et l'eucharistie », *RHPhR* 33/1 (1953) 23-26 ; O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst* (AThANT 3 ; Zürich [2]1950) 61s.

[8] E. LOHMEYER, « Vom urchristlichen Abendmahl 1-2 », *ThR* 9/4 (1937) 304-309 ; J. M. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament*. Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik (Freiburg 1937) 223, 267s.

Jn 10,28 ; 17,2) c'est-à-dire à ceux que le Père attire et qui viennent à lui (v. 35 ; cf. Jn 3,20-21 ; 5,40) et croient en lui (v. 35 ; cf. Jn 3,18). Il est le Fils de l'Homme qui donnera la nourriture qui subsiste pour la vie (v. 27). En même temps, il est le pain de vie (vv. Jn 6,35.48.51) au même titre qu'il est la source d'eau vive (Jn 4,10), la lumière du monde (Jn 8,12). Pour Schneider, ces discours (vv. 27-59) ne contiennent pas d'argumentation, mais seraient composés de trois méditations distinctes, créées à des moments et dans des contextes différents[9]. Cependant, aborder la question de la composition de Jn 6 revient d'abord à affronter la question la plus délicate : la délimitation et la composition de ce discours traditionnel sur le pain de vie.

1.2. Structure

Jn 6 est généralement divisé sur la base des critères stylistico-littéraires en deux grandes parties (récit et discours). Si la partie récit est facilement délimitable (vv. 1-21), celle discursive (vv. 22-71) fait l'objet de beaucoup de débats quant à ses *termini a quo* et *ad quem*. La cohérence littéraire et thématique entre les deux grandes parties constitue un point de discorde. La difficulté réside au niveau d'une transition fluide et de la découverte d'une clé de lecture unitaire de tout le chapitre et du discours sur le pain de vie. Un relevé d'opinions sur la composition et la structure de ce discours classe les différents plans de sa composition et de sa structure, proposés par différents auteurs selon les critères formels, thématiques, ou formels et thématiques. À ces critères, Roberge ajoute les études de critique littéraire et d'analyse structurale[10].

Plusieurs auteurs ont adopté une division thématique fondée sur le contenu avec un recours occasionnel sur des critères formels, comme le cadre de la discussion ou la critique littéraire. Ces divisions thématiques sont les plus nombreuses et les plus variées, allant d'une division bipartite à une division heptapartite. Elles fixent les *termini a quo* et *ad quem* de ce discours respectivement aux vv. 22 à 35 et aux vv. 58 à 66. Les divisions bipartites s'accordent autour de la dualité thématique sapientielle-eucharistique qui caractérise ce discours. Mais leur principale divergence réside dans la

---

[9] J. SCHNEIDER, « Zur Frage der Komposition von Joh 6,27-58(59). Die Himmelsbrotrede », *In memoriam Ernst Lohmeyer* (éd. W. SCHMAUCH) (Leipzig 1951) 132-142.
[10] M. ROBERGE, « La composition de Jean 6,22-59 dans l'exégèse récente », *LTP* 40/1 (1984) 91-123.

double délimitation externe et interne du discours par rapport aux autres parties de Jn 6 et à la frontière entre la fin de la partie sapientielle et le début de celle eucharistique. Ainsi, la frontière peut être fixée au : v. 48[11] ; v. 51[12] ; v. 51b ou 51c[13] ; v. 53[14]. Les autres divisions thématiques se basent quant à elles sur l'articulation des différents thèmes centraux à l'intérieur du discours : Moïse, le Fils et le Père ; la foi et les croyants ; la manne, le pain céleste ou pain de vie ; la vérité qui vient d'en haut ; la relation de l'homme à Dieu ; l'appropriation par l'homme du Fils dans la consommation de sa chair et de son sang ; l'œuvre du Père accomplie par le Fils ; le statut du Fils comme révélateur et sauveur ; l'eucharistie[15].

---

[11] J. KNABENBAUER, *Commentarius in Quatuor S. Evangelia Domini N. Jesu Christi*. IV Evangelium secundum Ioannem (CSS ; Parisiis 1898) 220-239 ; F. TILLMANN, *Das Johannesevangelium* (HSNT 2 ; Bonn [4]1931)146-149 ; O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*. La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive (EHPhR 42 ; Paris 1951) 64 ; E. RUCKSTUHL, « Wesen und Kraft der Eucharistie in der Sicht des Johannesevangeliums », *Das Opfer der Kirche*. Exegetische, dogmatische und pastoraltheologische Studien zum Verständnis der Messe (R. A. ERNI et al.) (LThS 1 ; Luzern 1954) 47-90 ; X. LÉON-DUFOUR, « Le mystère du pain de vie (Jean VI) », *RSR* 46/4 (1958) 481-523 ; IDEM, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament* (PaDi 21 ; Paris 1982) 290-311 ; J. BLIGH, « Jesus in Galilee », *HeyJ* 5/1 (1964) 3-26 ; W. LANGBRANDTNER, *Weltferner Gott oder Gott der liebe*. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung mit Berücksichtigung der koptisch-gnostischen Texte aus Nag-Hammadi (BET 6 ; Frankfurt – Bern – Las Vegas, NV 1977) 1-11.

[12] M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean* (EtB ; Paris [5]1936) 169-192 ; R. E. BROWN, *The Gospel according to John (I-XII)*. Introduction, Translation, and Notes (AncB 29-29A ; Garden City, NY 1966-1970) I, 294 ; D. MOLLAT, *L'évangile et les épîtres de saint Jean*. L'évangile traduit par D. Mollat, les épîtres traduites par F.-M. Braun (SB(J) ; Paris [3]1973) 114-119 ; G. GHIBERTI, « Il c. 6 di Giovanni e la presenza dell'eucaristia nel IV vangelo », *PaVi* 14/2 (1969) 105-125.

[13] BULTMANN, *Johannes*, 161-177 ; A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes*. Übersetzt und erklärt (RNT 4 ; Regensburg [3]1961)122-130 ; J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der Griechischen Väter*. Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament (Freiburg [2]1964) II, 171-176 ; A. VANNESTE, « Le pain de vie descendu du ciel, Jn 6,51-58 », *ASeign* 32 (1971) 23-24 ; S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes*. Übersetzt und erklärt (NTD 4 ; Göttingen 1972) 101-109 ; P.-R. TRAGAN, « Le discours sur le pain de vie : Jean 6,26-71. Remarque sur sa composition littéraire », *Segni e sacramenti nel vangelo di Giovanni* (éd. IDEM) (StAns 66/3 ; Rome 1977) 89-119.

[14] H. SCHÜRMANN, « Joh 6,51c- ein Schlüssel zur großen johanneischen Brotrede », *BZ* 2/1 (1958) 244-262.

[15] B. F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*. The Authorized Version with Introduction and Notes (Grand Rapids, MI 1981)99, 103, 106 ; H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean*.

Sur la base des critères formels, Roberge regroupe en cinq principaux types les divisions du discours de Capharnaüm proposées par différents auteurs : strophique[16], homilétique (forme littéraire)[17], basée sur le « *seder* pascal »[18], inspirée par la seconde *MP* de Mc (8,1-21)[19], et selon les principes de ce que Vanhoye[20] appelle l'analyse structurelle[21].

Commentaire de l'évangile spirituel (BVC ; Paris – Bruges 1967) 247-274 ; J. BLANK, « Die johanneische Brotrede », *BiLe* 7 (1966) 193-207 ; B. SCHWANK, *Johannesevangelium* (WB.KK 7/2 ; Düsseldorf 1968) II, 63 ; J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK ; Berlin 1976) 146-155 ; J. H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John* (ICC ; Edinburgh 1928) I, 167 ; R. H. STRACHAN, *The Fourth Gospel.* Its Significance and Environment (London ^{3}1946) 185 ; E. C. HOSKYNS, *The Fourth Gospel* (London ^{2}1947) 279-280 ; C. H. DODD, *Interpretation of the Fourth Gospel (*Cambridge 1956) 335-340 ; P.-R. TRAGAN – M. PERRONI, « *Dio nessuno lo ha mai visto » Gv 1,18*. Una guida al vangelo di Giovanni (Guida alla bibbia ; Milano 2017) 236 ; A. DURAND, *Évangile selon Saint Jean* (VSal 4 ; Paris 1938) 186 ; C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text (Philadelphia, PA ^{2}1978) 282-283 ; B. LINDARS, *The Gospel of John* (NCeB ; London 1972) 231-270 ; J. MARSH, *The Gospel of St John* (PNTC ; London 1968) 193-309 ; H. STRATHMANN, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4 ; Göttingen ^{10}1963) 115-128 ; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*. Kommentar zu Kap. 5-12 (HThK 4/1-4 ; Freiburg – Basel – Wien 1965-1984) II, 43 ; L. MORRIS, *The Gospel according to John*. The English Text with Introduction, Exposition and Notes (NICNT ; Grand Rapids, MI 1971) 355-387.

[16] P. GÄCHTER, « Die Form der eucharistischen Rede Jesu », *ZKTh* 59/3 (1935) 419-441 ; J. SCHATTENMANN, *Studien zum neutestamentlichen Prosahymnus* (München 1965) 33-39.

[17] P. BORGEN, « The Unity of the Discourse in John 6 », *ZNW* 50/1 (1959) 277-278 ; IDEM, « Observations on the Midrashic Character of John 6 », *ZNW* 54/3-4 (1963) 232-240 ; IDEM, *Bread from Heaven*. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo (NT.S 10 ; Leiden 1965) 61-65 ; A. FINKEL, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*. Study of Their Background, Their Halachic and Midrashic Teachings, the Similarities and Differences (AGJU 4 ; Leiden – Cologne 1964) 149-159 ; M. RISSI, « Voll großer, hundertdreiundfünfzig, Joh 21,1-14 », *TZ* 35 (1979) 79.

[18] E. J. KILMARTIN, « The Formation of the Bread of Life Discourse (John 6) », *Script* 12 (1960) 75-78 ; IDEM, « Liturgical Influence on John 6 », *CBQ* 22/2 (1960) 183-191.

[19] F. J. LEENHARDT, « La structure du chapitre 6 de l'évangile de Jean », *RHPhR* 39 (1959) 1-13.

[20] A. VANHOYE, « La composition de Jn 5,19-30 », *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux* (P. BONNARD et al.) (Gembloux 1970) 259-274.

[21] X. LÉON-DUFOUR, « Trois chiasmes johanniques », *NTS* 7 (1960-61) 249-255 ; I. DE LA POTTERIE, « La mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu. Étude de théologie johannique », *Mar* 40/121 (1978) 54-55 ; G. SEGALLA, *Giovanni.* Versione – Introduzione – Note (NVB 36 ; Roma 1976) 230-233 ; IDEM, « La struttura circolare-chiastica di Gv 6,26-58 e il suo significato teologico », *BibOr* 13 (1971) 191-198 ; IDEM, « Eucaristia e comunità in Giovanni », *L'eucaristia nella riflessione teologica oggi*. XVIII Congresso eucaristico nazionale (Udine 1971) 45-71 ; IDEM, *Gesù pane del cielo per la vita del mondo*. Cristologia

Plusieurs auteurs offrent des divisions qui combinent des aspects formels (Midrash, chiasme, parallèles, formules structurantes ἐγώ εἰμι, vv. 35.48.51, dialogue) et thématiques (sapientiel et eucharistique, le thème de l'envoyé, l'incrédulité, la foi, l'auto-identification, l'activité salvifique de Dieu à travers son Envoyé, le devoir-faire de l'homme pour répondre positivement à l'initiative de Dieu)[22]. Ces divisions mettent en exergues les nombreuses correspondances observables entre les deux niveaux de discours dans leur schéma tout en soulignant leur différence de contenu. Ce qui permet de repérer des indices formels utiles pour l'élaboration de la structure du texte. Une telle structure devrait être attentive à une correspondance de fonction entre les éléments syntaxiques, sémantiques et ceux thématiques.

Les divisions, selon les strates littéraires[23], se fondent sur les couches littéraires traditionnelle et rédactionnelle ainsi que des gloses tardives

---

ed eucaristia in Giovanni (Conoscere il vangelo 6 ; Padova 1976) 9-28 ; M. VELLANICKAL, « Jesus: the Bread of Life », *BiBh* 4 (1978) 30-48 ; J. P. HEIL, *Jesus Walking on the Sea*. Meaning and Gospel Functions of Matt 14:22-33, Mark 6:45-52 and John 6:15b-21 (AnBib 87 ; Rome 1981) 152-165 ; M. GIRARD, « L'unité de composition de Jn 6, au regard de l'analyse structurelle », *EeT(O)* 13 (1982) 92, 98-100 ; S. A. PANIMOLLE, *L'Evangelista Giovanni*. Pensiero e opera letteraria del quarto evangelista (StRicB ; Roma 1985) 29-32 ; T. POPP, *Grammatik des Geistes*. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6 (ABG 3 ; Leipzig 2001) 379-386, n. 9 ; M. THEOBALD, *Herrenworte im Johannesevangelium* (HBS 34 ; Freiburg 2002) 257-258 ; E. GALBIATI, « Esegesi degli evangeli festivi. Il pane della vita (Gv 6,55-58) », *BibOr* 5 (1963) 101-110 ; A. JAUBERT, *Lecture de l'évangile selon saint Jean* (CÉv 17 ; Paris 1976) 47.

[22] BROWN, *According to John*, I, 287-289 ; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 81s ; U. WILCKENS, « Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot (Joh 6,51c-58) », *Neues Testament und Kirche*. Für Rudolf Schnackenburg (éd. J. GNILKA) (Freiburg 1974) 222-229 ; J.-N. ALETTI, « Le discours sur le pain de vie (Jn 6). Problèmes de composition et fonction des citations de l'Ancien Testament », *RSR* 62/2 (1974) 169-191 ; J.-J.-A. BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*. Die Kultur- und Religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung (WUNT 2/2 ; Tübingen 1977) 175-177 ; J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*. Kapitel 1-10 (ÖTBK 4/1 ; Gütersloh 1979) I, 199-202 ; L. SCHENKE, « Die formale und gedankliche Struktur von Joh 6,26-58 », *BZ* 24 (1980) 21-41 ; E. LEIDIG, *Jesus Gespräch mit der Samaritanerin.* Und weitere Gespräche im Johannesevangelium (ThDiss 15 ; Basel 1981) 162-174.

[23] S. TEMPLE, « A Key to the Composition of the Fourth Gospel », *JBL* 80/3 (1961) 220-232 ; M.-E. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Synopse des quatre évangiles en français*. L'évangile de Jean (Paris 1977) III, 190-206 ; M. GOURGUES, « Section christologique et section eucharistique en Jean VI. Une proposition », *RB* 88/4 (1981) 522-523 ; IDEM, *Pour que vous croyiez…* Pistes d'exploitation de l'évangile de Jean (Initiations ; Paris 1982) 161-202 ; G.

insérées dans le récit. Ces strates ou couches du discours semblent contenir en elles-mêmes ou dans l'ensemble du discours des correspondances de structure. Ce qui consacre le caractère composite de ce discours dont les différentes sections se regroupent en deux principales : eucharistique et christologique.

Enfin, la question de la division du discours de Capharnaüm est abordée à partir des principes d'analyse structurale propres à certains auteurs[24]. Ceux-ci privilégient l'axe communicationnel du discours marqué par les échanges entre Jésus, le locuteur, et les différents personnages, et par la mutation du discours lui-même, caractérisé par l'identification du donateur à la nourriture, et dominé par la formule ἐγώ εἰμι.

Ce bref aperçu des propositions de division et de composition du discours de Capharnaüm révèle la complexification de la double problématique de la composition et de l'interprétation de Jn 6 et de son discours. Une situation justifiée en partie à cause d'une option critiquable sur la nature du genre littéraire de cette séquence. En cela, l'approche narrative pourrait, en profitant de toute la richesse des approches précédentes, mais aussi en apprenant de leurs limites, être d'un précieux apport. Elle présenterait, plus que toute autre, les garanties permettant d'offrir une structure holistique de Jn 6 capable de rendre compte du génie du narrateur dans son projet. Ce qui sortirait Jn 6 du morcellement structurel et thématique dans lequel la problématique sapientielle/eucharistique a enfermé la recherche exégétique.

1.2.1. Problèmes de structure

Toutes les structures issues des critiques historico-critique, littéraire et rédactionnelle se focalisent sur les thèmes et leurs concordances les uns avec les autres. Cependant, ces approches dans leur chirurgie du texte vident le récit de sa vitalité narrative en n'y voyant qu'une juxtaposition des thèmes. Bien qu'ayant l'avantage de mettre en lumière la riche diversité du récit dans

---

GAMBINO, « Struttura, composizione e analisi letterario-teologica di Gv 6,26-51b », *RivBib* 24 (1976) 337-358.

[24] G. A. PHILLIPS, « This Is a Hard Saying. Who Can Be a Listener to It? The Creation of the Reader in John 6 », *Society of Biblical Literature 1979 Seminar Papers*. On Hundred Fifteenth Annual Meeting, 15-18 November 1979, New York (éd. P. J. ACHTEMEIER) (SBL 16 ; Missoula, MT 1979) I, 185-196 ; J. D. CROSSAN, « It Is Written. Structuralist Analysis of John 6 », *Semeia* 26 (1983) 3-21.

son contenu, sa généalogie littéraire et rédactionnelle, elles se fragilisent par leur omission de l'identité fondamentale d'un récit comme œuvre d'art.

Le récit comme œuvre d'art est constitué d'un ensemble de matériaux dont chaque élément ou pièce participe de la beauté et de la solidité de l'ensemble de l'édifice. L'agencement traditionnel et/ou rédactionnel des différents matériaux littéraires qui composent Jn 6 obéit à un projet narratif bien précis. Avant d'être objet d'une étude systématique dans ses différentes thématiques, Jn 6 est avant tout un récit. Ce qui permet de privilégier une structure narrative basée sur des instances intradiégétiques (lieux, temps, personnages) et sur la nature de l'intrigue, et dont l'identification de l'articulation intertextuelle à la base de sa cohérence se fonde sur son fil dramatique.

Jn 6 constitue une séquence narrative délimitée par son unité de lieu, de temps et de personnages (Jésus, les disciples, la foule, les Juifs et les Douze). Comme Jn 5 et 7 localisés à Jérusalem et se déroulant respectivement lors d'une fête indéterminée (Jn 5,1) et celle des tabernacles (Jn 7,1-2), Jn 6 se déroule en Galilée sur les rives de la mer de Tibériade (vv. 1.16.24.25.59) à la période de la fête de pâque (v. 4). Ce qui situe la séquence dans la section johannique des fêtes (Jn 5–12). La séquence est introduite par le marqueur temporel μετὰ ταῦτα (Jn 5,1 ; 6,1 ; Jn 7,1) qui en fixe les *termini a quo* et *ad quem* respectivement aux vv. 1.71. Mais toute proposition de structure narrative de cette séquence nécessite d'évacuer la question de ses limitations internes, notamment celles de l'enseignement de Capharnaüm.

1.2.1.1. Délimitation et localisation de l'enseignement de Capharnaüm

La foule retrouve Jésus au-delà de la mer (καὶ εὑρόντες αὐτὸν πέραν τῆς θαλάσσης εἶπον αὐτῷ, v. 25a) et s'ensuit le dialogue introduit par sa question à Jésus (ῥαββί, πότε ὧδε γέγονας;, v. 25b). Ce dialogue ne connaît aucune rupture narrative avant l'apparition des Juifs (vv. 25b-40). Ainsi, selon la logique narrative du v. 25, le dialogue entre Jésus et la foule commence au lieu de leur retrouvaille : πέραν τῆς θαλάσσης (v. 25a). L'adverbe de lieu ὧδε (v. 25b) fait sans doute référence à ce lieu. Ce qui pose le problème de la concordance locale avec les informations du narrateur aux v. 59 en contradiction apparente avec le v. 25. La fixation du *terminus a quo* de l'enseignement entre les vv. 32 à 35, complique davantage la situation. Les seules références locales n'étant qu'aux vv. 25b (ὧδε).59 (ἐν συναγωγῇ ἐν Καφαρναούμ), rien n'indique que les vv. 25b-31 ou vv.

25b-34 se déroulent en un lieu (πέραν τῆς θαλάσσης, v. 25a) différent de la synagogue (v. 59). Une telle hypothèse ne s'appuie sur aucun indice textuel. Le récit ne mentionne aucun déplacement de Jésus avec ses disciples et la foule qui les a retrouvés (πέραν τῆς θαλάσσης) vers la synagogue.

L'inclusion sémantique ῥαββί – διδάσκων (vv. 25b.59) renseigne sur l'activité de Jésus à l'intérieur des vv. 26-58. La valeur introductive du εἶπον (v. 25a), en référence à la foule qui s'adresse à Jésus dans ce contexte didactique, permet une traduction par : elle l'interrogea. L'apostrophe de Jésus par la foule comme ῥαββί devient prolepse de son activité didactique qui prend place par la suite. L'indice local Capharnaüm (v. 59 ; cf. v. 24), associé à celui temporel τῇ ἐπαύριον (v. 22) situe l'enseignement dans un espace-temps à la synagogue le lendemain de la *MP*. Le v. 59, comme pause narrative, assure la transition vers un nouvel épisode après que le narrateur ait pris le soin de préciser que toutes ces choses (ταῦτα) qui furent dites par Jésus, le lendemain (τῇ ἐπαύριον, v. 22)[25], de la *MP* à la synagogue de Capharnaüm, constituent un enseignement (διδάσκων). L'apparition de la synagogue au v. 59 obéit à l'habitude du narrateur de mentionner le lieu de la scène ou de l'action à la fin du récit (cf. Jn 1,28 ; 8,20). Ce qui permet de remonter cet enseignement à la première prise de parole de Jésus à Capharnaüm (v. 26) répondant à la question de la foule (v. 25b). Le participe aoriste ἀκούσαντες (v. 60) introduit par le οὖν conclusif, par sa valeur d'antériorité, confirme la nature conclusive du v. 59. La fonction récapitulative du ταῦτα εἶπεν (v. 59 ; cf. Jn 12,36b) est confirmée par l'objection de « beaucoup de disciples » qui qualifient l'enseignement de Jésus de ὁ λόγος οὗτος (v. 60) [26]. La position parallélique de l'expression τὰ ῥήματά μου avec ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα en Jn 12,48, où λόγος n'indique pas seulement le discours de Jésus, mais aussi fait référence à la globalité de sa prédication et à son itinéraire historique (cf. Jn 15,3), en sont la preuve. Dans le même sens, ἐκ τούτου du v. 66 a une double valeur temporelle passée et présente, qui souligne respectivement la double conséquence autant de l'ensemble des paroles de Jésus (ὁ λόγος οὗτος, v. 60) sur ses disciples que de sa riposte (vv. 61-65) à la réaction de beaucoup d'entre eux (v. 60). La difficulté de compréhension de beaucoup de disciples ne se limite donc pas

---

[25] C. J. BJERKELUND, *Tauta Egeneto*. Die Präzisierungssätze im Johannesevangelium (WUNT 1/40 ; Tübingen 1987) 89-93, n. 84.

[26] Il s'agit, dans le sens philonien de λόγος, d'un ensemble intelligible de paroles (cf. τὰ ῥήματα, v. 63). Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean*. (chapitres 5–12) (PaDi ; Paris 1990) II, 166.

seulement aux vv. 35-58[27], ou encore aux vv. 25b-51[28]. Elle prend en compte l'ensemble de l'enseignement (vv. 26-58). La valeur conclusive du v. 59 ouvre la séquence aux résultats produits par cet enseignement : l'abandon de « beaucoup de disciples » (vv. 60-66) et la reconnaissance – foi des Douze et leur détermination à rester à la suite de Jésus (vv. 67-71).

La mention de la synagogue comme lieu d'instruction[29], de lecture de la Loi[30] et d'enseignement des commandements[31], enrichit l'inclusion sémantique ῥαββί – διδάσκων. Elle spécifie la nature religieuse de cet enseignement dispensé par un ῥαββί (cf. Jn 1,38.49 ; 3,2 ; 4,31 ; 9,2 ; 11,8) souvent traduit par διδάσκαλος (Jn 1,38 ; 20,16). Le narrateur johannique donne au verbe διδάσκω la teneur d'un enseignement formel tenu par un Rabbi dans les lieux religieux juifs les plus prestigieux (Temple ou synagogue, Jn 6,59 ; 7,28 ; 8,20 ; 18,20)[32]. La grande ressemblance de Jn 6,59 à 8,20, qui renforce son rôle narratif de conclusion d'un épisode (ταῦτα ; cf. Jn 8,12-19), indique que la mention ἐν συναγωγῇ ἐν Καφαρναούμ correspond à ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ. Au-delà d'une référence locale à un édifice architectural, elle souligne plus le caractère solennel de l'enseignement et son objet (l'Écriture). L'ambiguïté de cette localisation participe du style générique du narrateur johannique dans sa présentation des lieux géographiques auxquels il n'attache pas une grande importance (cf. Jn 4,21.23-24).

Cette double inclusion sémantique ῥαββί-διδάσκων et locale ὧδε-Καφαρναούμ, permet de fixer les *termini a quo* et *ad quem* de l'enseignement aux vv. 25b.59. Ainsi les vv. 25-59 constituent une section localisée à Capharnaüm et ayant pour thème l'enseignement de Jésus. Cette lecture des vv. 26-58 à l'intérieur du cadre sémantico-local des vv. 25b.59 nous met en présence d'un enseignement en mode interactif où les interventions des personnages (foule, Juifs) loin d'être des points de brisure,

---

[27] Ibidem, 178.
[28] G. BORNKAMM, « Vorjohanneische Tradition oder nachjohanneische Bearbeitung in der eucharistischen Rede 6 ? », *Geschichte und Glaube*. Gesammelte Aufsätze (IDEM) (BEvTh 53 ; München 1971) II, 56, 61 ; IDEM, « Die eucharistische Rede », 169.
[29] PHILO, *Mos*. 2.215-216 ; *Spec.* 2.62-64.
[30] Loi = Torah ; loi = autre disposition légale ou particulière de la Torah
[31] J. J. PRICE, « Synagogue Building Inscription of Theodotos in Greek, 1c. BCB – 1 c. CE », *CIIP*, I/1, 54.
[32] J. G. VAN DER WATT, *A Grammar of the Ethics of John*. Reading John from an Ethical Perspective (WUNT 1/431 ; Tübingen 2019) I, 198.

participent tout simplement de sa forme midrashique[33], comme un cours magistralement dispensé et rythmé par un jeu de questions-réponses (vv. 25.26 ; 28.29 ; 30.32-33 ; 42.43 ; 52.53-58) au service de son approfondissement. Ces questions des personnages (foule et Juifs) expriment l'état d'esprit d'un auditoire dont l'attitude varie entre la soif de connaître, de confronter ses acquis épistémologiques à une vérité nouvelle (la foule) et le scepticisme absolu remettant en doute toute nouveauté et crampant sur ses acquis traditionnels (les Juifs). La conclusion sommaire (v. 58) faite par Jésus lui-même et qui reprend tous les principaux thèmes (vv. 38.41s.49.50s.57) et éléments fondamentaux renseigne sur les enjeux de cet enseignement. On y trouve une proposition incisive « οὐ καθώς…ἀπέθανον » qui renoue avec le v. 49 et ouvre à la citation de la foule (v. 31). La nouveauté de cette incision remet en cause l'interprétation de l'Écriture par la foule. Le οὐ καθώς de Jésus nie ainsi le καθώς de la foule. Le modèle référentiel pour une meilleure compréhension de l'Écriture n'est plus l'évènement de la manne (Ex 16,4) comme l'affirme la foule, mais Jésus lui-même.

Cette limitation pose le problème de la localisation des vv. 60-71. Le silence du récit sur leur localisation formelle n'est en rien significatif de quelque changement. Le flux narratif nous situe toujours à Capharnaüm dans le cadre de l'enseignement dispensé par Jésus. L'apparition des personnages collectifs (beaucoup de disciples et les Douze) réfère à une

---

[33] L'enseignement de Capharnaüm, selon Borgen (cf. n. 17), se présente sous le modèle d'un midrash homilétique avec : une introduction qui présente le texte du Pentateuque et donne les articulations de l'argumentaire (v. 31 ; cf. Ex 16,4 ; Ps 78,24) ; une paraphrase qui reprend certains thèmes de la citation et les commente de façon systématique selon le plan énoncé dans l'introduction avec insertion d'une citation secondaire (vv. 32-48.49-57) ; et la conclusion qui reprend les principaux thèmes de l'introduction (v. 58). Ce modèle a été fortement contesté et la dernière critique en date est celle de Roberge. Dans un article très récent, après une brève revue des principales solutions de l'exégèse récente visant à déterminer le modèle utilisé par Jean pour mettre en lumière le principe qui règle le déroulement de sa pensée dans ce discours, et en assure la cohérence de l'ensemble, Roberge propose la rhétorique gréco-romaine du discours délibératif comme modèle pouvant rendre compte de l'arrangement de ce discours dans son argumentation. Pour étayer son hypothèse, Roberge utilise les données relevant à la fois de l'arrangement (*dispositio*) standard du discours délibératif et de l'élaboration (ἐργασία) d'une argumentation complète au sujet d'une chreia (χρεία) ou parole mémorable attribuée à une autorité, tel que présentées par Théon d'Alexandrie et Hermogène dans les *progymnasmata*. Cf. M. ROBERGE, « Jean 6,25-71 et le modèle gréco-romain du discours délibératif », *LTP* 79/2 (2023) 199-235. L'un et l'autre modèle midrashique ou gréco-romain rendent compte de l'unité organique de cette péricope.

analepse paralyptique, c'est-à-dire une « section rétrospective qui remplit la place d'un élément antérieur manquant (ou paralipse) » et permet de découvrir sa présence depuis le début de la séquence[34]. Ainsi, les vv. 60-71 sont une section rétrospective qui remplit la place de l'élément de la composition de l'auditoire de l'enseignement de Capharnaüm par : la foule, les Juifs, les disciples et les Douze. Les vv. 25b-71 constituent alors une section unie autour de l'enseignement de Jésus à la synagogue. Une délimitation qui peut être confirmée par les déplacements des personnages.

En effet, les vv. 1-25a sont caractérisés par les déplacements et voyages des personnages. La *MP* s'ouvre avec le déplacement de Jésus sur la montagne, accompagné de ses disciples où il est rejoint par la foule (vv. 1-3). L'épisode se conclut avec son départ à nouveau dans la montagne (v. 15b). La *MM* s'ouvre par le déplacement des disciples qui descendent vers la rive où ils embarquent vers Capharnaüm (vv. 16-17). Le lendemain, la *TF* suit le même itinéraire pour la même destination (v. 24). Cette partie peut alors être qualifiée de « sections des voyages » (vv. 1-25a). La deuxième partie (vv. 25b-71) est, quant à elle, marquée par l'apparition et la disparition soudaines et imprévues des personnages. La foule disparaît silencieusement en laissant place à l'apparition des Juifs (vv. 34.41) qui, eux-mêmes, après leur étonnement face à la stupidité de la déclaration de Jésus (v. 52) cèdent la place à « beaucoup de disciples » (v. 60). Ceux-ci s'en retournant chez eux (v. 66) donnent l'occasion aux Douze d'entrer dans le récit grâce à la question de Jésus (v. 67). À ces indices narratifs, s'ajoute la nature des vv. 25b-31 comme exorde de l'enseignement de Capharnaüm.

L'une des caractéristiques de l'exorde est de commencer par quelque chose de grave sous un ton grave et qui soit un élément d'étonnement qui attire l'attention. Cela se produit dans la réponse de Jésus à la question de la foule sous les allures d'un reproche ou d'une réprimande. Là où le « quand/comment » (πότε, v. 25b) de la foule attend une réponse sur le moment et le moyen de son arrivée (ὧδε), Jésus répond sur les motivations de sa recherche par la foule (vv. 26-27). L'autre élément de surprise est l'omission du précédent projet de la foule d'introniser Jésus (v. 15a). On se serait attendu que le récit reprenne là où il s'est arrêté (v. 15). Mais contre toute attente, le dialogue tourne plutôt autour de la mutation thématique des œuvres de Dieu, pour lesquelles la foule se montre disposée à travailler, à

---

[34] E. S. MALBON, *En compagnie de Jésus*. Les personnages dans l'évangile de Marc (LivR 35 ; Bruxelles 2009) 80.

l'œuvre de Dieu qui consiste à croire en son Envoyé (vv. 26-29). Il s'agit là d'un thème central qui sera développé le long de l'enseignement. La question de la détermination de la véritable manne céleste (pain de vie, pain de Dieu) et de la manière appropriée de l'obtenir est subtilement abordée dans ce dialogue. Jésus redirige la quête de la foule vers une nourriture qui procure la vie éternelle. Cette nourriture qui est vie n'est pas une notion inconnue du milieu juif.

L'expression τὴν βρῶσιν…εἰς ζωὴν αἰώνιον répond à l'aspiration juive de la Loi (Torah) qui vivifie ceux qui la mettent en pratique. Ce sens métaphorique d'une nourriture qui devient la Loi de la vie (Si 17,11 ; Si 45,5)[35], n'échappe pas à la foule. Elle rejoint Jésus et fixe le débat sur la préoccupation principale de tout Juif : l'observance de la Loi de Moïse. Ce qui transparait dans l'usage du verbe ἐργάζομαι utilisé autant par Jésus que par la foule. Cependant, l'invitation de Jésus à la foule à œuvrer non aux œuvres de Dieu, mais à l'œuvre de Dieu, déplace les projecteurs de la Loi de Moïse à la foi en lui. Ce thème de l'œuvre de Dieu révèle la complexité de la relation Loi-foi présente dans l'enseignement de Capharnaüm à travers l'évocation de la manne. Celle-ci dans son acception sapientielle comme Loi donne vie : fais ceci et tu vivras (Lc 10,28 ; cf. Lv 18,5 ; Ne 9,29 ; Ez 20,11.13. 21 ; Mt 19,17 ; Ga 3,12 ; cf. Dt 6,24 ; Pr 19,16). Cette Loi qui donne vie permet de comprendre toute la dynamique de l'enseignement de Jésus. Le pain de vie accomplit la fonction de la Loi dont Moïse fut le médiateur à savoir donner la vie, à la différence que la vie donnée par ce pain est éternelle (vv. 27.40.47.51). Par son identification à ce pain, Jésus devient l'incarnation de la Loi qui donne vie. Ainsi, manger son corps et boire son sang, c'est-à-dire croire en lui, c'est accomplir l'œuvre de Dieu. Le thème du rassasiement eschatologique (v. 26) est largement repris à travers la thématique de la nutrition dans le discours. Le solennel « ἀμὴν ἀμήν » souligne l'autorité avec laquelle Jésus prononce cet enseignement (vv. 32.47.53) et rappelle son importance.

L'enseignement qui porte sur le thème de la vie prend la forme d'un exposé d'exégèse introduit par la citation du v. 31. Cette citation

---

[35] BORGEN, *Bread from Heaven*, 149 ; LÉON-DUFOUR, *Selon Jean*, II,132.

proviendrait soit d'Ex 16,4.15[36], ou du Ps 78,24[37]. Γογγύζειν (vv. 41.43.61) serait la forme brève du δια γογγύζειν (Ex 16,2.7.8). Un vocable similaire est présent dans la version grecque du Ps 78,24[38]. Sur la base de cette citation, Jésus développe un exposé exégétique en trois parties : la 1ere partie concerne l'expression « ἔδωκεν αὐτοῖς » (vv. 32-34), la 2e partie interprète l'expression « ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ » (vv. 35-48) et la dernière indique la signification de φαγεῖν (vv. 49-58). Ainsi, le v. 31 conclut l'introduction et ouvre à l'enseignement proprement dit dont le contenu se résume en deux volets : « ce qu'est » et « qui est » le véritable pain du ciel. Ce qui fait des vv. 25b-31 un exorde général indissociable du corps de l'enseignement. L'on ne saurait parler de la désignation de Jésus comme pain de vie sans la situer dans son contexte narratif qu'est le contraste entre la conception de la foule du pain du ciel et celle de Jésus. C'est ce contraste qui donne lieu à cet enseignement. Ce qui permet de proposer une structure narrative de Jn 6 basée sur des instances intradiégétiques : lieux, personnages, temps.

1.2.1.2. Structure narrative

Jn 6 se caractérise par une alternance entre la terre et la mer, la mer servant à la fois de séparation et de transition entre les deux rives (vv. 1.25). Les épisodes de la mer de par leur nature de voyage (vv. 16-21.22-25a) peuvent alors être considérés comme transitoires. Ce qui permet de conclure que Jn 6 se déroule autour d'une unité de lieu : la mer et ses deux rives. L'expression πέραν τῆς θαλάσσης renvoie aux deux rives probablement opposées de la mer (la rive de la *MP* et celle de l'enseignement). Elle contribue à une inclusion locale de tout le chapitre qui se déroule de la montagne de la *MP* (πέραν τῆς θαλάσσης, v. 1) jusqu'à la synagogue de Capharnaüm (πέραν τῆς θαλάσσης, v. 25a), le tout dans une ambiance pascale (v. 4). La distance géographique entre les deux rives s'accompagne de celle chronologique de deux jours séparés d'une nuit (cf. τῇ ἐπαύριον, v.

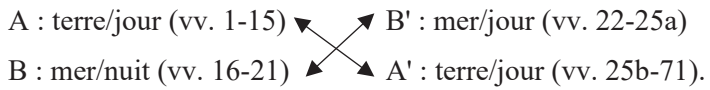
---

[36] M. J. J. MENKEN, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel*. Studies in Textual Form (CBET 15 ; Kampen 1996) 49.

[37] D. MARGUERAT, « La source des signes existe-t-elle ? Réception des récits de miracle dans l'Évangile de Jean », *La communauté johannique et son histoire* (KAESTLI – POFFET – ZUMSTEIN) 87 ; MENKEN, *Quotations in the Fourth Gospel*, 51-53 ; IDEM, « The Provenance and Meaning of the Old Testament Quotation in John 6,31 », *NT* 30/1 (1988) 39-56.

[38] Sur les passages bibliques en arrière-fond à Jn 6,31, voir R. SHERIDAN, *Retelling Scripture*. "The Jews" and the Scriptural Citations in John 1:19–12:15 (BibInterp 110 ; Leiden – Boston, MA 2012) 146-157.

22). On assiste alors à une double alternance spatio-temporelle terre/jour (vv. 1-15) – Mer/nuit (vv. 16-21) – mer/jour (vv. 22-25a) – terre/jour (vv. 25b-71). Ce qui permet de voir en Jn 6 un vaste chiasme construit sur l'élément spatial (terre – mer – terre) auquel s'associe une structure concentrique sur l'élément temporel (A : jour, vv. 1-15 – B : nuit, vv. 16-21–A' : jour, vv. 22-71). Les deux structures se trouvent schématisées ci-dessous :



Ainsi, Jn 6 compte trois épisodes diurnes (vv. 1-15.22-25a.25b-71) et un épisode nocturne (vv. 16-21) ; deux épisodes terrestres (vv. 1-15.25b-71) et deux épisodes marins (vv. 16-21.22-25a). Ce qui permet de diviser le récit en trois grandes parties localisées en trois lieux (la montagne de la *MP*, la mer et Capharnaüm) et se déroulant en deux jours intercalés d'une nuit :

- *partie terre 1* (montagne de la *MP*) : vv. 1-15
- *partie mer* (voyages en bateau) : vv. 16-25a
- *partie terre 2* (Capharnaüm) : vv. 25b-71.

La *partie terre 2* (vv. 25b-71) dans son unité spatio-temporelle, le lendemain de la *MP* à Capharnaüm, est essentiellement caractérisée par des dialogues entre Jésus et différents personnages. Dans ces dialogues, Jésus à l'exception de celui avec les Douze n'a pas l'initiative. Il se contente soit de répondre (avec la foule), soit de réagir (avec les Juifs et « beaucoup de disciples »). Cependant, Jésus reste le maître des évènements, qui contrôle et oriente tout le récit. Les interrogations des personnages sont une conséquence ou une réaction à ses faits et dires. La nature de ses réponses aux questions montre le déphasage du niveau de compréhension entre lui et ses interlocuteurs. Jésus oppose des pseudo-réponses aux questions et oriente le dialogue là où il voudrait le conduire et non selon les attentes des interlocuteurs. Ce qui permet de proposer une subdivision de cette partie faite de l'enseignement (vv. 25b-58) et des réactions de l'auditoire (vv. 60-71).

Sur la base de l'apparition et de l'intervention des personnages interlocuteurs de Jésus, l'enseignement se divise en deux parties : le dialogue académique à l'école de la foi (foule, vv. 25b-40), l'objection des apprenants (Juifs, vv. 41-58). Cette subdivision est corroborée par la répartition des deux citations scripturaires (v. 31 ; cf. Dt 16,4 ; v. 45 ; cf. Is 54,13). Celles-ci jouent le rôle de charpente de l'ensemble sur lesquelles

Jésus développe tout son enseignement. Cette subdivision est aussi soutenue par la nature des différents dialogues. En effet, la relation entre Jésus et les personnages intervenant dans l'enseignement ne partage ni la même nature ni le même climat.

La foule et Jésus entretiennent un véritable dialogue fait d'un échange courtois de paroles dans un axe communicationnel « Je – Tu », et dans un climat d'ouverture et d'accueil du véritable pain du ciel dont parle Jésus (vv. 32-33). Les vv. 25b-40 sont équilibrés dans un jeu de questions (vv. 25b.28.30-31) réponses (vv. 26-27.29.32-33) qui se conclut par une requête (v. 34) qui donne lieu à un exposé (vv. 35-40). Les questions de la foule permettent à Jésus de définir le véritable pain de vie. Sa requête (v. 34) lui permet d'établir son auto-identification au véritable pain du ciel, pain de vie (v. 35a), et dévoiler les conditions d'accès (la foi) à la vie offerte par ce pain (vv. 35b.40). Ainsi, l'enseignement face à la foule évolue de la description-définition du pain de vie, à son auto-identification à Jésus. On passe de « qu'est-ce que le véritable pain du ciel » à « qui est le véritable pain du ciel ». Cependant, la foule sombre dans l'incompréhension au moment où l'enseignement gagne en intensité et profondeur. Mais son incompréhension se révèle tout au bénéfice du récit auquel elle permet d'aller plus en profondeur avec un autre style et un autre personnage : les Juifs.

D'un dialogue proprement dit entre Jésus et la foule, le récit bascule dans un échange entre Jésus et les Juifs aux allures de confrontation polémique (vv. 41-58). Contrairement aux questions de la foule, celles des Juifs (vv. 41-42.52) sont des questions rhétoriques. Leur but est de contester les affirmations de Jésus (vv. 25b-40) qui oppose des contre-réactions (vv. 43-51.53-58). Ces questions, non directement posées à Jésus, relèvent de la polémique présente dans le groupe des Juifs caractérisés par les murmures et les discussions (ἐγόγγυζον, v. 41 ; ἐμάχοντο οὖν πρὸς ἀλλήλους, v. 52). Jésus qui se sent interpellé par ces questions, y répond par des déclarations crochues. À la première contestation des Juifs qui fait allusion à sa déclaration sur son origine céleste (v. 38), Jésus expose la crise de reconnaissance de son identité qui caractérise les Juifs. À la deuxième contestation qui porte sur le don de sa chair et de son sang en nourriture pour la vie du monde, Jésus réaffirme cette modalité à travers un langage au-delà de celui métaphorique de la première partie (vv. 53-58). De même qu'avec la foule, on observe un mouvement épistémologique contrastant entre l'approfondissement de l'intensité du récit dans son contenu et sa compréhension par les Juifs. À ces deux dialogues de l'enseignement

correspondent deux réactions : la défection ou le refus de croire de « beaucoup de disciples » (vv. 60-66) et la reconnaissance – foi des Douze (vv. 67-71).

Une combinaison des instances intradiégétiques et des correspondances d'indices littéraires et stylistiques permettent de déceler des liens narratifs entre ces épisodes de Jn 6.

Les deux épisodes aux extrémités du chapitre (*MP* et reconnaissance – foi des Douze) possèdent des formules de reconnaissance (οὗτός ἐστιν, v. 14 // σὺ εἶ, v. 69) et comportent des points de contact variés. Il s'agit, dans les deux cas, d'un dialogue entre Jésus et ses proches collaborateurs (οἱ μαθηταί // οἱ δώδεκα). La mention de Σίμων Πέτρος dans les deux épisodes (vv. 8.68) attire l'attention sur leur relation. Les deux épisodes présentent certains personnages par leur lien de parenté, André par sa fraternité à Pierre (ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου) et Judas par sa filiation d'Iscariote (Σίμωνος Ἰσκαριώτου). La présence de Philippe (vv. 5.7) et André (v. 8) dans la *MP* et celle de Pierre (v. 68) et Judas Iscariote (v. 71) dans la confession des Douze crée une proximité entre οἱ μαθηταί et οἱ δώδεκα. Les deux personnages collectifs qui interagissent avec Jésus sont représentés par deux membres : Philippe et André (vv. 5.7.8), Pierre et Judas Iscariote (vv. 68.71). Dans les deux épisodes, Jésus pose la question à Philippe et aux Douze. La question à Philippe est clairement qualifiée de mise à l'épreuve par le narrateur (v. 6). Celle aux Douze, de nature rhétorique, contient aussi un relent de mise à l'épreuve (v. 67). Mais, tandis que Philippe et André, actifs dans la *MP* s'expriment *intuitu personae*, Pierre agit comme porte-parole des Douze, alors que Judas Iscariote et son action de trahison renvoient à ce que Genette appelle la *narration ultérieure*[39]. Le chiffre 12 pour dire le nombre des couffins restant (v. 13) et le groupe des intimes de Jésus (vv. 67.70.71) est aussi commun aux deux épisodes.

De même la *MM* (vv. 16-21) entretient des liens avec la désertion de « beaucoup de disciples » (vv. 60-66). Dans les deux épisodes, Jésus se trouve face à ses disciples indéterminés et qui s'éloignent de lui (vv. 16.66). Il doit répondre de l'effet de ses actions sur ceux-ci. Il répond à la peur des disciples de la *MM* par son autorévélation ἐγώ εἰμι (v. 20) et à la désertion de « beaucoup de disciples », par la révélation de la montée du Fils de l'Homme là où il était auparavant (v. 62). Et si l'autorévélation rencontre l'adhésion des disciples voulant l'accueillir dans la barque (v. 21a), la

[39] G. GENETTE, *Figures III* (Poétique ; Paris 1972) 229.

révélation de la montée du Fils de l'Homme rencontre l'abandon de « beaucoup de disciples » qui s'en retournent chez eux, jugeant cette parole dure à entendre. À la vision de Jésus marchant sur les eaux par les disciples correspond celle future de l'ascension du Fils de l'Homme par « beaucoup de disciples » (cf. θεωρέω, vv. 19.62).

L'enseignement de Capharnaüm (vv. 25b-59) dans ses deux subdivisons, foule-Jésus (vv. 25b-40) et Juifs-Jésus (vv. 41-59) entretient un lien stylistique avec les autres parties. Les vv. 25b-40 partagent le style dialogique avec la *MP* (vv. 1-15) et la reconnaissance – foi des Douze (vv. 67-71), tandis que les vv. 41-59 tout comme la *MM* et la défection de « beaucoup de disciples » manquent d'un véritable dialogue. Sur le plan lexical, la confrontation Juifs-Jésus (vv. 41-58) est caractérisée par les expressions : donner/nourriture/demeurer (vv. 52.56 ; cf. v. 27). Sur le plan thématico-théologique, pense Luciani, la *MP* véhicule une christologie *d'en bas* expliquée dans le dialogue foule-Jésus (vv. 22-40) à la laquelle les Douze apportent une réponse de foi. La *MM* quant à elle, véhicule une christologie d'*en haut* qui trouve une explication dans le dialogue Juifs – Jésus à laquelle « beaucoup de disciples » apportent une réponse de défection. Cette combinaison d'indices spatio-temporels avec l'apparition des personnages a permis à Luciani s'inspirant de Beutler[40], de proposer une structure concentrique de toute la séquence :

A (vv. 1-15, tous les personnages)

B (vv. 16-21, disciples et Jésus)

C_1 (vv. 22-40, foule et Jésus)

C (vv. 22-59, enseignement)

C_2 (vv. 41-59, Juifs et Jésus)

B' (vv. 60-65, disciples et Jésus)

A' vv. 66-71 (Douze et Jésus)[41].

Cette structure présente quelques limites. La *TF* (vv. 22-25a) considérée comme une partie de l'enseignement constitue un épisode à part entière. Sa

---

[40] J. BEUTLER, « The Structure of John 6 », *Critical Readings of John 6* (éd. R. A. CULPEPPER) (BibInterp 22 ; Leiden 1997) 115-127.

[41] D. LUCIANI, « De 5000 à 1. Stratégie narrative et gestion des personnages en Jn 6 », *NRTh* 126/4 (2004) 80-582.

fonction narrative consiste à conduire la foule à Capharnaüm pour le début de l'enseignement. Bien qu'unis par l'élément temporel comme se déroulant le même jour, les deux évènements ne sont pas simultanés et se distinguent par le lieu : la mer et la terre ferme. Aussi, la délimitation *ad quem* de l'épisode de la désertion de « beaucoup de disciples » au v. 66 et celle *a quo* de la reconnaissance – foi des Douze au v. 67 ne sont pas convaincantes. Le v. 66 qui est une intervention du narrateur, se rattache à ce qui précède et qu'il commente et non à ce qui suit (cf. v. 59).

Sur le plan thématico-théologique, la dynamique narrative et unitaire de Jn 6 s'accommode difficilement avec l'hypothèse de Luciani. La reconnaissance de Jésus par la foule (v. 14) qu'il qualifie de christologie d'en bas et son autorévélation ἐγώ εἰμι, de christologie d'*en haut*, constituent l'unique préoccupation de l'identité de Jésus vue par la foule et par Jésus lui-même. C'est le déploiement explicatif de cette unique identité qui se dégage dans l'enseignement de Capharnaüm en termes de correction de la vision de la foule et d'approfondissement de celle de Jésus. Ce qui suscite une réaction de défection chez « beaucoup de disciples » et d'adhésion de foi chez les Douze.

Cette analyse au sujet des difficultés internes d'identification des différentes limitations des épisodes nous permet de proposer une structure concentrique de l'ensemble de la séquence de Jn 6 à partir des critères narratologiques et de la nature des différents épisodes.

A vv. 1-15 : *MP* (reconnaissance de Jésus par la foule)

B vv. 16-21.22-25a : *MM* (autorévélation) ; *TF* (recherche de Jésus)

C_1 vv. 25b-40 : la foule à l'école de la foi de Jésus

C vv. 25b-59 : l'enseignement à la synagogue de Capharnaüm

C_2 vv. 41-59 : l'objection d'un élève récalcitrant, les Juifs

B' vv. 60-66 : la désertion de « beaucoup de disciples »

A' vv. 67-71 : la reconnaissance – foi des Douze.

La structure étant productrice de sens pour un récit, celle-ci nous amène à la double question du genre littéraire et de l'unité de Jn 6.

2. Genre littéraire et unité de Jn 6

Instrument de compréhension et d'interprétation d'un texte[42], le genre littéraire doit être compris comme une grande convention littéraire que l'auteur utilise pour communiquer ou transmettre le sens de son récit[43]. Tout genre littéraire contient alors un ensemble d'attentes qui guident l'interprétation et rendent possible la reconstruction du sens voulu par le narrateur. Ce dernier, pour communiquer efficacement sur la signification de son récit, observe un minimum de fidélité aux caractéristiques du genre littéraire utilisé et au contexte socioculturel de son auditoire. Mais dans sa liberté et son originalité d'auteur, il pourra procéder à ce que Attridge appelle « *genre bending* »[44], une sorte de flexion ou flexibilité du genre littéraire sans en édulcorer ni le sens ni le but. Ainsi, la détermination du genre littéraire de Jn 6 se révèle primordiale pour notre étude et notre compréhension de ce texte.

2.1. Jn 6 : une intrigue de révélation

Les approches littéraire et historico-critique voient en Jn 6, une composition cosmopolite ou une compilation de plusieurs thèmes mal agencés. Haenchen dira de l'ensemble du *QE*, que son narrateur est un écrivain sans génie narratif. Il n'est pas un conteur remarquable, mais juste un collecteur qui a su mettre à profit pour son message la tradition mise à sa disposition[45]. Pourtant, le *QE* est une intrigue unifiée autour du personnage central Jésus. Elle contient une cohérence et une intentionnalité dirigées vers un pacte de lecture dont la dimension performatrice est explicitement mentionnée à la fin : croire que Jésus est le Messie, Fils de Dieu et avoir la vie (Jn 20,31).

De même, Jn 6 se révèle une séquence narrative épisodique offrant un mouvement épistémologique autour de l'identité messianique de Jésus. Du prophète qui doit venir dans le monde (v. 14) au *Saint de Dieu*(v. 69) en passant par l'autorévélation de Jésus (vv. 20.35.48), la séquence se trouve être une intrigue de révélation de l'identité de Jésus en vue de la foi (v. 69). Elle se présente comme un résumé de l'intrigue du *QE* comprise par Tolmie

---

[42] R. A. BURRIDGE, *What are the Gospels?* A Comparison with Graeco-Roman Biography (SNTSMS 70 ; Grand Rapids, MI [2]2004) 33, 47, 49.
[43] D. SVÄRD, « John 12:1-8 as Royal Anointing Scene », *The Gospel of John as Genre Mosaic* (éd. K. BRO LARSEN) (SANt 3 ; Göttingen 2015) 250.
[44] H. W. ATTRIDGE, « Genre Bending in the Fourth Gospel », *JBL* 121/1 (2002) 3-21.
[45] E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium*. Ein Kommentar (Tübingen 1980) 96.

comme la révélation de l'identité de Jésus et les réactions qu'elle suscite (négatives et positives et même indécises)[46]. Ainsi, Jn 6 est une intrigue de révélation dans laquelle se joue une double crise de reconnaissance de l'identité de Jésus et de foi en lui. La foule, après l'identification de Jésus au prophète qui doit venir (v. 14), reste indécise sur l'approfondissement de son identité dans l'enseignement de Capharnaüm ; les Juifs contestent la véracité d'une telle identité ; « beaucoup de disciples » abandonnent et les Douze affirment leur reconnaissance – foi . Le lecteur peut alors accéder à l'identité de Jésus à travers la révélation de Jésus lui-même ou à travers l'effet de celle-ci sur les personnages. C'est ce que Marchadour appelle « penser la christologie en termes relationnels et narratifs pour assister au dévoilement progressif de Jésus, se reflétant comme en miroir, dans la résistance, les accueils ou les transformations des personnages[47] ».

Toute la trame de Jn 6 tourne autour de l'effort de Jésus à corriger la vision réductionniste – qui peut être celle des personnages – de son identité messianique selon son arrière-fond judaïque. La séquence tout entière se trouve être une progressive découverte de la messianité de Jésus. Le narrateur utilise des personnages qui entrent en relation avec Jésus afin d'aller chercher, dans leurs différentes réactions, le prisme qui diffracte l'originalité de la messianité de Jésus exposée dans son récit. Ce qui dénote l'importance de la rencontre comme lieu de révélation, dans un *QE* qui accorde une grande importance à la rencontre interpersonnelle avec Jésus[48]. L'intrigue johannique devient la rencontre entre le Logos de Dieu et l'Homme dans son expérience quotidienne existentielle. Cette rencontre a pour but de porter à la foi en Jésus comme Messie, Fils de Dieu. À l'exception du παιδάριον (v. 9), dont le contact avec Jésus n'est pas assez explicite, tous les autres personnages de Jn 6 (disciples, foule, Juifs, « beaucoup de disciples », Douze) ont un contact avec Jésus qui lève un pan de voile sur son identité messianique. Ce qui fait de la reconnaissance de l'identité messianique de Jésus, une préoccupation majeure de la séquence de Jn 6.

---

[46] D. F. TOLMIE, *Jesus' Farewell to the Disciples*. John 13:1–17:26 in Narratological Perspective (BibInterp 12 ; Leiden – New York, NY – Cologne 1995) 36-37.
[47] A. MARCHADOUR, *Les personnages dans l'évangile de Jean*. Miroir pour une christologie narrative (LiBi 139 ; Paris S2011) 7.
[48] Ibidem, 13-14.

2.2. Jn 6 : une séquence de reconnaissance

Le point de vue (*PDV*) dans un récit est la perspective des perspectives à partir de laquelle le narrateur crée et présente (à son lectorat) les personnages narrés et les détails chronologiques, topographiques, littéraires et narratifs du récit. Ce *PDV* devient un élément déterminant dans la typification et l'exploration du genre littéraire d'un récit et de son unité. En effet, à partir du *PDV* idéologique de Jn 6 (vv. 68-69), le narrateur n'entend pas seulement être historiquement fiable dans le respect des traditions liturgiques du Nisan. Il met son lecteur au défi dans une orientation de son récit vers la découverte de l'identité de Jésus comme *le Saint de Dieu* qui a les paroles de la vie éternelle.

La séquence de Jn 6 est alors une suite d'épisodes reliés par le personnage de Jésus, protagoniste principal, et par la thématique de la reconnaissance (ἀναγνώρισις) de son identité. Les éléments caractéristiques d'une scène-type de reconnaissance se trouvent disséminés à des endroits stratégiques de cette séquence. Elle est rythmée par trois scènes de reconnaissance placées aux extrémités (vv. 1-15.16-21.67-69). Les deux premières (vv. 1-15.16-21) sont séparées de la troisième (vv. 67-69) par l'enseignement de Capharnaüm (vv. 25b-59). Chaque interaction entre Jésus et ses interlocuteurs tourne principalement autour de la révélation de son identité. Cette identité est dévoilée à travers les signes et les enseignements, et les réactions des personnages varient entre l'incrédulité (la foule), le scepticisme (les Juifs), l'abandon (« beaucoup de disciples ») et enfin l'adhésion de foi (les Douze).

Pour plusieurs auteurs majeurs[49], l'ἀναγνώρισις est une composante ou un motif important de l'intrigue et non un genre littéraire spécifique[50]. Ils contestent ce statut littéraire de micro-genre ou scène-type à une scène de reconnaissance. Ce problème de définition est une question pragmatique qui invite à ne pas réduire une scène de reconnaissance à la thématisation de l'identité. Contrairement à la scène-type de reconnaissance de la littérature gréco-romaine où l'identification du nom propre est un élément essentiel, celle johannique, remarque Bro Larsen, a pour point focal la reconnaissance

---

[49] F. R. M. HITCHCOCK, « Is the Fourth Gospel a Drama? » *Theology* 7 (1923) 307-317 ; R. A. CULPEPPER, « The Plot of John's Story of Jesus. The Gospel of John », *Interpretation* 49/4 (1995) 347-358 ; IDEM, *The Gospel and Letters of John* (IBT ; Nashville, TN 1998) 64 ; J. L. RESSEGUIE, *The Strange Gospel*. Narrative Design and Point of View in John (BibInterp 56 ; Leiden 2001) 170.

[50] Aristote, *Poet.* 145^{oa} 33.

de la vraie identité messianique de Jésus dans son rôle thématique et social[51]. Ce qui permet de définir une scène-type de reconnaissance dans le *QE* comme un acte de communication dont l'objectif final est la découverte-reconnaissance d'une vérité cachée de l'identité divine de Jésus. Bro Larsen systématise cette reconnaissance à travers cinq unités narratives minimales : la rencontre, le mouvement de résistance cognitive, l'exposition du signe/marque, le moment de la reconnaissance, la réaction concomitante et la (ré)union physique. Ces unités, constituant la structure ou la trajectoire de reconnaissance, n'apparaissent pas toujours toutes ensemble et dans un même ordre formel. Elles permettent un jugement épistémologique sur une scène sans altérer le τέλος global de l'ἀναγνώρισις. Ce qui fait de l'ἀναγνώρισις johannique une scène-type composée de quatre principaux éléments caractéristiques : l'alternance entre récit/audition (*telling/hearing*) et présentation (*showing/seeing*), le jeu de présence – absence, la dimension missionnaire et l'attraction d'autres observateurs à travers le témoignage des premiers. La fonction de ces éléments caractéristiques est cruciale dans l'exposition et la compréhension du récit[52]. On peut distinguer deux types de scènes-type de reconnaissance dans le *QE* : les scènes-type en contexte de reconnaissance et les scènes-type en contexte de rejet de l'identité de Jésus. Les premières sont caractérisées par l'aspect missionnaire (les observateurs conduisent d'autres personnes à Jésus, Jn 1,35-51 ; 4,4-42 ; 20,11-18.26-29)[53], et les secondes par l'élément de résistance cognitive[54]. Plus souvent mis en place après la rencontre entre le reconnaisseur (observateur) et le reconnu (observé), le mouvement de résistance cognitive est représenté par une réaction du reconnaisseur face à une affirmation ou signe du reconnu. C'est un élément déterminant et caractéristique d'une scène de reconnaissance. Son omission réduit le récit à une simple rencontre aux implications cognitives faiblement articulées, et dont le processus

---

[51] K. Bro Larsen, *Recognizing the Stranger*. Recognition Scenes in the Gospel of John (BibInterp 93 ; Leiden – Boston, MA 2008) 140.
[52] Ibidem, 42, 62-70, 103-112.
[53] Hitchcock, « Is the Fourth Gospel a Drama? », 316 ; Culpepper, « The Plot », 356 ; Idem, *Gospel and Letters*, 85 ; S. van Tilborg, *Imaginative Love in John* (BibInterp 2 ; Leiden 1993) 199-208 ; A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*. A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel (Collegeville, MN 1998) 143-197 ; J.-A. A. Brant, *Dialogue and Drama.* Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel (Peabody, MA 2004) 50-57 ; S. Harstine, « Un-Doubting Thomas. Recognition Scenes in the Ancient World » *PRSt* 33 (2006) 435–447.
[54] Bro Larsen, *Recognizing the Stranger*, 64-66.

d'identification n'est pas thématisé et les obstacles non signalés (cf. la rencontre de Joseph et ses frères en Gn 42–45 et celle du fils prodigue et son père en Lc 15,11-32).

La localisation de Jn 6 dans le contexte juridico-processuel et conflictuel du rejet de l'identité messianique de Jésus (Jn 5–19) rend l'ἀγνοια (ignorance) relative et justifie la nature transitoire des deux premières scènes de reconnaissance (*MP* et *MM*). Elles se prolongent par un mouvement de résistance cognitive incorporé dans le subséquent enseignement de Capharnaüm (vv. 25b-59). La séquence partage ainsi la structure johannique des scènes-type de reconnaissance en contexte conflictuel (cf. Jn 5,1-18 ; 9,1-41). Le récit ne se clôt pas par la réaction concomitante. Il retourne au mouvement de résistance cognitive (Jn 9,39) pour atterrir à nouveau sur une reconnaissance confirmée qui pallie les manques de celle intermédiaire ou transitoire (cf. 6,14.15a.68-69 ; 9,17.35-38). En clôturant la séquence par la reconnaissance – foi des Douze, le narrateur met en exergue la fonction narrative de l'enseignement de Capharnaüm. Il assume le retardement de l'ἀναγνώρισις définitive (vv. 67-69) par la clarification et la correction de toutes les résistances à la reconnaissance de l'identité messianique de Jésus. L'on y distingue trois grandes résistances : la prétendue maîtrise des Écritures par la foule qui aboutit à la tension entre Moïse, le législateur, et Jésus, l'exégète de la Loi (vv. 30-31) ; la théologie juive de l'origine inconnue du Messie (v. 42 ; cf. Jn 7,27) ; et, l'incapacité de « beaucoup de disciples » à saisir le mystère de Jésus et qui aboutit à l'abandon (vv. 60.66).

L'enseignement de Capharnaüm se situe alors dans un contexte de reconnaissance de l'identité de Jésus dont il ne peut se détacher. Il explique comment comprendre et reconnaître l'apparition du prophète-roi eschatologique et l'être-ἐγώ εἰμι de Jésus dans la *MP* et la *MM* par les personnages du récit. Le thème de la nourriture, qui a conduit à la reconnaissance de Jésus comme le prophète-roi (vv. 14-15a), ouvre cet enseignement et le domine. Sa ligne éditoriale porte sur la démarcation entre deux dons (la manne et le véritable pain du ciel) et leur donateur (Moïse et Dieu). L'identité de Jésus comme Don du Père et véritable pain du ciel se trouve au centre de cet enseignement. En cela, il constitue le moyen d'approfondissement de l'identité révélée dans la *MP* et la *MM*. C'est le moyen favori pour tout Juif dans la relation d'Alliance avec Dieu, car il est celui privilégié par Dieu Lui-même pour se faire connaître (v. 45 ; cf. Is 54,13). C'est aussi le moyen choisi par Jésus pour révéler son identité messianique.

La nutrition des « pères » au désert situe l'optique de compréhension de l'identité de Jésus par la foule (cf. v. 14). Le contexte laisse percevoir une typologie Moïse – Jésus sous fond de contraste. Sur la base d'une antithèse de l'affirmation précédente de la foule, Jésus se présente comme véritable pain du ciel (vv. 32-33.48-50.51) offert en nourriture dans la chair et le sang du Fils de l'Homme par son Père et non par Moïse (vv. 53-54.55.56.57). Ce qui situe Jn 6 dans la continuité du conflit sur l'identité messianique de Jésus, déjà objet de la scène-type de reconnaissance de Jn 5,1-18 et son discours subséquent. L'enseignement est donc dominé par la tension christologique de la reconnaissance de l'identité de Jésus. Dans la logique du Messie prophétique (Dt 18,15.18), toute l'attention de la foule se focalise sur la capacité de Jésus à produire un signe accréditant son identité et sa mission d'envoyé de Dieu à l'exemple de Moïse (vv. 30-32). La démonstration de la conformité de l'identité divino-messianique de Jésus aux normes théologiques des Écritures d'Israël constitue alors le sujet principal de l'enseignement. Le décrochage christologique (v. 32), introduit par Jésus suite à la demande de la foule, conduit tout l'enseignement vers l'originalité de son être-Messie. Toute la problématique de l'identité de Jésus devient constitutive de toute la séquence. Jésus, reconnu par la foule comme ὁ προφήτης se révèle aux disciples comme ἐγώ εἰμι (v. 20) et se présente tout au long de l'enseignement comme le véritable pain du ciel (vv. 32.50), pain de Dieu (v. 33) et pain de vie (vv. 35.48.51). Ce qui justifie la remarquable présence d'une critériologie de reconnaissance de Jésus à travers la *MP*, la *MM*, le dialogue avec la foule (vv. 25b-40), le refus des Juifs de son origine céleste (vv. 51-58). La foule évoque l'évènement historique de la manne (v. 32 ; cf. Ex 16,15 ; Ps 78,24) sous une perspective traditionnelle qui l'interprète comme une nourriture spirituelle, une parole qui vient de Dieu (Dt 8,3). Le *targum palestinien* donnait à la manne une valeur didactique, destinée à faire prendre conscience à l'humanité de sa totale dépendance par rapport à la parole de Dieu[55]. Jésus, dans sa réponse, introduit un nouveau paradigme interprétatif de l'évènement de la manne à la lumière de sa propre identité divino-messianique. Dans un style sapientiel qui part de la personnification du pain comme celui qui descend du ciel (v. 33) à la métonymie Jésus – pain de vie (v. 35), Jésus réélabore cette tradition sur la manne et transforme le thème manne-parole de Dieu dans une

[55] B. J. MALINA, *The Palestinian Manna Tradition*. The Manna Tradition in the Palestinian Targums and Its Relationship to the New Testament Writings (AGJU 7 ; Leiden 1969) 76, 93.

perspective christologique qui signe son originalité. Son enseignement, loin d'une doctrine sur un simple aliment, coïncide avec sa propre personne. Il est lui-même le pain de Dieu, pain de vie[56] : Jésus est celui qu'il enseigne et enseigne celui qu'il est. Cette coïncidence de contenu entre son enseignement et sa personne fait de cet enseignement un lieu narratif d'ἀναγνώρισις de son identité.

Dans cette reconnaissance de l'identité messianique de Jésus, le contraste Moïse – Jésus révèle le contexte de tension idéologique entre les options christologiques des personnages et celle du narrateur. La foule voit en Jésus le médiateur des dons de Dieu à l'exemple de Moïse. C'est le sens de sa requête à Jésus de lui donner un pain (v. 34) dont Jésus vient à peine de déclarer que c'est le Père qui le donne (v. 32). Ce chaleureux enthousiasme que manifeste la foule pour ce pain révèle son malentendu sur sa vraie nature. Ce malentendu met en lumière le profond déphasage de *PDV* entre Jésus et la foule[57], et manifeste la non-progression de celle-ci dans sa reconnaissance de l'identité de Jésus. La foule semble rester sur son opinion que Jésus est le prophète eschatologique égal à Moïse et donc, médiateur des dons de Dieu à qui elle peut passer la commande (vv. 14.30.34)[58]. Mais le narrateur, lui, construit sa reconnaissance de l'identité de Jésus sur la cohérence christologico-théologique du rapport Père – Fils et leur commun agir en faveur du peuple. Toute la dynamique narrative du dialogue Jésus-foule est construite sous fond d'une opposition de Jésus à une logique du καθώς Moïse de son identité. Reprenant la citation scripturaire du don de la manne, Jésus substitue Moïse au Père et infirme à l'occasion son égalité (καθώς) à Moïse. Il n'est pas simplement médiateur des dons de Dieu, mais le Don de Dieu Lui-même. En faisant du Fils de l'Homme, dont l'itinéraire de descente-montée (Jn 3,13 ; 6,62) évoque celui du Verbe descendu du ciel, le donateur d'une nourriture qui demeure pour la vie éternelle (v. 27), Jésus souligne toute la grande différence entre Moïse et lui. La confrontation entre eux se matérialise dans le champ du « croire » par le changement d'une foi basée sur les signes (foule) en référence à Moïse, à une foi basée sur la parole de Jésus (les Douze) (cf. Jn 3,1-8 ; 6,14.26 ; 11,45-53 ;14,5-9).

---

[56] TRAGAN – PERRONI, *« Dio nessuno lo ha mai visto »*, 237.

[57] G. W. SAVRAN, *Telling and Retelling*. Quotation in Biblical Narrative (ILBS Indian Literary Biblical Series ; Bloomington, IN 1988) 110.

[58] Elle comprend τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ (v. 29) comme un génitif hébraïque renvoyant à un travail réalisé probablement par Moïse selon la volonté de Dieu, et qui conduisit à la reconnaissance de son accréditation comme envoyé de Dieu.

La séquence connaît une progression narrative dans le passage de l'identification de Jésus comme ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον (v. 14) sur la base du signe de la *MP* à sa reconnaissance comme ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ sur la base de sa parole (v. 69). Cette progression s'accompagne de celle d'une foi basée sur les signes (implicite au v. 14) à celle d'une foi basée sur la parole, professée par les Douze. La profession de Pierre, bien qu'étant un point de rencontre entre Jean et les Synoptiques (Mc 8,29, Mt 16,16, Lc 9,20), révèle leurs différences. Elle ne bénéficierait pas de la même préséance que celle des Synoptiques, Jésus ayant déjà été reconnu Messie par André (Jn 1,41)[59]. Marc et Luc associent le titre ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ aux Démons (Mc 1,24, Lc 4,34). Snyder voit en Jean, une claire intention de lier Pierre au démon. L'usage rare de fils de Simon Iscariote serait une manière, pour l'auteur, de jouer avec l'imagination du lecteur. Il pourrait aussi s'agir de l'œuvre d'un rédacteur qui a orienté la charge de Pierre sur Judas[60]. Bien que Pierre assume le témoignage des Démons absents du récit de Jean, l'intervention de Jésus qui s'ensuit élimine toute référence de l'identité de Pierre au diable (vv. 70-71)[61].

Au-delà de cette réserve, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ se révèle comme ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, un titre messianique (Jn 10,31-36 ; 2,2.7)[62]. Son sens, comme dans les Synoptiques, indiquerait ce qui relève de l'exclusivité de Dieu. Barrett y voit un titre détaché du langage technique du judaïsme et appartenant à des catégories plus universelles, comme celle de ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ ἅγιος attribuée à Élisée (2 R 4,9) dont le récit de la *MP* a servi de source au narrateur johannique[63]. Friedrich et Kertelge lui donnent une signification sacerdotale, inspirée de la description d'Aaron par le Psalmiste comme τὸν ἅγιον κυρίου[64]. Pour Lightfoot[65], il est plutôt l'expression d'une séparation

---

[59] R. E. Brown – K. P. Donfried – J. Reumann (éd.), *Peter in the New Testament*. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars (London 1973) 132.
[60] G. F. Snyder, « John 13:16 and the Anti-Petrinism of the Johannine Tradition », *BR* 16 (1971) 11.
[61] E. L. Titus, *The Message of the Fourth Gospel* (Nashville, TN 1957) 130.
[62] Bultmann, *Johannes*, 449, n. 4.
[63] Barrett, *According to St. John*, 307.
[64] G. Friedrich, « Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern », *ZThK* 53/3 (1956) 265-311 ; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (StANT 23 ; München 1970) 53.
[65] R. H. Lightfoot, *St John's Gospel*. A Commentary (London 1957) 164.

entre le profane et le sacré, et pour Schnackenburg[66], il recouvre un sens chrétien plus profond. Grassilli souligne fortement le lien entre ce titre et le thème de l'origine de Jésus comme envoyé par le Père (v. 29). Il en conclut un dépassement des catégories traditionnelles de Messie et de prophète (comme Moïse)[67]. Plus suggestive est l'intuition de Domeris. Pour lui, la réponse de Pierre est plus adaptée à l'auto-identification de Jésus au Fils de l'Homme montant et descendant (v. 62). Cette reconnaissance induit une progression révélatrice par laquelle, les Douze se distancient de la foule. Sa reconnaissance de Jésus comme prophète égal à Moïse est diminutive de la vision christologique de Jésus lui-même révélée dans son identification au Fils de l'Homme[68]. Dans ce contexte, τοῦ θεοῦ serait un génitif d'origine, exprimant autrement, ce que Jésus lui-même a déjà affirmé à son sujet par son identification au Fils de l'Homme descendant et montant au ciel (vv. 33.62). Cette origine divine de Jésus est comprise non plus dans le sens d'un envoyé de Dieu (comme Moïse), mais dans celui du prologue : Dieu Lui-même, dans son Fils-Logos, se fait présent au monde. En cela, elle exprime la christologie de la préexistence de Jésus à partir de son origine, comme Λόγος de Dieu. Ce titre trouve alors meilleur commentaire dans la réponse de Jésus lui-même aux Juifs. À ceux-ci qui l'accusent de blasphème pour s'être présenté comme Fils de Dieu, Jésus se présente comme celui que le Père a sanctifié (ἡγίασεν), à l'exemple de Jérémie consacré dès le sein de sa mère pour sa mission auprès des nations (Jr 1,5.7). La parole de vie éternelle que possède Jésus, s'entend alors au-delà du seul enseignement de Capharnaüm (λόγος, v. 60) comme référence à la personne même de Jésus, qui est Λόγος de vie éternelle (cf. Jn 1,1.14 ; 12,48) et qui se donne entièrement (chair et sang) dans son élévation sur la croix. Ce qui rend conforme cette confession des Douze au *PDV* idéologique de Jésus lui-même sur son identité révélée en Jn 6.

Le v. 69 se trouve en parallèle avec le v. 14 comme deux formules de reconnaissance de l'identité messianique de Jésus qui encadrent toute la séquence narrative de Jn 6. Celle-ci se trouve alors en parallèle avec les premières scènes de reconnaissance dans le *QE* (cf. Jn 1,29-51). Dans un contexte marqué par la présence des premiers disciples de Jésus (André,

---

[66] SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 156.

[67] M. GRASSILLI, « *Santificali nella verità* ». Il rapporto tra santificazione e missione nel vangelo di Giovanni (SRivBib 59 ; Bologna 2016) 77-78.

[68] W. R. DOMERIS, « The Confession of Peter according to John 6,69 », *TynB* 44/1 (1993) 155-167.

Philippe, Pierre), les chapitres 1 et 6 ont en commun la controverse sur l'identité messianique de Jésus (Jn 1,45-48//6,41-42). On y retrouve les cinq aspects importants de la christologie johannique d'un Jésus : Messie-Roi (Jn 1,41.49// 6,14.15), accomplissant les Écritures et les promesses de Dieu (Jn 1,48//6,14), révélateur de Dieu en tant que Fils de l'Homme (Jn 1,51//6,27) et Rabbi (Jn 1,38//6,25b). L'interaction entre Jésus et différents personnages de Jn 6 constitue, tout comme celle avec ses premiers disciples (Jn 1,37-51), un moment de discernement qui manifeste l'intérêt de ces différents personnages pour son identité. Ce discernement aboutit à la reconnaissance ou non, partielle ou totale, acceptable ou non, de l'identité de Jésus. Ce contexte de reconnaissance – foi de l'identité de Jésus révélée à travers les σημεῖα et l'enseignement suggère l'intention du narrateur. Il présente Jésus dans son identité de Messie-Dieu, donateur de vie au monde par son sacrifice sur la croix. L'unique condition pour accéder à cette vie, est la foi en Jésus, synonyme de τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ. Pour cela, Jésus nourrit du pain multiplié, symbole du pain de l'enseignement qui ouvre à la reconnaissance de son identité et de sa mission (vv. Jn 6,68-69). Ce qui permet de voir la fonction narrative du motif de nourriture et breuvage dans cette séquence.

La séquence est composée de 71 versets, dont le verset central (v. 35), résume toute la séquence sur le plan thématique, littéraire, du vocabulaire et du message. À l'exception des verbes πεινάω et διψάω, tout le vocabulaire du v. 35 est récurrent dans la séquence. On y trouve aussi un bref condensé de tout le vocabulaire alimentaire et de la vie[69]. Le génitif τῆς ζωῆς pourrait s'entendre à la fois comme objectif (le pain pour la vie, le pain qui donne la vie), épexégétique (le pain qui est la vie) ou hébraïque (pain vivant)[70]. Ce vocabulaire fait partie des techniques littéraires et caractéristiques grammaticales propres au style johannique[71]. On y trouve le récurrent ἐγώ εἰμι + prédicat (vv. 41.48.51 ; cf. Jn 8,12 ; 10,7-9.12.14 ; 11,25 ; 14,6 ; 15,1.5), le ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμέ (vv. 37.44.65 ; cf. Jn 7,37), le verbe

---

[69] βιβρώσκω, ἐσθίω, ἐχορτάζω, βρῶσις, τρώγω, ἄρτος, κλάσμα, μάννα, ὀψάριον, σάρξ, πεινάω, διψάω, πίνω, αἷμα, πόσις, ζάω, ζωή, αἰώνιος, αἰών, ζωοποιοέω.

[70] M. ZERWICK, *Biblical Greek*. Illustrated by Examples (SPIB 114 ; Roma 1963) §§ 36, 40, 45.

[71] SCHWEIZER, *Ego Eimi*, 82-112 ; W. NICOL, *The Semeia in the Fourth Gospel*. Tradition and Redaction (NT.S 32 ; Leiden 1972) 17-18, 23-24 ; BOISMARD – LAMOUILLE, *Synopse des quatre évangiles*, III, 491a-514b ; F. NEIRYNCK, « L'évangile de Jean. Examen critique du commentaire de M.-E. Boismard et A. Lamouille », *ETL* 53 (1977) 404-425 ; IDEM, *Jean et les synoptiques*. Examen critique de l'exégèse de M.-E. Boismard (BETL 49 ; Leuven 1979) 41-70.

πιστεύω qui compte 95 occurrences dans l'ensemble du *QE* dont 36 avec la préposition εἰς et enfin, le οὐ […] πώποτε (Jn 1,18 ; 5,37 ; 6,35 ; 8,33). En plus du vocabulaire, le v. 35 fait partie des 13 occurrences de la technique littéraire de l'incompréhension spécifique au *QE*[72]. L'apparition soudaine du motif de la soif rend présentes – explicitement ou implicitement – toutes les métaphores de Jn 6 (de la faim, de la soif, du manger et du boire, du pain et de l'eau, de la chair et du sang). L'usage spécifique de ces métaphores rappelle la tradition exodale de la manne du ciel et de l'eau du rocher à l'Horeb. Ce qui fait du v. 35 le centre théologique et littéraire du récit et le « *turning point* » de l'intrigue de révélation de Jn 6[73]. L'autoprésentation de Jésus en tant que *pain–de–vie* établit un lien entre le thème christologique de l'enseignement et celui de la nourriture qui a été développé précédemment dans la conversation entre Jésus et la foule (vv. 26-34). Jésus est l'envoyé que l'on doit croire (v. 29), et en même temps, il est le *pain–de–vie* qui procure cette foi. En faisant de cette autoprésentation un élément central de son discours (vv. 35-47.48-58) le narrateur en fait l'élément sur lequel il fonde toute l'argumentation de cet enseignement axé sur la christologie de l'envoi.

Cette position centrale du v. 35, fait de tout l'enseignement, une explication du ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς de valeur auto-révélatrice, dont la signification définitive se trouve aux vv. 52-58. L'inclusion thématique entre les vv. 25b-27.52-59 met l'emphase sur l'impératif d'œuvrer pour une nourriture impérissable offerte par le Fils de l'Homme. À travers le thème de la foi (πιστεύω, vv. 28-29.30-33.34-40.), toute la séquence pointe vers son centre théologico-littéraire (v. 35). Ce thème de la foi, qui assure la liaison entre les différentes parties de l'enseignement (vv. 29.40.42.47.58) connaît une progression culminante (vv. 48.51) qui le lie aux autres thèmes de la vision, de l'écoute et du manger[74]. Cette correspondance des extrémités

---

[72] Jn 2,19-21 ; Jn 3,3-5 ; Jn 4,10-14.32-34 ; 6,33-36 ; 7,33-36 ; 8,21-23.56-57 ; 11,11-14.23-26 ; 12,34 ; 13,8-10 ; 14,4-6 ; cf. R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*. A Study in Literary Design (Foundations and Facets : New Testament ; Philadelphia, PA 1983) 151-161.

[73] D. A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*. The Interplay of Form and Meaning (JSNT.S 95 ; Sheffield 1994) 146.

[74] U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4 ; Leipzig ^{3}2004) 93-94, n. 112 ; P. J. MARITZ – G. VAN BELLE, « The Imagery of Eating and Drinking in John 6:35 », *Imagery in the Gospel of John*. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language (éd. J. FREY – J. G. VAN DER WATT – R. ZIMMERMANN) (WUNT 1/200 ; Tübingen 2006) 336.

de l'enseignement avec son centre théologico-littéraire révèle le caractère christologique de son ensemble, dont chacune des parties remplit une fonction spécifique dans la reconnaissance de l'identité de Jésus. Cette valeur de récit de reconnaissance de l'enseignement de Capharnaüm est justifiée par la valeur de formule de reconnaissance de son centre théologico-littéraire (v. 35).

Le v. 35, dans sa formulation grammaticale avec un prédicat nominatif, a valeur de formule de reconnaissance[75], ou d'auto-présentation[76]. Sa structure est faite d'une présentation (ἐγώ εἰμι) et d'une illustration avec un article (ὁ ἄρτος). Le pain auquel Jésus s'auto-identifie, est modifié par un attribut au génitif : τῆς ζωῆς (cf. Jn 6,48 ; 8,12 ; 10,7). La structure du *logion* composé d'un pronom personnel 1ere pers. sing ἐγώ en référence au « Je » du locuteur (Jésus) et d'un indicatif présent actif 1ere pers. sing (εἰμί) connecté au substantif ἄρτος, permet à Schweizer de proposer une reformulation à la voix passive faisant du ἐγώ le prédicat et de ἄρτος τοῦ οὐρανοῦ le sujet de εἰμί : « le pain du ciel est Je » ; « le pain du ciel, je suis » (cf. Jn 10,11)[77]. Cette reformulation trouve sa pertinence dans l'étroite relation entre les vv. 34.35 (κύριε, πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον, v. 34 // ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, v. 35). Jésus est présenté avec emphase comme le seul à pouvoir s'identifier de façon exclusive au ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς[78]. La deuxième partie du v. 35 offre un parallélisme synonymique parfait entre les différents membres :

ὁ ἐρχόμενος.	πρὸς ἐμέ	οὐ μὴ πεινάσῃ πώποτε
καὶ ὁ πιστεύων	εἰς ἐμέ	οὐ μὴ διψήσει[79].

Ce parallélisme renforce l'auto-identification de Jésus au pain qualifié par le génitif τῆς ζωῆς (vv. 35.48) et par le participe ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (vv. 41.51). La nature littéraire de cette auto-identification nécessite une brève analyse. S'agit-il d'une métaphore ? D'une personnification ? Ou d'une métonymie ?

---

[75] BULTMANN, *Johannes*, 167-168, n. 2.
[76] S. SCHULZ, *Komposition und Herkunft der johanneischen Reden* (BWANT 81 ; Stuttgart 1960) 86-87.
[77] SCHWEIZER, *Ego Eimi*, 126-127, n. 16.
[78] MARITZ – VAN BELLE, « The Imagery of Eating », 341.
[79] C. F. BURNEY, *The Poetry of Our Lord*. An Examination of the Formal Elements of Hebrew Poetry in the Discourses of Jesus Christ (Oxford 1925) 162-164.

La métaphore est une systématisation qui permet de comprendre un aspect d'un concept ou d'une chose en des termes appartenant à un autre. Selon Lakoff et Johnson[80], qui distinguent divers types de métaphores, la personnification est la forme la plus évidente des métaphores ontologiques. Elle attribue les qualités humaines aux choses sans se référer à une personne spécifique dans le but de comprendre un concept et de donner un sens aux phénomènes du monde en termes humains. À l'inverse, la métonymie, qui ne procède pas par similitude, mais par contiguïté[81], utilise une entité pour se référer à une autre qui lui est reliée. Elle se distingue de la personnification par l'identification d'un objet à une personne réelle et spécifique. Contrairement à la métaphore qui a comme fonction la compréhension d'un concept grâce à un autre, la métonymie, qui implique des associations directes de type physique et causale, a une fonction référentielle. En cela, bien que proche de la métaphore, elle s'en démarque parce qu'elle permet de conceptualiser une chose par le moyen de ses relations avec une autre.

Cette brève définition des concepts nous permet de conclure que l'expression ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (v. 35) est une métonymie (synecdoque = la partie pour le tout) basée sur un rapport de contiguïté causale entre Jésus et la vie. La référence à l'élément pain ne vise pas les qualités humaines génériques, mais la personne réelle et spécifique de Jésus dans sa mission spécifique de seul plénipotentiaire capable d'offrir la vie au monde (vv. 33.51). Ainsi, le v. 35, centre de la séquence de Jn 6, nous situe au cœur de l'exposition de l'identité de Jésus. L'enseignement de Capharnaüm se constitue de trois principaux aspects : l'identification de Jésus au pain (vv. 35.48.51), sa fonction sotériologique du don de la vie éternelle en contraste avec la manne (vv. 33.35.49-50.58) et la modalité d'obtention de ce don (consommation de la chair et du sang, vv. 50.51.58)[82]. Tous ces principaux aspects contribuent à la reconnaissance de l'identité messianique de Jésus dans toute sa spécificité johannique[83]. Une affirmation

---

[80] G. LAKOFF – M. JOHNSON, *Metaphors We Live By* (Chicago, IL 1981) 44-60.
[81] J.-N. ALETTI et al., *Vocabulaire raisonné de l'Exégèse biblique.* Les Mots, les Approches, les Auteurs (OB ; Paris 2013) 93.
[82] MARITZ – VAN BELLE, « The Imagery of Eating », 350.
[83] C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes* (ZBK 4/1-2 ; Zürich 2001) I, 157 ; C. S. KEENER, *The Gospel of John*. A Commentary (Peabody, MA 2003) I, 683 ; C. G. KRUSE, *The Gospel according to John*. An Introduction and Commentary (TNTC 4; Grand Rapids,

corroborée par la relation de Jn 6,35 aux différents contextes alimentaires du *QE* (cf. Jn 4,13b -14 ; 7,37-39) en lien avec la reconnaissance de l'identité messianique de Jésus[84].

L'apparition du thème de la soif (οὐ μὴ διψήσει) rapproche Jn 6,35 de Jn 4,14 dans son étroite connexion à Jn 7,37-39 : ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος, 7,38 / ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον, 4,14. Ce qui rapproche le contexte de la reconnaissance de l'identité messianique de Jésus en Jn 4 et 7 de l'enseignement de Capharnaüm. La condition de foi en Jésus (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ) est en parfaite correspondance avec celle de Jn 6,35, tout comme la résolution de venir à Jésus (ἐρχόμενος πρὸς με, Jn 7,37) répond au ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ (Jn 6,35). La présence des motifs du pain et de l'eau au v. 35 à travers les verbes πεινάω et διψάω crée un rappel étroit avec la reconnaissance de Jésus par la Samaritaine (Jn 4). Ces aspects de l'alimentation (manger et boire), englobés dans l'expression générique nourriture[85], sont souvent associés dans le *QE* au contexte de la reconnaissance de Jésus (cf. Jn 4 et 21) : le narrateur fait jouer l'un sur l'autre (Jn 4,1-42)[86]. Le dialogue Jésus-Samaritaine met en contraste deux formes de nourriture et d'eau : la nourriture ordinaire que les disciples vont chercher en ville et celle qui consiste en la *praxis* de la volonté du Père et l'accomplissement de son œuvre ; l'eau du puits qui étanche temporairement la soif et celle vive de la source qui étanche définitivement la soif.

De la même façon, l'enseignement de Capharnaüm se déroule dans un contraste entre deux nourritures : celle périssable (la manne) et celle

---

MI 2004) 170 ; A. J. KÖSTENBERGER, *John* (BECNT ; Grand Rapids, MI 2004) 211 ; L. P. JONES, *The Symbol of Water in the Gospel of John* (JNST.S 145 ; Sheffield 1997) 141-143, n. 7.

[84] F. HAHN, « Die Worte vom lebendigen Wasser im Johannesevangelium. Eigenart und Vorgeschichte von Joh 4,10.13f. ; 6,35 ; 7,37-39 », *God's Christ and His People*. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl (éd. J. JERVELL – W. A. MEEKS) (Oslo 1977) 51-70 ; BECKER, *Nach Johannes*, I, 247-248 ; J. FREY, *Die johanneische Eschatologie*. Das johanneische Zeitverständnis (WUNT 1/110 ; Tübingen 1998) II, 36-37 ; DIETZFELBINGER, *Nach Johannes*, I, 157-158.

[85] J. P. LOUW et al., *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Based on Semantic Domains. Introduction and Domains (New York, NY 1988) I, 48-49.

[86] G. VAN BELLE, *Les parenthèses dans l'évangile de Jean*. Aperçu historique et classification. Texte grec de Jean (SNTA 11 ; Leuven 1985) 227-234, n. 14 ; IDEM, « Geloven Volgens Johannes. Lezing van Joh 4,1-54 », *Het Johannesevangelie*. Woorden om van te leven (éd. J. LAMBRECHT – R. MICHIELS) (VBS; Leuven 1995) 124-130.

impérissable (le véritable pain du ciel) offert par le Fils de l'Homme. Dans le motif οὐ μὴ διψήσει πώποτε, transparait le contraste entre le sang du Fils de l'Homme (v. 53) et l'eau du puits (Jn 4). Les deux récits ont en commun l'incompréhension des interlocuteurs de Jésus qui se limitent au sens littéral de ses propos. Cette incompréhension sur la nature du vrai pain de vie et de l'eau vive trouve clarification en Jn 6,35 dans un contexte marqué par une forte coloration exodale. Jésus est reconnu comme le prophète eschatologique (v. 14) et le miracle de la manne rappelle celui de l'eau du rocher à l'Horeb (Ex 7,1-6 ; Nb 20,9-13 ; Ne 9,15)[87]. La combinaison des motifs du manger et du boire vérifie le type littéraire de l'exode du v. 35[88], et prépare la lecture de la dernière partie de l'enseignement (vv. 51b-58). L'image du manger la chair et boire le sang est le déploiement en langage sapientiel du manger et boire du v. 35. La consommation de la chair et du sang élargit la conception de la métonymie du pain et prépare la voie à la double forme sous laquelle elle est finalement décrite au v. Jn 6,53[89]. Une lecture de Jn 6,35 à la lumière de la littérature sapientielle, fortement influente dans la séquence de Jn 6[90], permet de voir dans la restauration complète en nourriture et en boisson (v. 35) une synthèse des thèmes complémentaires des banquets eschatologiques sapientiels (cf. Si 24,19-21)[91].

L'enseignement est rythmé par quatre formules ἐγώ εἰμι (vv. 35.41.48.51) dont trois (vv. 35.48.51) suggèrent une identification de Jésus à la Sagesse (Pr 8,9.12.17 ; Si 24,16.17) qui appelle à elle (ἐρχόμενος πρὸς

---

[87] F. LÜCKE, *Commentar über das Evangelium des Johannes*. Allgemeine Untersuchungen über das Evangelium des Johannes und Auslegung von Kap.I-IV (Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes 1 ; Bonn [3]1840-1843) I, 133 ; H. ODEBERG, *The Fourth Gospel*. Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World (Uppsala - Stockholm 1929) 235-243 ; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, I, 58.

[88] J. J. ENZ, « The Book of Exodus as Literary Type for the Gospel of John », *JBL* 76/3 (1957) 208-215 ; R. H. SMITH, « Exodus Typology in the Fourth Gospel », *JBL* 81/4 (1962) 329-342.

[89] WESTCOTT, *According to St. John*, 102 ; D. A. CARSON, *The Gospel according to John* (PNTC ; Leicester 1991) 288 ; M. J. J. MENKEN, « John 6,51c-58 Eucharistic or Christology? », *Bib* 74/1 (1993) 16-18.

[90] M. SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus* (JSNT.S 71 ; Sheffield 1992) 116-119, 83-173 ; M. M. THOMPSON, *The God of the Gospel of John* (Grand Rapids, MI 2001) 130-136 ; C. BENNEMA, *The Power of the Saving Wisdom*. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel (WUNT 2/148 ; Tübingen 2002) 196-208.

[91] A. FEUILLET, *Études johanniques* (ML.B 4 ; Paris 1962) 83.

με, Si 24,19 ; cf. 6,35) ses invités pour se nourrir à sa table[92]. Cependant, si l'invitation de Jésus à consommer sa chair et son sang obéit au modèle sapientiel, elle n'en efface pas les différences. Bien que la Sagesse promette d'accomplir tous les désirs de l'homme, son pain et son vin n'offrent pas un rassasiement pour toujours (πώποτε). Jésus n'est pas comme la Sagesse un simple pourvoyeur d'aliments. Il est lui-même le pain de Dieu qui donne vie. Ainsi, les motifs de chair et de sang de Jésus évoquent plus un contexte de banquet messianique (Is 55,1-3) plutôt que sapientiel[93]. Cette hypothèse est confirmée par les multiples parallèles entre Is 55,1-3.10-11 et Jn 6,27-71[94], les références à Is 49,10[95], ou encore les correspondances verbales entre Jn 6,35 et Is 65,13 autour des verbes πεινάω, διψάω. Ce qui démontre que le narrateur utilise les symboles de l'eau et du pain au service de la reconnaissance de l'identité messianique de Jésus. Jn 6 serait alors une séquence de reconnaissance dont le rassemblement non advenu entre le reconnu et le reconnaisseur dans la *MP* (v. 15) et la *MM* (v. 21) ne le sera que dans la reconnaissance – foi des Douze (vv. 67-71) où le lien social entre Jésus et les Douze est affirmé et renforcé par la détermination de ceux-ci à rester auprès de Jésus et le rappel de leur élection/choix par Jésus lui-même. Cette nature d'intrigue de révélation confère à Jn 6 une unité narrative autour de la reconnaissance de l'identité messianique de Jésus.

2.3. Unité narrative de Jn 6

L'un des problèmes majeurs de Jn 6 est sa nature d'unité littéraire, dont l'affirmation ou non divise les auteurs.

Les partisans d'une approche diachronique mettent l'accent sur la thématique du pain qui relie la *MP* au discours de Capharnaüm et considèrent Jn 6,16-21 comme un épisode hors contexte, ou un corps étranger, qui manque d'échos ou de correspondances verbales et

---

[92] BULTMANN, *Johannes*, 168.
[93] FEUILLET, *Études Johanniques*, 83.
[94] F. W. YOUNG, « A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel », *ZNW* 46/3-4 (1955) 217-219 ; D. R. BURKETT, *The Son of Man in the Gospel of John* (JSNT.S 56 ; Sheffield 1991) 127-132 ; H. THYEN, *Das Johannesevangelium* (HNT 6 ; Tübingen ^{2}2015) 347-348.
[95] P. SCHANZ, *Commentar über das Evangelium des heiligen Johannes* (Tübingen 1885) 277 ; LOISY, *Le quatrième évangile*, 236 ; LAGRANGE, *Saint Jean*, 176 ; BARRETT, *According to St. John*, 293 ; BROWN, *According to John*, I, 273-274.

sémantiques avec le reste de la séquence[96]. Le discours de Capharnaüm n'échappe pas à ce manque d'unité. Il est considéré comme composé de divers matériaux non conciliables. Schattenmann identifie trois sources constituant les trois péricopes de ce discours à partir des deux noms divins (ὁ πατήρ et ὁ θεός) et de l'expression σάρξ : la péricope θεός (vv. 26-29.30-36.41-43.47-51b.58), la péricope πατήρ (vv. 37.38.39.40.44-46.54a.57a.) et la péricope σάρξ (vv. 51c.52.53.54[97].55.56.57b[98]).

L'approche synchronique tente de remédier à l'échec d'une analyse de la critique littéraire dont la recherche se limite à une élaboration de l'histoire du texte qui oppose l'Évangéliste au rédacteur sur la base du contenu thématique. Elle fonde l'unité de Jn 6 sur sa structure entendue comme « la disposition ou l'arrangement des différents éléments d'un texte selon des procédés de composition repérables avant tout à partir d'indices littéraires »[99]. La priorité revient alors aux indices formels de Jn 6. Il doit son unité littéraire et conceptuelle à la cohérence et à la disposition structurelle de ses différents éléments. Le réseau de corrélations établi entre ces différents éléments fonde l'unité du chapitre sur sa composition littéraire (construite autour de la fréquence thématique du pain qui assure la liaison entre ses différentes parties[100]), et sur les indices littéraires, comme les parallélismes, les inclusions, les mots-clés, les mots-crochets et les répétitions de formules significatives.

Sur la base d'une analyse structurale, Phillips fonde l'unité de Jn 6 sur l'axe communicationnel des échanges entre Jésus–locuteur et les personnages. Il distingue deux principaux types de dialogue : les dialogues de Jésus avec les petits groupes et ceux avec les groupes plus larges. Le premier (vv. 1-3) et le dernier (vv. 66-71) forment une inclusion qui consacre l'unité de tout le chapitre[101]. Dans le même sens, Crossan identifie l'unité de Jn 6 dans le diptyque récit – discours. Ces deux colonnes (celle des actions, vv. 1-21 et celle du discours, vv. 22-59) assurent la cohésion de

---

[96] BARRETT, *According to St. John*, 279 ; BROWN, *According to John*, I, 252 ; BECKER, *Nach Johannes*, I, 194-195.
[97] Moins le refrain « κἀγὼ ἀναστήσω αὐτόν » qui brise le rythme et ne s'insère pas dans le contexte. Cf. la strophe I de la péricope πατήρ.
[98] SCHATTENMANN, *Neutestamentlichen Prosahymnus*, 33-39.
[99] ROBERGE, « La composition de Jean 6,22-59 », 99.
[100] H. THYEN, « Ich bin das Licht der Welt. Das Ich- und Ich Bin-Sagen Jesu im Johannesevangelium », *JAC* 35 (1992) 32-33.
[101] PHILLIPS, « This Is a Hard Saying », 185-196.

toute la séquence. Le personnage Jésus par son « Je » domine l'ensemble (vv. 27.40.53.62.69). Il unifie en tant qu'acteur et origine de toutes les actions, mais aussi personnage du discours évoqué à travers les titres christologiques[102]. La montée du Fils de l'Homme où il était auparavant (v. 62) non advenue dans le récit, est en droite ligne avec le contexte général de toute la séquence d'une pâque proche, mais non célébrée. Ce qui permet de construire l'unité temporelle de la séquence autour de l'évocation de la pâque (v. 4) et l'allusion à la croix avec l'annonce de la trahison de Judas (v. 70.71).

D'autres auteurs fondent l'unité de Jn 6 sur les traditions liturgiques de la pâque juive ayant servi à sa rédaction[103]. Selon l'hypothèse de Borgen, largement partagée[104], mais aussi contestée[105], le discours de Capharnaüm (vv. 25-29), dédié à la présentation de la *MP* comme un σημεῖον incompris des Juifs, est une homélie pascale de type *Pesher* dont le thème central est un commentaire d'Ex 16,4.15 avec pour texte d'ouverture Ps 78,24. Il obéit au schéma général des homélies rabbiniques et comporte trois parties : un proème (v. 31, l'ouverture de l'homélie par un texte du Pentateuque, *parasha*, Ex 16,15) ; une section expositoire (vv. 32-50, l'exégèse de ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς correspond à l'actualisation de la péricope ou interprétation *Pesher*, dévoilement du sens caché). La citation des prophètes (*haftarah*[106]) explique certains aspects de la *parasha*, Is 54,13 ; cf. v. 45) ; une conclusion (v. 58, avec la reprise du texte d'ouverture (v. 31), elle constitue le résumé de l'ensemble)[107].

---

[102] CROSSAN, « It Is Written », 4, 9-17.

[103] LIGHTFOOT, *St John's Gospel*, 154-155 ; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 25 ; J. MATEOS – J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*. Analisi linguistica e commento esegetico (Lettura del Nuovo Testamento ; Assisi 1982) 283 ; LINDARS, *The Gospel of John*, 234s ; LÉON-DUFOUR, *Selon Jean*, II, 193-194 ; S. GRASSO, *Il vangelo di Giovanni*. Commento esegetico e teologico (Roma 2008) 265 ; M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes*. Kapitel 1-12 (RNT ; Regensburg 2009) I, 421.

[104] R. ULMER, « Pesiqta Rabbati. A Text Linguistic and Form-Analytical Analysis of the Rabbinic Homily », *JJS* 64 (2013) 64-97.

[105] BECKER, *Nach Johannes*, I, 199-202.

[106] Texte issu des prophètes et lu publiquement à la synagogue après la lecture de la *parasha* (unité traditionnelle de division du texte de la Bible hébraïque).

[107] BORGEN, « Unity of the Discourse », 277-278 ; IDEM, « The Midrashic Character of John 6 », 232-240 ; IDEM, *Bread from Heaven*, 61-65 ; FINKEL, *Teacher of Nazareth*, 149-159 ; RISSI, « Voll großer Fische », 79s ; P. DI LUCCIO, *Il vangelo secondo Giovanni tra liturgia ebraica e interpretazione biblica*. Esempi di esegesi contestuale (Instrumenta. Metodologie per lo studio dell'Antico e del Nuovo Testamento 6 ; Milano 2023) 114.

Un lien entre Jn 6 et le rituel juif de la pâque est établi, par Daube et Gärtner[108], par l'intermédiaire d'une *haggadah* pascale chrétienne. À leur suite, Kilmartin établit un parallèle entre les questions des personnages du discours et celles que posent les enfants à leurs parents dans la liturgie pascale juive : la question *hokhma* (v. 28, qui concerne la Loi), la question *haggadah* (vv. 30-31, sur les passages apparemment contradictoires de l'Écriture), la question *boruth* (v. 42, pour ridiculiser une interprétation incongrue) et la question *derekh 'ereṣ* (v. 52, qui concerne la morale et la vie pratique)[109]. Pour Barker, la paraphrase d'Ex 16,4 au v. 31 est une forte allusion aux lectures bibliques à la synagogue pendant le temps pascal, précisément la deuxième année du cycle triennal du lectionnaire synagogal qui privilégiait comme passages à lire Ex 11–16[110]. Guilding signalait déjà le lien étroit entre la *MP* et la *MM* avec les lectures synagogales pour le Nisan, notamment celle de la deuxième année, qui mentionnaient la traversée de la mer ensemble à l'épisode de la manne (cf. 1 Co 10,1-4). Pour lui, l'enseignement de Capharnaüm est basé sur les thèmes pascaux et sur des lectures spécifiques, notamment celles du dernier sabbat de Nisan[111].

Cette nature midrashique du discours de Capharnaüm, en lien avec la mention de la pâque dans la *MP* (v. 4), place toute la séquence dans un contexte liturgique des célébrations annuelles de la pâque hébraïque dans la communauté johannique, avec les lectures bibliques adaptées à la circonstance. Au-delà du contexte de la célébration de la Pâque (*Pessa'h* = traversée), qui évoque la libération de l'esclavage en Égypte, la *MP* et la *MM* sont unies par le contexte herméneutique de l'Évangile lui-même et des Synoptiques (Mt 14,13-33 ; 15,32-39 ; Mc 6,32-53 ; 8,1-33). Ce qui explique et justifie la présence de Jn 6,16-21 et fonde l'unité de toute la séquence[112].

Ces approches présentent des difficultés quant à l'unité du chapitre et l'entrelacement thématique qui le caractérise. Le lien liturgique entre la *MP*

---

[108] D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London 1956) 166-169 ; B. GÄRTNER, *John 6 and the Jewish Passover* (CNT 17 ; Lund 1959) 25-29 ; G. ZIENER, « Johannesevangelium und Urchristliche Passafeier », *BZ* 2 (1958) 263-274.

[109] KILMARTIN, « Bread of Life Discourse », 75-78 ; IDEM, « Liturgical Influence on John 6 », 183-191.

[110] M. BARKER, *King of the Jews*. Temple Theology in John's Gospel (London 2014) 418.

[111] A. GUILDING, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*. A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System (Oxford 1960) 60-68.

[112] DI LUCCIO, *Il vangelo secondo Giovanni*, 114, 119.

et la *MM*, qui ne se déroulent pas dans la synagogue, mais sur la montagne et en pleine mer, constitue l'arrière-fond du contexte pascal de toute la séquence et reste sous-entendu. Les thèmes repris tout au long du récit donnent l'impression d'un « tourner en rond ». Ce qui rend difficile l'identification de la logique du développement argumentatif du chapitre et ses principales discontinuités. Une approche narrative holistique permet de voir l'étroite liaison entre les différents épisodes de Jn 6. Ils répondent au genre littéraire d'une séquence de révélations et de reconnaissance de l'identité de Jésus en vue de la foi. Les changements narratifs de lieu, de temps et de personnages s'accompagnent de ceux thématiques non dans une logique de superposition, mais dans celle d'une construction organique d'une intrigue. L'unité organique de la séquence ne tient ni autour d'un thème, d'une structure ou des traditions sous-jacentes, mais d'une intrigue de révélation dans une séquence de reconnaissance.

La coordination aussi bien narrative qu'herméneutique entre la *MP* et *MM* et même du reste de Jn 6 se joue sur le thème de la reconnaissance de la présence de Dieu à travers la personne de Jésus, ἐγώ εἰμι (v. 20) et pain de vie (v. 35). Toute la compréhension de la séquence s'articule autour d'un jeu de mots où לחם (pain) peut avoir une double signification : chair (d'un sacrifice, Si 7,31c)[113], ou fruit d'un arbre (Jr 11,19). Dans sa description du Second Temple, Malachie laisse entendre que le pain était un moyen de théophanie (Ml 1,9). Dans ses rôles et coutumes originels, le grand-prêtre était marqué sur le front par un X, signe du nom de YHWH. Il était « l'Éternel sur terre et l'Homme », mais aussi messager de YHWH (Ml 2,4-9), s'offrant symboliquement le jour de l'expiation où il consommait un morceau symbolique du bouc sacrifié et qui représentait YHWH[114]. Tout l'enseignement de Capharnaüm tourne autour de cette manducation de Jésus comme représentant de YHWH, car ἐγώ εἰμι (Jn 6,20). Il porte sur l'œuvre du Fils de l'Homme (vv. 27.53.62), cet Homme céleste, transformé de sa condition mortelle comme le grand-prêtre au moment de son onction du sceau « consacré à YHWH » (Ex 28,36). Philon parlait de la manne comme la nourriture céleste de l'âme, le Logos divin (*Her*. 79) qu'il identifiait à la Sagesse que Moïse appelle la manne et que le Logos divin distribue à ceux qui en font usage (*Her*. 191-193). Une acception qui rejoint Jn 6 où Jésus le

---

[113] P. W. SKEHAN – A. A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*. A New Translation with Notes (AncB 39 ; New York, NY 1987) 204.
[114] M. BARKER, *Temple Themes in Christian Worship* (London – New York, NY 2008) 185-190.

Logos divin, distribuant le pain (v. 11), est aussi pain de vie (vv. 35.48). Cette double acception philonienne de la manne en Jn 6 permet une progression de l'intrigue de révélation de l'identité de Jésus et une démarcation entre le *PDV* de la foule et celui du narrateur largement déployé à travers l'enseignement. Là où la foule distingue le pain multiplié de Jésus, chargé juste de la distribution (v. 11), le narrateur invite à voir en Jésus, le pain de vie (vv. 35.48) qui s'offre pour la vie du monde (v. 33) à l'image du pain/chair du grand-prêtre donnant symboliquement une vie nouvelle au monde à la fête de l'expiation[115].

Le thème du pain, qui surplombe en quantité la séquence, et les traditions pascales, qui déterminent le contexte global de la séquence, se révèlent au service de l'intrigue de révélation de l'identité messianique de Jésus. Le thème alimentaire est au service de la reconnaissance de Jésus (cf. Jn 4 et Jn 21) tout comme le contexte pascal réfère à la croix comme lieu et moment solennel de l'herméneutique de son identité messianique. La séquence tout entière au-delà des indices littéraires (μετὰ ταῦτα, Jn 6,1 ; 7,1) qui assurent son autonomie narrative est sous-tendue par la reconnaissance messianique de Jésus dans la perspective pascale du don de soi pour la vie du monde. La dynamique narrative porte de la pâque proche (v. 4) au retour de Jésus au Père et au rôle de l'Esprit dans l'intelligence de la révélation (v. 62). Elle marque l'accomplissement de la mission en Galilée avant l'étape de Jérusalem où se vivra le drame de la croix, dramatiquement annoncé et métaphoriquement vécu en Jn 6. À la lumière de la correspondance entre Jn 6,62 et Jn 20,17, la pâque proche, mais non célébrée du v. 4 se réalise sur la croix[116]. Mais elle est déjà vécue dans l'enseignement à travers le don de la chair et du sang du Fils de l'Homme (vv. 57-58). Rien de nouveau qui n'y ait lieu (métaphoriquement) dans les épisodes de Jn 6 ne se produira à Jérusalem.

L'évènement pascal avec le drame de la croix, qui constitue le moment central de la révélation à Jérusalem, se trouve déjà célébré. Jn 6 constitue la clé de voûte de la révélation et de la mission de Jésus en Galilée. Il peut être perçu comme la pâque de Jésus racontée, enseignée et expliquée par lui-même. Cette pâque porte les Douze à la reconnaissance de son identité messianique et à la foi en lui. Toute la séquence situe la reconnaissance de Jésus dans le cadre de la pâque et l'allusion à la croix avec l'annonce de la trahison de Judas (vv. 4.70.71). Cet évènement central de la vie de Jésus

---

[115] BARKER, *King of the Jews*, 426-427.
[116] CROSSAN, « It Is Written », 11-12.

appelle une prise de position des différents personnages à la lumière des Écritures. La mise dans la bouche de la foule de la citation de l'Écriture donne un indice de celle-ci comme référence pour l'identification de Jésus, qui ouvre au processus de reconnaissance de son identité dans la séquence. Pour cette reconnaissance de l'identité de Jésus, le narrateur combine le modèle d'ἀναγνώρισις de la littérature hellénistique et celui midrashique de l'homilétique juive. L'unité de cette séquence réside alors dans ce projet narratif qui la motive, la guide et la gouverne. Cette unité se fonde sur la trame narrative de résolution mise au service de celle de révélation. Sur fond d'une action transformatrice qui engage un faire (niveau pragmatique), le narrateur johannique situe l'enjeu de son intrigue au niveau de la reconnaissance de l'identité messianique de Jésus. Ainsi l'objet-valeur autour duquel tourne l'intrigue de Jn 6 n'est pas de l'ordre du faire, mais du savoir.

Cette approche narrative intègre la considération du champ sémantique en la mettant au service de la dynamique résolutivo-révélatrice de l'intrigue que Marguerat et Bourquin définissent comme une « structure unifiante qui relie les diverses péripéties du récit et les organise en une histoire continue. Elle assure l'unité d'action et donne sens aux multiples éléments du récit […] enchaînés les uns aux autres par une logique causale »[117]. La nature hétéroclite de la séquence mise en exergue par les méthodes historico-critique, rédactionnelle ou littéraire, n'affecte en rien l'unité narrative construite autour de son genre littéraire comme une séquence de reconnaissance. Au contraire, elle met en lumière l'unité narrative que l'auteur a voulu construire dans sa présentation de cette séquence comme un ensemble d'épisodes de reconnaissance de l'identité messianique de Jésus en Galilée dans un contexte de controverse. Jésus, reconnu par la foule comme le prophète qui doit venir et digne de royauté (vv. 14.15a), se révèle à ses disciples comme ἐγώ εἰμι (v. 20) en écho à la théophanie de l'Horeb (Ex 3,14).

Dans l'enseignement de Capharnaüm, Jésus se révèle comme le pain de vie qui rassasie et étanche la soif à jamais (v. 35). Ainsi, il clarifie son être Messie-Dieu loin de la conception traditionnelle du Messie partagée par la foule. Tout l'enseignement se déroule sous fond d'un conflit de reconnaissance de l'identité de ce fils de Joseph, dont les Juifs connaissent les parents, mais qui prétend être d'origine céleste (vv. 41-42). En même

---

[117] D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*. Initiation à l'analyse narrative (Pour lire ; Paris – Genève [4]2009) 55-56.

temps qu'elle se présente comme un approfondissement de la foi en Jésus, la séquence de Jn 6, à travers l'agencement de ses épisodes et de ses personnages, se présente aussi comme un parcours de reconnaissance de la vraie identité de Jésus comme le *Saint de Dieu* (v. 69). Toute la séquence se trouve porteuse d'un sens : la foi en la parole de Jésus au-delà de la vue des signes. Le « nous » de Pierre, représentant des Douze, et l'emploi à l'absolu du verbe πιστεύειν disent leur foi conséquence de leur reconnaissance de la vraie identité de celui qu'ils ont vu multiplier les pains (vv. 11-13), marcher sur les eaux (v. 19) et probablement guérir les malades (v. 2).

3. Jn 6 : laboratoire d'analyse de la relation de Jean aux Synoptiques

Le *QE* comme βίος de Jésus obéit à la même structure globale que les Synoptiques. Le récit de la vie et du ministère public de Jésus commence avec l'histoire du Baptiste et s'achève dans les évènements de la passion-mort-résurrection. Le prologue correspond aux évangiles de l'enfance (Mt 1–2 ; Lc 1–2), ensuite vient l'inauguration du ministère public après son baptême par Jean Baptiste (Jn 1,29 ; cf. Mc 1,9.14). Comme les Synoptiques, Jean relate, mais brièvement, le ministère galiléen de Jésus (Jn 4,46-54 ; 6) après lequel Jésus prend résolument la route de Jérusalem. Il y tient un important discours au Temple (Jn 7,14–8,2.12-20) avant que s'ouvre sa passion – mort – résurrection (Jn 18–20). Au-delà de cet accord structurel global, la parenté entre Jean et les Synoptiques se vérifie dans quelques péripéties de la vie de Jésus partagées avec les Synoptiques : le ministère de Jean Baptiste (Jn 1,19-36), la purification du Temple (Jn 2,13-22), la guérison du fils du fonctionnaire royal (Jn 4,43-54), la *MP* et la *MM* (Jn 6,1-21), la profession de foi de Pierre (Jn 6,68-69), les débats et conflits avec les autorités juives, l'onction de Béthanie (Jn 11), l'entrée à Jérusalem (Jn 12), le dernier séjour à Jérusalem et la passion (Jn 13–20). À cela, s'ajoutent quelques paroles de Jésus communes aux Synoptiques (la prophétie sur le Temple, Jn 2,19, le dicton du prophète rejeté dans sa propre patrie, Jn 4,44) et quelques références aux épisodes racontés seulement par les Synoptiques (l'incarcération de Jean Baptiste, Jn 3,24 ; cf. Mt 14,3-11 ; Mc 6,21-28 ; Lc 3,19-20), la référence au choix des Douze (Jn 6,70 ; cf. Mc 3,13-19 ; Mt 10,1-4 ; Lc 6,13)[118]. De toutes ces connexions, il existe trois

[118] J. ZUMSTEIN, *L'apprentissage de la foi*. À la découverte de l'évangile de Jean et de ses lecteurs (EssBib 50 ; Genève ^{2}2015) 9.

lieux de rencontre par excellence entre le *QE* et les Synoptiques : la *MP* (Jn 6,1-15), la *MM* (Jn 6,16-21) et la passion (Jn 18,1–19,30). Ces épisodes forment un cycle narratif dont les principaux éléments sont communs à tous les Évangiles et marquent la proximité entre eux. Ce qui pose la problématique de la nature de la relation entre Jean et les Synoptiques. Cette problématique, au centre des approches de la critique littéraire et historico-critique, tourne autour de la complexe question des rapports entre traditions et rédactions évangéliques. Deux hypothèses diamétralement opposées sont en antagonisme : celle de la dépendance radicale et celle de l'indépendance influencée de Jean par rapport aux Synoptiques.

3.1. Dépendance radicale

L'hypothèse traditionnelle de la dépendance de Jean par rapport aux Synoptiques – sur le postulat de l'antériorité rédactionnelle des Synoptiques dont l'auteur du *QE* aurait eu connaissance du *textus receptus* – se décline en deux volets : une dépendance traditionnelle et une combinaison rédactionnelle des Évangiles Synoptiques.

Pour les tenants de la dépendance traditionnelle, la tradition johannique dépend de celle synoptique dont elle n'est qu'un mélange. Les Synoptiques dans leur *textus receptus* ont influencé et enrichi la tradition johannique dont ils sont à l'origine et peuvent en réclamer la paternité[119]. Dans le cas de Jn 6, il existerait une tradition éventuellement commune entre le *QE* et les Synoptiques particulièrement Marc à partir de la mention de la somme de 200 deniers et de la confession de Pierre. À défaut, l'on présume une histoire pré-marcienne et pré-johannique contenant des mêmes particularités (cf. tableau ci-dessous). Cette étroite relation traditionnelle entre Marc et Jean se vérifie à travers d'autres lieux de parallèle, comme la mention du parfum de nard (Jn 12,3//Mc 14,3) et la somme de 300 deniers à l'onction de Jésus à Béthanie (Jn 12,5//Mc 14,5)[120].

	Tradition et/ou histoire pré-marcienne et pré johannique	Marc	Jean
1	*MP*	6,34-44	6,1-13

[119] A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium*. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1–19,30 (StANT 30 ; München 1972) 120-122, 205s, 285, 288, 297s.
[120] F. La Gioa, *Introduzione al quarto vangelo e alle tre lettere di Giovanni* (Firenze 2010) 54.

2	*MM*	6,45-52	6,16-21
3	Retour à la rive occidentale	6,53	6,24
4	Demande d'un signe	8,11	6,30
5	Confession de Pierre	8,29	6,67-69

Pour les tenants de la dépendance rédactionnelle, la séquence évènementielle de Jn 6 et les correspondances lexicales et terminologiques avec la séquence marcienne des pains (Mc 6–8) témoignent de la dépendance de Jean à un, deux ou à tous les Synoptiques. Bauer propose une composition en deux étapes avec un intermédiaire pré-johannique entre Jean et les Synoptiques[121].

La radicalisation de son hypothèse réduit le *QE* à être un résultat de la réélaboration de la combinaison des Synoptiques par Jean dans le but de compléter, corriger (ou transformer) et dépasser certaines de leurs considérations et *PDV*[122]. Ainsi, Jn 6,1-21 est considéré comme une interpolation des récits synoptiques introduite par le rédacteur ecclésiastique dans un fond où il épouse une particularité christologique différente de son

---

[121] B. BAUER, *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs* (Berlin 1851) III, 225.

[122] F. NEIRYNCK, « John 6,1-21 and the Synoptics », *Evangelica II.* 1982-1991. Collected Essays (éd. F. VAN SEGBROECK) (BETL 99 ; Leuven 1991)365-400 ; IDEM, *Jean et les synoptiques*, 182-187 ; IDEM, « John 4,46-54. Signs Source and/or Synoptic Gospel », *ETL* 60/4 (1984) 367-375 ; IDEM, « John and the Synoptics. Empty Tomb Stories », *NTS* 30/2 (1984) 161-187 ; IDEM, « John and the Synoptics in Recent Commentaries », *ETL* 74/4 (1998) 386-397 ; IDEM, « John and the Synoptics », *L'Évangile de Jean.* Sources, rédaction, théologie. Actes de la XXVIe session des journées bibliques de Louvain, 20-22 août 1975 (éd. M. DE JONGE) (BETL 44 ; Leuven – Gembloux 1977) 73-106 ; H. THYEN, « Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche in Spiegel von John 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums », *L'Évangile de Jean* (DE JONGE) 262-289 ; IDEM, « Aus der Literatur zum Johannesevangelium (3. Fortsetzung) », *ThR* 42/3 (1977) 247, 251s ; B. DE SOLAGES, *Jean et les synoptiques* (Leiden 1979) 170 (Jean dépend de Mc) ; T. A. MOHR, *Markus- und Johannespassion*. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen der Markinischen und Johanneischen Passionstradition (AThANT 70 ; Zürich 1982) 289s, 406s ; H.-P. HEEKERENS, *Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion*. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums (SBB 10 ; Stuttgart 1984) 50, 131 (Jn dépend de Lc) ; R. BAUM-BODENBENDER, *Hoheit in Niedrigkeit*. Johanneische Christologie im Prozess Jesu vor Pilatus (Joh 18,28-19,16a) (FzB 49 ; Würzburg 1984) 218s ; U. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium*. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der Johanneischen Schule (FRLANT 144 ; Göttingen 1987) 130, n. 24 ; A. T. LINCOLN, *The Gospel according to Saint John* (BNTC 4 ; London 2005) 38 ; C. WEIZSÄCKER, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*. Ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung (Tübingen – Leipzig ^{2}1901) 180.

milieu originel[123]. C'est la représentation synoptique d'une version améliorée et plus riche par un témoin oculaire de la scène[124], dont la visée théologique (Jn 6,5-9) est l'emphase sur l'immanence divine de Jésus[125]. D'où la nature paradoxale de sa relation aux Synoptiques marquée autant par la proximité (Jn 6,7//Mc 6,37) que par l'éloignement (la terminologie et le décor). Les références au récit d'Élisée, relevant de l'activité rédactionnelle, sont dues à la forte tendance de substituer la référence exode – manne par celle d'un prophète, comme Elie[126]. Dans son interprétation des éléments de la *MP* et de la *MM* à la lumière de sa haute christologie du Messie-Dieu (cf. Jn 1,1-18), le narrateur johannique préserve leur connotation originelle et leur sens fondamental : porter à la lumière le vrai sens de la personne de Jésus. L'incompréhension de la messianité de Jésus en Marc devient l'expression de l'ignorance sur la vraie origine du pain. Ainsi, le *QE* n'est pas le témoin des étapes pré-johanniques de la tradition johannique. Il est l'accomplissement d'un développement déjà perceptible dans les Synoptiques. À l'exception de la purification du temple (Jn 2,13-22) tout le matériel commun à Marc et à Jean suit le même ordre avec une remarquable similitude entre Jn 6 et la section marcienne des pains (Mc 6–8) perceptible dans le tableau ci-dessous[127] :

Jean	Marc					
	Bloc 1	Bloc 2	Bloc 3	Bloc 4	Bloc 5	Bloc 6
6,1-13			6,30-34	8,1-9		

[123] SCHWARTZ, « Aporien im viertem Evangelium, IV », 498-501.
[124] J. B. LIGHTFOOT, *Biblical Essays* (London – New York, NY 1893) 182.
[125] C. DEKKER, « Grundschrift und Redaktion in Johannesevangelium », *NTS* 13/1 (1966-1967) 66-80.
[126] J.-M. SEVRIN, « L'Écriture du IVe évangile comme phénomène de réception. L'exemple de Jn 6 », *The New Testament in Early Christianity / La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif* (éd. IDEM) (BETL 86 ; Leuven 1989) 77-81 ; J. KONINGS, « The Pre-Markan Sequence in Jn VI. A Critical Re-examination », *L'Évangile selon Marc*. Tradition et rédaction. Actes de la XXIIe session des Journées bibliques de Louvain, 31 août – 2 septembre 1971 (éd. M. SABBE) (BETL 34 ; Leuven ^{2}1988) 147-177 ; IDEM, « Dialogue of Jesus, Philip and Andrew in John 6,5-9 », *John and the* Synoptics (éd. A. DENAUX) (BETL 10 ; Leuven 1992) 526-533 ; SCHWANK, *Johannesevangelium*, II, 46 ; BARRETT, *According to St. John*, 271.
[127] KONINGS, « The Pre-Markan Sequence in Jn VI », 173.

(6,1-3)		3,7-13				
6,14-21			6,45-52	8,10		
6,22-25			6,53			
6,26-30				8,11-13		
6,31-59				8,14-21		
6,40-42			(6,1-6)			
(6,59)	1,21		(6,2)			
6,60-66			6,1-6			
6,70-71				8,27-33	9,31	

3.2. Indépendance influencée

Malgré les multiples convergences et points de contact entre Jean et les Synoptiques, plusieurs auteurs prennent leurs distances par rapport à l'hypothèse d'une dépendance et se montrent favorables pour une indépendance ou une influence synoptique sur le *QE*.

Sur la base de l'unité théologique et stylistique profonde du récit johannique, Gardner-Schmit défend l'indépendance du *QE* qui proviendrait d'une tradition semblable et parallèle, mais indépendante par rapport à celle des Synoptiques[128]. Dodd voit dans la *MP* johannique une troisième variante de la tradition du même récit, caractérisée par l'influence de la version LXX du miracle d'Élisée (2 R 4,42-44)[129]. Les partisans de la théorie de la *SQ*[130], qui se compose principalement de récits de miracles et d'autres matériaux

[128] P. GARDNER-SMITH, *Saint John and the Synoptic Gospels* (Cambridge 1938) 27-36, 88-97.
[129] DODD, *Historical Tradition*, 198-205.
[130] J. M. THOMPSON, « The Interpretation of John VI », *Exp* 11 (1916) 339-341 ; IDEM, « The Composition of the Fourth Gospel », *Exp* 8/9 (1915) 36s ; BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 338-339, 344-348 ; IDEM, *Johannes*, 156s ; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, I, 52s ; W. HARTKE, *Vier Urchristliche Parteien und ihrer Vereinigung zur Apostolischen Kirche* (SSA 24/2 ; Berlin 1961) II, 3-127, 388-397 ; F. SCHNIDER – W. STENGER, *Johannes und die Synoptiker*. Vergleich ihrer Parallelen (BiH 9 ; München 1971) 144s.

évangéliques et qu'ils nomment « l'évangile des signes », trouvent dans cette théorie l'origine de la *MP* et de la *MM*. L'existence de plusieurs scènes johanniques qui ne correspondent pas du tout aux Synoptiques permet à Brown de conclure que le noyau central du *QE* dériverait d'une source traditionnelle qui lui est semblable, mais pas identique, et donc indépendante des Synoptiques et de leur tradition. Le(s) écrivain(s) johannique(s) aurait (ent) eu recours à des sources fictives externes à l'histoire de la communauté johannique ou à une tradition indépendante remontant ou non à Jésus[131]. Boismard[132], sur la base de sa théorie de la stratification rédactionnelle du *QE*, situe cette influence au niveau rédactionnel. Il affirme que la *MP* johannique s'enracine dans une version originellement différente de celle des Synoptiques. L'ajout des récits vétérotestamentaires qui explique la différence entre le *QE* et les Synoptiques s'avère l'œuvre de la rédaction johannique.

3.3. Critique des hypothèses de dépendance et d'indépendance

Une évaluation de ces hypothèses nécessite au préalable une bonne compréhension de la notion de dépendance. Riniker la définit comme un phénomène littéraire et rédactionnel selon lequel un auteur s'inspire d'une ou plusieurs œuvres antérieures. Cette dépendance peut être rédactionnelle au sens strict (cf. celle de Mathieu et Luc à Marc), idéologique (reprise des principaux thèmes précédemment développés par un auteur), mémorielle (usage des souvenirs isolés d'une précédente lecture) ou consister en des réminiscences culturelles d'un auteur, héritées de la culture mise en exergue par un auteur antérieur[133]. Cela permet de soumettre ces hypothèses à l'épreuve de la critique littéraire pour déterminer le niveau de dépendance ou d'influence : traditionnelle ou rédactionnelle ? Pour y répondre, Riniker identifie les différentes couches traditionnelles et rédactionnelles des différents récits de la *MP* et de la *MM*. La couche traditionnelle de Jn 6,1-21 se composerait des vv. 1 (en partie) .2a.5.7-13.14 (en partie).15 (en partie).16-17a.18-21. Le récit se révèle alors traditionnel dans sa large

---

[131] R. E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (New York, NY 1994)112-115.
[132] Boismard – Lamouille, *Synopse des quatre évangiles*, 180-181.
[133] C. Riniker, « Jean 6,1-21 et les synoptiques », *La communauté johannique et son histoire* (Kaestli – Poffet – Zumstein) 42, n. 2.

majorité. 227 mots sur 321 relèvent de la tradition, 87 de la plume de l'Évangéliste et 7 incertains (vv. 1 (fin).8b)[134].

Ce travail de critique littéraire permet de constater que Jean et les Synoptiques partagent des éléments constitutifs d'une structure narrative de base d'un récit de miracle.

On note des contacts entre la couche traditionnelle de Jean et les éléments spécifiques de la tradition de Mc[135]. La partie narrative de Jean présente des similitudes avec celle de Marc : la correspondance εἰς τὸ πέραν (Mc 6,45// πέραν τῆς θαλάσσης Jn 6,17), les ressemblances entre Mc 6,53-54 et Jn 6,21, et le parallèle le plus étroit, qui est le verbe ἐλαύνειν. Tous ces contacts butent sur d'énormes difficultés (respectivement de mouvement géographique inverse, la différence de contenu et d'usage) qui ne permettent pas d'envisager une influence rédactionnelle de Marc sur la tradition johannique.

Les contacts entre la couche traditionnelle de Jean et celle rédactionnelle de Mathieu se composent de plusieurs éléments : la présence de correspondances mineures (un καί au même endroit), insignifiantes (l'explication du nom de Jésus) ou apparentées (ἐπί + accusatif, avec des significations différentes), de réminiscences peu vraisemblables (comme la peur des disciples) ou de mentions de l'éloignement des disciples (25 à 30 stades chez Jean et « nombreux stades » chez Mathieu). Face à l'immense activité rédactionnelle de Mathieu, ces éléments ne sauraient fonder l'hypothèse d'une dépendance de la tradition johannique par rapport à la rédaction de Mathieu. La totale omission de Jean des retouches rédactionnelles de Mathieu, notamment la marche de Pierre sur les eaux,

---

[134] Ibidem, 51-53.

[135] On note la présence remarquable des éléments suivants : θεασάμενος ὅτι πολὺς ὄχλος ἔρχεται, Jn 6,5// εἶδεν πολὺν ὄχλον Mc 6,34 ; ἄρτους (COD de ἀγοράζειν), Jn 6,5//Mc 6,37 ; ἵνα φάγωσιν οὗτοι, Jn 6,5// τί φάγωσιν, Mc 6,36 ; ἀπεκρίθη αὐτῷ (Φίλιππος), Jn 6,7// ἀποκριθεὶς εἶπεν (ὁ Ἰησοῦς), Mc 6,37 ; λέγει, Jn 6,8 // λέγουσιν, Mc 6,38 ; ἀνέπεσαν, Jn 6,10// ἀνέπεσαν, Mc 6,40 ; καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων ὅσον ἤθελον, Jn 6,11// καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἐμέρισεν πᾶσιν, Mc 6,41. Malgré la différence rédactionnelle, les parallèles entre la vision de la foule par Jésus et la distribution du poisson sont aussi remarquables. Il existe aussi une correspondance entre la tradition johannique et le matériel de Mc dont l'appartenance à la couche rédactionnelle est incertaine : Καὶ ἀπῆλθον, Mc 6,32// ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς, Jn 6,1 ; ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον, Mc 6,45// καὶ ἐμβάντες εἰς πλοῖον, Jn 6,17. Une telle correspondance sans spécificité aucune et liée à la mise en scène du récit ne permet pas de tirer une conclusion fiable. Cf. RINIKER, « Jean 6,1-21 et les synoptiques », 57.

serait incompréhensible si cette rédaction avait exercé une certaine influence sur la tradition johannique.

En ce qui a trait à Luc, quatre de ses 72 modifications rédactionnelles pourraient trouver un écho dans la couche traditionnelle de Jean : εἰς πάντα τὸν λαὸν τοῦτον (Lc 9,13) // εἰς τοσούτους (Jn 6,9), l'ordre de faire asseoir la foule en discours direct introduit par εἶπεν (Lc 9,14//Jn 6,10) et la collecte des restes. Mais la différence de formulation et de disposition de ces éléments ne permet pas d'affirmer une quelconque influence rédactionnelle de Luc sur la tradition johannique. Cependant, Luc et Jean semblent localiser la *MP* sur la rive orientale du lac de Galilée. La mention par Luc de Bethsaïda trouve une allusion chez Jean par la mention de Philippe et André originaires de cette localité (cf. Jn 1,44 ; 12,21). Cette correspondance suggère une tradition spéciale inconnue de Marc à laquelle s'abreuvent Luc et Jean et de laquelle, ils auraient hérité la localisation de la profession de Pierre après la *MP* (Lc 9,18-21 ; Jn 6,68-69)[136].

Au niveau rédactionnel, Jean n'entretient aucun contact avec les Synoptiques, à l'exception de l'introduction de la seconde *MP* de Mt : ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος… καὶ ἐκεῖ ἐκάθητο, Jn 6,3// ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο, Mt 15,29. Les 114 mots rédactionnels de Mc, les 72 modifications rédactionnelles de Luc et les 64 changements de Mathieu ne trouvent pas de correspondance dans la rédaction de Jean. Aucune ligne théologique des différents Synoptiques (le Berger eschatologique de Marc, l'ecclésiologie du bon accueil aux foules de Luc, et celle de Mathieu, soulignée par la marche de Pierre sur les eaux) ne semble avoir influencé la rédaction de Jean[137]. Ce qui rend improbable l'hypothèse d'une combinaison rédactionnelle des récits synoptiques par Jean. Selon cette hypothèse, l'auteur, pour composer Jn 6,1-21, aurait eu recours à cinq récits synoptiques (Mc 6,32-43 ; 8,1-9 ; Mt 14,13-23 ; 15,29-36 ; Lc 9,11-17) pour la *MP* et deux (Mc 6,45-48 ; Mt 14,23-26) pour la *MM*. Chacun de ces récits aurait laissé des traces significatives dans son récit final[138]. Jean aurait alors puisé de façon assez parcimonieuse dans cinq récits synoptiques sans qu'on puisse déterminer les critères de choix des mots dans un récit plutôt que dans

---

[136] A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (ICC ; Edinburgh [4]1996) 245 ; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3 ; Göttingen 1982) 101 ; J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*. Introduction, Translation and Notes (AncB 28-28A ; Garden City, NY 1981) 763.
[137] RINIKER, « Jean 6,1-21 et les synoptiques », 52.
[138] Ibidem, 48-49.

un autre ou d'un auteur plutôt qu'un autre. Cette hypothèse d'une combinaison rédactionnelle semble une chimère qui aurait difficilement abouti à un texte cohérent et logique. Le *QE* ne saurait être le fruit d'une combinaison rédactionnelle du texte final des Synoptiques. Il est l'œuvre littéraire d'un auteur au vocabulaire propre et aux expressions typiques[139], qui témoignent de son intense activité rédactionnelle.

Cette analyse littéraire révèle la difficulté de toute hypothèse susceptible de fonder un rapport de dépendance ou d'influence rédactionnelle ou traditionnelle entre Jean et les Synoptiques à partir de leur version finale. Les deux récits autonomes et indépendants proviendraient avec grande probabilité, de traditions différentes, mais en contact[140]. Le contexte de fluidité ou d'interpénétration entre les différentes communautés chrétiennes primitives où naquirent les Évangiles rend plausible l'hypothèse d'un contact de traditions différentes. Il serait difficile de penser la communauté johannique comme un vase clos sans aucun contact et/ou aucune connaissance avec la tradition véhiculée dans les communautés synoptiques ou même celle insérée dans leur récit[141]. Le simple fait que Jean, tout comme les Synoptiques aient choisi le genre littéraire évangile pour rendre compte de sa foi et la communiquer, fonde cette relation entre différentes communautés chrétiennes primitives. Il reste cependant à déterminer la nature de cette relation.

La relation entre Jean et les Synoptiques est indéniable. Mais le lieu ou le moment de ce contact reste une problématique qui divise. Le consensus sur la précédence chronologique des Synoptiques sur Jean, a conduit à affirmer la précédence de la tradition synoptique sur celle johannique, secondaire et tardive. Eusèbe, dont l'opinion est celle partagée par l'Église primitive, affirme que Jean n'écrivit son évangile qu'après avoir pris connaissance de ceux des Synoptiques et confirmé leur exactitude. Cependant, il s'aperçut de l'omission dans ce récit de l'histoire de ce que

---

[139] Μετὰ ταῦτα, v. 1 ; τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει, v. 2 ; τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, v. 4 ; ᾔδει τί ἔμελλεν ποιεῖν, v. 6 ; σκοτία, v. 17 ; les occurrences du οὖν johannique (8x) et celles de 10 hapax johanniques : πειράζειν, v. 6 ; βραχύς, v. 7 ; παιδάριον, v. 9 ; κρίθινος, v. 9 ; διεγείρειν, v. 18 ; ἐλαύνειν, v. 19 (+ ὀψαρίον, v. 11) ; ἐμπίπλημι, v. 12 ; περισσεύειν, v. 12: βιβρώσκειν, v. 13 ; ἀνεχωρεῖν, v. 15) et d'autres expressions très rares dans le *QE* (ἀρκεῖν, v. 7 ; cf. Jn 14,8 ; γεμίζειν, v. 13 ; cf. Jn 2,7 ; ἁρπάζειν, v. 15a ; cf. Jn 10,12. 28 .29 ; πνεῖν, v. 18 ; cf. Jn 3,8 ; στάδιος, v. 19 ; cf. Jn 11,18.

[140] RINIKER, « Jean 6,1-21 et les Synoptiques », 58-59.

[141] BROWN, *An Introduction*, 117.

Jésus fit au tout début de sa mission[142]. C'est alors qu'il se résout à rapporter ces faits. Jésus avait commencé son ministère à l'Est du Jourdain à l'endroit où Jean-Baptiste prêchait. Il s'est plusieurs fois rendu au Temple et est ensuite retourné quelque part au-delà du Jourdain (Jn 10,40 ; 11,54). Bultmann, pour l'attester, se base sur des éléments textuels de Jn 6,1-21 : la mention de l'activité de Jésus (v. 2), l'identification des acteurs anonymes (Philippe, André), le renforcement de l'aspect miraculeux (v. 21) et la compilation ou dramatisation du récit[143]. Plusieurs éléments du récit laissent penser que l'Évangéliste johannique aurait eu connaissance de cette tradition johannique sous une forme écrite : les adjonctions et commentaires bien identifiés, la disposition et l'interprétation du signe de la *MP* après la *MM*, le prolongement de la séquence narrative traditionnelle (vv. 1-21) dans la recherche de Jésus par la foule (vv. 22-25a)[144], la quête des signes (v. 30) et la confession de Pierre (vv. 68-69)[145].

Ce postulat du caractère tardif *QE* s'appuie sur son langage abstrait et dualiste (lumière – ténèbres, vérité – mensonge, nuit – jour), localisé dans le contexte hellénistique du II^e^ siècle et absent des Synoptiques. Cependant, note La Gioa, de récentes études démontrent la familiarité de ce langage à la Palestine du I^er^ siècle. Le matériel de Qumran offre des parallélismes intéressants avec ce langage. Bien que cela ne constitue pas une preuve de son usage par Jésus, car il pourrait s'agir d'une réinterprétation de Jésus par l'Évangéliste[146], cette découverte permet de nuancer la théorie de la tardivité du *QE*. Sa rédaction tardive ne signifie nullement que ses matériaux, ses sources et traditions soient plus récents que ceux des Synoptiques au point de s'en inspirer. Cette rédaction tardive du *QE* n'est pas une preuve du caractère tardif de sa tradition. Celle-ci pouvait bien exister plusieurs décennies avant sa codification dans la rédaction du *QE*, et même être contemporaine de celle synoptique. L'affirmation de la précédence chronologique de la tradition synoptique sur celle johannique n'est donc qu'une conjecture.

---

142 Eusèbe, *Hist. eccl.* 3.24.
143 BULTMANN, *Johannes*, 155.
144 Ibidem, 160 ; R. T. FORTNA, *The Gospel of Signs*. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel (SNTSMS 11 ; Cambridge 1970) 67-70, 195s, 238 ; BECKER, *Nach Johannes*, 203.
145 RINIKER, « Jean 6,1-21 et les Synoptiques », 59-60.
146 LA GIOA, *Quarto vangelo*, 50.

Cependant la multitude de détails littéraires communs, au-delà du caractère propre à chaque narrateur, permet d'envisager une relation au niveau des traditions pré-évangéliques. Les évènements de la *MP* et de la *MM* furent probablement une partie du patrimoine apostolique commun. Ils servirent de source d'inspiration aux grandes traditions évangéliques (synoptique et johannique) indépendantes dans la rédaction de leur récit respectif. En relation avec les Synoptiques, le narrateur johannique offre une interprétation distincte et particulière de la vie de Jésus. Son récit offre une ligne de tradition qui requiert l'existence d'une communauté garante de celle-ci. Ce qui est visible par un usage extensif d'un langage de groupe (le « nous » communautaire), des métaphores, symboles et ironie qui indiquent le patrimoine d'une communauté. Celle-ci a le devoir de cultiver et de pérenniser la tradition sous-jacente à son récit dont chacune des formes (signes, discours, récit de la passion) aurait une fonction propre. Ce qui met en cause la fiabilité d'une influence rédactionnelle des Synoptiques sur la tradition johannique dont ils ne peuvent non plus être le fondement[147]. La couche traditionnelle du *QE* constitue un bloc narratif cohérent dont la dramaturgie, les acteurs propres et le vocabulaire spécifique garantissent une forte autonomie par rapport aux parallèles synoptiques.

3.4. Jean et les Synoptiques : vers une autonomie narrative

Le *QE* se présente dans ses grandes lignes de genre littéraire évangile comme analogue aux Synoptiques[148], dont il partage le même but littéraire et le même contenu du message. Sous l'angle narratologique, la question est de savoir si le *QE* rapporte les mêmes évènements de la vie de Jésus que les Synoptiques ? La séquence de Jn 6 en général et les signes de la *MP* et de la *MM* en particulier permettent une réponse à l'affirmative. Les différents narrateurs attestent par le biais de leur récit respectif d'un évènement réel et concret. En cela, autant Jean que les Synoptiques partagent une seule et même intention : rendre compte des évènements advenus durant le ministère public de Jésus. En abordant l'étude narrative de Jn 6,1-25a, il est important de garder un œil sur les récits synoptiques en termes de variantes d'une même histoire, celle de Jésus qui, après avoir nourri la foule, amorce avec ses disciples un voyage qui se révèle périlleux. Ces épisodes constituent un patrimoine commun aux Évangiles comme l'atteste le partage de plusieurs

---

[147] RINIKER, « Jean 6,1-21 et les Synoptiques », 53-54.
[148] C. H. DODD, « Le kerygme apostolique dans le 4e évangile », *RHPhR* 31/3 (1951) 265-274.

éléments narratifs communs : la foule qui suit Jésus, les cinq pains et deux poissons, les 5000 hommes, les 12 corbeilles, l'action de grâce, le départ de Jésus dans la montagne (Mc 6,46 ; Jn 6,15b), le voyage des disciples en fin de journée sans Jésus dans des conditions météorologiques défavorables (Mc 6,47.48 ; Jn 6,16-18), la vision de Jésus marchant sur les eaux et la peur des disciples (Mc 6,49 ; Jn 6,19), l'assurance de Jésus aux disciples (Mc 6, 50 ; Jn 6,20), la rencontre de Jésus avec la foule au-delà de la mer (Jn 6,22-25a ; Mc 6,53-54). Cette relation narrative aux Synoptiques s'étend aussi dans l'enseignement de Capharnaüm et ses réactions (vv. 25b-71) comme le démontre le parallèle entre Jn 6 et la section marcienne des pains (Mc 6,30–8,38).

À quelques différences près, Marc et Jean présentent un Jésus qui relie ses miracles de prodigalité alimentaire à un enseignement contraire à la tradition juive. Marc relève la distorsion de la Loi dans son interprétation pharisienne (Mc 7,1-23) et met en garde contre le levain de ces pharisiens (Mc 8,15). Jean se trouve en nette contradiction avec la tradition de la manne historique au désert (6,31-33). Si le binôme nutrition – enseignement de Jean n'est pas comme celui de Marc, suivi d'une guérison, les deux narrateurs se retrouvent dans la confession de Pierre qu'ils font suivre d'une prédiction de Jésus sur ses souffrances, allusion à la croix (Mc 8,27-29.31-33 ; Jn 6,70-71). Le matériel marcien au sujet de cette reconnaissance de Jésus par les disciples (Mc 8,27-29) est diversement utilisé par Jean. À l'opinion des gens rapportée par les disciples (Mc 8,27-28) correspond la réaction de la foule johannique suite à la *MP* (v. 14). À la confession de Pierre après la question de Jésus (Mc 8,29) correspond celle du même personnage en Jean parlant au nom des Douze (Jn 6,68-69). Cette reconnaissance de Pierre, dont la version johannique se veut succincte, gagne en compréhension dans sa lecture à la lumière de la version matthéenne (Mt 16,17). L'explicitation johannique de la trahison de Jésus par l'un des Douze qui est un démon (Jn 6,70-71) fait écho au reproche de Jésus à Pierre en Mt 16,22-23. Le retour du Fils de l'Homme là où il était auparavant (Jn 6,62) et qui suscite la réaction des disciples, serait une référence à la transfiguration synoptique qui suit immédiatement la confession de Pierre et précède la prédiction des souffrances de Jésus. Cette transfiguration, comme la séquence de Jn 6, marque le début de la fin du ministère galiléen de Jésus (Lc 9,51).

Mais le partage d'un même objectif narratif global par ces récits n'occulte pas les divergences. Dans sa mise en récit de cette histoire commune, Jean se distingue par les détails impressionnants et des éléments

narratifs diversement disposés et exploités. Les Synoptiques se caractérisent par leur grande imprécision (Mc 6,41b-43) et se contentent de la généralité des faits. Ce qui fait dire à Godet que la tradition synoptique offre une narration face à l'épreuve de l'usure du temps dont la production traditionnelle avait appauvri et dépouillé de ses « arrêts »[149]. Jean, quant à lui, offre un récit riche en précisions. Il précise le nom des disciples en interaction avec Jésus (Philippe et André, vv. 5.7.8) et la qualité du pain (d'orge, v. 9). Il ordonne aux disciples de collecter les restes tout en motivant sa recommandation : afin d'éviter toute corruption (v. 12). Ce qui caractérise ce narrateur comme celui à la mémoire plus fraîche et à la capacité de rétention extraordinaire. Les traits si nettement accusés et les contours si précis de son récit donnent l'impression d'avoir à faire à un témoin oculaire.

Unis aux Synoptiques par la forme (évangile) et le fond (messianité de Jésus), le *QE* s'en démarque non dans l'histoire racontée, mais dans le « comment la raconter ». Jn 6 et les Synoptiques racontent la même histoire (évènement), mais avec une dramaturgie différente et donc pas le même récit. La différence d'importation narrative se vérifie au niveau de la logique scénique, de la régie des évènements, de leur vocabulaire et du rôle des personnages. Les Synoptiques situent globalement les évènements (*MP* et *MM*) dans le contexte de l'activité pastorale des apôtres (Mc 6,30-31). Jean les situe dans le contexte du ministère galiléen de Jésus dans sa révélation au monde. On observe une inversion scénique et chronologique des évènements. Jean place la *MP* et la *MM* avant l'enseignement qui n'a lieu que le lendemain dans un endroit différent de celui de la *MP*. Cette double inversion a une grande influence sur la mise en récit des évènements et le rôle des personnages.

Chez les Synoptiques, l'enseignement, qui précède la *MP*, dure toute la journée et épuise la foule. Il est provoqué par la situation de la foule qui se trouve désorientée comme un troupeau sans berger (Mc 6,34). La compassion des disciples, qui intercèdent auprès de Jésus afin qu'il autorise la foule à s'en aller à la recherche de quoi manger après une longue journée d'enseignement, est ce qui déclenche le miracle (Mc 6,35 ; Mt 14,15 ; Lc 9,12). Jésus, en multipliant le pain, supplée l'insuffisance de ressources de ses disciples soucieux de voir la foule se nourrir. Mais les disciples se limitent à une intercession là où Jésus les convie à la responsabilité et à l'action sans pour autant s'y impliquer lui-même : donnez-leur vous-mêmes

[149] F. GODET, *Commentaire sur l'évangile de Saint Jean* (Neuchâtel 1902) 810.

à manger. Cet ordre prend tout son sens dans un récit où les cinq pains et les deux poissons à la base du miracle appartiennent aux disciples. Ceux-ci, par ailleurs, disposent d'une somme d'argent assez considérable pour subvenir aux besoins de la foule. Cependant, ils butent probablement sur l'isolement du lieu désert (Lc 9,12) qui ne disposerait pas de structures commerciales adéquates pour répondre à la demande (Lc 9,13). Le « ὑμεῖς » partitif (Mc 6,37) et exclusif signe la distinction entre Jésus et ses disciples dans leurs actions respectives déployées dans la trilogie liturgique du pain : prendre – rompre – donner.

L'objectif narratif johannique est tout autre. Le miracle qualifié de σημεῖον précède l'enseignement. La succession des aoristes ἐπάρας et θεασάμενος situe le désir de Jésus de nourrir la foule comme simultané à l'arrivée de celle-ci auprès de lui (v. 5). La *MP* est motivée non par un quelconque souci de subvenir aux besoins alimentaires non exprimés de la foule, mais par celui de Jésus de mettre Philippe à l'épreuve (v. 6). Jésus, auteur de l'initiative de restauration d'une foule caractérisée par la *suivance* d'un disciple (ἀκολουθεῖν) [150], associe ses disciples au projet. Le « nous » de collégialité dans l'action d'acheter (ἀγοράσωμεν) révèle une communion d'action entre Jésus et ses disciples dans un esprit de co-opération. La logique narrative de Jean s'éloigne de celle synoptique par la prévalence accordée aux réminiscences bibliques (2 R 4,42-44 ; Dt 18,15.18, Ex 3,14) qui participent de la reconnaissance de l'identité de Jésus. La figure de Jésus bon berger compatissant envers la foule et thaumaturge sauvant ses disciples d'un naufrage dans la version synoptique laisse place à celle du Messie-Dieu révélé dans les σημεῖα. Ce qui est dramatiquement exprimé par les σημεῖα (vv. 1-21) le sera aussi dans l'enseignement sous forme d'argumentation théologique (vv. 25b-58) avant qu'intervienne la reconnaissance ultime (vv. 68-69) après le refus de reconnaissance de beaucoup de disciples et la reconnaissance partielle, mais polémique des Juifs (v. 42).

Ce déploiement narratif présente les signes de la *MP* et de la *MM* sous une lumière théologique différente. L'omission de la fraction du pain et le partage à tour de rôle du pain et du poisson par Jésus lui-même marquent sa centralité dans le déploiement du don de soi. Cette dramatisation

---

[150] « Néologisme souvent employé par les exégètes pour éviter le terme "suite" aussi ambigu que polysémique et dont la signification est somme toute immédiate ». Cf. J.-P. FABRE, *Le disciple selon Jésus*. Le chemin vers Jérusalem dans l'évangile de Marc (LivR 45 ; Bruxelles 2014) 12, n. 2.

spécifiquement johannique est au service du récit des σημεῖα comme action exclusive de Jésus qui témoigne de son identité divino-messianique et de sa mission d'Envoyé du Père (Jn 5,36 ; 10,25.27s ; 14,11 ; 15,24) pour la vie du monde. Ainsi, la *MP* et la *MM* comme signes constituent non des actes de puissance (δύναμις), mais des preuves de reconnaissance de la messianité divine de Jésus (Jn 7,31 ; 9,32-33 ; 10,41 ; 11,47 ; 12,37). Ils s'inscrivent dans la logique de la concaténation des σημεῖα dont chacun constitue une étape importante dans la reconnaissance de l'identité de Jésus (Jn 20,31). Ce qui permet de comprendre la *MP* et la *MM* dans leur rapport au récit évangélique en général et dans la perspective théologique propre aux σημεῖα johanniques en particulier.

Les approches de la critique littéraire et historico-critique ont longuement traité la relation Jean – Synoptiques à partir de la question des sources primitives ayant donné lieu aux récits évangéliques actuels. La priorité a été donnée à l'identification dans les sources écrites, des paroles et actions susceptibles de remonter avec plus de plausibilité au Jésus historique. Cette priorité accordée à l'historicité des paroles et évènements ayant Jésus pour auteur tend à éliminer toute autre couche de matériel considérée non traditionnelle. L'identification du petit noyau de matériel possiblement plus proche de Jésus lui-même semble être la condition essentielle pour remonter à l'évènement (histoire) et découvrir comment il fut exploité afin de produire les récits connus des traditions anciennes. Allison critique cette approche et souligne l'importance et la confiance à accorder à la mémoire individuelle et collective dans la présentation et le modelage créatif d'une tradition[151].

En effet, les mémoires individuelle et collective fonctionnent mieux à long terme avec le général qu'avec le particulier. Elles sont des généralisations en constante évolution et elles reflètent des évènements complets en plus des impressions générales et fiables, en laissant de côté les détails. À l'épreuve de l'usure du temps, la mémoire (individuelle ou collective) retient les caractéristiques principales d'un évènement, d'une conversation ou d'une histoire quand bien même les détails s'estompent. Elle se focalise sur le sujet principal de la conversation ou de l'évènement, et retient l'essentiel de sa substance dans ses différentes articulations. Ces souvenirs des évènements ou paroles du passé constituent parfois le

[151] D. C. Allison Jr., *Constructing Jesus*. Memory, Imagination, and History (Grand Rapids, MI 2010) 14-20.

patrimoine identitaire d'un groupe ou d'une communauté dont les générations successives se feront le sacré devoir de conserver jalousement et de remplir les vides. Les traditions générales sur Jésus, communes aux Évangiles, sont celles préservées par la mémoire et sur la base desquelles sont construites des réflexions sur Jésus.

Ce travail peut se faire de deux manières : par le mélange des souvenirs d'évènements semblables en thèmes et en circonstances ou en complétant les défaillances de la mémoire avec ce qui est connu ou supposé sur le contexte général. Il s'agit d'un travail de mise à jour et de révision des particularités du passé à la lumière des expériences ultérieures et des contextes changeants. Ce travail s'effectue dans la tension entre la fidélité à la préservation du patrimoine et le souci de sa grande intelligibilité dans le contexte présent. Les impressions générales sont le plus souvent plus dignes de confiance que les détails. Ceci constitue pour nous la base de toute recherche sur la nature de la relation entre Jean et les Synoptiques. Il n'est pas nécessaire de connaître le lieu exact où Jésus a multiplié les pains. Combien de personnes a-t-il nourries ? Quel malade a-t-il guéri ? Quel oracle a-t-il prononcé ? Le plus important est que, durant son activité ministérielle, Jésus a guéri les malades, nourri les foules, et prononcé des oracles. Et pour cela, il fut considéré et reconnu par ses concitoyens favorables à son action comme le Messie, le prophète. Par conséquent, Allison met de l'avant le principe de la « *recurrent attestation* » (l'attestation récurrente), qui soutient qu'un thème, un personnage ou un évènement qui se répète fréquemment dans la tradition évangélique est plus digne de confiance que tous les détails qui l'entourent.

L'hypothèse d'Allison permet de situer le point de contact entre Jean et les Synoptiques au niveau de l'élément primordial de l'action de Jésus que chaque narrateur remodèle selon son génie propre et son objectif littéraire. Les récits évangéliques de miracles présentent la mémoire collective traditionnelle de Jésus comme thaumaturge qui a guéri les malades, nourri les foules, agi sur la nature et ressuscite les morts, parfois en marge de la législation mosaïque du respect du Sabbat. Cependant, dans la mise en récit de ces scènes – dont il ne retient que quelques-unes auxquelles il donne le nom de σημεῖα –, le narrateur johannique diffère des Synoptiques. Il met l'accent sur la signification théologique qu'il accorde à ces miracles, comme σημεῖα de l'unité et de l'union de Jésus avec Dieu son Père (Jn 5,21), de son identité de lumière du monde (Jn 9,5) et de son rôle comme résurrection et vie (Jn 11,25). C'est autour de la mémoire collective – patrimoine commun

de la tradition évangélique de Jésus comme prophète, envoyé de Dieu et habilité à parler en son nom, mais méprisé par les siens et même mis à mort – que Jean construit sa perception de Jésus comme Messie, Fils de Dieu.

Cette approche de la relation *QE* – Synoptiques, autour du patrimoine collectif de la mémoire évangélique sur les actions et paroles de Jésus, remet en cause l'idée d'une forme fixe de tradition. Elle privilégie celle des traditions reconnaissables sous une multitude de formes en circulation, ayant en commun le sujet principal du récit[152]. Le travail du narrateur se joue dans l'interaction entre mémoire et récit. Sans trahir l'idée fondamentale de la mémoire, le narrateur est appelé à construire tout autour d'elle un récit. Ce récit répond à la stratégie éditoriale de son œuvre : offrir une perspective de Jésus fidèle au contexte originel, mais répondant aux besoins de compréhension et d'approfondissement de son identité. On parlerait d'une interaction entre la mémoire et l'interprétation de la tradition qui est l'œuvre du narrateur. Cette interaction implique à la fois la préservation des souvenirs et leur interprétation et compréhension sous une lumière nouvelle dans un contexte nouveau[153]. Ce qui est visible dans le *QE*[154], à travers les épisodes comme les vendeurs chassés du Temple (Jn 2,13-22) et l'entrée de Jésus à Jérusalem (Jn 12,12-16). Le narrateur souligne le manque de compréhension immédiate des paroles et actions de Jésus par les témoins oculaires. Ce manque ne sera comblé qu'après la résurrection, grâce à l'œuvre de l'Esprit-Saint chargé de rappeler (ὑπομήσει) les paroles et les actions de Jésus et d'enseigner leur signification (Jn 14,26).

Dans ce processus narratif, chaque auteur (Jean et les Synoptiques) préserve les souvenirs traditionnels de Jésus qu'il enveloppe dans un cadre narratif propre. Les éléments traditionnels et rédactionnels constituent l'ensemble du récit. Ce récit se présente sous forme d'une œuvre dont les

---

[152] A. LE DONNE – T. THATCHER, « Introducing Media Culture to Johannine Studies. Quality, Performance and Memory », *The Fourth Gospel in First Century Media Culture* (éd. A. LE DONNE – T. THATCHER) (LNTS 426, Library of New Testament Studies. European Studies on Christian Origins ; London – New York, NY 2011) 3.

[153] C. R. KOESTER (éd.), « Portraits of Jesus in the Gospel of John. A Spectrum of Roles », *Portraits of Jesus in the Gospel of John*. A Christological Spectrum (éd. IDEM) (LNTS 589 ; London – New York, NY 2018) 8.

[154] W. LOADER, *Jesus in John's Gospel.* Structure and Issues in Johannine Christology (Grand Rapids, MI 2017) 393-460 ; J. L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville, TN ^{2}1979), 136-144 ; J. ZUMSTEIN, « Der irdische Jesus im Johannesevangelium », *Kreative Erinnerung*. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium (éd. IDEM) (AThANT 84 ; Zurich ^{2}2004) 65-81.

matériaux sont organisés et mis en scène par un narrateur qui lui donne un sens et une direction vers laquelle il convie son lecteur à travers un pacte de lecture. Le travail narratif, situé à un niveau interprétatif, établit une relation dialectique entre les matériaux que reçoit le narrateur et le texte qu'il produit. La reconstitution du texte dans ses couches traditionnelles et rédactionnelles ne saurait omettre ou rendre secondaire l'élément narratif qui lui donne un sens : l'interprétation des matériaux reçus par le narrateur. Ainsi, tenant compte des mérites de la critique littéraire et des sources, la narratologie qui travaille avec le texte final profite des possibilités d'avancées offertes par ces méthodes antérieures pour mettre l'accent sur la direction de lecture que propose un texte comme récit (où il va). Dans ce sens, le *QE* se révèle une œuvre narrativement autonome, mais non isolée dans le concert du genre littéraire Évangile. Le narrateur johannique partage avec les Synoptiques, les vestiges des multiples façons traditionnelles d'identifier Jésus. Cependant, il atténue une grande partie de leur signification afin qu'ils servent au motif narratif dominant de son récit : la divinité du Messie.

Conclusion

Cette excursion dans la complexité exégétique de Jn 6 a permis de parcourir quelques grandes problématiques liées à son étude. Traditionnellement considéré comme un discours sur le pain, Jn 6 se révèle plutôt comme une séquence de reconnaissance de l'identité messianique de Jésus.

Toute analyse structurale de cette séquence narrative doit privilégier une approche narrative fondée sur l'intrigue de la révélation, plutôt qu'une approche thématique axée sur l'abondance du vocabulaire. Celle-ci met en évidence un réseau de communication entre Jésus, le personnage principal, et les personnages–reconnaisseurs. Ainsi, la séquence se compose selon les critères narratologiques de trois épisodes de reconnaissance situés aux extrémités (vv. 1-15.16-21.67-69). Les deux premières scènes de reconnaissance (*MP* et *MM*) se prolongent par un mouvement de résistance cognitive incorporé dans l'enseignement de Capharnaüm (vv. 25b-59) dont la fonction narrative est le retardement de l'ἀναγνώρισις définitive (vv. 67-69) par les trois grandes résistances à la reconnaissance de l'identité messianique de Jésus : la prétendue maîtrise des Écritures par la foule qui aboutit à la tension entre Moïse, le législateur, et Jésus, l'exégète de la Loi (vv. 30-31) ; la théologie juive de l'origine inconnue du Messie (cf. Jn 7,27)

qui disqualifie toute candidature de Jésus, dont on connaît les parents (v. 42), à la messianité ; et, l'incapacité de « beaucoup de disciples » à saisir le mystère de Jésus et qui aboutit à l'abandon (vv. 60.66) synonyme de non-reconnaissance. Le motif d'alimentation et sa coloration sapientielle se trouvent au service de cette reconnaissance (Jn 4,7-26 ; 6,1-15 ; 21,4-14) dans un contexte de festin messianique (Is 25,6-8 ; 55,1-2).

Cette nature d'intrigue de révélation ou séquence de reconnaissance de Jn 6 rend compte de l'autonomie narrative de l'auteur du *QE*. Bien que relatant les mêmes histoires–évènements que les Synoptiques, il construit un récit tout à fait original. Loin de voir dans les œuvres miraculeuses de Jésus l'expression de la puissance extraordinaire d'un thaumaturge, le narrateur johannique en fait des σημεῖα comme preuves exclusives de son identité divino-messianique. Ce qui nous ouvre à l'étude proprement dite de la péricope de notre champ de recherche (Jn 6,1-25a).

CHAPITRE 2

DE LA DISETTE À LA SURABONDANCE (JN 6,1-15)

Introduction

Une lecture narrative de la *MP* johannique, à travers sa technique de composition, de compilation des matériaux et de structuration, nourrit la curiosité du lecteur et suscite des interrogations. Elle est l'exemple type des récits évangéliques qui intriguent tant ils poussent à des questions de vraisemblance. Comment Jésus a-t-il pu partager le pain et le poisson à environ 5000 hommes, sans doute la population de toute une ville de quelque importance ? Et comment une telle foule suivant Jésus s'est-elle rapidement rassemblée sur une seule montagne ? Toutes ces questions ne sont pas de l'ordre de la priorité de l'exégèse narrative. Celle-ci se fonde sur une seule question fondamentale : comment le narrateur raconte-t-il les évènements, et non comment ils se sont réellement déroulés ? Cette question oriente vers la signification de la *MP* pour qui est familier des Écritures juives. Pourquoi et pour qui Jésus multiplie-t-il des pains et des poissons ? Quel message le narrateur adresse-t-il à son auditoire lorsqu'il compose ce récit ? Quel objectif vise-t-il dans son acte de mise en récit de la *MP* ? Et comment ce narrateur procède-t-il pour atteindre cet objectif ?

Répondre à ces questions revient pour nous à déterminer la nature, la fonction et la spécificité de la *MP* johannique dans le concert biblique des repas de prodigalité. Cela passe par une analyse exégético-narrative dont la mise en lumière des instances intradiégétiques permet de découvrir l'intention du narrateur. Ce dernier, dans un cadre narratif aux éléments de composition stratégiquement choisis, introduit son lecteur dans le *monde du récit* et le conduit à la découverte de l'identité messianique de Jésus.

1. Délimitation et contexte biblique

1.1. Délimitation : *termini a quo et ad quem*

La *MP* (vv. 1-15) Comme épisode de Jn 6 est délimitée par des indices spatio-temporels et l'apparition des personnages qui fixent son *terminus a quo* au v. 1 et *ad quem* au v. 15. Après les évènements (μετὰ ταῦτα) de Jérusalem où il fut en interaction avec les Juifs (Jn 5), Jésus traverse au-delà de la mer de Galilée (πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος) et s'assied sur la montagne (τὸ ὄρος) avec ses disciples, à l'approche de la pâque juive (ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων). Le soir de ce même jour (ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο, v. 16), les disciples, sans Jésus, vont entreprendre un voyage vers Capharnaüm (vv. 16-21). Les deux épisodes diffèrent par le changement de genre littéraire et de *PDV*[1].

La *MP* est dominée par le genre dialogique ; le narrateur présente (*showing*) les évènements. Dans la *MM* (vv. 16-21) proprement narrative, le narrateur informe (*telling*) son lecteur. La *MP* est racontée du *PDV* de Jésus : il traverse la mer (v. 1), monte sur la montagne et s'assied avec ses disciples (v. 3), voit la foule venir à lui, interroge Philippe (v. 5), donne des ordres aux disciples (vv. 10.12), distribue du pain et des poissons à la foule (v. 11) et se retire de nouveau dans la montagne (v. 15b). La *MM* (vv. 16-21) est racontée du *PDV* des disciples. De présence massive (dans 5/6 versets) à la fois qualitative et quantitative, ils descendent vers la mer (v. 16) ; embarquent et se dirigent vers Capharnaüm (v. 17) ; rament 25 à 30 stades ; voient Jésus et sont pris de peur (v. 19) ; sont les destinataires privilégiés de

[1] Défini comme « le rapport qu'entretient le narrateur avec l'histoire racontée » (cf. P. LUBBOCK, *The Craft of Fiction* (London 1921) 251), le *PDV* est la posture cognitive adoptée par le narrateur dans le récit dont il rend compte et par laquelle, il lui donne une orientation herméneutique (cf. D. MARGUERAT, « Le point de vue dans le récit : Matthieu, Jean et les autres », *Studien zu Matthäus und Johannes / Études sur Matthieu et Jean*. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag. Mélanges offerts à Jean Zumstein pour son 65e anniversaire (éd. A. DETTWILER – U. POPLUTZ) (AThANT 97 ; Zürich 2009) 93. Ce jugement évaluatif du narrateur se déploie selon la trilogie de Rabatel en trois modes : asserté, raconté et représenté (cf. A. RABATEL, « Fondus enchaînés énonciatifs. Scénographie énonciative et points de vue », *Poétique* 126 (2001) 152-157), et, comporte une quintuple dimension : idéologique, phraséologique, spatiale, temporelle, psychologique (cf. B. USPENSKY, *A Poetics of Composition*. The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form (Berkeley 1973) 8-97). C'est la clé herméneutique offerte au lecteur pour une meilleure compréhension du récit.

l'autorévélation de Jésus (v. 20), et enfin, voulant le prendre dans la barque, ils arrivent soudainement à destination (v. 21).

1.2. Contextes bibliques

1.2.1. Contexte vétérotestamentaire

La *MP* johannique fait allusion au récit de 2 R 4,42-44. Elle partage avec ce récit la structure globale du genre littéraire des miracles de prodigalité qui s'opèrent sur la base d'une double dissymétrie entre l'insuffisance initiale d'aliment pour un grand nombre et la surabondance finale. Cette relation se limite à une comparaison du traitement narratif de ces différents épisodes au contenu équivalent. Elle ne traite pas de la généalogie du texte dont la compétence, propre à la critique des sources, est hors du champ de la discipline narratologique.

Le lien entre 2 R 4,42-44 et Jn 6,1-15 est fondé sur une régie commune des évènements. Il repose sur plusieurs principaux éléments : les contacts terminologiques et le parallélisme des personnages et de contexte. La récurrence du vocabulaire éliséen dans la *MP* johannique (ἐσθίω, v. 5 // ἐσθίετωσαν, φάγονται, ἔφαγον, 2 R 4,42.43.44 ; ἄνδρες, v. 10//2 R 4,43 ; κριθίνους ; v. 9//2 R 4,42 ; διέδωκεν, v. 11 // δῶ, δότε, 2 R 4,42.43 ; ἄρτους κριθίνους, vv. 9.13//2 R 4,42) dénote un effet d'intertextualité et, confère au récit johannique une coloration prophétique. La relation hyponymique entre le verbe καταλείπω (2 R 4,44) et le verbe περισσεύω (Jn 6,13) est plus importante. Ils expriment tous deux l'abondance du pain multiplié au-delà de la quantité convenable pour rassasier les bénéficiaires. 2 R 4,42-44 globalement construit sur le *PDV asserté* (cf. le déclaratif λέγω) d'Élisée et son serviteur (λειτυργός), trouve son parallèle dans l'échange entre Jésus et ses deux disciples (Philippe et André, vv. 5.7-9). Les deux principaux protagonistes, Jésus et Élisée, partagent des caractéristiques communes. Ils sont les pourvoyeurs d'aliments dont la source du « pouvoir faire » est en Dieu (2 R 4,43//Jn 6,11). Ils agissent de leur propre initiative sans aucune demande préalable des bénéficiaires. L'accent sur l'autorité de la parole de Dieu prononcée par Élisée (2 R 4,44) trouve écho dans la parfaite conscience de Jésus de ce qu'il est sur le point de faire[2]. L'action miraculeuse, perçue à travers ses effets (l'abondance des restes), est

[2] D. Arcangeli, *Tipologia e compimento delle scritture nel vangelo di Giovanni*. Analisi di alcuni racconti del Quarto Vangelo (SRivBib 66 ; Bologna 2019) 165.

précédée par l'objection d'un serviteur ou d'un disciple qui exprime l'impossibilité de l'action, compte tenu de l'insignifiance des ressources (2 R 4,43//Jn 6,9). La réponse de Philippe et l'intervention d'André sont condensées dans l'interrogation indirecte (τί) du λειτυργός. Sa présentation en tant que serviteur de l'homme de Dieu (2 R 4,43) correspond à celle des disciples de Jésus. Cet écho, particulièrement retentissant du récit d'Élisée dans celui de Jean[3], constitue, de l'avis de plusieurs auteurs[4], la preuve de son rôle de matrice théologico-narrative pour le narrateur johannique. Barker conteste cette opinion en soulignant la différence de localisation des deux récits : l'un à Jéricho, l'autre sur la montagne de Galilée. Elle conclut que l'allusion est plus probablement à l'ancienne fête de pèlerinage de la récolte d'orge devenue la pâque[5]. Cette seule différence de localisation ne peut invalider toute la dynamique narrative de la *MP* qui aboutit à la reconnaissance prophétique de Jésus. Ce qui rend plus probable une allusion éliséenne. La divergence de l'hyper supériorité du nombre de personnes nourries par Jésus avec moins de pains qu'Élisée participe de l'amplification narrative du signe, et marque le dépassement dans la continuité de Jésus par rapport à Élisée.

La convergence contextuelle entre les deux récits repose sur trois expressions qui renvoient à l'action de grâce. Le pain de prémices (πρωτογενημάτων, 2 R 4,42) renvoie aux premiers fruits de la récolte (Ex 23,16.19) offerts (ἤνεγκεν, 2 R 4,42) comme offrandes cultuelles (Lv 2,14 ; Nb 18,13) à YHWH (Ex 22,28 ; 23,19 ; 34,26 ; Lv 2,12-14 ; 23,10-17 ; Dt 18,4). Ce contexte cultuel est présent en Jean par le participe εὐχαριστήσας (Jn 6,11). Il peut s'enrichir par une correspondance locale qui situe les deux récits dans la grande région de Galilée, notamment à Gilgal (2 R 4,38-41) et sur une montagne (v. 3) hors du Temple en opposition géographique à la Judée. Les deux récits passent respectivement du peuple (λαός) et de la foule (ὁ ὄχλος) aux hommes (ἄνδρες), lorsqu'il s'agit d'indiquer le nombre de personnes nourries. La famine, élément expressif de précarité des

---

[3] BARRETT, *According to St. John*, 275 ; F. J. MOLONEY, *The Gospel of John* (SaPa 4 ; Collegeville, MN 1998) 199 ; GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, 274 ; J. BEUTLER, *Das Johannesevangelium*. Kommentar (Freiburg – Basel – Wien 2016) 211-212.

[4] BROWN, *According to John*, I, 246 ; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 20 ; P. N. ANDERSON, *The Christology of the Fourth Gospel*. Its Unity and Disunity in the Light of John 6 (WUNT 2/78 ; Tübingen 1996) 174 ; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*. Kapitel 1-10 (ThKNT 4/1 ; Stuttgart 2004) I, 220.

[5] BARKER, *King of the Jews*, 416.

bénéficiaires, n'est que sous-entendue. La précarité qui caractérise le contexte éliséen (2 R 4,38-41) et à laquelle celui-ci répond par un geste prophétique de *MP*, est présente dans le récit johannique par la mention du motif de la *suivance* de Jésus par la foule. Comme Élisée, Jésus apporte une réponse à la précarité de la foule par les signes qu'il avait l'habitude de faire (ἐποίει, imparfait habituel ou itératif) en faveur (ἐπί) des infirmes (ἀσθενούντων, v. 2). Cette mention des signes, au pluriel (v. 2), situe le récit johannique dans le sillage d'une série d'actions miraculeuses réalisées par Jésus à l'exemple d'Élisée (cf. 2 R 4,1-6,1-7).

1.2.2. Contexte néotestamentaire

Le récit de la *MP* est l'un de ceux qui ont particulièrement nourri la pensée chrétienne des premières heures. Les quatre Évangiles canoniques nous transmettent six versions de ce récit : deux chez Marc (6,30-44 ; 8,1-10), deux chez Mathieu (14,13-21 ; 15,32-39), un chez Luc (9,10-17) et un chez Jean (6,1-15). Dans ce contexte néotestamentaire, la *MP* johannique présente autant de convergences que de divergences avec les récits synoptiques qui font ressortir sa spécificité[6]. La *MP* synoptique est placée dans le contexte de l'activité pastorale des disciples (Mc 6,30-31 ; Lc 9,10a). Celle johannique est placée dans le contexte du ministère de Jésus en Galilée (vv. 1-4). Contrairement aux Synoptiques (Mc 6,35 ; Mt 14,15 ; Lc 9,12), l'action du Jésus johannique n'est sous-tendue par aucune influence ou évènement extérieur (Mc 6,34 ; Mt 14,14 ; Lc 9,11). Son omniscience (v. 6) lui confère une énorme capacité anticipative et de contrôle des évènements. Il est le maître des actions et de toutes les initiatives du récit. Ce qui relègue ses disciples au rang non moins prestigieux de collaborateurs, dont il régit, impulse et soutient l'action (vv. 10.12). Les disciples des Synoptiques interviennent collectivement dans le récit et sont propriétaires des aliments qu'ils se chargent de distribuer (Mc 6,41 ; Mt 14,19 ; Lc 9,16). Ceux de Jean, par contre, restent muets et discrets à l'exception de Philippe et André. Leur seule initiative reste la découverte par André de la présence sur les lieux du παιδάριον propriétaire des cinq pains et deux poissons. Le narrateur johannique propose une présentation plus ample de la foule dont il est le seul à indiquer explicitement la motivation de la *suivance* (v. 2) et la réaction subséquente au signe (vv. 14-15a). Cette réaction de la foule, et non un quelconque besoin de prière (Mc 6,46 ; Mt 14,23), est la cause du retrait de Jésus sur la montagne (v. 15b). Si Jean partage avec les Synoptiques

[6] Cf. Le point 3 du ch 1 : Jn 6 : laboratoire d'analyse de la relation de Jean aux synoptiques.

l'élément traditionnel de l'ordre de faire asseoir la foule (v. 10), il omet la précision logistique en groupe de 100 ou 50 (Mc 6,40). L'omission de cette information, qui probablement fait allusion à l'organisation du peuple d'Israël dans sa marche au désert, est justifiée par la différence de localisation de la scène. À la différence des Synoptiques qui dressent la table au désert, terre mémorable des fiançailles d'Israël avec son Dieu, Jean nous situe dans la montagne, lieu privilégié de la rencontre avec Dieu. Contrairement aux Synoptiques (Mc 6,42) qui mettent l'accent sur l'aspect pragmatique du miracle, Jean n'en souligne pas que son effet (ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν, v. Jn 6,12) et met l'accent sur l'aspect cognitif. Ces différences fondamentales dans la régie des évènements et le rôle des personnages proviennent du narrateur. Dans le souci de faire vivre à son lecteur l'évènement narré selon son objectif narratif, il reconstitue un *monde du récit* dans lequel il l'introduit.

1.2.3. Contexte johannique

La *MP* ouvre la séquence de Jn 6 qu'on pourrait qualifier de section johannique des pains grâce à l'abondance du vocable ἄρτος (23 occurrences). Cette *MP* se déroule durant le troisième voyage de Jésus en Galilée, après ceux fructueux de Jn 1,43 ; 4,1-3. À la clé de ces voyages, nous avons la rencontre et le recrutement de ses premiers disciples (1,43-53), la réalisation de ses deux premiers signes qui ont suscité la foi des disciples, de l'officier royal et de toute sa maisonnée (Jn 2,1-11 ; 4,47-53). Ce qui inscrit la *MP* dans la concaténation des σημεῖα dans le macro-récit, où chaque σημεῖον constitue une étape dans la reconnaissance de l'identité messianique de Jésus.

Sous l'angle de cette reconnaissance ou non de l'identité messianique de Jésus, le *QE* peut être subdivisé en trois grandes sections : 1–4 ; 5–19 ; 20–21. La première section est caractérisée par la reconnaissance de l'identité de Jésus par des représentants de diverses couches sociales et religieuses qui croient en lui : Jean-Baptiste (Jn 1,29-34), ses disciples (Jn 1,36-42.45.47-51), l'autorité religieuse d'Israël (Nicodème, Jn 3,1-2), les exclus et marginalisés du judaïsme orthodoxe de Jérusalem (la Samaritaine et les Samaritains, Jn 4,1-42), les autorités politiques probablement étrangères à

la foi juive (l'officier royal[7], et sa maisonnée, Jn 4,46-54). La deuxième section est caractérisée par le conflit (Jn 5,18), le schisme (Jn 7,43 ; 9,16 ; 10,19), la contestation et le rejet de l'identité messianique de Jésus. Il est considéré comme un blasphémateur qui se fait égal à Dieu, qu'il appelle son Père, et un transgresseur de la loi du Sabbat. Ce qui lui vaut une forte hostilité (Jn 5,16-18 ; 6,41-42.60-67 ; 7,12-13. 32.44 ; 8,58 ; 10,31-39 ; 11,7-8.45-47 ; 9) qui atteint son paroxysme dans sa crucifixion (Jn 18–19). La troisième section postpascale (Jn 20–21) est caractérisée par la reconnaissance de sa messianité et la foi en lui par Marie Madeleine et les disciples. Cette structure localise la *MP* dans le contexte de la grande section de rejet et de contestation de l'identité messianique de Jésus (Jn 5–19). Dans ce cadre juridico-processuel, fait d'accusations, de défense et de contre-accusations, Jésus n'est reconnu que par : la foule (vv. 6,14-15a) ; les Douze (vv. 68-69) et l'aveugle guéri (Jn 9,35-38).

La *MP* se place ainsi en parallèle à la guérison de l'aveugle-né comme les deux σημεῖα aboutissant à une reconnaissance explicite de l'identité prophétique de Jésus (οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης, Jn 6,14 ; προφήτης ἐστίν, 9,17). Les autres se concluent directement par la foi des témoins (Jn 2,11 ; 4,54 ; 11,45). Les deux séquences (Jn 6 et 9) obéissent à un schéma presque identique : réalisation du signe (Jn 6,10-13 ; 9,6-7), reconnaissance de l'identité prophétique de Jésus (Jn 6,14//9,17), révélation de Jésus dans un contexte polémique (pain de vie offert par le Fils de l'Homme, Jn 6,25b - 58//Fils de l'homme, Jn 9,18-35), profession–reconnaissance de Jésus (Jn 6,67-69 ; Jn 9,36-39).

Dans le contexte interne à la séquence de Jn 6, il est traditionnellement admis que l'enseignement de Capharnaüm donne une sorte d'exégèse du signe de la *MP* dont il déploie la signification symbolique. Un parallèle thématique autour du pain constitue l'argument massivement évoqué. Cependant, le fait traditionnel du pain donné à profusion ne constitue pas l'élément essentiel de la *MP* johannique. Le lien le plus étroit entre la *MP* et l'enseignement de Capharnaüm se trouve dans le « surplus » de pain que

---

[7] Une certaine *synoptisation* du *QE* a conduit plusieurs commentateurs à voir en cet officier royal, l'équivalent du Centurion romain (Mt 8,5-13 ; Lc 7,1-10). Une hypothèse mise en cause par Kamanzi qui, dans son étude de ce personnage, souligne le manque d'indices textuels pouvant affirmer ou infirmer son identité ethnique juive. Son évolution narrative de βασιλικός, ἄνθρωπος à πατήρ permet de relativiser son origine ethnique juive ou païenne pour ne voir qu'un homme qui prend progressivement le chemin de la foi en Jésus. Cf. KAMANZI, *Le second signe de Cana*, 19, 195, 209, 211, 235-237.

Jésus demande de collecter afin qu'il ne périsse point (v. 12). Ce « surplus » autorise la parole de Jésus au v. 27 et fonde la dimension symbolique du récit, repérable dans certains actes narratifs, comme : la distribution du pain par Jésus lui-même à une grande foule, la préservation du pain de toute corruption. Ce pain qui, contrairement à la manne, ne connaît pas de corruption n'est autre que Jésus lui-même, qui se présente comme le vrai pain du ciel (vv. 35-48) qui se donne en sacrifice pour être mangé (vv. 49-58). Le symbolisme de la nourriture déjà présent dans le don de la manne (ce qui sort de la bouche de Jésus) c'est la foi en la parole de Jésus[8].

2. Genre littéraire et structure

2.1. Genre littéraire

La *MP* dans la tradition biblique, appartient au genre littéraire de miracle de prodigalité dont la surabondance symbolise le salut[9]. Dans le contexte du rejet de Jésus (Jn 5–19), la *MP* se révèle comme une preuve convaincante pour résoudre les dilemmes épistémologiques liés à la divinité de sa messianité, véritable challenge épistémologique du *QE* (cf. Jn 9,17.30-33.38). Elle nous met en présence d'une ἀναγνώρισις au moyen du signe[10], et oriente l'intrigue non pas principalement comme intrigue de résolution d'une complication, mais de révélation. La conclusion du récit (vv. 14-15) insiste non pas sur ce qui advient (*MP*), mais sur le comment de la révélation, c'est-à-dire à travers la *MP*.

Ce qui confère à la *MP* un statut de scène-type de reconnaissance partielle et transitoire, dont la vocation est de mûrir dans la reconnaissance totale et finale de la confession des Douze (vv. 67-69), une fois les obstacles vaincus par l'enseignement de Capharnaüm. Ce statut littéraire de la *MP* est confirmé par sa structure, faite de plusieurs cadres narratifs caractéristiques d'une scène-type . Son qualificatif de reconnaissance vient du fait que cette rencontre entre Jésus et la foule, qui n'est pas la première du genre (cf. v.

---

[8] X. LÉON-DUFOUR, « Spécificité symbolique du langage de Jean », *La communauté johannique et son histoire* (KAESTLI – POFFET – ZUMSTEIN) 131-132.

[9] G. THEISSEN – A. MERZ, *Der historische Jesus*. Ein Lehrbuch (Göttingen 1996) 267 ; ZUMSTEIN, *Saint-Jean*, I, 209.

[10] Aristote (*Poet*. 16, I 454^{b20}) élabore à partir des moyens de reconnaissance, une taxinomie de quatre types d'ἀναγνώρισις classés hiérarchiquement selon les critères esthétiques : par les signes congénitaux ou acquis, inventé par le poète, à travers la mémoire et par raisonnement.

2), accorde plus d'importance à la reconnaissance de son identité messianique par une foule qui, probablement, connaît déjà son nom. Bien que l'intrigue de résolution soit principale en extension, au vu de la dominance littéraire du caractère pragmatique, l'intrigue de révélation est dominante en compréhension, au vu de l'importance épistémologique. La περιπέτεια est subordonnée à l'ἀναγνώρισις qui thématise la question cognitive de l'identité de Jésus grâce au dispositif « signe/discours » caractéristique du *QE*. L'enseignement de Capharnaüm (Jn 6,25b-59), qui explique et donne sens à la *MP*, dévoile son objectif principal, qui est de mettre le thème du don du pain au service de l'expression narrative de la révélation de l'identité de Jésus.

2.2. Structure

On peut distinguer trois grands types de structure de la *MP* : tertiaire[11], quaternaire[12], et quinaire[13]. Nous optons pour une structure quinaire pyramidale ou concentrique qui s'inspire de celle de Becker et Zumstein[14], et correspond aux différentes composantes d'une délimitation de l'intrigue[15]. La particularité de notre choix est la mise en valeur de la double transformation amenée par l'action centrale de la *MP* : la foule passe d'un état de famine (sous-jacente) à la satiété et d'un état de non-reconnaissance

---

[11] Introduction (vv. 1-4), le miracle (vv. 5-13 : préparation du miracle, vv .5-9, miracle proprement dit, vv. 10-13), la conséquence du miracle (vv. 14-15), cf. S. CHO, *Jesus as Prophet in the Fourth Gospel* (New Testament Monographs 15 ; Sheffield 2006) 213-214.

[12] La situation et l'arrière-fond (vv. 1-4), les préparatifs pour la nutrition (vv. 5-10), l'abondance du repas (vv. 11-13) et l'effet du signe sur la foule et l'attitude de Jésus (vv. 14-15), cf. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 16. L'élément d'exposition (vv. 1-4), le signe proprement dit (vv. 5-11, composé du dialogue Jésus – Philippe, vv. 5-7, de l'intervention d'André, vv. 7-9, de l'action de Jésus, vv. 10-11), le premier épilogue de l'axe Jésus – disciples (vv. 12-13) et le second épilogue de l'axe Jésus – foule (vv. 14-15), cf. WENGST, *Johannesevangelium*, I, 217.

[13] La mise en scène (vv. 1-4), la préparation du merveilleux repas (vv. 5-10), le repas (v. 11), le surplus des pains (vv. 12-13) et enfin, Jésus devant la réaction de la foule (vv. 14-15), cf. LÉON-DUFOUR, *Selon Jean*, II, 100-113. L'exposition (vv. 1-4), la description du problème (vv. 5-9), le miracle proprement dit (vv. 10-11), les actions de suppression (vv. 12-13) et la réaction de conclusion (vv. 14-15), cf. C. CLAUSSEN, « Mehr als ein Prophet und ein Brotkönig (Die Speisung der Fünftausend) Joh 6,1-15 », *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Die Wunder Jesu (éd. R. ZIMMERMANN) (Gütersloh 2013) I, 705.

[14] BECKER, *Nach Johannes*, I, 228 ; ZUMSTEIN, *Saint Jean*, I, 209.

[15] ALETTI, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*, 75.

de l'identité de Jésus dans les signes précédents (cf. v. 2) à la reconnaissance partielle de celle-ci à travers la *MP*.

Notre péricope peut se diviser en cinq parties ou étapes. La situation initiale (A : vv. 1-4) correspond à l'étape de la rencontre. Elle implique une disjonction spatio-temporelle préalable entre la cognition initiale de Jésus par la foule (v. 2) et sa reconnaissance dans la *MP* (vv. 14-15a). Le nouement (B : vv. 5-7.8-9), constitué par le dialogue entre Jésus et Philippe et l'intervention d'André, porte à la connaissance du lecteur le problème ou la complication : l'impossibilité de restaurer cette foule immense. L'action transformatrice (C : vv. 10-11) constitue la scène centrale, faite d'un ordre de Jésus aux disciples et d'un geste de résolution du problème qui constitue le climax de l'intrigue (v. 11). Le dénouement (B' : vv. 12-13) est le constat du miracle de prodigalité par la collecte des restes. Il se tient en parallèle contrastant avec le nouement (vv. 5-9), le récit passant de l'insuffisance à l'abondance. La situation finale (A' : vv. 14-15) combine le moment de reconnaissance et la réaction concomitante de ré(union) physique concluant toute scène de reconnaissance, sauf si l'ἀναγνώρισις n'est pas effective[16]. Elle est en parallèle à la situation initiale (vv. 1-4) avec laquelle elle partage des thèmes sous-jacents : l'enthousiasme messianique de la foule provoqué par les signes (vv. 2.14-15a) et la montée de Jésus sur la montagne (vv. 3.15b)[17]. Faisant échec au rassemblement du reconnaisseur (la foule) avec le reconnu (Jésus), ce geste exprime le caractère incomplet de l'ἀναγνώρισις (cf. Jn 20,17) et contraste avec la détermination des Douze à rester auprès de Jésus (vv. 67-68a).

3. Analyse exégético-narrative

3.1. Cadres spatio-temporel et axiologique (vv. 1-4)

3.1.1. Cadre spatio-temporel

La venue de Jésus au-delà de la mer de Galilée de Tibériade (πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος) place la *MP* sur la montagne (τὸ ὄρος) à l'approche de la pâque (ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν

[16] Dans les scènes-type de reconnaissance antique, la reconnaissance culmine dans un besoin de contact physique. Cette (ré) union physique entre le reconnaisseur et le reconnu qui élimine toute distance épistémologique et physique démontre de l'effectivité de la reconnaissance dans la vérité de l'identité reconnue.

[17] KONINGS, « Philip and Andrew in John 6,5-9 », 527.

Ἰουδαίων), après les évènements (μετὰ ταῦτα) de Jérusalem (Jn 5). Cette localisation pose un problème de confusion géographique et de perturbation d'enchaînement narratif lié à la valeur chronologique de μετὰ ταῦτα, à l'imprécision de la rive sur laquelle se passe la scène (πέραν τῆς θαλάσσης) et, à la non-identification de la montagne.

Meyer donne au marqueur temporel μετὰ ταῦτα, une valeur absolue de succession immédiate, situant chronologiquement Jn 6 immédiatement après Jn 5. Jérusalem serait donc le point de départ du voyage de Jésus vers la Galilée. Ce qui occasionne une perturbation dans l'ordre des déplacements de Jésus, attribuée, par plusieurs auteurs, à la maladresse d'un éditeur[18]. Sur la base d'un enchaînement coordonné entre Jn 4,54 et Jn 6, ils hypothétisent une « théorie du déplacement » et suggèrent une réorganisation de l'ordre des chapitres (Jn 4–6–5) rendant plus plausible l'unité des déplacements de Jésus vers le Nord.

Le contexte narratif de notre péricope dénie cette valeur chronologique absolue au μετὰ ταῦτα. Il n'est qu'un « vague connectif sans valeur temporelle »[19], indiquant, dans un intervalle de temps relativement long, un changement indéfini. Un temps considérablement long sépare la fête anonyme (Jn 5,1) de la pâque proche (Jn 6,4). Μετὰ ταῦτα évoque alors un décalage temporel non quantitatif et non linéaire, mais épisodique. Contrairement à μετὰ τοῦτο (Jn 2,12 ; 3,22 ; 5,1.14 ; 6,1 ; 7,1 ; 11,7.11 ; 13,7 ; 19,28.38 ; 21,1) qui indique l'immédiateté chronologique d'une action par rapport à une autre, μετὰ ταῦτα assume une valeur factuelle de transition narrative ou de connexion entre deux segments du récit et permet de passer d'un épisode à un autre[20]. En Jn 6,1, μετὰ ταῦτα ne relie pas le ministère galiléen de Jésus à des contextes temporels externes[21]. Il assume la fonction narrative d'ellipse et passe sous silence les évènements situés entre la

---

[18] BERNARD, *According to St. John*, I, 17-19, 171 ; BULTMANN, *Johannes*, 155-158 ; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 5-11.

[19] BROWN, *According to John*, I, 150, 232 ; A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium (Stuttgart 1960) 73 ; CARSON, *According to John*, 115 ; SCHNELLE, *Antidoketische*, 114-115.

[20] J. PAINTER, « Tradition and Interpretation in John 6 », *NTS* 35/3 (1989) 421 ; T. L. BRODIE, *The Gospel according to John*. A Literary and Theological Commentary (New York, NY 1993) 556-557 ; J. T. DENNISON Jr., « John 2. Structure and Biblical Theology », *Kerux* 11/1 (1996) 6-7 ; JONES, *The Symbol of Water*, 66-77 ; D. M. H. TOVEY, *Narrative Art and Act in the Fourth Gospel* (JSNT.S 151 ; Sheffield 1997) 181.

[21] D. ESTES, *The Temporal Mechanics of the Fourth Gospel*. A Theory of Hermeneutical Relativity in the Gospel of John (BibInterp 92 ; Leiden – Boston, MA 2008) 92, 154.

guérison de l'infirme à Jérusalem, le discours subséquent (Jn 5) et la réapparition de Jésus au-delà de la mer de Galilée. Ce qui confirme le caractère épisodique du récit johannique et relativise toute opération de réorganisation chronologique du texte. Ce réglage, qui ne repose sur aucune preuve textuelle d'un ordre différent de celui actuel, n'est qu'une hypothèse de recherche qui sacrifie la cohérence thématique et narrative au profit des préoccupations géographiques[22].

Les trois occurrences de πέραν τῆς θαλάσσης (vv. 1.17.22) posent la question de la rive de la mer sur laquelle se déroule la *MP*. La première hypothèse serait la rive occidentale, selon la notation du v. 23 en conformité avec la localisation synoptique de la *MP* (Mc 6,53 ; 8,10 ; Mt 14,34 ; 15,39) où l'on trouve mentionnées des localités de « Γεννησαρέτ et les inconnues Δαλμανουθά et Μαγαδάν, vraisemblablement proches de Magdala, non loin de Tibériade, donc à l'ouest du lac »[23]. Mais, cette hypothèse est mise en doute par les deux autres occurrences de πέραν τῆς θαλάσσης (vv. 17.22) qui indiquent une double possibilité de direction : soit une traversée de la rive orientale à la rive occidentale, soit un passage de Tibériade à Capharnaüm à travers l'anse d'eau qui sépare les deux localités situées sur la même rive occidentale. Dans ce cas, Jésus passerait du côté Ouest au côté Est, situant ainsi la *MP* sur la rive orientale[24], en conformité avec la localisation lucanienne près de Bethsaïda (Lc 9,10)[25].

La pertinence des arguments soutenant l'une ou l'autre hypothèse ne permet pas de prendre une position tranchée pour ou contre la localisation orientale ou occidentale. Le récit reste déroutant et vague aussi bien sur cette précision géographique que sur le voyage lui-même, dont il ne dit d'où Jésus part et où il se rend. Le narrateur s'intéresse plus au contexte sapientiel indiqué par l'expression πέραν τῆς θαλάσσης qui remonte formellement à Ba 3,30. Dans ce contexte sapientiel où la mer (θάλασσα) est le pôle opposé et complémentaire du ciel[26], les hommes traversent au-delà de la mer, à la recherche de la Sagesse. Mais, avec Jésus, c'est la Sagesse elle-même qui

---

[22] BROWN, *According to John*, I, 235-236 ; LINCOLN, *According to Saint John*, 210.
[23] SIMOENS, *Selon Jean*, II, 264.
[24] SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 13 ; LINDARS, *The Gospel of John*, 239.
[25] Vraisemblablement Bethsaïda Julias située au bord de la mer de Tibériade en Gaulonitide hors de Galilée (Josèphe, *A.J.* 18, 2, 1 et 4, 6) et différent de Bethsaïde Galilée (Jn 12,21) ville d'origine des premiers disciples (Jn 1,45).
[26] SIMOENS, *Selon Jean*, II, 263.

quitte les cimes du ciel et traverse la mer pour se faire trouver par quiconque la recherche.

Le double génitif de dénomination (τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος) quelque peu redondant[27], incite la curiosité sur ce sens de précision et de concision en contraste avec l'imprécision caractérisant l'ensemble du cadre spatio-temporel. Le premier génitif τῆς Γαλιλαίας évoque le voyage de Jésus en Galilée. Il renseigne sur la teneur prophétique du signe de la *MP* : les prophètes accomplissant des signes de prodigalité (Elie – Élisée) viennent de la Galilée. Le second génitif τῆς Τιβεριάδος, de valeur explicative, traduite par « dite de Tibériade »[28], évoque le nom de baptême de la ville en l'honneur de Tibère (14-37 apr. J.-C.). Cette évocation du puissant empire romain en parallèle au monde juif évoqué à travers la fête de la pâque plante le décor de la *MP* dans un contexte d'universalité où toute l'humanité (Juifs et Nations) se retrouve.

La même imprécision géographique entoure la présence de Jésus sur la montagne (τὸ ὄρος), que certains auteurs mettent en rapport avec la montagne synoptique du sermon de Jésus[29]. Une connexion rendue non pertinente du fait de l'absence du contexte d'enseignement. La valeur théologique de ce thème de la montagne, qui résulte de la tradition (Mc 6,31 ; Mt 14,13.23), divise l'opinion exégétique : référence au Sinaï ou simple indication topographique ?

Certains attribuent à cette montagne une valeur typologique de nouveau Sinaï. Ainsi, comme lieu par excellence de la théophanie et de l'exaltation de la royauté de Jésus[30], elle participe à l'*exodalisation*[31] du récit[32]. Cette valeur typologique de τὸ ὄρος fondée sur la tradition sinaïtique bute sur deux principaux écueils : la non-théologisation du thème de la montagne dans le *QE* et les importantes divergences entre Moïse et Jésus. À l'exception du mont Garizim qu'il dépouille de sa valeur cultuelle de lieu d'adoration

---

[27] ARCANGELI, *Tipologia e compimento*, 132.
[28] ZUMSTEIN, *Saint Jean*, I, 210.
[29] BROWN, *According to John*, I, 232 ; LINDARS, *The Gospel of John*, 240.
[30] W. WILKENS, « Evangelist und Tradition im Johannesevangelium », *TZ 16* (1960) 85 ; ZUMSTEIN, *Saint-Jean*, I, 210.
[31] Floraison des allusions et échos de la matrice théologique de la tradition de l'exode ou du Sinaï qui contribuent à la construction du récit johannique.
[32] SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 17-18 ; THEOBALD, *Johannes*, I, 429.

(Jn 4,20-24), la tradition johannique, contrairement aux Synoptiques[33], n'accorde aucune importance théologique au thème de la montagne. À cause du manque de désignation de la localité, τὸ ὄρος renverrait à une simple indication topographique qui n'indique pas une montagne particulière, mais, la contrée montagneuse (« le pays des montagnes ») située en opposition à la plaine du littoral, et perdue loin des habitations (Mc 6,32 ; Mt 14,13 ; cf. Mt 5,1 ; 14,23 ; 17,1 ; 28,16 ; Mc 9,2 ; Lc 9,28)[34]. Ce qui rend problématique l'approvisionnement en aliments, surtout pour une si grande foule. On peut alors conclure de la valeur topographique de τὸ ὄρος dont l'inclusion spatiale (vv. 3.15) localise la *MP*.

Le dernier élément du cadre spatio-temporel est la pause descriptive ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (v. 4). Le narrateur évoque, en peu de mots, une période historique qui couvre les préparatifs pour la fête de la pâque. La glose explicative ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων complète cette information sur la pâque proche et focalise toute la pause descriptive selon le *PDV raconté* du narrateur. Elle manifeste sa prise en compte de la distance culturelle et cultuelle qui le sépare de son auditoire en lui fournissant des informations détaillées pour favoriser une meilleure compréhension littéraire et symbolique du récit. La combinaison de cette information avec la mention de l'herbe (v. 10) et celle du don de la manne (vv. 31-32), la revêt d'une valeur chronologique réelle[35]. Mais, en relation aux allusions eucharistiques (Jn 6,11.52.58) Wilkens y voit une « formule structurelle pascale »[36], qui localise toute la séquence de Jn 6 dans le contexte du véritable Agneau pascal (Jésus) rejeté et condamné à mort[37]. Dans le contexte holistique du *QE*, cette information temporelle a une importance non factuelle limitée dans le temps de la chronologie, mais, symbolique. Elle révèle la teneur métaphorique du genre de temps à l'intérieur duquel se déroule le récit. L'action révélatrice de Jésus dans la *MP* se situe et se comprend dans l'horizon de sa croix et de sa mort. Loin d'une simple

---

[33] Cf. La montagne de la transfiguration : Mt 17,1-8//Mc 9,2-13//Lc 9,28-36 ; la montagne des béatitudes : Mt 5–7 ; la montagne des guérisons : Mt 15,29-31 ; la montagne de l'envoi en mission : Mt 28,16 ; la montagne du choix des Douze : Mc 3,13//Lc 6,12-13 ; le mont des Oliviers : Lc 19,29-37 ; 21,37 ; 22,39 ; Ac 1,12.

[34] GODET, *Saint Jean*, 803 ; VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, 242 ; BECKER, *Nach Johannes*, I, 229.

[35] DODD, *Historical Tradition*, 211 ; W. M. RAMSAY, *Luke the Physician and Others Studies in the History of Religion* (Grand Rapids, MI 1979) 228 ; BROWN, *According to John*, I, 278-280.

[36] W. WILKENS, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums* (Zollikon 1958) 9.

[37] SCHNELLE, *Johannes*, 130 ; LÉON-DUFOUR, *Selon Jean*, II, 104 ; KEENER, *The Gospel of John*, I, 664.

fantaisie du narrateur[38], cette pâque non advenue partage avec ses deux autres occurrences (Jn 2,13.20-21 ; 11,55-57) une similitude de vocabulaire (ἐγγὺς, τὸ πάσχα…τῶν Ἰουδαίων) et de contexte (rejet et mort prochaine de Jésus, dont le rôle messianique contraste avec les attentes traditionnelles). Elle participe de la fonction narrative des fêtes juives (cf. Jn 5–10) : les éléments essentiels de chronologie, de symbolisme et de théologie servent de fond de compréhension à la révélation divine de Jésus comme accomplissement et réalité de ce qui est symbolisé, annoncé et célébré dans ces fêtes.

La triple vacuité chronologique (μετὰ ταῦτα), géographique (πέραν τῆς θαλάσσης) et topographique (τὸ ὄρος) crée une situation de flou narratif difficilement imputable au hasard d'une maladresse éditoriale. Ce jugement ne rend pas honneur au génie du narrateur johannique dont le style littéraire, fait de surinformation et de sous-information, est en droite ligne de sa théologie du voilement – dévoilement du mystère de Jésus. Cette vacuité semble bien voulue par le narrateur qui, entretenant le flou sur le non-essentiel, attire toute l'attention du lecteur sur ce qui est d'un intérêt considérable pour une meilleure compréhension du récit, dans son double niveau dramatique et symbolique. Son but n'est pas une localisation spatio-temporelle du récit selon une exigence de véracité historique des critères objectifs de temps, de lieu et d'espace. Il vise plutôt une fixation du récit dans un cadre espace-temps porteur et créateur de sens pour son argumentaire théologico-narratif. La construction thématique du récit l'emporte sur la dimension chronologique ou spatio-temporelle dont la fonction narrative et illustrative donne au récit l'allure du réel.

3.1.2. Cadre axiologique : une suivance motivée par les signes

Le système de valeur de notre péricope est instillé dans la *suivance* de Jésus par la foule à cause de ses signes. La précision que les signes concernent les malades (v. 2) jette du discrédit sur l'à-propos de cette mention dans le contexte de la *MP*. Cependant, comme le note Beauchamp, le contexte reste et demeure le même : le corps qui demande un remède est celui qui sera nourri[39]. Loin d'une analepse par rapport aux deux guérisons précédentes (Jn 4,48-54 ; 5,1-18) qui n'ont pas pour témoin la foule (ὁ ὄχλος), cette mention indique le contexte général (Jn 3,2 ; 7,31 ; 11,47 ;

---

[38] HOSKYNS, *The Fourth Gospel*, 281-282.
[39] P. BEAUCHAMP, « Le signe des pains », *LV* 41/4 (1992) 55.

12,37) et se réfère aux signes non-racontés, en conformité au statut de recueil des signes du *QE* (Jn 20,30-31 ; 21,25).

Ce contexte général situe la *MP*, au-delà de sa contingence comme signe isolé, dans la logique de la concaténation des σημεῖα comme pièces révélatrices de l'identité messianique de Jésus. Le narrateur évoque cette information en fonction des fins idéologiques (théologiques) qu'il assigne aux σημεῖα de Jésus et dévoile implicitement son jugement de valeur ou opinion sur l'adhésion de foi de la foule à Jésus. Ce commentaire évaluatif reste dans les strictes limites d'une explication de causalité de la *suivance* de la foule[40], et obéit au souci de vraisemblance qui caractérise ce narrateur désireux de donner au récit des allures de réel. Le lecteur y trouve une clé de lecture, d'interprétation et d'évaluation de la réponse de foi de la foule à Jésus. Ainsi, au-delà d'une fonction de programmation et d'orientation narratoriales vers un éventuel signe, cette information joue un rôle important au niveau littéraire. Elle établit la toile de fond de la *MP*[41], et fonde, au niveau de l'ἀναγνώρισις, la relation de la foule à Jésus[42].

Des éléments narratifs de premier ordre montrent une imbrication des *PDV raconté* (v. 2a) et *représenté* (v. 2b) du ὁ ὄχλος, focalisateur et sujet des verbes de mouvement ἀκολουθεῖν et de perception θεωρεῖν. La position intercalée du v. 2 entre deux versets du premier plan, dans lesquels le narrateur adopte une vision panoramique de la scène (vv. 1.3), marque la perception de la foule hors du cadre spatio-temporel de la *MP*. La proposition relative ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων implique la mémoire des souvenirs de l'activité thérapeutique de Jésus dans l'esprit de la foule. Les imparfaits itératifs ἐθεώρουν et ἐποίει ont une valeur expériencielle/mémorielle[43]. Ils témoignent de la persistance de l'impression sensorielle et subjective que ces signes ont laissée dans la mémoire de la foule. La perception pérennisée des signes de Jésus dans la mémoire de cette foule joue un rôle qui déborde leur caractère factuel dans le temps et l'espace.

L'appartenance du v. 2 au second plan du récit montre que ὁ ὄχλος avant d'être focalisateur (voyant) est d'abord focalisé (vu) dans son activité de

---

[40] MARGUERAT – BOURQUIN, *Les récits bibliques*, 143.
[41] Comme 1,23-25 par rapport à 3,1-21, ou 3,22-24 par rapport à 3,23-36 ou encore 4,43-45 par rapport à 4,46-54.
[42] BULTMANN, *Johannes*, 156, n. 3.
[43] A. RABATEL, *La construction textuelle du point de vue* (ScD ; Lausanne – Paris 1998) 41-45.

suivance et de vision des signes de Jésus. L'usage de l'imparfait commentatif, descriptif et le ὅτι explicatif trahissent l'intrusion du narrateur. Il endosse la paternité de l'information de la *suivance* et de la vision des signes de Jésus par la foule qui sont au-delà de l'ordre chronologique des évènements de la *MP*. Les imparfaits ἠκολούθει, ἐθεώρουν et ἐποίει ont une signification plus spatiale que chronologique[44]. Ils dénotent une composante cognitive analeptique qui nous fait dévier de ce que l'on peut percevoir dans le cadre de la *MP* et nous ramène au ministère précédent de Jésus. Le narrateur crée ainsi une empathie qui permet au lecteur de vivre ces évènements aux côtés de la foule. Cette stratégie narrative intensifie la tension dramatique du cheminement épistémologique de la foule, le faisant coïncider avec celui du lecteur.

3.2. La restauration de la foule : une équation impossible (vv. 5-9)

L'*historicum* οὖν[45], marque l'ouverture des actions diégétiques et assure la reprise du récit (après la parenthèse du v. 4) et la transition entre l'*expositio* (vv. 1-4) et le nouement (vv. 5-9). Ce nouement se caractérise par deux procédés de la technique johannique de la dramatisation rédactionnelle : l'individualisation des personnages d'un groupe (Philippe et André)[46], et la composition de groupes antagonistes (οἱ μαθηταί # ὁ ὄχλος) [47]. Il se divise en deux articulations : le dialogue Jésus/Philippe (vv. 5-7) et l'intervention d'André (vv. 8-9).

Philippe et André donnent une orientation rationnelle au projet de Jésus qu'ils jugent irréalisable. Ils se réfèrent, sans doute, à la capacité de leur bourse commune à subvenir aux besoins de la foule (cf. Jn 4,8-31). Ils présentent alors à Jésus leur pouvoir d'achat limité et leur incapacité d'agir.

---

[44] J. POUILLON, *Temps et roman* (Tel 224 ; Paris 1993) 163.

[45] SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 19.

[46] B. LINDARS, (« The Composition of John XX », *NTS* 7/2 (1960-61) 142-147), KONINGS (« Philip and Andrew in John 6,5-9 », 527s) et R. T. FORTNA (*The Fourth Gospel and Its Predecessor*. From Narrative Source to Present Gospel (Studies of the New Testament and Its world ; Edinburgh – London 1989) 80s ; IDEM, *The Gospel of Signs*, 63s), les considèrent comme un ajout tardif de l'Évangéliste et BROWN (*According to John*, I, 246), une trace du *Sitz-im-Leben* hellénistico-asiatique de la forme johannique de la tradition de la *MP*.

[47] A. DAUER, « Das Wort des Gekreuzigten an seine Mutter und den "Jünger, den er liebte". Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 19,25-27 », *BZ* 11 (1967) 222-239 ; *BZ* 12 (1968) 80-83.

En opposant un tel raisonnement à Jésus, ses disciples semblent avoir oublié l'épisode de la Samaritaine. Là, Jésus, au-delà du pain matériel, leur a opposé une nourriture qu'il a définie comme « le faire la volonté du Père qui l'a envoyé » (Jn 4,34). L'intention de Jésus de nourrir la foule se comprendrait, analogiquement à cet épisode, au-delà de la satisfaction d'un besoin physiologique. Il ne peut et ne veut nourrir la foule qu'avec la nourriture dont il se nourrit lui-même. Ce qui permet d'accéder à la symbolique de cette restauration : nourrir la foule c'est lui apprendre la volonté de Dieu qui consiste à croire en Jésus son Envoyé (Jn 6,29).

Ces observations de Philippe et André participent de la logique d'action bouleversante sur laquelle se construit le récit du signe. Elles ont un rôle narratif proleptique de renforcement du caractère excessif de la prodigalité du signe qui contrastera avec l'insuffisance autant des ressources financières que des denrées disponibles.

3.2.1. Le dialogue Jésus – Philippe (vv. 5-7)

Ce dialogue s'ouvre par une expression typique au style johannique : Ἐπάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος (v. 5 ; cf. Jn 4,35 ; 11,41 ; 17,1). Loin d'un geste d'adoration, cette vision souligne un regard performateur d'une réalité dans sa profondeur. Elle manifeste l'intérêt que Jésus accorde à cette foule dont il découvre le besoin profond : la famine. L'aoriste des verbes de perception ἐπάρας et θεασάμενος souligne l'entrée dans la phase principale du récit. Il indique la volonté de Jésus d'agir immédiatement en faveur de cette foule.

Le déplacement de la foule est exprimé par une expression (ἔρχεται πρός) dont 30 des 59 occurrences évangéliques sont johanniques[48]. Elle revêt un sens symbolique d'un mouvement de foi : venir à Jésus traduit une candidature à la foi (Jn 1,47 ; 3,2.20.21.26 ; 4,30.40 ; 5,40 ; 7,37.50 ; 10,42 ; 11,29 ; 14,6). Ce sens qui transparait dans le contexte immédiat de l'enseignement de Capharnaüm (Jn 6,35.37.44.45.65) est implicite dans notre récit grâce à trois éléments intradiégétiques : le contexte pascal (v. 4), le parcours épistémologique de la foule d'un regard scrutateur (θεωρεῖν, v. 2) à un regard de foi (ὁρᾶν, v. 14) et le contenu religieux de sa reconnaissance de Jésus qui lui donne des allures d'une confession de foi. Ce mouvement de la foule, singulatif (cf. présent simple, ἔρχεται) de la *MP*, diffère de celui itératif du v. 2. Ce dernier est un embryon descriptif dont le

[48] Huit fois en Mathieu, douze en Marc et neuf en Luc.

narrateur est responsable, tandis que celui du v. 5 exprime une perception visuelle propre de Jésus. La question de Jésus, par la conjonction de finalité ἵνα (v. 5 b), porte implicitement un jugement sur l'état physiologique de famine de la foule. Elle met l'accent non sur le don du pain, mais sur le lieu, le moyen, la manière d'acquérir ce pain et ses potentiels donateurs (Jésus et ses disciples). L'omission de la complication (famine), que Jésus entend résoudre, révèle le caractère secondaire de l'acte pragmatique de résolution. Elle souligne la souveraineté de l'action de Jésus, qui ne s'enracine dans aucune influence extérieure (demande de la foule ou intercession des disciples), mais relève du bon vouloir de Jésus lui-même[49]. Ce qui participe de la construction du récit sur la souveraineté narrative de Jésus et focalise l'attention non sur les besoins de la foule, mais sur le don de Jésus. Le suspense porte sur ce que fera Jésus pour nourrir cette immense foule.

Un premier jet de réponse jaillit du pluriel ἀγοράσωμεν. Il laisse entendre que Jésus et ses disciples disposent d'un peu d'argent dans leur bourse commune (Jn 12,6 ; 13,29) qui sert au ravitaillement (Jn 4,8). Ce qui plonge rapidement la réflexion dans le monde du marché et des transactions commerciales, où la raison est juge des équivalents[50]. Ainsi, une évaluation du pouvoir d'achat et de la réalité du marché est faite par Philippe et André. La citoyenneté des deux disciples qui sont de Bethsaïda (Jn 1,44) ville probablement proche de l'endroit de la *MP* (Lc 9,10), justifie l'appel à leur expertise en matière de connaissance des opportunités offertes par la localité en termes de pouvoir et de lieu d'achat. À la question de Jésus, Philippe semble être un homme pragmatique et mesuré qui, à partir de son analyse de la situation, juge impossible la réalisation du projet. Son calcul prévisionnel (v. 7) est fait en référence implicite au « nous » de ἀγοράσωμεν. Mais la curiosité de lecture, dans la perspective narratologique, porte sur l'effet que la question de Jésus, en termes si étranges, produit chez le lecteur. Jésus sollicite, fait rare, l'avis et la collaboration des disciples.

La clé de compréhension de cette question réside dans le thème de l'origine (πόθεν). Le lien intrinsèque entre l'origine et l'être (πόθεν + εἶναι, « être de », Jn 2,9 ; 7,27.28 ; 9,29.30 ; 19,9) rend la qualité du don tributaire de l'origine et de la nature du donateur. L'adverbe πόθεν indique *grosso modo* la provenance des dons de Jésus (Jn 1,48 ; 2,9 ; 3,8 ; 4,11) et l'origine

[49] BECKER, *Nach Johannes*, I, 230.
[50] BEAUCHAMP, « Le signe des pains », 56.

de Jésus lui-même (Jn 7,27-28 ; 8,14 ; 9,29.30 ; 19,9)[51]. Dans notre péricope, il peut signifier la provenance locale ou être, comme dans la *koine*, synonyme de l'adverbe πῶς[52], indiquant le moyen ou la manière (cf. le génitif de prix διακοσίων δηναρίων) de se procurer du pain. La question de Jésus ne se réfère donc pas seulement au pain matériel, mais plus à lui-même (Jn 6,35), *Parole de Dieu* qui nourrit et donne vie (Jn 6,50-51 ; cf. Dt 8,3).

Ainsi, la réponse adéquate à la question πόθεν, serait ἄνωθεν[53], et révèle la nature de l'épreuve à laquelle Philippe est soumis. L'ambiguïté de la foi des disciples, dont le narrateur suggère souvent une maturité ultérieure par l'usage du subjonctif aoriste (Jn 11,14 ; 13,19 ; 14,28.29)[54], justifierait cette mise à l'épreuve. Jésus teste l'habileté et la capacité des disciples à aborder les situations difficiles à partir d'une perspective d'*en haut*, c'est-à-dire, celle de la foi en lui, pouvant les amener à se départir des raisonnements d'en bas pour penser et réfléchir comme les citoyens d'*en haut* (Jn 3,12)[55]. Depuis l'anticipation du thème de l'alimentation (Jn 4,31-34), les disciples savent que la vraie nourriture de Jésus, avec laquelle il voudra bien rassasier les hommes, c'est la pratique de la volonté de son Père (Jn 4,34). Seul celui qui sait d'où venait le vin de Cana (Jn 2,9) et d'où Jésus tient l'eau vive (Jn 4,11) pourra découvrir, en lui, le vrai pain susceptible de nourrir la foule[56]. Jésus est l'espace nouveau, l'origine et le centre où le disciple est appelé à se laisser attirer par le Père (Jn 6,44 ; cf. 12,32) et à aller pour avoir la vie (Jn 6,35 ; cf. 3,21 ; 8,12 ; 7,37)[57].

La pause descriptive et commentative du narrateur au v. 6 annule le temps de l'histoire sans interrompre le récit. Elle indique une explication qui dénote le *PDV* du narrateur et fournit une double information : le pourquoi et le sens de la question de Jésus (une mise à l'épreuve) et l'omniscience de Jésus et du narrateur. Dans une anticipation intellectuelle de ce qu'il va faire,

---

[51] V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante*. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo (Bologna 2016) 114.
[52] En interrogatif direct : Comment ? De quelle manière ? Par quel moyen ?
[53] KONINGS, « Philip and Andrews in John 6,5-9 », 529.
[54] S. E. HYLEN, « The Disciples: the "Now" and "Not Yet" of Belief in Jesus », *Character Studies in the Fourth Gospel*. Narrative Approaches to Seventy Figures in John (éd. S. A. HUNT – D. F. TOLMIE – R. ZIMMERMANN) (Grand-Rapids, MI 2016) 221-222.
[55] C. BENNEMA, *Encountering Jesus*. Character Studies in the Gospel of John (Minneapolis, MN ^{2}2014) 105.
[56] ZUMSTEIN, *Saint-Jean*, I, 211.
[57] D. MOLLAT, *Études johanniques* (PaDi 19 ; Paris 1979) 108-109.

le narrateur présente un Jésus–Savant dont la profondeur de perspective est quasi illimitée, et qui engage ses disciples dans un processus dont il est d'emblée conscient de l'issue. Cette dramatisation du récit met en scène un Jésus qui domine d'un bout à l'autre tout le processus, qu'il pense avant et pendant l'évènement. Elle est moins à mettre au compte de l'histoire que de sa narration. Dans ce sens, le constat d'impossibilité de résolution de la complication par Philippe et André s'ouvre d'avance pour le lecteur, sur une forte espérance en ce que Jésus a la solution, ou mieux, est la solution au problème. Le narrateur se charge de révéler à son auditoire, l'intention qui anime et justifie la question de Jésus. Dans cette perspective, il ne fait pas que rapporter l'évènement, mais invite à une interprétation de la *MP* comme une mise à l'épreuve des disciples par Jésus. Cette épreuve dans un contexte d'ἀναγνώρισις justifierait l'individualisation de Philippe et d'André, les deux premiers disciples à avoir confessé l'identité messianique de Jésus (Jn 1,41-45). Ce qui oriente la curiosité non vers un miracle, mais vers une reconnaissance–profession de l'identité messianique de Jésus.

Le contenu sémantique de tous les verbes (ἔλεγεν, πειράζων, ᾔδει, ἔμελλεν ποιεῖν) dont Jésus est le sujet présuppose la supériorité cognitive du narrateur sur les disciples. Son omniscience narratorialle, manifestée sous la forme d'une non-compréhension du sens de la question de Jésus par Philippe, indique que le commentaire est fait à partir de son *PDV*[58]. L'indice cognitif de ce commentaire marque le volume de savoir du narrateur et co-réfère à sa subjectivité. Le discours indirect libre (cf. ἔλεγεν) indique la superposition du *PDV* de Jésus sur celui du narrateur. Jésus, sujet de tous les verbes, est présenté non à partir d'un évènement narratif objectif observable par le lecteur, mais à partir de la subjectivité du narrateur qui pénètre son intention au moment même où il pose la question à Philippe. Le participe présent πειράζων exprime la concomitance entre la question de Jésus (v. 5) et l'intention de mise à l'épreuve qui la sous-tend.

Le verbe πειράζειν[59], compte deux occurrences en Jean (cf. 8,6) et a un sens péjoratif lorsqu'il a Jésus pour objet. Dans le contexte de la *MP*, il remémore la mise à l'épreuve d'Abraham (Gn 22,1) et celle du peuple du désert nourri par Dieu (Ex 15,25 ; Ex 16,4). Le verbe acquiert pour Jésus, l'Envoyé de Dieu, la même signification. Comme Dieu mit à l'épreuve ceux

---

[58] T. Todorov, « Les catégories du récit littéraire », *Communications* 8 (1966) 141.
[59] Essayer, tester, évaluer, expérimenter ; cf. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven – Paris – Walpole, MA 2009) 542-543.

qu'il avait choisis et fit Alliance avec eux, Jésus met à l'épreuve à travers Philippe, les disciples qu'il a choisis (Jn 1,43 ; 6,70). Par le don de la manne, Dieu éprouva les fils d'Israël dans leur fidélité à sa Loi (Dt 13,4 ; cf. Ex 20,20 ; Jg 2,22–3,1 ; 7,4 ; 2 Ch 32,31). Par le don du pain, Jésus éprouve ses disciples dans leur fidélité et persévérance à sa suite (cf. Jn 1,37.38.39).

Cette mise à l'épreuve indique que le signe de la *MP* est opéré à l'intention première non pas de la foule (bénéficiaire pragmatique), mais des disciples (bénéficiaires cognitifs). Il s'agira en effet, pour eux et pour le lecteur, de saisir le sens de ce don du pain, comme figuratif de l'auto-donation de Jésus lui-même pour la vie du monde. Tout est ainsi orienté non sur le don, mais sur le donateur et son identité. Cette orientation programme la lecture vers une réaction des disciples après le signe. Mais ce pronostic de lecture est faussé par la réaction plutôt de la foule (vv. 14-15a). Ce qui crée une frustration qui rend la lecture plus attractive et plus intéressante, motivée par la question du pourquoi cet état de choses ?

L'omniscience narratorialle donne au narrateur le privilège exclusif des prolepses et anticipations certaines comme celle de son intervention : ᾔδει τί ἔμελλεν ποιεῖν. Sa valeur de futur proche anticipe sur les actions prochaines de Jésus (vv. 10-12) et lui donne valeur de prolepse interne implicite. Cette vérité générale met l'accent sur la conscience filiale de Jésus, caractéristique du *QE* (cf. Jn 13,1 ; 19,28). Son arrière-fond vétérotestamentaire met Jésus en position de prophète et de voyant apocalyptique[60]. La participation du narrateur au savoir de Jésus contraste avec l'ignorance des disciples dont le rationalisme naïf éloigne de la compréhension du sens profond de la question (v. 5).

Le lecteur, par le biais du pacte fiduciaire tacite avec le narrateur, accède à la psychologie de Jésus ; laquelle reste inaccessible aux personnages du récit (les disciples). Ce phénomène d'opacité narrative[61], participe de la limitation de la profondeur de perspective et du volume de savoir des personnages dont l'accès aux arcanes du récit est interdit. Il favorise le développement et la progression de l'intrigue et marque la cassure provoquée entre l'histoire racontée et le niveau rhétorique (mise en récit)[62]. Le lecteur privilégié bénéficie d'une information capitale lui permettant

---

[60] SIMOENS, *Selon Jean*, 268.
[61] R. M. FOWLER, *Let the Reader Understand*. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark (Minneapolis, MN 1991) 210.
[62] MARGUERAT – BOURQUIN, *Les récits bibliques*, 101.

d'avoir un *PDV* évaluatif de la situation, différent de celui des personnages. L'on dirait que le narrateur lui évite le piège tendu aux disciples par la question de Jésus.

Cette composante cognitive comporte une rétention de l'information qui encadre l'omniscience du narrateur et laisse une impression d'ambivalence. Le lecteur a connaissance de l'omniscience de Jésus (sachant ce qu'il allait faire), mais, pas de son contenu. Cette connaissance de Jésus peut renvoyer au signe imminent de la *MP* ou à sa connaissance du plan divin pour le salut de l'humanité (Jn 5,19-37)[63]. Elle exprimerait sa conscience de la signification symbolique du don imminent du pain matériel comme acte préfiguratif d'autorévélation du don de soi pour le monde. Ce qui ne fournit aucune précision claire sur la suite du récit. L'omniscience du narrateur se limite à sa prégnance narrative non soumise, grâce à sa position de metteur en récit de l'histoire, à la restriction du champ évènementiel imposé par le cadre spatio-temporel du récit. Cette omniscience narratorialle, limitée à la signification des évènements du récit, ne se confond pas avec celle, ontologique, de Jésus, liée à sa connaissance du dessein divin en lui et pour le monde.

Grâce à une présomption de pertinence et de vérité sur l'omniscience du narrateur, le lecteur peut s'attendre à un acte d'éclat de Jésus sans toutefois en déterminer la nature. Il est placé dans une position de savoir inférieure à Jésus, mais égale à celle des disciples. Bien qu'étant au courant que Jésus sait ce qu'il va faire, il vit avec les disciples toute la dramatique du récit sans savoir ce que Jésus va faire. Cette technique du dévoilement – voilement de l'information tend le ressort dramatique. Le lecteur se pose alors des questions : que va faire Jésus ? Et comment va-t-il le faire ?

La réponse de Philippe – à qui la question de Jésus apparaît comme un manque de réalisme – est introduite de façon asyndétique. Sa familiarité avec les Écritures (Jn 1,45) l'aurait prédisposé à une réponse à la lumière de l'oracle de YHWH (Is 55,1-3). Mais il se laisse prendre au piège des termes de la question de Jésus (πόθεν, ἀγοράζειν) qu'il comprend littéralement sur le plan des échanges commerciaux. Le verbe rare ἀρκεῖν dont il est le seul utilisateur dans le *QE* (cf. Jn 14,8 ; cf. Nb 11) le révèle comme l'homme dont le sens de la proportion, de la prudence et de la sagesse échoue face à Jésus. Il trahit la grande différence d'entendement entre Jésus et lui. En supputant sur le taux de la dépense (διακοσίων δηναρίων), Philippe estime

---

[63] VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, 243.

insuffisants autant la somme que l'effort et prédit l'échec. Il tente alors de dissuader Jésus de prendre un chemin sans issue et de susciter de faux espoirs qu'il ne pourra pas combler. Pour lui, pas la peine de commencer, car « pas assez pour tous, est comme rien pour chacun »[64]. Mais sans le vouloir, et peut-être malgré lui, le jugement de Philippe laisse transparaitre la valeur d'amplification ou d'exacerbation du signe. Il révèle une vérité fondamentale sur la nature du pain bientôt offert comme un don absolument gratuit de Dieu, de nature inimaginable, non quantifiable et impossible à acquérir par les moyens humains, mais se recevant gracieusement sans aucune demande préalable.

3.2.2. L'intervention d'André (vv. 6,8-9)

André est introduit par deux éléments caractéristiques : son identité de disciple (εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ) et sa parenté à Simon-Pierre (ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου ; cf. Jn 1,40)[65]. Premier confesseur de l'identité messianique de Jésus (Jn 1,41) et premier missionnaire qui conduisit son frère et les Grecs à Jésus (cf. Jn 1,42a ; 12,22), André apparaît doté d'un esprit d'initiative et d'un sens d'observation remarquables. Il repère dans la foule un παιδάριον, propriétaire de pains et de poissons qu'il prend la peine de compter. Sa libre intervention sans être directement interpellé, manifeste son désir et sa disponibilité à collaborer avec Jésus. Mais il reste conscient des limites naturelles et humaines qui font obstacle au projet de Jésus. Sa question rhétorique (ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους;) appelle une réponse affirmative, et souligne la disproportionnalité quantitative. Elle exprime l'impossibilité absolue de nourrir une si grande foule avec des quantités aussi dérisoires. Contrairement à Beauchamp, qui soutient qu'André ouvre une possibilité de résolution là où Philippe se montre catégorique[66], la riposte d'André renforce plutôt la position de Philippe. Ce dernier pose le problème de l'insuffisance des ressources financières. André, quant à lui, évoque l'insuffisance des produits. Le recouvrement de la somme estimée par Philippe pour réaliser le projet n'est pas le seul obstacle. Il va aussi falloir affronter la pénurie des denrées. Car les cinq pains et les deux poissons que possède l'enfant ne représentent pas grand-chose. Jésus

---

[64] BEAUCHAMP, « Le signe des pains », 57.
[65] Cette apparition de Pierre en arrière-fond du récit crée un arc de tension avec la fin de la séquence, Jn 6,68.
[66] BEAUCHAMP, « Le signe des pains », 57.

prend à contre-pied ce raisonnement. En prenant les cinq pains et deux poissons, il valorise ce qu'André a trouvé dérisoire.

L'intervention d'André apporte une information capitale pour l'accomplissement du signe : la présence du παιδάριον possesseur de cinq pains et deux poissons. Son vocabulaire résulte de l'influence d'une combinaison des réminiscences vétérotestamentaires propres au narrateur johannique[67]. Celles-ci inscrivent la *MP* johannique dans la ligne des actes prophétiques (1 R 17,7-16 ; 2 R 4,42-44) et préparent à la reconnaissance de l'identité prophétique de Jésus. Le pain d'orge, dont le début de la moisson est marqué par la fête des Azymes (Dt 16,9 ; Rt 2,17), rappelle avec la mention de la pâque proche (v. 4) et celle de l'herbe verte (v. 10), le contexte pascal de l'évènement. L'ancrage scripturaire de l'orge éclaire plusieurs réalités socio-économiques[68], et bibliques[69], comme céréale de basse valeur nutritive (cf. Rt 3,15) et symbole du précieux trésor enfoui dans les réalités les plus méprisables. Ce pain, de moindre qualité, symbolise un autre type de pain de qualité et de valeur inégalables à tout autre type de pain : le pain de vie qui rassasie éternellement. Le vocable ὀψάριον n'apparaît dans tout le NT que dans le *QE* (Jn 6,11 ; 21,9.10.13). Son sens, selon le contexte du déjeuner offert par Jésus ressuscité au bord du lac, est celui d'une « nourriture préparée » (Jn 21,13), probablement le poisson salé et conservé en saumure, qui avec le pain, était un aliment commun (Nb 11,22). Toutes ces informations participent de la coloration locale du récit[70], dans la zone

---

[67] Cf. τὸ ὄψος τῆς θαλάσσης, Nb 11,22 [LXX] ; ἄρτους κριθίνους, 2 R 4,42 ; παιδάριον, 2 R 4,38. André parle des ἄρτους κριθίνους et des ὀψάρια appartenant à un παιδάριον là où les Synoptiques parlent simplement des ἄρτοι et des ἰχθύας ou ἰχθύδια (Mc 6,38 ; 8,7) appartenant aux disciples. Son interrogation ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους; rappelle les questions rhétoriques de 2 R 4,43 et de Nb 11,22 (μὴ […] καὶ ἀρκέσει αὐτοῖς;) et établit un parallélisme avec la remarque de Philippe (οὐκ ἀρκοῦσιν αὐτοῖς, v. 7) soulignant l'insolvabilité de l'équation. La finale ἵνα ἕκαστος βραχύ quant à elle, rappelle l'expérience de l'exode où la manne fut offerte en quantité suffisante pour tous (Ex 16,18).

[68] W. BAUER, *Das Johannesevangelium* (HNT 6 ; Tübingen 1933) 92.

[69] Mentionné 36 fois dans l'AT (Ex 9,31 ; Lv 27,16 ; Nb 5,15 ; Dt 8,8 ; Jg 7,13 ; Rt 2,17 ; 3,15.17 ; 2 S 14,30 ; 17,28 ; 1 R 4,28 ; 2 R 4,42 ; 7,1.16 .18 ; 2 Ch 27,5 ; Jb 31,40 ; Is 28,25 ; Jr 41,8 ; Ez 4,9.12 ; 13,19 ; 45,13 ; Os 3,2 ; Jo 1,11) et trois fois dans le NT (Jn 6,9.13 ; Ap 6,6), l'orge symbolise le peuple d'Israël méprisé par les Madianites, mais vainqueur de leur puissante armée professionnelle (Jg 7,13).

[70] CLAUSSEN, « Mehr als ein Prophet », 708.

du lac de Galilée où les premiers disciples de Jésus ont exercé leur activité halieutique[71].

La double intervention de Philippe et André, rapportée selon leur *PDV asserté* en discours direct (cf. verbes déclaratifs : ἀπεκρίθη et λέγει, vv. 7.8), retarde l'accomplissement du signe et pose le diagnostic. Elle structure les deux obstacles qui mettent en lumière l'aporie du projet de Jésus humainement irréalisable[72] : l'obstacle économique (insuffisance des ressources financières) et l'obstacle commercial (la pénurie ou l'insuffisance des denrées)[73]. Cette réaction mi-dubitative, mi-ironique des deux disciples, perçue à première vue comme une objection, participe positivement, malgré eux, au processus narratif et prépare le signe. L'amplification de l'impossibilité humaine de résolution fait de la *MP* johannique, non pas un simple acte de puissance (δύναμις), mais aussi, une manifestation exclusivement divine qu'aucun homme ne peut accomplir s'il n'est de Dieu (Jn 9,33). La justesse du raisonnement de ces disciples révèle le caractère inédit de la *MP*, explicable et réalisable seulement par une force surhumaine et surnaturelle. Sans mettre en doute le pouvoir de Jésus de nourrir la foule grâce à sa capacité d'accomplir des prodiges, leur réaction devient une astuce narrative pour solliciter l'intervention de Jésus. Avec le lecteur, ils ont le regard figé sur Jésus, de qui ils attendent un dénouement. Ce qui prépare une meilleure appréciation du signe (vv. 10-11) dont l'aspect merveilleux réside non dans la dimension spectaculaire, absente du récit, mais dans le fait que, par l'agir de Jésus, « Dieu crée du possible là où l'humain ne voit pas d'issue et ne peut rien »[74].

3.3. De l'impossible humain au tout possible à Dieu (vv. 10-11)

Du jugement des disciples qui voient se succéder un constat d'impossibilité et d'impuissance (vv. 7-9), on passe au jugement de Jésus. La dynamique transformatrice s'ouvre par un changement de ton : du régime de la concertation « question – réponse » (vv. 5-9), on passe à celui du

---

[71] O. KEEL – M. KÜCHLER – C. UEHLINGER., *Orte und Landschaften der Bibel*. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land. Geographisch-geschichtliche Landeskunde (Göttingen 1984) I, 170.

[72] Là où les Synoptiques envisagent une solution au prix d'une forte somme (Mc 6,37).

[73] À ces obstacles s'ajoute l'obstacle géographique : l'éloignement des agglomérations dotées de centres commerciaux, puisque la scène a lieu sur une montagne.

[74] D. MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens* (EssBib 16 ; Genève ^{4}2011) 34.

commandement « ordre – exécution » (vv. 10.12). Selon la version synoptique, Jésus ordonne (παραγγέλλειν, Mc 8,6) à la foule de s'asseoir sur l'herbe. Mais en Jean, le destinataire de cet ordre dont l'immédiateté de l'exécution est soulignée par la reprise du verbe ἀναπεσεῖν (v. 10c) est indéterminé. S'agit-il des deux interlocuteurs directs (Philippe et André) ou de tous les disciples[75] ? Le double changement nominal et de posture du personnage ὁ ὄχλος désormais οἱ ἄνθρωποι allongés (ἀναπεσεῖν), associé à cet ordre, plante le décor d'un banquet où tous les hommes sont conviés. Le verbe ἀναπεσεῖν (cf. Jn 13,12 ; 21,20), que Delebecque traduit de façon plus explicite par « faites-les se mettre comme à table »[76], renvoie à la posture des dignitaires aux banquets spéciaux[77], dans la coutume hellénistique[78]. Cette coutume fut adoptée, grâce à sa symbolique libératrice, pour le repas de la pâque juive[79]. Au-delà d'une simple posture, l'ordre de Jésus révèle la dignité dont sont revêtus les convives à la table du banquet où ils seront servis par l'hôte lui-même (v. 11).

L'ordre de Jésus, rapporté en discours direct (εἶπεν ὁ Ἰησοῦς), est suivi par une pause qui participe de la description topographique du lieu par le narrateur (ἦν δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ, v. 10b). L'hyperonyme τὸ ὄρος, « région montagneuse », est en relation méronymique avec τόπος comprise comme une partie de cette région. Cette relation sémantique entre τὸ ὄρος et τόπος induit l'objectivité de la description géographique excluant tout *PDV*. Le v. Jn 6,10b ne semble relié ni à aucun témoin, ni à un verbe de perception et ne fait l'objet d'aucun commentaire. L'omission d'un verbe de perception dans le récit qui se limite à une mention impersonnelle (ἦν) laisse apparaître cet énoncé

---

[75] La suite du récit avec le deuxième ordre (v. 12) laisse entrevoir plus de probabilité pour la seconde hypothèse. Mais l'imprécision de cette injonction de Jésus dans l'acte de lecture n'est pas sans effet. Elle appelle une double compréhension de la part du lecteur qui pourrait se sentir directement interpellé ou alors, la confiner dans le plan de l'histoire racontée et la limiter aux seuls personnages du récit (les disciples).

[76] E. DELEBECQUE, *Évangile de Jean*. Texte traduit et annoté (CRB 23 ; Paris 1987) 160.

[77] *TestAbr* 4.1-2, 4A ; *SifDv* 41.2.5.

[78] Plato, *Resp.* 2. 372D ; Seneca, *Lucil*. 47. 5 ; Martialis, *Epigr*. 3. 30. 1 ; Athenaeus, *Deipn*. 1. 18ab ; *Arist*. 183.

[79] *Pes* 10 :1; 108a ; *ShemR* 20:18. Cf. D. DAUBE, *The Exodus Pattern in the Bible* (AsoSt 2 ; London 1963) 45 ; G. H. R. HORSLEY (éd.), *New Documents Illustrating Early Christianity*. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1977 (North Ryde 1982) II, 75.

comme fragment purement factuel de *focalisation zéro*[80], attribuable à la description minutieuse du lieu par le narrateur.

Cependant, cet énoncé aurait gardé cette valeur de description topographique neutre, s'il avait été placé juste après la mention τὸ ὄρος (v. 3). Plusieurs indices narratifs conduisent à Jésus comme focalisateur de ce lieu (τόπος). Bien qu'il ne soit sujet syntaxique d'aucun verbe de perception lié à ce lieu, Jésus, en raison des critères de saillance, en est le sujet sémantique construit par inférence. Sa position assise sur la montagne, propice à la vision de l'herbe, lui offre l'occasion toute naturelle, de voir l'herbe qui couvre ce lieu. La position narrative de cette information entre l'ordre de Jésus à ses disciples (v. 10a) et son exécution (v. 10c) montre qu'elle n'est donnée au lecteur qu'au moment où elle passe le « filtre perceptif » de Jésus. Cette position induit que Jésus, qui voit l'herbe, y perçoit une natte luxueuse facilitant la mise comme à table de la foule (ἀναπεσεῖν). L'inclusion de ἦν δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ entre les deux occurrences du verbe ἀναπεσεῖν soutient cette hypothèse. Par effet de halo, la valeur assertive du λέγει (v. 10a) s'étend à cette mention l'attribuant au *PDV asserté* de Jésus. Sa sensibilité à la quantité (πολύς) déjà perçue dans sa perception de la foule (v. 5) confirme la présence de son *PDV* distinct de la voix du narrateur qui l'énonce. Ce qui nous met alors en présence d'une description « par affectation » plus difficile à appréhender qu'une description « par ancrage »[81].

Ce commentaire non verbalisé de Jésus est chargé d'une forte dimension interprétative. Comme touche printanière de cette *MP*, la mention de l'herbe renforce le contexte pascal du σημεῖον déjà évoqué au v. 4. En lien avec ce contexte pascal, cette mention de l'herbe participe à l'orientation théologique et à la mise en valeur du caractère exceptionnel de la *MP* johannique dont la dimension pascale justifie la différence de localisation avec celle synoptique.

---

[80] Dans sa critique de la typologie de la focalisation de Genette, qui différencie mode et voix, Rabatel congédie la notion de focalisation externe ou l'idée d'une neutralité énonciative. Pour lui, aucun discours n'est sans origine et donc sans *PDV* car il n'y a de discours qu'émis par une personne (narrateur ou personnage) et énonçant une perception à laquelle peut s'adjoindre un jugement de valeur. Cf. A. RABATEL, « L'introuvable focalisation externe. De la subordination de la vision externe au point de vue du personnage ou au point de vue du narrateur », *Littérature* 107 (1997) 88-113.

[81] RABATEL, *Point de vue*, 30, 58. Contrairement à la description par ancrage, le sujet de la description par affectation n'est pas mentionné.

La *MP* proprement dite suit un rythme haletant, manifeste dans l'usage de l'impératif et de l'aoriste de valeur du présent. Le récit connaît aussi une accélération visible dans l'adverbe ὁμοίως. Sa fonction narrative de sommaire résume la chaîne des trois actions (prendre, rendre grâce et distribuer) effectuées sur les pains et les poissons. Le narrateur maintient l'intérêt du lecteur par une succession rapide des gestes de Jésus. Il suggère une synchronie qui rend le signe présent dans son acte de lecture comme un fait simultané se déroulant sous ses yeux.

Jésus initie sans délai le processus du signe à travers des gestes dont la simplicité contraste avec l'insolvabilité et la complexité du problème soulignées par les disciples (vv. 7-9). Le suspense perceptible dans la question du v. 5 et renforcé par la réaction de Philippe et André trouve une réponse immédiate avec l'entrée en action de Jésus (v. 11). Celle-ci est marquée par trois actes (ἔλαβεν, εὐχαριστήσας, διέδωκεν) illustrant sa prise pragmatique et dramatique du contrôle de la situation. Cette entrée en action confirme en même temps la nature rhétorique de la question de Jésus (v. 5) : elle n'est pas une recherche de solution commune, mais une mise à l'épreuve (v. 6). L'ironie de la situation est ainsi exposée, car c'est Jésus et non le « nous » (Jésus + disciples) de sa question qui nourrit la foule.

L'intrigue connaît un tournant décisif lorsque Jésus fait des cinq pains et deux poissons le substrat matériel de son signe. Leur distribution à la foule par lui-même marque l'absolue centralité de son initiative. Le processus de distribution indiqué à partir du *PDV raconté* de la foule met en exergue la disponibilité du donateur Jésus à se mettre au service de la foule, à laquelle il donne du pain autant qu'elle en désire (ὅσον ἤθελον). Cette disponibilité du pain et du donateur est en parallèle antithétique, contrastant avec la question d'André sur la valeur de ces maigres aliments pour une si grande foule (ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους;, v. 9). Elle anticipe la satiété de la foule (ἐνεπλήσθησαν, v. 12) et souligne le dépassement de la logique de proportionnalité et du calcul des disciples : les hommes reçoivent non pas un petit morceau (v. 7), mais autant qu'ils désirent. L'intérêt théologique prime sur la vraisemblance historique du long temps requis à Jésus pour distribuer tout seul du pain et du poisson à cette immense foule. Comme expéditeur, Jésus assume la responsabilité de l'action des disciples–agents[82], et se met en exergue comme la source et le dispensateur du pain[83],

[82] KEENER, *The Gospel of John*, I, 668.
[83] SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 22-23.

préfiguration du don de soi, vrai pain du ciel (vv. 51-58). Les souvenirs de Dieu nourrissant et rassasiant son peuple dans l'AT[84], permettent de voir dans cette distribution exclusive du pain par Jésus, l'œuvre de Dieu dans et à travers son Fils. Cette distribution est aussi prolepse de celle de Jn 21,13 qui démontre et révèle l'identité du Ressuscité. Elle établit une relation entre le Jésus terrestre et le Ressuscité dans son activité ainsi qu'une liaison avec l'ensemble du récit (Jn 21,14)[85].

Des auteurs comme Schnelle et Pitta concluent à une stylisation liturgique du v. 11 qu'ils considèrent comme le plus eucharistique du récit johannique, qui omet le récit de l'institution de la Cène. Cette hypothèse est soutenue par : la mention de l'action de grâce (εὐχαριστεῖν ; cf. Jn 6,23), la présence de deux des trois verbes synoptiques de l'institution de l'eucharistie (λαμβάνειν, διδόναι sans préposition, Mc 14,22 ; cf. Mc 6,41), la connexion lexicale entre Jn 6,11 et Jn 21,13 et la signification symbolico-sotériologique de ἰχθύς (Jésus Fils de Dieu sauveur du monde). L'omission de la fraction du pain est justifiée par une différence d'emphase sur la même réalité de la Cène : la tradition johannique met l'emphase sur l'action de grâce et celle non-johannique sur la fraction du pain (cf. 1 Co 10,16 ; Lc 24,35 ; Ac 2,42.46 ; 20,7.11)[86].

Les données textuelles internes aussi bien à la *MP* qu'à l'ensemble du *QE* ne permettent pas d'affirmer, sans se perdre en conjectures, une résonance de la liturgie de la Cène dans ce verset[87]. Le contexte est celui d'un repas ordinaire juif composé de plusieurs pains et poissons. Le père de famille ouvre ce repas par une prière (*berakha*) composée d'une louange ou bénédiction (εὐλογεῖν) à Dieu, suivie d'une action de grâce (εὐχαριστεῖν) pour ses bienfaits[88] : « loué sois-tu Seigneur, Roi du monde qui suscite le

---

[84] P. MASCILONGO, *« Ma voi che dite che io sia ? »*. Analisi narrativa dell'identità di Gesù e del cammino dei discepoli nel vangelo secondo Marco, alla luce della « Confessione di Pietro » (Mc 8,27-30) (AnBib 192 ; Rome 2011) 246.

[85] M. HASITSCHKA, « The Significance of the Resurrection Appearance in John 21 », *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (éd. C. R. KOESTER – R. BIERINGER) (WUNT 1/222 ; Tübingen 2008) 311-328.

[86] SCHNELLE, *Antidoketische*,116 ; A. PITTA, « ἰχθύς ed ὀψάριον in Gv 21,1-14: semplice variazione lessicale o differenza con valore simbolico ? », *Bib* 71/3 (1990) 362.

[87] SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 21-22.

[88] J.-P. AUDET, « Esquisse historique de genre littéraire de la "Bénédiction" juive et de l'Eucharistie chrétienne », *RB* 65/3 (1958) 386-387 ; JEREMIAS, *The Eucharistic Words*, 113 ; BARRETT, *According to St. John*, 276.

pain de la terre »[89]. Dans ce contexte, ὀψαρίον renvoie au poisson préparé et prêt à la consommation (cf. Jn 21,13) et diffère de ἰχθύς poisson capturé dans les eaux (Jn 21,6.11). La fraction du pain, évidente dans un repas ordinaire[90], n'est pas un élément narratif fondamental ; son omission n'entraverait pas la compréhension du récit. Le narrateur, dans un souci de concision, peut en faire économie. Εὐχαριστεῖν se réfère non pas à la dernière Cène, mais à la prière juive de bénédiction du repas. C'est le sens de l'unique autre occurrence du verbe dans le *QE* (Jn 11,41). Jésus, contrairement à la tradition non-johannique de l'institution de la Cène, n'accompagne ses gestes d'aucune parole, et aucune mention n'est faite du vin. Les différents détails en lien avec l'eucharistie comme sacrement (λαμβάνειν, διδόναι, εὐχαριστεῖν) relèvent du champ sémantique commun. Ils participent de la mise en lumière de l'enseignement sur le pain (vv. 25b-58) dont l'orientation est plus sapientielle que sacramentelle. Cependant, ce choix de langage n'est pas exempt d'intention herméneutique. Il crée une concordance qui, dans l'histoire de l'interprétation, place la *MP* johannique dans la tradition évangélique de la dernière Cène. Le processus de symbolisation, par lequel le corps et le sang de Jésus se font nourriture, est déjà présent et réalisé dans la *MP* pour qui la regarde avec les yeux de la foi[91].

3.4. Du pain et du poisson en abondance (vv. 12-13)

La satiété (ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν) qualifie la situation finale de ceux qui avaient mangé (τοῖς βεβρωκόσιν)[92], comme conséquente à l'action de Jésus (v. 11). Elle indique la résolution de la complication (v. 5). L'ordre de Jésus (v. 12b), qui rend subsidiaire cette satiété, constitue le centre d'intérêt du dénouement. Contrairement au premier (v. 10a), il a un destinataire explicite : le groupe des disciples (v. 3). Sans décrire le processus de *MP*, le récit ne donne priorité qu'à ses effets : la satiété des convives et la surabondance des restes (12 couffins). Dans le contexte du brassage culturel de la Méditerranée du I^er^ siècle, l'abondance de nourriture après un festin, caractéristique d'un bon hôte[93], était le privilège exclusif d'une élite très

---

[89] H. L. STRACK – P. BILLERBECK (éd.), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München 1922-1963) IV, 627-634 ; ZUMSTEIN, *Saint Jean*, I, 212.
[90] KEENER, *The Gospel of John*, I, 668.
[91] SIMOENS, *Selon Jean*, 270.
[92] Participe parfait rétrospectif extensif de durée continue. Cf. J. MATEOS, *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento* (EstNT 1 ; Madrid 1977) 250, n. 246.
[93] Cf. Plutarch, *Quaest. conv.* 7.4 ; *Mor*. 702D-704B.

réduite de richissimes patrons. Les maîtres juifs d'alors recommandaient la conservation de tout morceau de pain de la grosseur d'un fruit d'olivier afin d'éviter le gaspillage[94]. Jésus, par son ordre, agit pareil en confiant à ses disciples (οἱ μαθηταί) la responsabilité des restes[95].

Dans sa fonction narrative, l'ordre de Jésus se comprend dans le paradoxe de la participation du récit à la fois d'une absence et d'une présence (passé – présent). La conservation des restes grave dans la mémoire des disciples (mémoire ecclésiale), le signe de la *MP* (dont le récit sous-tend la perte) afin d'en faire mémoire. Cet ordre révèle aussi le sens que Jésus donne au pain surabondant en opposition à un autre type de pain, périssable et éphémère (τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, v. 27). Sous réserve du soin des οἱ μαθηταί, le pain multiplié partage la caractéristique de non-périssable (μή τι ἀπόληται) avec la nourriture pour laquelle Jésus recommande de se préoccuper car, ce qui ne périt pas est ce qui demeure éternellement (τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, v. 27)[96]. La symbolique de la vraie nourriture, qui demeure pour la vie éternelle, trouve ainsi dans la *MP*, une prolepse qui crée une liaison avec l'enseignement de Capharnaüm. Ce qui détourne l'attention du lecteur du pain matériel, vers ce vrai pain.

Dans le contexte du *QE*, cet ordre, par la teneur théologique de sa sémantique verbale, connaît un dépassement et un surplus de sens. Le motif de la non-perte (οὐ απολύνται) évoque la détermination de Jésus à remplir sa mission sans perdre aucun de ceux que le Père lui a confiés (Jn 3,16 ; 6,39 ; 10,28 ; 11,50 ; 17,12 ; 18,9). Ce qui conduit à une interprétation eschatologico-ecclésiologique des 12 paniers comme symbole de l'Israël eschatologique dont l'Église primitive était l'incarnation[97]. Cette interprétation est enrichie par la lecture cultuelle du verbe συνάγειν (Jn 11,47.52), dont le sens technico-théologique renvoie à la collecte du pain eucharistique et au rassemblement de l'Église dans la littérature postapostolique (cf. *Did.* 9,4 ; *1 Clém.* 34,7 ; *IgnPol.* 4,2). Cette lecture cultuelle de συνάγειν voit dans les restes de pain un écho de la conservation des espèces eucharistiques[98], dans la première communauté chrétienne. Elle trouve un fondement vétérotestamentaire dans l'exception de conservation de la manne : pour des raisons de Sabbat et pour servir de signe–

---

[94] Cf. *m.Ber* 8, 4 ; *b.Ber* 52b.
[95] KEENER, *The Gospel of John*, I, 669, n. 61.
[96] DAUBE, *Rabbinic Judaism*, 36-51 ; LÉON-DUFOUR, *Selon Jean*, II, 112.
[97] WENGST, *Johannesevangelium*, I, 221-222 ; BARRETT, *According to St. John*, 277.
[98] SCHWARTZ, « Aporien im viertem Evangelium », 498 ; SCHNELLE, *Johannes*, 131.

témoin aux générations futures, de la générosité de Dieu pour son peuple au désert (Ex 16,23.32-34).

Cette lecture, bien que pertinente, reste difficilement conciliable avec le contexte johannique. Le pain multiplié, dont les 12 paniers restants sont confiés aux οἱ μαθηταί, sert à nourrir le peuple. La maximalité de la quantité restante, comme si rien n'avait été enlevé, confirme l'avènement du prodige et son incommensurable grandeur. Elle inscrit la *MP* dans la tradition biblique de la générosité surabondante de Dieu (2 R 4,44 ; Rt 2,14)[99], et rappelle la promesse de YHWH du non épuisement de la farine et de l'huile (1 R 17,14). Ainsi, ces restes ne sont pas « ce qui existe après la disparition du tout, mais le surplus que l'on trouve en plus d'un tout : à une chose qui d'un *PDV*, était déjà complète (les gens ont mangé à satiété) vient s'ajouter une autre chose, de nouveau complète en elle-même, comme le suggère le chiffre 12 »[100]. Ce pain est donc symbole du véritable pain du ciel qui donne la vie au monde (vv. 32-35). Son don symbolise l'auto-donation de Jésus, et, les 12 paniers, la plénitude de ce don de soi de Jésus et du salut qui en découle. Cette liaison à la thématique du salut est assurée par deux motifs : γεμίζεσθαι (v. 13) et ἐμπιπλέναι (v. 12). Le second, d'usage unique dans le *QE*, traduit alternativement avec χορτάζειν (v. 26), la racine hébraïque שׂבע qui décrit la promesse divine des bénédictions futures (Ps 37,19 ; 132,15 ; Jo 2,26)[101]. L'unique autre occurrence du premier à Cana (Jn 2,7) rapproche les deux signes. Comme le vin de Cana symbolise la plénitude de la source du salut, ainsi les 12 couffins de morceaux, la plénitude du don de soi de Jésus et du salut offert à ceux qui se nourrissent de son pain. Ce qui favorise une lecture christologico-sotériologique des 12 paniers de morceaux. Selon la lecture rabbinique des restes du grain rôti mis à part par Ruth pour le temps à venir (Rt 2,14), ils soulignent le lien avec le Messie (*b.Ber* 113ab)[102].

La consommation de ces restes non utilisés dans la suite du récit se joue dans l'expérience de foi du lecteur à travers l'impératif théologique du témoignage des disciples. Ces restes évoquent l'alimentation permanente du lecteur par le pain de Jésus, Verbe de Dieu, confié aux οἱ μαθηταί. Ceux-ci ont la charge de conserver le pain de Jésus dans toute son authenticité, sans

---

[99] DAUBE, *Rabbinic Judaism*, 36-51 ; DODD, *The Fourth Gospel*, 424, n. 4 ; IDEM, *Historical Tradition*, 268.
[100] LÉON-DUFOUR, *Selon Jean*, II, 111-112.
[101] DODD, *Historical Tradition*, 204, n. 2.
[102] V. MANNUCCI, *Giovanni*. Il vangelo per ogni uomo (LoB 2/4 ; Brescia ²1995) 119.

perdre ni la forme, ni le fond, ni l'esprit, ni la lettre. L'impératif aoriste συναγάγετε et la proposition finale explicite ἵνα μή τι ἀπόληται donnent à cet ordre, une force performatrice extradiégétique. Ils soulignent la responsabilité pérenne des οἱ μαθηταί qui prend effet dès l'injonction dans le récit pour s'étendre dans l'aujourd'hui du lecteur–croyant.

3.5. Reconnaissance du prophète et échec de son intronisation (vv. 14-15)

L'emphase narrative de ces versets est mise sur l'identification de Jésus par la foule et sa réaction contrastante par rapport à celle-ci. Plusieurs auteurs considèrent les vv. 14-15 comme une scène séparée et distincte, ne faisant pas partie de la *MP* proprement dite. Pour Brown[103], la violence qui s'y dégage (ἁρπάζειν) contraste avec l'hospitalité (λαμβάνειν) que les disciples réservent à Jésus dans la scène suivante (vv. 16-21). Pour Brodie, la vision de la foule (v. 14) est un élément de répétition caractéristique des distinctions scéniques johanniques. La première scène s'ouvre par la vision de la foule par Jésus (v. 5) et se clôture avec la vision de la foule (v. 14) ouvrant une nouvelle scène.[104]

Cette alléchante hypothèse ne sied pas à la définition narratologique de la scène comme « unité minimale d'un épisode et d'une intrigue épisodique, isolable grâce aux changements de personnages, de lieu et de temps, grâce aussi à la progression de l'intrigue »[105]. Aucun indice textuel ne suppose un changement de personnage, de lieu ou de temps. En plus, le signe de la *MP* est une scène de reconnaissance dont les vv. 14-15 constituent le climax christologique qui fait basculer le récit du niveau pragmatique à celui cognitif et lui donne son identité de σημεῖον c'est-à-dire épiphanie de l'identité messianique de Jésus. Ils sont liés aux versets précédents par la conjonction inférentielle οὖν qui introduit les actions intradiégétiques des personnages (vv. 5.11.13.14). Le pronom οὗτός et le sujet incorporé de ἐποίησεν co-réfèrent à ὁ Ἰησοῦς (vv. 10.15). Ils signalent de la part des οἱ ἄνθρωποι (pendant de ὁ ὄχλος) une bonne intuition du rôle de synthèse argumentative de leur déclaration sur l'identité de Jésus.

---

[103] BROWN, *According to John*, I, 235.
[104] BRODIE, *The Gospel according to John*, 258.
[105] ALETTI, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*, 79.

3.5.1. La vision du signe (v. 14a)

Le v. 14 nous met en présence d'un récit encadré par la vision des signes par la foule (v. 2) renommée οἱ ἄνθρωποι. La progression épistémologique de cette vision d'un regard scrutateur (θεωρεῖν) à un regard de foi (ὁρᾶν) permet de mesurer l'effet particulier du signe de la *MP* sur cette foule. La juxtaposition du « voir » (ὁρᾶν) avec la citation de l'Écriture (Dt 18,15.18) permet de mieux cerner son sens. Ce voir (ὁρᾶν) n'est pas une garantie de l'objectivité des faits[106], mais un discernement dans l'épaisseur matérielle de l'évènement de la *MP* d'une ligne d'interprétation de l'identité de Jésus. En cela, la *MP* fonctionne comme une herméneutique de l'Écriture. Elle permet à la foule de voir, dans le signe de Jésus, un accomplissement de la promesse de Dieu à Moïse. L'expérience visuelle suscitée par le signe se transforme alors en une interprétation de l'Écriture.

L'évolution du motif visuel de la foule d'un θεωρεῖν à un ὁρᾶν renseigne sur la confrontation ou la concurrence des regards portés par les témoins sur les signes de Jésus. Elle fait émerger l'unique vision valable des signes selon l'idéologie du narrateur : une vision de foi qui conduit à la reconnaissance de son identité messianique. Ce voir (ὁρᾶν) suggère que la foule a opéré un dépassement du registre visuel pour entrer dans celui de la foi. Car ce voir (ὁρᾶν) a pour résultat ou objectif la foi (Jn 1,50 ; 20,29). Ainsi, le voir de la foule n'est pas en soi une finalité. Il est une étape nécessaire, mais transitoire qu'il faut dépasser pour arriver à une foi ouvertement professée. Cette information de la vision du signe par la foule semble contredite par la déclaration de Jésus le lendemain. Ce qui pose le problème du sens du terme σημεῖον dont les occurrences dans la *MP* (vv. 2.14) semblent différentes de celles de l'enseignement de Capharnaüm (vv. 26.30).

Bultmann et Schnackenburg résolvent cette contradiction en portant le reproche de Jésus à la foule (v. 26) sur la nature de la vision. Jésus ne lui reproche pas un manque de vision physique, mais plutôt un manque de vision cognitive, qui aurait pu la porter au-delà de l'aspect miraculeux et spectaculaire du signe[107]. Ils concluent que Jn 6,14 provient de la « Source des signes » dont le narrateur ne partage pas la théologie d'une foi basée sur les signes. La fâcheuse conséquence d'une telle foi ici est la vision

---

[106] A. J. DEWEY, « The Eyewitness of History. Visionary Consciousness in the Fourth Gospel », *Jesus in the Johannine Tradition* (éd. R. T. FORTNA – T. THATCHER) (Louisville, KY 2001) 67-70.

[107] BULTMANN, *Johannes*, 161; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 23-24.

réductrice de Jésus, le Fils de Dieu, descendu du ciel, au simple prophète eschatologique. Brodie, convaincu de la flagrante contradiction, soutient qu'elle ne rend pas pour autant le texte confus. La réponse réside, selon lui, dans la polysémie du vocable σημεῖον : un sens négatif où un signe présumé n'est pas un vrai signe et donc pas du tout un signe (Jn 6,14 ; cf. Jn 2,23 ; 3,2), et un sens positif où un signe va au-delà de la surface des choses et suppose une foi authentique (Jn 6,26 ; cf. Jn 2,11 ; 4,54). Ainsi, de même que Jn 4,54 ne prend pas en compte les signes superficiels de Jn 2,23, Jn 6,26 ne prend pas en compte l'idée superficielle du signe de Jn 6,14. La mention des signes au v. 2 semble alors délibérée dans le but de préparer la voie à la diversité des réponses qui caractérisent toute la séquence[108]. Festugière, sur la base de la critique textuelle, évoque l'ellipse du μόνον dans la négation οὐχ ὅτι…ἀλλά et offre une traduction qui harmonise le sens : « vous me cherchez non seulement parce vous avez vu les signes, mais aussi parce que vous avez mangé le pain à satiété »[109].

En décalage à cette tendance traditionnelle qui voit au v. 26 un reproche, Grob[110], grâce à une étude des déclarations de Jésus introduites par le solennel ἀμὴν ἀμὴν λέγω + négation (Jn 3,3-5 ; 5,19 ; 6,32-53 ; 10,1 ; 13,16 ; 16,20), y voit un dévoilement par Jésus de la véritable motivation de la foule : elle le recherche parce qu'elle a mangé le pain dont la satiété biologique symbolise celle eschatologique et le révèle envoyé du Père, plus grand que Moïse. Roberge traduisant positivement l'impératif ζητεῖτέ[111], y voit une exhortation de Jésus à la foule à le rechercher non pas seulement parce qu'elle a vu les signes, mais parce qu'elle a mangé le pain matériel

---

[108] BRODIE, *The Gospel according to John*, 263.

[109] A.-J. FESTUGIÈRE , *Observations stylistiques sur l'évangile de S. Jean* (EeC 84 ; Paris 1974) 17, n. 2.

[110] Ces déclarations sont de deux types : les promesses dont le moyen de réalisation est différent de celui que l'on pense (Jn 3,35 ; 6,53) et les constatations actuelles où la perception de Jésus (proposition positive) rétablit une vérité mal perçue par l'auditoire (proposition négative) et suggère une vérité de caractère théologique. Cf. F. GROB, « Vous me cherchez, non parce que vous avez vu des signes… Essais d'explication cohérente de Jn 6,26 », *RHPhR* 60/4 (1980) 432-434.

[111] La négation οὐχ caractéristique du mode indicatif se rattache à la deuxième partie du verset où οὐχ ὅτι tient en correspondance avec ἀλλ' ὅτι commun après un verbe positif. (Cf. S. TEMPLE, *The Core of the Fourth Gospel* (London 1975) 44 ; IDEM, « Key to the Composition », 235s.)

dont la satiété est symbole de celle eschatologique offerte à ceux qui viennent à lui (ἔρχεσθαι πρός, vv. 5.35)[112].

Ces arguments, basés sur des hypothèses de recherche, se focalisent exclusivement sur le v. 26, sans tenir compte du contexte global de Jn 6. Ils omettent le dialogue Jésus – foule (vv. 25b-36) dont le tournant principal est le signe susceptible de conduire à la foi (v. 30). Dans sa préoccupation de voir (ὁρᾶν) un tel signe, la foule convoque la manne offerte à leurs pères au désert (v. 31). La déclaration de la foule (vv. 30-31) rappelle la foi de l'Exode en référence à la figure de Moïse. Dans ce contexte exodal, la performation des signes est la condition indispensable pour que le peuple croit en Moïse et le reçoive comme porte-parole crédible de Dieu et écoute sa parole (Ex 4,1.30-31a). Ainsi, le Seigneur donna à Moïse une série de trois signes susceptibles de convaincre le peuple de son mandat (Ex 4,2-9). Mais le Seigneur ajouta un élément nouveau : la voix du signe (τῆς φωνῆς τοῦ σημείου, Ex 4,8), qui met l'accent non sur la matérialité du signe, mais sur son message. Cependant, l'accomplissement des signes et leur vision ne conduisent pas automatiquement à la foi. Car, malgré les signes opérés par le Seigneur au milieu de son peuple, celui-ci resta incrédule et méprisant envers le Seigneur (Nb 14,11). De même, Pharaon, dont les magiciens performaient les mêmes signes que Moïse et Aaron (Ex 7,9 LXX), resta incrédule face à Moïse et son message (Ex 7,8-13). Cet arrière-fond exodal permet de comprendre l'attitude et la préoccupation de la foule de la *MP* : elle a besoin des signes pour accueillir Jésus comme porte-parole crédible de Dieu à l'exemple de Moïse. Ce n'est pas une négation de la vision précédente (v. 14), mais la preuve que cette dernière a conduit la foule à une conception discutable de l'identité de Jésus. Jésus, dans sa réponse, élabore une nouvelle exégèse de la manne : elle est le pain du ciel, le pain de Dieu, descendu du ciel et offert non pas dans le passé par Moïse, mais dans le présent par le Père (δίδωσιν ὑμῖν, vv. 32-33). La tournure énigmatique de cette réponse provoque un malentendu dans la foule qui souhaite avec enthousiasme recevoir ce pain (v. 34).

Ce malentendu permet à Jésus d'opérer une métonymie après l'identification de la manne–pain de Dieu. Jésus est lui-même ce pain de vie que le Père offre et qui rassasie éternellement (v. 35). Cette structuration du dialogue de l'identification de la manne–pain du ciel/pain de Dieu à la métonymie Jésus/pain de vie, fait de la manne le symbole du pain de vie qui

---

[112] M. ROBERGE, « Jean 6,26 et le rassasiement eschatologique », *LTP* 45/3 (1989) 343.

est Jésus, donné par le Père au monde. Jésus se révèle et se déclare à la foule comme étant le signe, le vrai, susceptible de conduire à la foi. Mais la foule, comme l'indique le constat de Jésus, est loin de le comprendre. La compréhension du v. 36 est alors capitale. Si l'aoriste εἶπον et le parfait ἑωράκατέ d'action accomplie dans le passé, dont l'effet perdure dans le présent, ont pour complément direct ὅτι[113], et le second καί de valeur contrastante (mais), alors le verset se traduit par : « je vous ai dit cela et vous l'avez vu, mais vous ne croyez pas ». Jésus affirmerait alors que son identification au pain de vie, dont la manne fut le symbole (vv. 32-33.35), a préalablement été révélée à la foule qui, malheureusement a vu sans croire. Le présent οὐ πιστεύετε renvoie au moment où cette foule demande un signe. Et le seul endroit où Jésus aurait dû être vu comme pain de vie jusqu'à ce moment du récit est l'épisode de la *MP*. Ce qui fait de cette *MP*, une annonce dramatique et pragmatique des déclarations de Jésus dans son dialogue avec la foule.

L'incrédulité de la foule (v. 36b) se justifie par son incompréhension du sens profond que Jésus voulut donner au signe de la *MP* et qui provoqua sa réaction (v. 15b). La problématique posée par les différentes occurrences du vocable σημεῖον en Jn 6 n'est donc ni celle de la nature de la vision, ni liée à une quelconque polysémie du terme qui conserve le même sens non comme *Wunder* (miracle), mais comme un *Hinweise* (signe) qui conduit à la foi (Jn 20,31). L'enjeu porte sur un signe susceptible de conduire à la découverte de la vraie identité de Jésus et de la foi parfaite en lui, comme le Messie, Fils de Dieu. La foule, par sa compréhension réductionniste de l'identité de Jésus, reste à mi-parcours. Si elle découvre l'identité messianique de Jésus, elle en est loin de sa juste compréhension.

3.5.2. La reconnaissance du prophète-roi (vv. 14b-15a)

L'éloquente affirmation de la foule s'assimile à une évocation du public bénéficiaire d'un miracle. Sa fonction est de provoquer l'admiration, par l'auditoire, de l'identité de l'acteur du prodige (Mc 6,14-15 ; 8,28-29). Mais le motif de tactilité manifeste dans le rapprochement de la foule vers Jésus (μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἁρπάζειν) est caractéristique de la réaction concomitante et de ré(union) physique qui clôture les scènes de reconnaissance.

---

[113] Omis après ἑωράκατέ pour éviter la redondance.

La foule assume le *PDV asserté* de la promesse de YHWH à Moïse (Dt 18,15.18) et lui donne le statut de promesse accomplie en Jésus. Ce qui souligne son usage des Écritures comme sub-récit, servant de témoin autoritaire, offrant des critères crédibles d'évaluation, de validation et d'authentification de l'identité messianique de Jésus. Cependant, la compréhension de cette Écriture et son application à Jésus se révèlent ambivalentes. Ce qui peut rapprocher ou éloigner de la vraie identité de Jésus. D'où les questions sur l'adéquation ou non du titre prophétique avec la christologie johannique et celle de la combinaison ou disjonction de deux lignes d'attente messianique (prophétique et royale) dans les vv. Jn 6,14-15.

L'emphatique proposition ontologique οὗτός + εἶναι, par déguisement pronominal, établit une connexion appositive entre Jésus (le référé de οὗτός) et le rôle thématico-social de prophète. L'adverbe ἀληθῶς fait tomber la tension verbale sur l'identité prophétique de Jésus et offre à cette information relativement nouvelle, un contenu émotionnel. Il marque la conviction de la foule dans son identification de Jésus comme le prophète qui doit venir, selon la promesse des Écritures.

Cependant, le fond deutéronomique de la déclaration de la foule (v. 14) comme un rappel probable au prophète égal à Moïse (Dt 18,15.18)[114], ne fait pas l'unanimité. Bultmann s'y oppose respectivement au motif du caractère inconciliable entre cette figure prophétique et celle royale (vv. 14.15)[115]. Schnackenburg, pas d'avis avec la connaturalité des deux titres, considère les vv. 14-15 comme une « fin chorale » qui offre un mélange de titulature en contraste à la ligne théologique du *QE*. Le v. 14, s'inscrivant dans la préférence du narrateur des confessions du mystère de Jésus (Jn 1,49 ; 4,42 ; 6,69 ; 11,27 ; 20,28), exprime son jugement théologique. Il tire sa conclusion messianique directe conforme à l'identité de Jésus (Jn 1,22.25 ; 7,40.52). Le v. 15 exprime l'incompréhension de la foule du sens profond du signe dont elle se limite aux conséquences extérieures erronées. Une liaison intrinsèque entre les deux titres serait une incongruité incompatible avec la théologie du *QE* qui, ne confère aucune signification positive au roi messianique dans son assertion politique. Il distingue le Messie du prophète eschatologique

---

[114] C. H. DODD, *According to the Scriptures*. The Sub-structure of New Testament Theology (FB ; London [2]1965). 56.
[115] BULTMANN, *Johannes*, 213, n. 7.

(Jn 1,20-21.25 ; 7,40-41) auquel il accorde un très grand intérêt et pour lequel, il n'a pas une conception unique[116].

Contre Bultmann et Schnackenburg, Meeks démontre l'ample interconnexion entre les figures messianiques prophétiques et celles royales dans la littérature intertestamentaire[117]. La combinaison ou la connaturalité des deux titres proviendrait de trois sources probables : les vieilles croyances aux pouvoirs magiques du roi ; le personnage de Moïse, dont l'activité miraculeuse, dans le judaïsme hellénistique ou dans l'Église primitive, est rapprochée au titre de prophète (Lc 7,16 ; 24,19 ; Mt 12,28 ; Jn 9,17)[118] ; le monde samaritain auquel Jean prête une attention particulière[119]. Pour Goppelt, cette association proviendrait des parties eschatologiques des écrits intertestamentaires et de l'*haggadah* juive. Elles présentent les interprétations typologiques où la figure de Moïse et celle de David sont à la base des descriptions du Messie (cf. Ps 17–18)[120].

L'allusion au prophète comme Moïse est renforcée par la tonalité eschatologique qui surplombe l'enseignement de Jésus[121]. L'expression ῥήματα ζωῆς αἰωνίου (v. 68) partage les mots-clés (ῥήματα/λόγος, ζωῆς) de la déclaration de Moïse sur la Loi, source de vie (Dt 32,47 ; cf. Jn 5,24 ; 6,63 ; Ac 5,20), et entretient un contact avec Dt 18,18 (δώσω τὸ ῥῆμά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ λαλήσει αὐτοῖς καθότι ἂν ἐντείλωμαι αὐτῷ). Ce contact, quoique lointain, mais acceptable dans le cadre plus large de toute la séquence, permet de converger vers le prophète eschatologique selon le prophète Isaïe (καὶ πάντας τοὺς υἱούς σου διδακτοὺς θεοῦ, 54,13) cité par Jésus (καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ, v. 45). La modification introduite par l'omission de υἱούς σου indique l'imminence des temps eschatologiques et l'universalité des destinataires du message de Jésus. L'instruction de Dieu n'est plus exclusivement réservée aux seuls fils d'Israël, mais à toute l'humanité. Avec la descente du pain de vie du ciel, toute l'Écriture s'accomplit dans ses plus petites promesses, y compris celle que personne

---

116 SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 23-24.
117 W. A. MEEKS, *The Prophet-King*. Moses Traditions and the Johannine Christology (NT.S 14 ; Leiden 1967) 100-174.
118 BARRETT, *According to St. John*, 278.
119 M.-É. BOISMARD, *Moïse ou Jésus*. Essai de christologie johannique (BETL 84 ; Leuven 1988) 5.
120 L. GOPPELT, The Typological Interpretation of the Old Testament in the New (Grand Rapids, MI 1982) 36.
121 ARCANGELI, *Tipologia e compimento*, 162-163.

n'aura plus besoin de donner à son prochain l'instruction, parce que la Loi du Seigneur (c'est-à-dire sa Parole) est désormais inscrite dans les cœurs (Jr 31,33-34)[122]. La volonté de la foule de faire de Jésus roi établit une différence d'approche et d'expectative messianique entre Jn 6,14 et les autres occurrences du ὁ προφήτης (Jn 1,21 ; 7,40). Cette divergence apparente pourrait être le reflet des incohérences dans les systèmes idéologiques du Messie. Le narrateur johannique capitalise ces incohérences et présente Jésus comme le condensé qui accomplit les espérances de toutes les tendances messianiques en circulation. Comme accomplissement en parole et en acte de la volonté du Père qui l'a envoyé (Jn 4,25 ; 8,28 ; 12,49), Jésus, parlant et agissant au nom de son Père (Jn 5,19-20.30-38), comme Moïse au nom du Seigneur qui l'a envoyé (Nb 16,28 ; Dt 18,19)[123], accomplit aussi la promesse de Dt 18,15-19. Ainsi, le lien de cause à effet que la foule établit entre le signe de Jésus et son identité royale serait une trace de la royauté du Messie.

Karakolis, sans se prononcer sur la nature du lien entre les deux titres, procède à une évaluation de l'identité prophétique de Jésus dans le *QE*. En s'inspirant de l'échelle des moyens de fiabilité de Alter[124], et tenant compte de l'échelle des témoins crédibles de son identité établie par Jésus lui-même (Jn 5,33-37), il élabore une échelle de moyens de fiabilité composée de quatre degrés : les opinions des personnages sur Jésus, les signes et les œuvres de Jésus, ses discours, et au sommet, les commentaires du narrateur[125]. Plus on s'élève au sommet de cette échelle, moins l'on retrouve des références d'une identification prophétique de Jésus. Cette identification n'est l'œuvre que des opinions des personnages moins fiables : Nicodème (implicitement), la Samaritaine, la foule et l'aveugle guéri. Ils perçoivent Jésus comme un prophète envoyé par Dieu et doté d'un pouvoir divin, lui permettant d'accomplir des prodiges qui authentifient son identité et légitiment sa mission. Cette reconnaissance intervient généralement à la

---

[122] Ibidem, 163-164.

[123] T.F. GLASSON, *Moses in the Fourth Gospel* (SBT 40 ; London 1963) 29-30.

[124] Une échelle des moyens de fiabilité de l'information dans un récit à la troisième personne comme le récit biblique est composée de trois degrés : les actions du personnage qui nous plongent dans l'inférence, les discours directs faits par le personnage lui-même ou par d'autres à son sujet et enfin, les discours intérieurs (monologues) qui nous plongent dans la psychologie du personnage. Cf. R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative* (New York, NY 1981) 116-117.

[125] C. KARAKOLIS, « Is Jesus a Prophet according to the Witness of Fourth Gospel? A Narrative-Critical Perspective », *Christ of Sacred Stories* (éd. P. DRAGUTINOVIĆ et al.) (WUNT 2/453 ; Tübingen 2015) 121-123.

première interaction entre Jésus et ces personnages. Elle constitue une étape transitoire vers une reconnaissance plus profonde. La Samaritaine et l'aveugle guéri font passer Jésus, respectivement, d'un statut de prophète, voyant eschatologique révélant les choses cachées (Jn 4,17-18) et thaumaturges (Jn 9,6-7) à celui de Messie (Jn 4,25-29) et Seigneur, Fils de l'Homme (Jn 9,35-38). Aucun des personnages de fiabilité acceptable (Jean-Baptiste, les disciples, Jésus lui-même, ou le narrateur) et prolifique en titres christologiques n'attribue à Jésus le titre de prophète. Jean-Baptiste, le seul personnage dont la connaissance de l'identité de Jésus dérive directement de Dieu Lui-même (Jn 1,6-7.33 ; 5,33 ; 10,41), accorde peu de considération au rôle prophétique inférieur à celui d'un esclave (Jn 1,27)[126], et donc indigne de Jésus. La seule possible exception où Jésus s'identifierait au prophète, est l'expression proverbiale de Jn 4,44[127], considérée non littéralement, mais dans un sens général ou métaphorique[128]. Elle est une application *a minore ad maius* au Messie, Logos de Dieu incarné (Jn 1,11), supérieur à tous les prophètes, du motif de leur rejet par leurs concitoyens[129]. Pour Corley, ce prophète dont parle Jésus en Jn 4,44 n'est autre que Jean-Baptiste. Son hypothèse se base sur plusieurs indicateurs, tels : la nature prophétique du ministère de Jean-Baptiste ; le contexte historique de son arrestation (Mc 1,14) ; les tendances théologiques des Évangiles à faire croitre l'importance de Jésus au détriment de celle de Jean-Baptiste[130].

Cette absence de reconnaissance de l'identité prophétique de Jésus par des personnages à la fiabilité indéniable induit, contre l'avis de Schnackenburg, sa non pertinence dans la christologie johannique. Elle met en lumière la tendance du narrateur contre toute caractérisation prophétique de Jésus. L'unique vérité centrale sur l'identité de Jésus que ce narrateur souhaite transmettre à son lecteur se trouve dans le premier épilogue de son récit (Jn 20,31). À ce point culminant de son œuvre, il s'adresse pour la première fois à son lecteur à la deuxième personne et lui présente Jésus comme le Messie, le Fils de Dieu, après que Thomas l'ait confessé comme

---

126 F. D. BRUNER, *The Gospel of John*. A Commentary (Grand Rapids, MI 2012) 78.
127 G. MLAKUZHYIL, *The Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel* (AnBib 117 ; Roma ^{2}2011) 401.
128 W. MIEDER, *Proverbs*. A Handbook (Westport, CT – London 2004) 131-137.
129 J. R. MICHAELS, *The Gospel of John* (NICNT ; Grand Rapids, MI 2010) 65-67.
130 J. CORLEY, « The Dishonoured Prophet in John 4,44 : John the Baptist Foreshadowing Jesus », *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (éd. G. VAN BELLE) (BETL 200 ; Leuven 2007) 629-631.

ὁ κύριός καὶ ὁ θεός (Jn 20,28) en rappel au *Shema* Israël. C'est à cette seule vérité christologique que doit arriver tout lecteur de Jean[131].

Cette mise en cause de l'identité prophétique de Jésus reste discutable pour deux principales raisons : l'évaluation narrative de la reconnaissance prophétique de Jésus par la foule de la *MP* et la nature complexe du récit johannique.

À l'exception des références à ὁ προφήτης, avec des allusions eschatologiques (Jn 1,21.25 ; 7,40), la foule de la *MP* est le seul personnage qui reconnaît explicitement Jésus comme ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. L'expression pose un double problème de forme et de compréhension. S'agirait-il d'une expression unitaire, « le prophète venant dans le monde » ou de deux titres juxtaposés, « le prophète, celui qui vient dans le monde » ? Un dilemme de même nature est perceptible dans la confession de Marthe, qui se trouve en étroite connexion avec cette identification de Jésus par la foule. S'agit-il de deux titres (le Christ, le Fils de Dieu venant dans le monde) ou de trois (le Christ, le Fils de Dieu, Celui qui vient dans le monde) ? Le participe substantivé ὁ ἐρχόμενος, dans ses occurrences avec le syntagme nominal εἰς τὸν κόσμον[132], est un titre programmatique en soi distinct. Il exprime la nécessité d'une venue qui nourrit une attente, d'où sa traduction : celui qui doit venir dans le monde. Les deux titres sont ici attributs de οὗτός (référant à ὁ Ἰησοῦς). Le second en position épexégétique explique et précise le sens du premier tout en lui rajoutant une qualification et un surplus de sens. On peut donc conclure d'une expression unitaire traduite par : le prophète qui doit venir dans le monde.

Cette apposition ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον renvoie à l'origine du prophète et indique son entrée dans le κόσμος, autant comme humanité que comme univers créé, à partir de l'extérieur et donc certainement venant d'*en haut*. Cela fait de lui un acteur eschatologique préalablement préparé par Dieu et envoyé dans le monde pour une mission spécifique. Dans ce sens, l'expression n'implique pas une identité divine de Jésus ou une égalité d'être avec son Père. En association aux motifs exodaux d'ascension de la montagne (vv. 3.15 ; cf. Ex 24,1.15) et de parallèle manne–pain (vv. 31-32) qui convainquent de la présence d'un « coloris mosaïque »[133], elle est comprise comme accomplissement de la promesse divine d'un prophète

---

[131] KARAKOLIS, « Is Jesus a Prophet? », 124-138.
[132] Cf. Jn 1,19 ; 3,19 ; 9,39 ; 11,27 ; 12,46 ; 16,28 ; 18,37.
[133] ZUMSTEIN, *Saint Jean*, I, 213.

eschatologique précurseur du Messie (Ml 3,1.22-23) et donc nouveau Moïse (Dt 18,15.18)[134]. On note une connexion d'autres occurrences, johanniques (Jn 1,21.25 ; 7,40), non johanniques (Ac 3,22-23 ; 7,37) et extra bibliques (1QS 9,11 ; 4QTest 5-8)[135] avec Dt 18,15.18. Cette connexion renseigne sur la compréhension commune de la christologique prophétique primitive. Elle accroit l'aspect argumentatif du récit par le jeu des résonances subrepticement connectées à la conception vétérotestamentaire de Moïse comme le prophète par excellence et référence de toute la prophétie. Cette prééminence de Moïse découle de la supériorité de la Torah sur tout autre écrit de la Bible hébraïque et de sa relation privilégiée avec YHWH (Ex 33,11 ; Nb 12,6-8), avec qui il entretient un contact direct sans intermédiaire de visions ou de songes[136]. Ce portrait de Moïse présente de nombreuses similitudes avec celui de Jésus, qui est la révélation ultime de Dieu le Père. Il était en sa présence en tout temps et entretenait avec lui une relation particulière (Jn 1,18 ; 3,12 ; 6,49 ; 10,30).

Cette compréhension ne sied pas à la christologie johannique qui ne voit pas en Jésus, le précurseur annonçant un Messie probablement plus grand que lui. Ce qui rendrait incontestable son identification au prophète de Dt 18,15.18[137]. Le *QE* offre plutôt une conception multiforme du ὁ προφήτης qui oriente vers Jésus comme « celui qui doit venir » en même temps qu'il renvoie à une des trois figures bibliques à côté de celles du Messie davidique et d'Elie dont les rôles ne se recouvrent pas (Jn 2,21.25 ; 7,40-41). Ceci est la conséquence de la difficile systématisation et détermination du rôle et de l'importance du prophète eschatologique dans le judaïsme du I^er^ siècle. Il est

---

[134] MARTYN, *History and Theology*, 98-101 ; MEEKS, *The Prophet-King*, 91-98.

[135] J. M. ALLEGRO, « Further Messianic References in Qumran Literature », *JBL* 75/3 (1956) 182-187 ; P. C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy* (NIC ; Grand Rapids, MI 1976) 263 ; G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls*. Qumran in Perspective (Cleveland, OH 1978) 185 ; R. A. HORSLEY, « Like One of the Prophets of Old. Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus », *CBQ* 47/3 (1985) 441-443.

[136] J.-L. SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque*. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible (LivR 5 ; Bruxelles – Paris 2000) 22-23.

[137] H. M. TEEPLE, *The Mosaic Eschatological Prophet* (JBL.MS 10 ; Philadelphia, PA 1957) 55-56, n. 41 ; A. S. VAN DER WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (SSN 3 ; Assen 1957) 75-89 ; R. SCHNACKENBURG, « Die Erwartung des 'Propheten' nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten », *Studia Evangelica*. Papers Presented to the International Congress on "The Four Gospels in 1957" Held at Christ Church, Oxford, 1957 (éd. K. ALAND et al.) (*StEv* 1 ; *TU* 73 ; Berlin 1959) 631s ; G. JEREMIAS, *Der Lehre der Gerechtigkeit* (StUNT 2 ; Göttingen 1963) 295s ; R. MEYER, « προφήτης », *ThWNT VI*, 820 ; MEEKS, *The Prophet-King*, 164-175.

une figure générique qui concentre et condense en lui plusieurs attentes liées à diverses figures bibliques emblématiques[138]. Les attentes de Dt 18,15.18 fondées sur la figure du prophète et de sa venue à l'époque de Moïse sont encore d'actualité dans le judaïsme des deux I^ers^ siècles[139]. Ce qui rend peu probable son identification exclusive à la figure de Moïse dans sa seconde venue[140]. Cependant, comme celui dont Moïse et les prophètes écrivirent bien auparavant (Jn 1,45), Jésus accomplit, sans exception, toute la Torah et ses promesses.

Cette identité de Jésus constitue le socle d'un fond de questionnement permettant au lecteur d'entrer dans l'intelligence de ce qu'elle implique pour Jésus, pour la foule et pour lui-même. La question majeure du récit change de qu'est-ce que Jésus va-t-il faire (v. 6) à, que faut-il comprendre par ce signe à travers son identification prophétique par la foule ? Le suspense demeure alors sur la capacité de la foule à comprendre la signification de l'identité prophétique de Jésus qui ouvre à une double compréhension : celle du signe lui-même et celle de la messianité de Jésus qui en découle.

À travers ce titre, ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον, la foule de la *MP*, sans peut-être le comprendre, oriente l'identité prophétique de Jésus vers sa messianité. L'expression prend toute sa force expressive de la messianité de Jésus aussi bien dans sa connexion avec les titres christologiques les plus sublimes du narrateur (Jn 20,31 ; cf. 11,25-27), que dans la bouche de Jésus lui-même (Jn 9,39). Le narrateur, en mettant dans la bouche de Marthe, la profession de la vérité centrale de sa christologie (Jn 20,31), lui associe le syntagme ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον (Jn 11,27). Ce titre programmatique et la synonymie entre les titres de Messie, roi et Fils de Dieu, créent un lien avec la déclaration de la foule de la *MP*. En voulant introniser Jésus roi, la

---

[138] *SifDev* 175.1.3 ; cf. G. DALMAN, *Jesus-Jeshua*. Studies in the Gospels (London – New York, NY 1929) 49 ; C. S. KEENER, *The Function of Johannine Pneumatology in the Context of Late First Century Judaism* (Duke University ProQuest Dissertations and Theses ; Durham, NC 1991) 77-78 ; H. RIESENFELD, « The Mythological Background of New Testament Christology », *The Background of the New Testament and Its Eschatology*. Essays in Honor of Charles Harold Dodd (éd. W. D. DAVIES – D. DAUBE) (Cambridge 1964) 88.

[139] STRACK – BILLERBECK, *Kommentar*, I, 85-88 ; II, 481-482 ; J. JEREMIAS, « Μωϋσῆς », *ThWNT* IV, 856-864 ; TEEPLE, *Eschatological Prophet*, 29-73 ; G. VERMES, « La figure de Moïse au tournant des deux testaments », *Moïse*. L'homme de l'alliance (H. CAZELLES – A. GELIN) (n° spécial Csion ; Paris – Tournai – Rome 1955) 78-86 ; R. BLOCH, « Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique », *Moïse* (CAZELLES – GELIN) 152-164.

[140] J. JEREMIAS, « Golgotha und der heilige Felsen », Angelos II (1926) 86.

foule le reconnaît comme Messie et Fils de Dieu, car le roi, par son onction le jour de son sacre, devenait un oint (messie) et recevait le titre de Fils de Dieu (Ps 2,7 ; Os 11,1). Dans le procès de Jésus devant Pilate, les Juifs rendent synonymes les expressions « se faire fils de Dieu » et « se faire roi » comme transgression de la Loi, punie par une mise à mort (Jn 19,7-12). Jésus fait un usage métaphorique de ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον en affirmant être venu dans le monde afin que, quiconque croit en lui, échappe aux ténèbres (Jn 8,12 ; 9,5 ; cf. 1,9-13). Dans la bouche de Jésus, cette venue dans le monde (Jn 9,39) exprime au-delà d'une simple naissance humaine, son origine divine et sa mission (Jn 3,17.34 ; 4,34 ; 5,36-38 ; 6,38-39 ; 7,16-18 ; 12,44-50 ; 15,21-24) au terme de laquelle, il retournera auprès du Père (Jn 7,33-34 ; 13,1-3 ; 16,26 ; cf. 6,62 ; 19,28-30). Cette compréhension est sans doute celle qui échappe à la foule. Son identification de Jésus comme prophète est adéquate, mais elle est incomplète, car elle est prisonnière d'une compréhension limitée au seul portrait du Deutéronome de ce prophète. Ce qui la conduirait à une foi inadéquate (cf. Jn 2,23-24 ; 8,30-44 ; 12,42-43) selon l'idéologie (théologie) du narrateur johannique[141].

Ainsi, la reconnaissance de l'identité prophétique de Jésus, bien que venant d'un personnage peu fiable (la foule), partage les mêmes caractéristiques fondamentales que celle exposée par le narrateur comme vérité fondamentale de sa christologie (Jn 20,31). Pour avoir vu en Jésus non pas un prophète quelconque, mais le prophète eschatologique par excellence. Cette foule se démarque de la Samaritaine et de l'aveugle guéri. Elle porte à son point culminant l'aspect prophétique de l'identité de Jésus. La non-reconnaissance explicite de cet aspect de son identité par des personnages fiables, par le narrateur ou par Jésus lui-même, ne saurait diluer l'importance théologique et structurelle de la configuration prophétique du récit johannique comme un recueil de signes. Cette non-reconnaissance prophétique de Jésus doit être saisie et analysée du *PDV* de la nature même du *QE* comme un récit complexe, multiple et énigmatique[142].

La complexité du récit johannique n'est pas contradiction. Elle participe de sa richesse et empêche toute lecture sélective et linéaire de la reconnaissance de l'identité de Jésus. La vérité de la découverte de cette

---

[141] BENNEMA, *Encountering Jesus*, 360.

[142] D. RENSBERGER, « The Messiah Who Has Come into the World. The Message of the Gospel of John », *Jesus in Johannine Tradition* (éd. R. T. FORTNA – T. THATCHER) (Louisville, KY 2001) 15.

identité par les personnages tout au long du récit, n'est pas linéaire, partant d'un point de départ A à un point d'arrivée B. Elle n'est perceptible et compréhensible que dans l'itinéraire de foi des personnages, fait de doutes, d'hésitations, de chutes et de relèvements, dans un contexte vétérotestamentaire de foisonnement d'annonces et d'attentes messianiques.

Le Messie attendu était annoncé sous des traits divers : d'un prêtre qui obtiendra le pardon des péchés ; d'un roi libérateur de son peuple ; d'un Fils de l'Homme, victorieux de toutes forces du mal ; d'un prophète, porteur du salut de Dieu à son peuple[143]. Le Jésus johannique est perçu comme celui qui accumule, qui condense en même temps qu'il surpasse toutes les attentes messianiques. Ce qui permet au lecteur de transcender certaines affirmations particulièrement alambiquées et apparemment contradictoires sur la complexité de l'identité de Jésus, qui affirme être un avec son Père (Jn 10,30) qui est en même temps son Dieu (Jn 20,17) et plus grand que lui (Jn 14,28). Dans ce contexte, le statut de titre transitoire de l'identité prophétique de Jésus vers une plus profonde et plus expressive de sa divinité, se comprend non comme dépassement pour cause d'insuffisance ou d'inadéquation, mais, comme enrichissement par accumulation de diverses attentes messianiques. La reconnaissance prophético-royale de Jésus par la foule de la *MP* apparaît alors comme une synecdoque (de la partie pour le tout) exprimant deux formes particulières (prophétique et royale) d'attentes messianiques. Le narrateur johannique, avec une sobriété légendaire, réunit en Jésus deux institutions divines (prophétique, Ex 20,19-21 ; Dt 5,23-28 et royale, Dt 17,14-30) dont Moïse attribue le fondement à YHWH (Dt 18,16 ; 17,14-20). La *MP* manifeste la venue des temps messianiques caractérisés par la prospérité et le bonheur promis à Israël et dont l'abondance du pain en est le symbole. Ainsi, tous les titres messianiques appelés à une fortune plus ou moins grande dans le *QE* se tiennent en parallèle les uns les autres dans une relation de complémentarité pour dire l'unique mystère de l'identité divine de Jésus.

Si donc Schnackenburg a raison contre Karakolis sur l'importance de l'identité prophétique du Jésus johannique, il échoue à affirmer une disjonction des vv. 14-15 et une incompatibilité théologique de la connaturalité des titres prophète-roi dans le *QE*.

---

[143] J. COPPENS, « L'espérance messianique. Ses origines et son développement », *RevSR* (1963) 225-227.

Sur la disjonction des vv. 14-15, aucun indice textuel n'induit une intrusion du narrateur qui aurait explicitement exprimé par un commentaire sa bonne compréhension du signe (cf. Jn 2,21). Le sujet de μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἁρπάζειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα (v. 15) est bien les οἱ ἄνθρωποι (v. 14) référant à ceux ayant mangé (τοῖς βεβρωκόσιν, v. 13). Ainsi, l'identification prophétique de Jésus (v. 14) et le vouloir le faire roi (v. 15) relèvent d'un même personnage : la foule. Celle-ci ne saurait exprimer simultanément deux réactions contradictoires du même signe : la compréhension et l'incompréhension. Une évolution de l'incompréhension (v. 15) à la compréhension (v. 14) aurait été plus logique comme le suggèrerait, dans ce cas, son parcours épistémologique de la perception des signes (θεωρεῖν – ὁρᾶν). Selon la régie narrative, l'unique reconnaissance directe est celle de l'identité prophétique (v. 14) qui montre que la *MP* fut un signe pour la foule. Mais le sujet reconnu (Jésus) a une valeur positive (euphorique) qui remonte à la surface, change leur destin commun et crée entre eux un lien social : la royauté, intrinsèque à la messianité de Jésus.

Dans le judaïsme du I^er^ siècle, l'espérance messianique était un remarquable mélange d'idéaux politiques et religieux avec une prédominance du religieux sur le politique. La liberté politique à laquelle aspirait le peuple juif était considérée comme le but des chemins de Dieu[144], dans son Alliance avec son peuple. Les mouvements de tendance mosaïque, promettant signes et prodiges à la manière de Moïse, égrenaient des foules et se prêtaient à des interprétations politiques liées à la situation d'occupation coloniale de la Palestine d'avant 70[145]. Ce qui justifie la liaison que Blinzer établit entre Jn 6,15 et l'incident du massacre de certains agitateurs galiléens par des soldats romains (Lc 13,1-3)[146]. La vision réductionniste de l'aspect politique de la royauté de Jésus semble omettre son fondement biblique. La combinaison de l'identité prophético-royale de Jésus nous rapproche à l'époque du 3^e^ Isaïe où le Messie attendu n'est plus un roi descendant de David, mais un prophète couvert de l'esprit de YHWH et chargé d'une mission libératrice (Is 61,1). La connexité narrative et théologique entre les deux titres (prophète-roi) résulte de leur rencontre sur le terrain de la libération. Le terme Messie bénéficie d'un sens plus large et

---

144 E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C – A.D. 135)*. First Division : Political History of Palestine from B.C. 175 to A.D. 135 (Edinburgh 1973) I, 527.
145 Josèphe, *B.J.* 2. 261-263 ; *A.J.* 20. 169-171 ; DODD, *Historical Tradition*, 213-215.
146 J. BLINZLER, « Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus », *NT* 2 (1957) 43s.

devient synonyme du titre de roi sauveur attribué à tout roi, même païen (cf. Cyrus, Is 45,1), œuvrant pour la libération du peuple. Toute œuvre de libération devient œuvre messianique, et tout roi, un fils de Dieu. Ce qui établit une synonymie entre les titres Roi et Messie (Jn 12,13). La vraie royauté de Jésus, dont il précise l'origine, le mode d'exercice et le sens profond (Jn 19,33-38) est d'une nature qui échappe à la foule. Jésus ne devient pas roi (au moment d'un sacre) ; il est roi de toute éternité dans sa préexistence auprès du Père. Et, il n'est roi que dans son être de prophète de la vérité (Jn 18,37-38), offrant sa vie pour faire advenir un royaume de vérité (Jn 19,3.12.14-19)[147]. Ce qui fait du v. 15, une prolepse contrastante de cette véritable royauté de Jésus, et crée un arc de tension narrative avec son sort final évoqué à la fin de la séquence (Jn 6,70-71 ; cf. 19,12). Le caractère inique du procès de Jésus est ainsi révélé : il sera accusé et condamné pour une infraction qu'il a bel et bien évitée en se retirant dans la montagne.

3.5.3. Le retrait de Jésus sur la montagne (v. 15b)

Cette action est commandée par l'omniscience de Jésus. Le verbe γινώσκειν dénote une perception avec le ὅτι explicatif de son contenu, et énonce le *PDV représenté* de Jésus. Le narrateur, qui s'invite dans la psychologie de Jésus, y introduit son lecteur et lui donne une information imperceptible par un observateur extérieur (cf. Jn 6,61.64)[148]. Il souligne, en même temps, l'accès de Jésus lui-même aux réflexions intérieures des οἱ ἄνθρωποι.

La montée de Jésus à nouveau (πάλιν) seul dans la montagne sans une descente préalable (Jn 6,3.15) attire l'attention du lecteur. La double similitude phraséologique (ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος, Ex 19,3// ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος, Jn 6,15) et contextuelle (controverse identitaire) rappelle les deux ascensions de Moïse non entrecoupées d'une descente (Ex 19,3.20). Exprimée par un vocable différent (ἀνεχώρεῖν) de la première (ἀνέρχομαι, v. 3), son emphase sur αὐτὸς μόνος évoque un éloignement solitaire de Jésus rappelant non seulement l'avertissement de Moïse au peuple de ne pas le suivre sur la montagne (Ex 19,23), mais surtout la soif intérieure de communion et d'intimité de Jésus avec son Père (cf. Jn 8,16.29.32)[149]. L'adverbe πάλιν, dont la signification ici est « de

---

147 KEENER, *The Gospel of John*, I, 671.
148 RESSEGUIE, *The Strange Gospel*, 16.
149 SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 27-28.

nouveau ; à nouveau, encore »[150], exprime une remontée plus loin, plus en profondeur ou plus haut dans la montagne[151]. Il rend compte de la dynamique ascensionnelle qui forme une inclusion à notre péricope (vv. 3.15). Ce qui rapproche cette montée de celle synoptique motivée par un besoin de prière (Mc 6,46 ; Mt 14,23)[152].

Cette réaction de Jésus est traditionnellement comprise comme sa désapprobation de l'initiative de la foule (v. 15a). Au vu du contexte global du *QE*, elle serait une épanorthose[153] proleptique (cf. Jn 7,40-42 ; 18,33-37 ; 19,3.14.19.21) qui n'est pas le refus de la titulature royale[154], mais celui de sa compréhension erronée. En voulant introniser Jésus, la foule s'arroge une prérogative de Dieu. Elle semble comprendre la royauté de Jésus selon les catégories triomphalistes et mondaines avec leurs prérogatives et avantages glorieux (Mt 4,8 ; Lc 4,5). L'enjeu n'est donc pas le titre en lui-même, mais la compréhension de ses implications dans le dessein messianique de Jésus. Ce qui rend non inexacte, mais incomplète la formulation de l'identité de Jésus par la foule, appelée à entreprendre un processus de compréhension de son contenu. L'orientation christologique du récit se trouve renforcée, en poussant la curiosité du lecteur sur le personnage de Jésus pour savoir pourquoi il refuse d'être roi. Une réponse satisfaisante ne sera pas donnée avant l'évènement de la croix, lieu de la pleine manifestation de cette royauté de Jésus dans son originalité et sa spécificité.

Cette réaction révèle une vérité fondamentale dans la reconnaissance de l'identité de Jésus. À part le narrateur, le Jésus johannique est le seul herméneute fiable de son identité dont la titulature demeure inchoative avant l'évènement de la croix, lieu de la pleine révélation de son mystère dans la paradoxale manifestation de sa gloire à travers l'humiliation de la mort. Sa réaction fait alors prendre conscience à la foule et au lecteur de la nature partielle de sa connaissance de son identité à ce stade du récit et du chemin

---

[150] F. W. DANKER (éd.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago, IL – London [3]2000) 752-753.
[151] L. SCHENKE, « Das Szenarium von Joh 6,1-25 », *TThZ* 92 (1983) 192.
[152] Certainement dans un désir de coordination avec Mc 6,46, le codex D ajoute κακεῖ προσηύχετο. Mais Jean n'utilise jamais le verbe προσέυχεσθαι (avec Jésus comme sujet) qui est complètement absent du *QE*.
[153] « Figure à l'œuvre lorsque, dans le discours, une qualité est présentée négativement puis positivement, de telle sorte que l'assertion positive apparaisse comme un renforcement par rapport à l'assertion négative préalable » ; cf. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, 79, n. 35.
[154] L'une des plus prestigieuses expressions de sa messianité pleinement manifestée sur la croix.

encore à parcourir. Cette foule doit faire économie de ses propres conceptions et *a priori* théologiques, pour laisser Jésus se dévoiler à elle jusqu'à sa pleine compréhension de la signification de sa nature d'être Verbe de Dieu incarné (Jn 1,1.14), dont tous les autres titres christologiques sont des compléments appositifs de rôle épexégétique. L'identité du Messie traditionnel, qu'elle découvre en Jésus, se heurte au véritable Messie que Jésus entend incarner[155].

Le construit narratif de cette réaction de Jésus voudrait susciter, chez la foule, un détachement progressif de son contexte théologico-religieux. Bien qu'étant un substrat pour une reconnaissance de l'identité divine de Jésus, ce contexte théologico-religieux traditionnel se trouve être, paradoxalement en même temps, un obstacle. Il s'agit donc, pour cette foule, d'intégrer un nouveau mode d'expression de sa foi en Dieu à travers la révélation de Jésus comme Messie. Cela se fait par une prise de distance qui ne soit pas un rejet, mais plutôt une compréhension de l'ancien (conception traditionnelle du Messie) dans le nouveau (la révélation de Dieu en Jésus). Le plus important dans les scènes-type de reconnaissance johannique n'est donc pas la découverte des rôles thématiques de Jésus, mais leur juste compréhension à la lumière du contenu radicalement nouveau d'un Dieu fait homme dans un Messie souffrant. La question principale aussi bien pour les personnages du récit que pour le lecteur n'est plus de savoir qui est Jésus ? Le lecteur le sait depuis le prologue (Jn 1,1-18), les disciples, depuis leurs premières rencontres avec Jésus (Jn 1,29-36.41.45.49) et la foule vient de le découvrir. Le défi lancé à tous est de savoir ce que cela signifie. À quoi cela renvoie-t-il ?

La foule, à travers sa découverte de l'identité de Jésus dans la *MP*, est appelée à entrer dans un processus d'approfondissement de la connaissance de cette identité dont le défi n'est pas le moindre. Toute la difficulté tient dans le refus de franchir un nouveau palier dans la révélation de Dieu au-delà des traditions mosaïques, pour comprendre l'agir continu de Dieu dans l'histoire à travers la personne de Jésus. Ce refus limite toutes les possibilités de la révélation de Dieu aux hommes à Moïse, à la manne et à la Loi[156].

---

[155] A. MARCHADOUR, « La figure de Simon-Pierre dans l'évangile de Jean », *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours du Nouveau Testament*. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60e anniversaire (éd. E. STEFFEK – Y. BOURQUIN) (MoBi 47 ; Genève 2003) 186.

[156] MOLONEY, *The Gospel of John*, 230.

D'où l'objectif de Jn 6, montrer que Jésus est plus que Moïse, au mieux, incomparable à Moïse, car il n'est pas que le donateur, mais il est le don lui-même. Ce don, c'est Dieu Lui-même, source de vie pour toute chair. Ce qui clôture la lecture sur un nouveau suspense dont l'emphase porte sur la compréhension et les implications de l'identité prophético-royale de Jésus.

Cette réaction englobe toute la reconnaissance de Jésus comme prophète-roi. Elle est prise de distance contre une vieille eschatologie et une désapprobation du messianisme national à coloration politique[157], incompatible avec sa mission. Dans cette reconnaissance, il y a plus un contenu à comprendre qu'un titre à découvrir. Ce qui révèle un clash dans la compréhension conventionnelle des rôles thématiques et leurs expectatives traditionnelles attribuées à Jésus. Découvrir l'identité de Jésus consiste à établir l'adéquation ou non entre son action, son origine généalogique et le Messie conventionnel, au sujet duquel écrivirent Moïse et les prophètes (Jn 1,45). La foule de la *MP* se base sur une théologie conventionnelle figée qui fonde sa certitude (ἀληθῶς) du signe de la *MP* comme œuvre du prophète eschatologique. Ce qui justifie le déphasage entre les attentes des protagonistes et l'être Messie de Jésus qui constitue la pierre d'achoppement du *QE*. Pour une parfaite compréhension de toute titulature messianique attribuée à Jésus, l'interlocuteur reconnaisseur doit effectuer un *aggiornamento* de toute l'acception et conception traditionnelle du Messie.

La réaction de Jésus ouvre alors le récit de la *MP* aux épisodes successifs qui jettent une lumière vive sur ses zones d'ombre. Être Messie, prophète-roi, implique pour Jésus qu'il soit le Dieu-ἐγώ εἰμι (vv. 16-21) qui s'offre pour le salut de l'humanité et dont les paroles donnent vie (vv. 25b-58). Ce qui permet de classer l'affirmation de la foule (vv. 14-15a) dans le registre des identités alternatives, familier dans le mouvement de résistance cognitive des scènes-type de reconnaissance. Jésus assume effectivement le rôle messianique que lui attribue la foule, mais il se distancie de la compréhension et de l'acceptation traditionnelles de ce rôle. Son retrait sur la montagne révèle le caractère diaphane de la *MP*. Elle laisse transparaitre quelques rayons de lumière sur l'identité de Jésus, sans distinguer toutes ses implications. Cela ne peut laisser indifférent le lecteur qui se trouve face à une réalité irréfutable : la découverte de l'identité de Jésus ne signifie pas sa pleine compréhension. Elle ne représente qu'un pas vers le véritable défi qui

---

[157] BULTMANN, *Johannes*, 157-158 ; J. N. SANDERS, *A Commentary on the Gospel according to St. John* (BNTC ; London 1968) 180

attend chaque disciple ou croyant : comprendre son identité grâce à l'enseignement de Jésus. Sans cette compréhension, cette reconnaissance de la titulature de l'identité de Jésus reste une perception cognitive qui n'aboutit pas à la foi selon la christologie du narrateur (Jn 20,31). Ce désaccord entre la foule et Jésus engage une réflexion sur le sens profond du signe de la *MP*, dont le but narratif est d'en faire un acte symbolique de communication dramatique. Cet élément avait été poétiquement annoncé dans le prologue : l'auto-donation de Dieu au monde par son Verbe.

4. La figure de Jésus dans le signe de la *MP*

Les références à la pâque juive (v. 4), à la mise à l'épreuve (v. 6), au prophète qui doit venir dans le monde (vv. 14-15a), à la double ascension non entrecoupée d'une descente (Jn 6,3.15 // Ex 19,3.20-21), à la relation syntaxique entre Jn 6,5 (πόθεν…ἵνα φάγωσιν οὗτοι) et Nb 11,13 (πόθεν…ἵνα φάγωμεν)[158], permettent d'identifier les traditions ayant contribué à la mise en récit de la *MP* johannique : la tradition mosaïco-exodale et celle deutéronomico-prophétique. D'autres références ultérieures, comme celle du don de la manne au désert par Moïse (vv. 31.32.49.58), de l'expérience des murmures de contestation (vv. 41.43.61), des écrits de prophètes (v. 45) sans oublier les références sapientielles (v. 35), témoignent de l'importance de la *tradition du Sinaï* dans la mise en récit de Jn 6 en général et de la *MP* en particulier.

Cet inventaire des allusions narratives est crucial pour prouver la crédibilité des sources. Cependant, il est insuffisant pour établir une typologie. Celle-ci n'est possible qu'à partir d'une prise en compte de l'importance et de la place de chacun de ces éléments (Moïse, le prophète eschatologique, la manne) et de leur usage soit par les personnages (foule, Jésus) ou par le narrateur. C'est à partir de ce contexte que l'on peut interroger la nature du lien entre Jésus, le prophète eschatologique, et Moïse et celui entre le pain multiplié par Jésus, la manne et le pain de vie. Les personnages ou le narrateur qui usent de ces personnages et de ces évènements de l'AT établissent-ils un lien typologique avec les évènements et les personnages du récit johannique ?

---

[158] ARCANGELI, *Tipologia e compimento*, 160.

4.1. Jésus, Élisée et le prophète-roi

Les détails narratifs de la *MP* johannique démontrent des liens que son auteur établit avec les récits vétérotestamentaires. Les σημεῖα de Jésus, – évocation des miracles des prophètes et preuves d'accréditation de la mission de Moïse, donateur de la manne –, sont autant de références, échos et allusions vétérotestamentaires qui posent le problème de la nature de la relation entre ce récit et les évènements de l'AT. Quel portrait de Jésus le narrateur voudrait-il faire ressortir pour enrichir l'appréhension de son identité profonde ? Serions-nous en présence d'une typologie élyséenne ? Prophétique ? Mosaïque ? Ou royale ? Pour répondre à ces questions, il faut analyser les différentes références bibliques dans notre passage et déterminer si le narrateur cherche à leur donner une fonction narrative, typologique ou autre.

4.1.1. Jésus et Élisée

La proximité entre 2 R 4,42-44 et Jn 6,1-15 est riche en références, échos et allusions à l'activité des prophètes Élie et surtout Élisée, dont les miracles dans leur ordre, nombre (sept) et nature attestent d'une correspondance aux σημεῖα du Jésus johannique : 2 R 2,19-22 ; 4,1-7 ; cf. 1 R 17,8-16//Jn 2,1-11 ; 2 R 4,32-37//Jn 4,46-54 ; 2 R 4,42-44//Jn 6,1-15 ; 2 R 5,1-14//Jn 5,2-9 ; 2 R 6,4-7//Jn 6,16-21 ; 2 R 6,15-18//Jn 9,1-7.39 ; 2 R 13,20-21 ; cf. Si 48,13-14//Jn 11,1-44)[159]. Pour Bostock, toutes ces similitudes convainquent que le narrateur johannique inscrit Jésus dans la lignée prophétique et offre une caractérisation de lui sur le modèle prophétique d'Élisée[160]. Tetreau voit dans la *MP* une matrice typologique, c'est-à-dire une grille théologique susceptible de permettre au lecteur d'entrer dans la compréhension de cette présentation de Jésus dans un lien typologique avec Élisée[161]. Karakolis

---

[159] A. MAYER, « Elijah and Elisha in John Signs Source », *ET* 99/6 (1988) 171-173 ; CHO, *Jesus as Prophet*, 98-111 ; KARAKOLIS, « Is Jesus a Prophet ? », 130-135 ; R. E. BROWN, « Jesus and Elisha », *Perspective* 12/1-2 (1971) 89 ; LINCOLN, *According to Saint John*, 187-188 ; M. M. THOMPSON, *John*. A Commentary (NTLi ; Louisville, KY 2015) 114 ; C. H. WILLIAMS, « Jesus the Prophet. Crossing the Boundaries of Prophetic Beliefs and Expectations in the Gospel of John », *Portraits of Jesus in the Gospel of John* (KOESTER)104 ; T. L. BRODIE, « Jesus as the New Elisha. Cracking the Code », *ET* 93/2 (1981) 39-42.

[160] D. G. BOSTOCK, « Jesus as the New Elisha », *ET* 92/2 (1980) 39-41.

[161] J. TETREAU, « Jesus, Elisha, and Moses. A Study in Typology », Diss. Senior Honors Theses. 733. *Honors Program Liberty University* (2018) 25, https://digitalcommons.liberty.edu/honors/733 [consulté, 25/04/25 2018].

souligne le dépassement d'Élisée dans la supériorité des σημεῖα de Jésus en termes de quantité, qualité et immédiateté[162].

Au-delà des σημεῖα, la similitude Élisée – Jésus se construit dans leur statut de fils respectivement d'Élie et du Père. Élisée reçoit d'Élie la double part qui correspond à l'héritage du fils ainé selon la Loi (Dt 21,17). Cette double part renvoie à l'esprit d'Élie (2 R 2,9) faisant de lui son successeur spirituel (2 R 2,12.15)[163], et héritier légitime[164]. La mention de l'Esprit de YHWH dans la suite du récit (2 R 2,15-16 ; cf 1 R 18,12) permet à Wood d'assimiler cette double part à l'Esprit de Dieu[165], dont la puissance stimulait et inspirait le ministère prophétique[166]. La réception de l'Esprit par Jésus au bord du Jourdain où il commence son ministère, fait de son baptême, un acte d'authentification et de confirmation de sa filiation par le Père. Ce baptême est, en même temps, un acte de reconnaissance et de responsabilisation par Dieu dans sa mission et son identité de Fils (Jn 1,32-34 ; cf. Lc 3,22)[167]. Ce critère d'héritier de l'esprit du prédécesseur, présent dans plusieurs typologies (Moïse – Josué ou Jésus – Apôtres), situe la mission de Jésus dans la continuité de celle d'Élisée[168].

Le narrateur johannique hérite vraisemblablement cette typologie élyséenne de Jésus des sources synoptiques. Bien qu'il se trouve un peu en pénombre dans le NT qui n'en compte qu'une seule occurrence explicite (Lc 4,27), la vie et le rôle d'Élisée comme successeur d'Élie sont des éléments importants dans la construction et la modélisation de l'identité de Jésus. En attribuant le rôle de prédécesseur du Messie à Jean-Baptiste (Lc 1,17 ; Mt 11,14 ; cf. Ml 4,5-6), les Synoptiques établissent une relation de parallélisme entre Jean-Baptiste et Jésus. Cette relation conduit, par voie

---

[162] KARAKOLIS, « Is Jesus a Prophet? », 131.
[163] V. FRITZ, *1 & 2 Kings* (CC ; Minneapolis, MN 2003) 236.
[164] D. J. WISEMAN, *1 and 2 Kings*. An Introduction and Commentary (TOTC ; Downers Grove, IL 1993) 209.
[165] L. J. WOOD, *The Holy Spirit in the Old Testament* (Eugene, OR 1998) 45.
[166] J. GOLDINGAY, *Old Testament Theology*. Israel's Gospel (Old Testament Theology Series ; Downers Grove, IL 2003) I, 795.
[167] I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*. A Commentary on the Greek Text (NIGTC ; Exeter 1978) 155.
[168] W. BRUEGGEMANN, *1 & 2 Kings* (SHBC 8 ; Macon, GA 2000) 319 ; T. R. HOBBS, *2 Kings* (WBC 13 ; Waco, TX 1985) 50.

de conséquence, à la double typologie Élie/Jean-Baptiste et Élisée/Jésus[169]. Cette typologie serait validée par Jésus Lui-même qui reconnaît à Jean-Baptiste le rôle d'Élie *redivivus* (Mt 17,10-13 ; Lc 9,30), précurseur de l'ère messianique, rempli de l'Esprit-Saint et marchant devant lui avec la puissance d'Élie (Lc 1,15-17)[170].

Si la ressemblance entre Élisée et Jésus est indubitable dans le *QE*, difficile d'affirmer que le narrateur johannique épouse une typologie élyséenne. L'ouverture de son récit, par l'enquête des émissaires des autorités de Jérusalem, donne à penser à une déconstruction de cette typologie. Jean-Baptiste décline le statut d'Élie *redivivus* (Jn 1,21.23) et se présente comme indigne de défaire la courroie des sandales du Messie (Jn 1,27). La symbolique de ce geste renseigne sur sa compréhension de sa relation à Jésus. La sandale (τὸ ὑπόδημα) a une ambivalence de significations dont la plus adaptée au contexte de succession est le symbole de propriété : remettre la sandale signifie la cession de son droit de propriété (Rt 4,7). Dans un récit où les disciples de Jean-Baptiste et ceux de Jésus sont en rivalité (Jn 4,1), Jean-Baptiste se présente comme un humble serviteur de Jésus, qui n'est pas digne d'être son esclave, encore moins son héritier. Cette précision sur l'identité du baptiste localisée au tout début du ministère de Jésus invalide toute compréhension typologique entre Élisée – Jésus comme corolaire de la typologie Élie/Jean-Baptiste.

La stratégie narrative et la régie des évènements de la *MP* permettent de voir que l'arrière-fond vétérotestamentaire (2 R 4,42-44) n'établit pas un rapport d'accomplissement typologique entre deux figures. Il existe un écart considérable entre le contexte herméneutique original du récit de la *MP* d'Élisée et l'*exodalisation* du récit de Jean dans sa nature de scène-type de reconnaissance de l'identité de Jésus (vv. 14-15). Ce qui nous met non en présence d'une typologie, mais des allusions au récit d'Élisée. Les correspondances lexicales entre les deux textes relèvent des reprises linguistiques tandis que la correspondance sémantique relève de la

---

[169] B. PATE, « Who Is Speaking? The Use of Isaiah 8:17-18 in Hebrews 2:13 as a Case Study for Applying the Speech of Key OT Figures to Christ », *JETS* 59/4 (2016) 744 ; J. S. CROATTO, « Jesus, Prophet Like Elijah, and Prophet-Teacher Like Moses in Luke-Acts », *JBL* 124/3 (2005) 451-465.

[170] S. M. AHN, *The Christological Witness Function of the Old Testament Characters in the Gospel of John* (PBM ; Eugene, OR 2014) 108-109.

transtextualité[171]. Les deux récits sont mis en relation par la reprise d'une matrice littéraire avec une similitude de l'intrigue : la *MP*. La présence physique du texte source (2 R 4,42-44) dans le texte récepteur (Jn 6,1-15), par des allusions, atteste de l'influence prophétique dans la mise en récit des σημεῖα de Jésus. Le narrateur y établit des similitudes dans le but d'offrir à son lecteur un portrait de Jésus comme prophète (v. 14 ; cf. Jn 4,19 ; 9,17 ; cf. Jn 1,21.25 // Dt 18,15.18). Ce qui prouve que la tradition mosaïque « des signes et prodiges », constituant le squelette narratif des σημεῖα johanniques, est dotée de chair par la tradition prophétique globale. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les similitudes et les points de contact entre ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον de la *MP* et le miracle des pains du prophète Élisée.

La caractérisation prophétique de Jésus, par différents personnages du *QE* (la Samaritaine, la foule, l'aveugle-guéri), converge vers la figure du prophète comme Moïse. Les occurrences susceptibles d'y faire allusion dans un contexte de discussion sur le caractère messianique de Jean-Baptiste ou de Jésus (Jn 1,21.25 ; 7,40) rendent probable une *σύγκρισις* entre Jésus et le prophète, comme Moïse.

La foule comprend l'œuvre de Jésus à la lumière de la promesse du prophète eschatologique, locuteur de la parole de Dieu, dont les signes et les prodiges légitiment la mission (Dt 18,15). Ce prophète comme Moïse est celui qui, à la demande du peuple, assumera la médiation entre Dieu et lui dans le rôle de porte-parole (Dt 18,16-17.20). Le signe authentifiant sa mission comme envoyé de Dieu sera la puissance performatrice de sa parole (Dt 18,21-22)[172]. La compréhension de cette figure, prototype du prophète authentique, pourrait être facilitée par la description du prophète légitime de Dt 13. L'authenticité de sa mission est conditionnée par la concordance entre ses signes, prodiges, paroles et leur conformité à la révélation (Dt 13,1-3). Ces signes et prodiges sont de puissants sceaux d'approbation du prophète par Dieu (Dt 34,10-12) dont les œuvres miraculeuses proviennent de la parole authentique de Dieu et conduisent le peuple au vrai Dieu (Dt 13,18). Ces traits caractéristiques du prophète eschatologique servent de baromètre

---

[171] C'est l'ensemble de tous les éléments susceptibles de mettre un texte en relation manifeste ou secrète avec d'autres. Cf. G. GENETTE, *Palimpsestes*. La littérature au second degré (Poétique ; Paris 1982) 7.

[172] ANDERSON, *The Christology of the Fourth Gospel*, 174.

à l'authenticité de la mission prophétique (1 R 17,24 ; 18,16-46 ; 2 R 2,22 ; 4,17.44 ; 5,14).

À la suite de Boismard[173], pour qui la figure du prophète eschatologique égal à Moïse fonde la christologie johannique (v.14 ; cf. Dt 18,15.18), Monnier propose une typologie mosaïque du Jésus ressuscité à la lumière d'Ex 4,1-9[174]. Jésus, sur le modèle des signes de Moïse[175], accomplit une série de trois signes d'accréditation et d'authenticité de sa mission comme envoyé de YHWH et provoque la foi des fils d'Israël en lui (Jn 2,1-11 ; 4, 46-54 ; 21,1-14 ; cf. Ex 4,1-9)[176]. L'insuffisance de l'équivalence matérielle entre ces signes pour fonder une telle hypothèse est compensée par : l'appellation de σημεῖα, leur numérotation (Jn 2,11 ; 4,54 ; 21,14) et leur fonction apologétique d'accréditation de la mission et de levain de la foi. La stratégie du « croire » de Jean, fondée sur la précédence des σημεῖα sur la foi qu'ils suscitent (Jn 2,11 ; Jn 4,48 ; 20,30-31), est parallèle à celle d'Exode. La reconnaissance des opposants de Jésus que Dieu a parlé à Moïse et leur doute au sujet de Jésus, dont ils ne savent pas l'origine (Jn 9,29), fait allusion à la problématique sur l'identité de Jésus comme envoyé de Dieu à la lumière de celle de Moïse (Ex 4,1). Ainsi, dans sa référence à son enseignement, à ses paroles, et à ses signes, Jésus affirme, selon le modèle de Moïse (Ex 4,15-17), la parfaite identité entre ce qu'il dit et fait et ce que Dieu Lui-même veut dire par sa bouche et faire par ses mains[177]. Une manière de dire que Dieu prête la bouche de Jésus pour parler aux hommes comme il le fit dans le passé avec Moïse pour parler à son peuple.

L'influence de cette figure prophétique proviendrait d'un courant de la tradition juive ayant marqué de ses empreintes la christologie johannique[178].

---

[173] Boismard, *Moïse ou Jésus*, 64.

[174] P. Monnier, « Jésus ressuscité, le prophète plus grand que Moïse. Lecture de Jn 21,1-14 », *NRTh* 139/1 (2017) 6-12.

[175] Contre l'avis de Salier qui voit dans les signes johanniques une preuve (cf. W. H. Salier, *Rhetorical Impact of the Semeia in the Gospel of John* (WUNT 2/186 ; Tübingen 2004) 172) qui fonctionne comme une pièce à conviction focalisée sur la question de la culpabilité ou non d'une personne dans le but d'établir le juste et l'injuste (Aristote, *Rhet.* 1.3-5), la fonction du signe johannique n'est pas fondamentalement judiciaire.

[176] Boismard, *Moïse ou Jésus*, 45.

[177] Ibidem, 65, n. 3.

[178] Ibidem, 5-71 ; Idem, « Jésus le prophète par excellence d'après Jn 10,24-39 », *Neues Testament und Kirche* (Gnilka) 160-171; Meeks, *The Prophet-King*, 301-308 ; Martyn,

Le Seigneur remplit la bouche du prophète comme Moïse de ses paroles (δώσω τὸ ῥῆμά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ) afin qu'il ne dise que ce qu'il lui commande (λαλήσει αὐτοῖς καθότι ἂν ἐντείλωμαι αὐτῷ, Dt 18,18). Cette parole du prophète, prononcée au nom de Dieu, s'accomplit toujours (Dt 18,22 [LXX] : γένηται τὸ ῥῆμα). Et celui qui n'écoute pas la parole (τὸ ῥῆμα) ordonnée (ἐντείλωμαι) par Dieu Lui-même au prophète qui parle en son nom (ἐὰν λαλήσῃ ὁ προφήτης ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου) en rendra compte à Dieu (Dt 18,18-19 [LXX]). Cette description rappelle une abondante phraséologie du Jésus johannique. Il vient au nom de son Père (ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου, Jn 5,43) qui lui a enseigné les choses dont il parle (καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατὴρ ταῦτα λαλῶ, Jn 8,28) et son enseignement n'est pas de lui, mais de Celui qui l'a envoyé (ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με, Jn 7,16). Il ne parle pas de lui-même, car le Père qui l'a envoyé, lui a prescrit ce qu'il a à dire (ὅτι ἐγὼ ἐξ ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ᾽ ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτός μοι ἐντολὴν δέδωκεν τί εἴπω καὶ τί λαλήσω, Jn 12,49 ; cf. Jn 3,34 ; 5,30 ; 7,16-17 ; 8,28-40 ; 12,49-50 ; 14,10.24 ; 17,8.14)[179], et ses prédictions qualifiées de vraies, car elles se réalisent toujours (Jn 2,19.21-22 ; 3,14 ; 4,21 ; 11,4.23 ; 13,19 ; 14,29 ; 16,4). Ceux qui n'accepteront pas les paroles (τὰ ῥήματά) que Dieu a données à Jésus de prononcer (ἐντολὴν δέδωκεν…τί λαλήσω) seront jugés par cette même parole au dernier jour (Jn 12,48-50). En lien avec ce prophète et dans un style exodal, Jésus réalise des signes (Jn 2,23 ; 6,14 ; 7,31 ; 9,16 ; 11,47 ; 12,37). Comme Moïse faisant (ποιεῖν) le tabernacle selon tout (πάντα) ce que Dieu lui montre (δείκνυμι) (Ex 25,40), Jésus fait (ποιεῖν) ce qu'il voit faire le Père qui lui montre (δείκνυμι) tout (πάντα) ce qu'il fait (Jn 5,19s)[180]. Dans la perspective plus large de son omniscience comme détenteur de connaissances spéciales (Jn 1,47-48 ; 2,24-25 ; 5,6) et capable de révéler les choses cachées, Jésus se place dans la lignée des prophètes (Jn 4,18-19). La performativité de sa parole se rapporte en définitive, à son origine et son

---

History and Theology, 102-130 ; MENKEN, *Quotations in the Fourth Gospel*, 57 ; IDEM, « Scriptural Dispute Between Jews and Christians in John. Literary Fiction or Historical Reality? John 9:13–17,24-34 As a Test Case », *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Papers of the Leuven Colloquium 2000 (éd. R. BIERINGER et al.) (Jewish and Christian Heritage Series 1 ; Assen 2001) 453 ; J. ASHTON, *The Gospel of John and Christian Origins* (Minneapolis, MN 2014) 135.

[179] BOISMARD, *Moïse ou Jésus*, 11-20, 64-65 ; A. REINHARTZ, « Jesus As Prophet. Predictive Prolepses in the Fourth Gospel », *JSNT* 11/36 (1989) 3-16.

[180] GLASSON, *Moses in the Fourth Gospel*, 80.

identité divines (Jn 13,19 : ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι)[181]. Ce fond prophétique indiscutable de Jn 6, loin de constituer une typologie prophétique, est au service de la révélation de Jésus comme incarnation du Dieu ἐγώ εἰμι [182].

4.1.2. Jésus et le prophète-roi

Particulière à Jean dans toute la tradition évangélique est la mention de la volonté de la foule de faire de Jésus un roi. Dans un contexte d'identification de Jésus comme le prophète qui doit venir dans le monde (Dt 18,15.18), cette volonté de la foule combine les deux titres et pose le problème de leur relation. De même, dans un récit où l'importance de la caractérisation messianico-royale (Jn 1,49 ; 12,13 ; 19,3.19) de Jésus est capitale[183], où des évènements de sa vie (son entrée à Jérusalem, son procès et sa crucifixion) renforcent l'aspect royal de son identité messianique[184], le refus de Jésus de se faire roi (v. 15b) devient une curiosité de lecture. C'est la question du modèle de roi sous-jacent à cette initiative de la foule qui se pose. La figure royale de Jésus reconnue par la foule se comprendrait-elle en droite ligne avec Moïse, selon sa précédente reconnaissance (v. 14), ou en relation typologique avec un roi particulier de l'AT ?

La foule reconnaît en Jésus l'accomplissement des expectatives du prophète, comme Moïse (Dt 18,15.18) dont la quantité et la grandeur des signes surpassent ceux de tout autre prophète[185]. Cette reconnaissance possède une teneur royale liée au portrait de Moïse inspiré de certaines conventions de l'idéologie royale, issues des textes et traditions du Proche-Orient ancien sur la fondation de la royauté d'Israël (1–2 S ; 1–2 R)[186]. Considéré comme un chef dont son peuple ne peut se passer[187], les rapprochements entre Moïse et les figures emblématiques de la royauté,

---

[181] REINHARTZ, « Jesus as Prophet », 10-12, n. 69.
[182] WILLIAMS, « Jesus the Prophet », 106.
[183] R. A. BURRIDGE, *Imitating Jesus*. An Inclusive Approach to New Testament Ethics (Grand Rapids, MI 2007) 24-26, 30.
[184] J. MCWHIRTER, *The Bridegroom Messiah and the People of God*. Marriage in the Fourth Gospel (SNTSMS 138 ; Cambridge 2006) 39.
[185] E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17* (Tübingen ^{3}1971) 26-28.
[186] T. RÖMER, « Moïse : un héros royal entre échec et divination », *Interprétations de Moïse*. Égypte, Judée, Grèce et Rome (éd. P. BORGEAUD – T. RÖMER – Y. VOLOKHINE) (JSRC 10 ; Leiden – Boston, MA 2010) 189 ; J. R. PORTER, *Moses and the Monarchy*. A Study in the Biblical Tradition of Moses (Oxford 1963) 8-9.
[187] G. W. COATS, *Moses*. A Heroic Man, Man of God (JSOT.S 57 ; Sheffield 1988)40-42.

comme Sargon[188], Salomon[189], Jéroboam[190], Josias ou encore David, sont remarquables[191]. Cette figure royale de Moïse s'accompagne d'une dimension politique contenue dans sa figure de guerrier[192], conquérant des territoires – comme une partie de la Transjordanie (Nb 20,14s ; 21,10s ; Dt 2,1–3,1)[193], ou encore Canaan sur l'ordre de YHWH (cf. 1 S 12,8)[194] – et fondateur de la ville de Jérusalem selon un fragment d'*Hécatée d'Abdère* (320-300 av. J.-C.)[195], une source extrabiblique importante. Avec une geste pleine de gestes héroïques de la cour, les principaux thèmes royaux, notamment la législation, sont associés à Moïse dans le but d'en faire la norme de conduite pour tous les rois à venir. Comme le relève Ska[196], le livre de l'Exode explique pourquoi la Loi est celle de Moïse et non d'aucun autre roi en Israël. Dans le monde antique où le pouvoir royal était sacré et absolu, le seul législateur est le roi garant de tous les pouvoirs. À part le décalogue directement proclamé par Dieu Lui-même (Ex 20,1) toutes les autres lois sont transmises à Moïse (Ex 20,22 ; Ex 21,1) jouant le rôle de législateur d'Israël, réservé à la monarchie qui lui est postérieure.

Malgré cette coloration royale de sa personnalité, Moïse reste par ailleurs, non pas un roi, mais le prophète. Il est sans trône, sans palais, sans garde ni armée, ne reçoit aucune onction et ne fonde aucune dynastie. Sa législation ne dépend d'aucune monarchie ni dynastie auxquelles, elle sert de fondements juridiques et d'origine. L'observance de la Loi de Moïse

---

188 J.-D. MACCHI, « La naissance de Moïse (Exode 2,1-10) », *ETR* 69/3 (1994) 397-403.
189 T. VEIJOLA, *David*. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments (SESJ 52 ; Helsinki – Göttingen 1990) 84-105.
190 R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit (GAT 8/1 ; Göttingen 1992) I, 217-219.
191 RÖMER, « Moïse : un héros royal », 190.
192 T. RÖMER, « Les guerres de Moïse », *La construction de la figure de Moïse/ The Construction of the Figure of Moses* (éd. T. RÖMER) (TranseuSupp 13 ; Paris 2007) 169-193.
193 R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora*. Studien zur Redaktionsgeschlichte des Numeribuches im Kontext Von Hexateuch und Pentateuch (Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 3 ; Wiesbaden 2003) 362.
194 G. W. AHLSTRÖM, « Another Moses Tradition », *JNES* 39/1 (1980) 65-69.
195 J.-D. KAESTLI, « Moïse et les institutions juives chez Hécatée d'Abdère », *La construction de la figure de Moïse* (RÖMER) 131-155. L'authenticité de ce fragment est vivement contestée par R. E. GMIRKIN, *Berossus and Genesis, Manetho and Exodus*. Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch (LHB.OTSt 433 ; Copenhagen International Series 15 ; London – New York, NY 2006) ; C. ZAMAGNI, « La tradition sur Moïse d'Hécatée d'Abdère d'après Diodore et Photius », *Interprétations de Moïse* (BORGEAUD – RÖMER – VOLOKHINE) 133-169.
196 J.-L. SKA, « Moïse, un géant modeste (voir Nb 12,3) », *CÉv* 204 (2023) 28-31.

devient la norme de la monarchie dont elle assure le bon fonctionnement et la continuité, selon l'affirmation de David, fondateur de la dynastie (1 R 2,1-4). En cela, la coloration royale de Moïse pourrait inspirer celle de Jésus.

Dans le contexte de la *MP* johannique, la volonté de la foule, comprise comme sanction[197], du miracle à peine réalisé, constitue une allusion à l'action de David. Il fut le seul roi, oint par le peuple à travers ses anciens (2 S 5,1-3) dont la Bible hébraïque rapporte l'action de distribuer du pain à une foule à l'occasion du retour de l'arche de l'Alliance à Jérusalem (2 S 6,19 ; 1 Ch 16,3). Cette référence à David est renforcée par le verbe ἁρπάζειν[198]. Il manifeste le tropisme violent comparable à celui des adeptes du militantisme zélé de Jérusalem (Jn 2,23-25) et reflète les traces d'un messianisme politique, fondé sur la révélation d'un Dieu marchant à la tête des armées et dont le salut est conçu en termes de victoires politiques et de domination universelle, totale et définitive sur l'oppresseur (2 R 22,19 ; 1 S 17,45 ; Jo 5,13-15)[199].

Bien que le récit johannique reste discret sur des références à David, il ne manque pas pour autant de connexion entre le titre de Fils de Dieu et le thème de la royauté d'Israël. La combinaison des deux titres dans la confession de Nathanaël (Jn 1,49) témoigne d'un parallélisme qui démontre la possible compréhension du titre de Fils de Dieu comme une désignation royale honorifique. Ainsi, la foule comprendrait la royauté de Jésus dans la ligne de la descendance eschatologique de David selon les oracles messianiques (Jn 7,42 ; 12,15 ; cf. Za 9,9 ; Mt 1,1 ; 9,27 ; 21,9 ; Lc 1,32 ; cf. Ps 17,40-41)[200], dans la perspective de la mission libératrice du peuple de Dieu (2 S 7). Le refus de Jésus de cette intronisation à travers son retrait sur la montagne serait une prise de distance par rapport à cet idéal royal. Ce qui le mettrait en contraste avec certains rois de l'AT dont les scènes d'onction-

---

[197] « Terme de la sémiotique : reconnaissance de la nouvelle situation créée par l'action transformatrice ; cette validation porte sur l'ordre et les valeurs » ; cf. MARGUERAT – BOURQUIN, *Les récits bibliques*, 221.

[198] Enlever, s'emparer, arracher, kidnapper (cf. Jn 10,28s ; 18,12 ; 19,16) (cf. J. B. BAUER (éd.), *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz – Wien – Köln ^{3}1967) I, 26). Sa connotation violente est absente du contexte de notre récit et même de l'ensemble du *QE* où la foule ne manifeste aucune hostilité brutale et violente envers Jésus.

[199] Ce décalage dans la compréhension de l'Écriture sera confirmé dans le dialogue du lendemain de la *MP*, où Jésus recadre la compréhension et l'herméneutique de la foule, du don de la manne (vv. 31-32).

[200] F. MANNS, *L'évangile de Jean à la lumière du judaïsme* (ASBF 33 ; Jérusalem 1991) 170-171.

intronisation sont rapportées dans les moindres détails (Saul, 1 S 9,1-10,16 ; David, 1 S 16,1-13 ; Jéhu, 2 R 9,1-13).

Cependant, la présence ou non d'une scène d'onction–intronisation de Jésus dans le *QE* ne fait pas l'unanimité. Contre l'avis de Brown et Coakley[201], d'autres auteurs, comme Barrett, Bruns[202], et surtout Svärd reconnaissent à l'onction de Béthanie et à l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem (Jn 12,1-8.12-19), la valeur de scène d'onction–intronisation royale. Contrairement aux autres qui affirment plus qu'ils ne démontrent leur position, Svärd se démarque et aborde la question d'une façon beaucoup plus méthodologique à partir de la question du genre littéraire de Jn 12,1-8. Partant d'une étude des récits d'onction royale dans l'AT, Svärd y décèle un certain nombre de ressemblances en termes de style, de forme et de contenu[203]. Ce qui lui permet de déterminer un micro-genre littéraire qu'il appelle les scènes privées d'onction royale, qualifiées par Mettinger de « divines » parce qu'ayant Dieu pour auteur[204].

Ces unités de prose, intégrées dans des séquences narratives plus larges, localisent l'onction à proximité de Jérusalem dans un cadre privé et secret, justifié par la dangerosité d'oindre un nouveau roi pendant que son prédécesseur est encore sur le trône (1 S 9,26-10,1[205] ; 16,12-13 ; 2 R 9,1-13). Les candidats, divinement élus à la fonction royale (1 S 9,15-17 ; 16,1.6-12 ; 1 R 19,16), reçoivent l'onction des mains d'un prophète (ou son collaborateur) envoyé par le Seigneur (1 S 9,15-17 ; 16,1.12 ; 1 R 9,1). Le prophète ou le candidat effectue un voyage vers le lieu de la cérémonie (1 S 9,3-7). L'onction se déroule autour d'une table de camaraderie ou du sacrifice, et n'est rendue publique que plus tard (1 S 10,17-27 ; 11,12-15 ; 2 S 2,4 ; 5,3). L'officiant prend (λαμβανεῖν) un conteneur d'huile (ἔλαιον), le verse sur (ἐπιχεῖν […] ἐπί) la tête (κεφαλή) de l'élu (1 S 10,1 ; 16,13 ; 2 R 9,6), annonce, par une formule stéréotypée, son statut de roi (χρίειν […]

---

[201] BROWN, *According to John*, I, 454 ; J. F. COAKLEY, « The Anointing at Bethany and the Priority of John », *JBL* 107/2 (1988) 243.
[202] BARRETT, *According to St. John*, 409 ; J. E. BRUNS, « A Note on John 12:3 », *CBQ* 28 (1966) 219-222.
[203] SVÄRD, « Anointing Scene », 254-264.
[204] T. N. D. METTINGER, *King and Messiah*. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings (CB.OT 8 ; Lund 1976) 203.
[205] P. K. McCARTER, JR., *1 Samuel*. A New Translation with Introduction Notes and Commentary (AncB 8 ; Garden City, NY 1980) 187 ; A. GRAEME AULD, *I & II Samuel*. A Commentary (OTL ; Louisville, KY 2011) 96, 184.

εἰς βασιλέα/ ἄρχοντα ἐπὶ Ισραηλ/נגיד על־ישׂראל/ מׅשׁח למלך ; 1 S 10,1 ; cf. 2 S 5,2 ; 7,8 ; 12,7 ; 25,30 ; 2 R 9,3.6). Enfin, il définit la mission qui lui est confiée (1 S 10,1b [LXX] ; 1 S 9,16 ; 2 R 9,7-9 ; cf. 2 S 3,18). La scène se conclut par la venue de l'Esprit du Seigneur sur le nouveau roi[206], quelque temps après l'onction (1 S 10,6.10) ou le même jour (1 S 16,13). Ce don de l'Esprit est décrit à travers des verbes hébreux et grecs (צלח, ἐφάλλοσθαι, ἅλλοσθαι) qui, lorsqu'ils sont traduits par « précipiter sur » ou « sauter sur »[207], indiquent un mouvement agressif, coercitif ou puissant. Bien que chaque scène ne contienne pas tous ces éléments, l'omission de l'un ou l'autre, n'altère pas sa nature littéraire.

Selon cette étude, l'onction de Béthanie (Jn 12,1-8), bien qu'elle ne soit pas explicitement royale, partage à quelques exceptions près, toutes les caractéristiques des scènes privées d'onction royale. Sa nature prosaïque la met en relation avec les onctions royales de 1-2 S et 1-2 R plutôt qu'avec celles en vers mentionnées dans les Psaumes[208]. Cette onction fait partie d'une section royale dont Jn 11 constitue la grande introduction. Avant qu'elle n'ait narrativement lieu, que l'onction soit déjà annoncée (Jn 11,1-2). Elle se déroule dans un contexte familial (privé) d'un repas organisé par les sœurs de Lazare, en l'honneur de Jésus (entouré de ses disciples). La présence de Jésus à Béthanie, proche de Jérusalem (Jn 11,18), est tenue cachée à cause de la volonté des leaders religieux juifs de le faire périr (Jn 11,53-57). Le caractère sacrificiel de cette onction relève de sa tenue à proximité de la pâque (πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα, Jn 12,1), et des références au grand prêtre et au Temple (Jn 11,49-56). L'onction précède l'entrée triomphale à Jérusalem, qui tient lieu d'intronisation. Jésus effectue un voyage aller et retour de Béthanie à la ville d'Éphraïm c'est-à-dire à l'intérieur du lieu géographique et social de l'onction (Jn 11,6-7 ; 12,1 ; cf. 1 S 9,3-7). Les gestes de Marie renvoient à ceux des prophètes-mandataires pour la consécration. Elle prend (λαμβανεῖν) le parfum et oint (ἀλείφειν, parfois synonyme de χρίειν ; cf. 1 S 16,13) en référence aux onctions des prêtres et des rois (Ex 40,15 ; Nb 3,3 ; *Mos.* 2.146)[209].

Les éléments caractéristiques des scènes privées d'onction royale omis dans l'onction de Béthanie se trouvent replacés à d'autres endroits

---

206 SVÄRD, « Anointing Scene », 254-262.
207 MCCARTER, *1 Samuel*, 276 ; GRAEME AULD, *I & II Samuel*, 109.
208 SVÄRD, « Anointing Scene », 254-255.
209 JOSÈPHE, *A.J.* 6.165.

stratégiques du récit. Depuis le prologue et, tout au long du récit, l'élection de Jésus, par Dieu son Père (Jn 1,18 ; 3,16 ; 5,22-23 ; 10,36 ; 11,27 ; 12,49 ; 14,10 ; 17,24-25), est un élément essentiel de l'aspect royal de son identité messianique. L'entrée triomphale à Jérusalem (Jn 12,13.15), dans son rapprochement de la déclaration publique de la royauté de Saül (1 S 10,24) et Jéhu (2 R 9,13) après leur onction, pourrait faire office de formule consécratoire. La venue de l'Esprit du Seigneur sur l'oint avait eu lieu au commencement de la vie publique de Jésus non sous une forme violente ou agressive (AT), mais avec la douceur d'une colombe (Jn 1,32).

Les différences entre Jean et les épisodes de l'AT relèvent du remodelage par le narrateur de la scène privée d'onction royale. Jean semble hériter l'usage de la tradition synoptique de l'onction de Jésus par une femme (Mc 14,3-9 ; Mt 26,6-13), mais remplace l'huile versée sur la tête par le parfum de nard pur et de grand prix oint sur les pieds (Jn 12,3). Ce geste souligne sa sensibilité à la mort imminente de Jésus[210], avec valeur proleptique de préparation à son ensevelissement[211]. Cet acte « inconsciemment prophétique », considéré comme divinement inspiré, lie l'identité messianique de Jésus à son être époux (Jn 3,28-29), selon le thème du mariage entre Dieu et Israël (Os 1–2 ; Jr 2,2 ; Is 61,10 ; Ct)[212]. La diffusion de l'arôme (ὀσμή) du parfum de nard (νάρδος) dans la pièce (Jn 12,3c) fait allusion à la déclaration d'amour de la jolie noire du Ct 1,12 au sujet de son roi[213]. L'usage du parfum de nard crée un lien entre l'onction de Jésus et celle du tabernacle mosaïque. Jésus qui, à la dédicace du Temple, se présente comme celui que le Père a consacré (Jn 10,36)[214], est oint comme le tabernacle mosaïque sanctifié par l'onction d'huile sainte et parfumée (Ex 30,23-29 ; 40,9)[215].

La conclusion de Svärd, qui voit en Jn 12,1-8 une scène privée d'onction royale, pourrait être conjecturale. Mais son étude de Jn 12,1-8 révèle

---

210 C. M. Conway, *Men and Women in the Fourth Gospel*. Gender and Johannine Characterization (SBL.DS 167 ; Atlanta, GA 1999)153.
211 Thyen, *Johannesevangelium*, 552 ; Hoskyns, *Fourth Gospel*, 416.
212 Brown, *According to John*, I, 156, 454.
213 Svärd, « Anointing Scene », 264.
214 M. L. Coloe, *God Dwells with Us*. Temple Symbolism in the Fourth Gospel (Collegeville, MN 2001) 153 ; cf. A. R. Kerr, *The Temple of Jesus' Body*. The Temple Theme in the Gospel of John (JSNT.S 220 ; London – New York, NY 2002).
215 M. L. Coloe, *Dwelling in the Household of God*. Johannine Ecclesiology and Spirituality (Collegeville, MN 2007) 119-120.

l'impressionnante charge christologique de cet épisode et met en lumière la spécificité de la royauté du Jésus johannique. L'on pourrait induire que le narrateur johannique sans vouloir attribuer explicitement la valeur de scène privée d'onction royale à celle de Béthanie s'en inspire.

Ce narrateur offre une caractérisation de Jésus–roi qui assume toutes les figures royales de l'AT sans en être prisonnière d'une seule. À travers des notions comme celle d'époux messianique (Ez 16,8-14 ; Is 54,5 ; Os 2,7.16 ; Jr 2,2 ; 31,31-33 ;) et du Corps–Temple (Jn 2,19.21 ; 4,21-23), il construit la figure royale de Jésus à la lumière de celle de Dieu Lui-même. Ainsi, le rapprochement fait par Nathanaël entre les titres de Fils de Dieu et roi d'Israël va au-delà d'un simple titre honorifique exaltant la royauté davidique. Il comporte des implications plus larges sur l'aspect royal de l'identité messianique de Jésus[216]. Le titre ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ (Jn 1,49) souligne que Jésus, comme Dieu, est le roi exclusif d'Israël dont il restaure la souveraineté tout en affirmant la sienne propre sur toutes les souverainetés du monde[217]. Loin d'être acquise au passage d'un sacre, à la manière des rois de l'AT, la royauté de Jésus est constitutive de son être et liée à sa mission de donner la vie au monde, à la manière de Dieu Lui-même. Jésus est donc par nature, ce que le roi d'Israël devient par décret et par onction : Fils de Dieu. Cet aspect de la filiation divine de Jésus est commun à la tradition évangélique.

Pour éviter une conception d'un devenir Fils de Dieu de Jésus à partir de son baptême (Mc 1,10-11), Mathieu et Luc affirment sa filiation divine comme résultat d'une conception dans le sein de Marie par l'action de l'Esprit-Saint (Mt 1,18-25 ; Lc 1,26-38). Selon la théorie juive et gréco-romaine de la conception et du développement fœtal, c'est l'esprit qui anime l'enfant dans le sein de sa mère et lui confère une identité et un caractère[218]. Ainsi, contrairement aux rois qui recevaient leur adoption filiale par Dieu le jour de leur sacre, Jésus n'est pas un fils de Dieu par adoption. Sa seule adoption est celle par Joseph (Jn 6,42) et par laquelle, il rejoint la lignée davidique (Mt 1,1 ; Lc 3,23-38).

---

[216] R. B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels* (Waco, TX 2016) 324 ; METTINGER, *King and Messiah*, 203.
[217] D. RENSBERGER, « The Politics of John: The Trial of Jesus in the Fourth Gospel », *JBL* 103/3 (1984) 410.
[218] A. D. MYERS, *Blessed Among Women?* Mothers and Motherhood in the New Testament (New York, NY 2017) 42-76.

Dans un récit qui compte 120 occurrences du vocable πατήρ, en référence à Dieu, la relation de Jésus à Dieu son Père devient particulièrement unique : il est le seul υἱὸς τοῦ θεοῦ, là où les croyants sont les τέκνα θεοῦ (Jn 1,12)[219]. Sa royauté se déploie et se révèle dans toute sa splendeur dans le paradoxal mystère de la croix comme lieu par excellence de la glorification et de l'exaltation du Fils de Dieu, selon le double sens du verbe ὑψόω (Jn 12,32)[220]. Ce qui fait de Jésus un roi « figure céleste manifestée pour accomplir le jugement eschatologique, non seulement d'Israël, mais de toutes les nations de la terre »[221]. C'est à ce titre qu'il pourvoit aux besoins de la foule.

4.2. Jésus donateur de pain et Moïse donateur de la manne

La christologie johannique, enracinée dans le judaïsme connu du narrateur, se présente comme une réponse de la communauté johannique à Jésus. La figure de Jésus est perçue par les différents personnages du récit à travers le *spectrum* de Moïse et sa Loi. Jésus est compris et interprété aussi bien dans son rôle, son identité que sa mission à partir de l'oracle (promesse) de YHWH (Dt 18,15.18-22) qui fonde la foi de certains personnages (la foule) basée sur les signes[222]. Dieu promet de susciter un prophète égal à Moïse, auquel aucun autre n'est semblable et n'aura le privilège d'accomplir les signes et les prodiges que Dieu l'envoya accomplir en Égypte[223]. Pour Meeks, la collecte des 12 paniers de morceaux afin qu'aucun ne se perde (v.12) renvoie à la mission de rassemblement des fils d'Israël commune à

---

219 THOMPSON, *The God of the Gospel of John*, 57, 70.

220 G. BERTRAM, « ὑψόω », *ThWNT*, VIII, 608 ; C. C. TORREY, « "When I Am Lifted up from the Earth," John 12:32 », *JBL* 51/4 (1932) 321.

221 Y.-M. BLANCHARD, *L'évangile du Christ Roi ou la figure johannique de l'Agneau* (Bible ; Paris 2012) 27-28.

222 J. D. G. DUNN, « Let John Be John. A Gospel for Its Time », *Das Evangelium und die Evangelien*. Vorträge vom Tübingen Symposium 1982 (éd. P. STUHLMACHER) (WUNT 1/28 ; Tübingen 1983) 293-322 ; W. A. MEEKS, « Am I a Jew ? Johannine Christology and Judaism », *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*. Studies for Morton Smith at Sixty (éd. J. NEUSNER) (SJLA 12 ; Leiden 1975) 163-186 ; MENKEN, *Quotations in the Fourth Gospel*, 46-65 ; D. M. SMITH, *The Theology of the Gospel of John* (NTTh ; Cambridge 1995) 108, 126 ; BOISMARD, *Moïse ou Jésus*, 44-71. Ce dernier émet l'hypothèse que le miracle de Cana, la guérison du fils de l'officier royal et la pêche miraculeuse seraient les trois premiers signes dans la « Source des signes » johanniques en référence aux trois signes de Moïse (Ex 4,1-9).

223 N.R. PETERSEN, *The Gospel of John and the Sociology of Light*. Language and Characterization in the Fourth Gospel (Valley Forge, PA 1993) 91-96.

Moïse et à Jésus, en parallèle avec la *Did.* 9,4 qui utiliserait la même tradition en clé herméneutique[224].

Dans le judaïsme pharisaïque en arrière-plan du *QE*, Moïse occupe, dans la hiérarchie religieuse d'Israël, le plus haut statut qu'un homme ait pu avoir par rapport à Dieu[225]. Lors de sa montée au Sinaï pour recevoir la Loi (Ex 19,20 ; 20,21 ; 24,18 ; 32,31), Moïse entra dans le ciel et vit Dieu qui l'initia aux secrets de la nature et le dota d'un pouvoir extraordinaire qui se manifeste à travers ses miracles. Ce qui fait de lui, le vice-régent de Dieu sur terre, investi du pouvoir de Dieu Lui-même dont il reçut le Nom[226]. Ce portrait « divin » de Moïse conforte son statut de médiateur par excellence entre Dieu et son peuple et le rapproche des héros grecs, décrits comme des personnages hybrides, placés entre les hommes et les dieux et dont la sépulture fait souvent objet d'un culte[227]. De ce portrait, découle la foi en Jésus comme le prophète égal et/ou comme Moïse, envoyé par Dieu dans le monde (Jn 7,29 ; 8,29 ; 11,42 ; cf. Nicodème en 3,2). Cette conviction que partage la foule de la *MP* (Jn 6,14), fonde leur espoir et leur attente de voir ce Jésus reproduire les signes du premier Moïse, donc celui par excellence du don de la manne (Jn 6,29-31)[228].

4.2.1. Le pain multiplié, la manne et le pain que donne le Père

L'identification de Jésus comme le prophète qui doit venir dans le monde (v. 14) suggère que la foule relise le signe de la *MP* dans la perspective de l'accomplissement de la promesse du prophète semblable à Moïse (Dt 18,15.18). Elle établit alors une double typologie Moïse – Jésus et manne – pain multiplié qu'elle classe dans la catégorie des signes de l'Alliance entre

---

[224] MEEKS, *The Prophet-King*, 91-98.

[225] W. E. S. NORTH, « Monotheism and the Gospel of John: Jesus, Moses and the Law », *A Journey Round John*. Tradition, Interpretation and Context in the Fourth Gospel (IDEM) (LNTS 534 ; London – New Delhi – New York, NY – Sydney 2015) 113-114. Original publié dans *Early Jewish and Christian Monotheism* (éd. L. T. STUCKENBRUCK – W. E. S. NORTH) (JSNT.S 263 ; London 2004) 121.

[226] J. D. G. DUNN, *The Partings of the Ways*. Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity (London – Philadelphia, PA 1991) 223 ; IDEM, « Let John Be John » 307 ; L. W. HURTADO, *One God, One Lord*. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism (Philadelphia, PA – London 1988) 56-63 ; MEEKS, *The Prophet-King*, 110-111, 120-125, 147-149, 156-159, 241-244 ; IDEM, « Am I a Jew? », 173 ; MENKEN, *Quotations in the Fourth Gospel*, 56-63.

[227] G. HOFFMANN, « Héros grec », *Dictionnaire de l'antiquité* (éd. J. LECLANT) (Quadrige, Dicos Poche ; Paris 2005) 1055-1057.

[228] MENKEN, *Quotations in the Fourth Gospel*, 61-63.

YHWH et son peuple. Ce qui marque une progression révélatrice entre la manne du désert, dont le retour caractérise la venue des temps messianiques (*MidR Qoh*) et le pain multiplié[229]. Le signal d'accomplissement phraséologique que constitue le parallélisme qualificatif et antithétique τὸν ἀληθινόν (v. 32)[230], évoqué par Jésus pour corriger cette opinion de la foule renseigne au sujet de sa conception et compréhension du pain multiplié.

Le passage d'une insuffisance à une plénitude de surabondance qui caractérise notre péricope construit le surplus de sens typologique. Le contexte pascal (v. 4) établit un rapport entre la manne, prototype du banquet messianique, et le pain multiplié qui n'échappe pas à la perspective eschatologique (v. 14). Là où la manne, recueillie à la limite suffisante des besoins journaliers, ne pouvait être conservée, le pain multiplié par Jésus se ramasse de façon surabondante et se conserve. À travers les paniers remplis jusqu'aux bords (γεμίζω), le pain offert par Jésus exprime la plénitude de signification qui, au-delà de la dimension matérielle du signe, outrepasse la satiété physique[231].

Le flux narratif du dialogue entre la foule et Jésus (vv. 25b-40) confirme le lien entre le pain multiplié et le don de la manne (Jn 6,31-32 ; cf. Ex 16,4 ; Nb 11,4-9 ; Dt 8,1-5.16 ; Ps 78,24), selon la tradition *haggadique* du judaïsme en Palestine et dans la diaspora[232]. La citation du v. 31 (cf. Ex 16,4.15 ; 17,2.7 ; Ps 78,24), au-delà d'une référence au livre de l'Exode, renvoie aux traditions ou évènements du désert, comme la domination de Dieu sur la mer (Ps 107)[233], ou encore la traversée de la mer (Ps 74,13-14 ; 105,40 ; Sg 16,30 ; Is 43,16 ; Is 51,10)[234]. Cette citation se comprend comme référence à l'autorité de l'Écriture tout entière dans le contexte de l'évènement fondateur de la foi d'Israël (l'exode) à la lumière duquel, la foule tente une interprétation et une compréhension de l'identité de Jésus et de son agir (Jn 5,46-47). À travers cette citation, toute la séquence de Jn 6

---

229 STRACK – BILLERBECK, *Kommentar*, II, 481.
230 M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985) 350-353.
231 ARCANGELI, *Tipologia e compimento*, 142-146.
232 BORGEN, *Bread from Heaven*, 114.
233 BROWN, *According to John*, I, 265.
234 HAENCHEN, *Johannesevangelium*, 290 ; R. FABRIS, *Giovanni*. Traduzione e commento (ComBi ; Roma 1992, ²2003) 396.

reçoit alors une relecture globale à la lumière des traditions exodales[235], dont Moïse est le principal protagoniste.

La demande d'un signe à Jésus, à l'image de la manne, confirme cette compréhension (vv. 30-31). La foule, décontenancée par le reproche de Jésus (v. 26 ; cf. v. 12) qui sonne comme une désapprobation de sa précédente compréhension du signe de la *MP*, justifie sa demande dont la formulation cache une gêne. Elle établit une relation de similitude structurelle et de proportion herméneutique entre le signe de la manne et celui qu'elle attend de Jésus. Cette foule se situe dans la compréhension de deux réalités historiques analogues, dont l'une est déjà réalisée (le don de la manne au désert) et l'autre à venir (la répétition de ce don aux temps eschatologiques). La manne a, pour elle, valeur de réalité prototypique qui fournit les termes ou la configuration de la compréhension du signe attendu de la part de Jésus.

La correspondance de contexte entre la *MP* et le don de la manne (Jn 6,31) est confirmée par le parallélisme entre les verbes γογγύζω (vv. 41.43.61 ; cf. Ex 16,2 ; 17,3 ; Nb 11,1 ; 14,27.29 ; 17,6.20) et μάχομαι (v. 52 ; cf. Ex 17,2). Les deux verbes résument une attitude de contestation et de revendication envers Dieu et son envoyé Moïse (Ex 15–17 ; Nb 14–17). Cette attitude transparait dans la contestation ou l'hostilité des Juifs du récit (vv. 43.52), héritées de leurs ascendants, les pères du désert[236]. Le motif de murmure qui colle au désir des Juifs de lapider Jésus (Jn 10,31.32.33 ; 11,8) rappelle le sort réservé à Moïse par les israélites (Ex 17,4). Cette double attitude, aussi bien contre Moïse que contre Jésus, exprime leur manque de reconnaissance envers Dieu, qui les a pourtant missionnés pour les guider.

L'exégèse de Jésus de la citation des Écritures qui accompagne la demande de la foule corrige cette opinion de la foule (vv. 32-33). Jésus désapprouve la double typologie Moïse – Jésus et manne – pain multiplié en niant la paternité du don du pain du ciel à Moïse et en l'attribuant à son Père, donateur du véritable pain du ciel. En ramenant cette action de son Père au présent (ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν, v. 32), Jésus crée un parallèle avec sa propre action dans la *MP*. Ainsi, contrairement à la reconnaissance de la foule, Jésus n'agit pas comme le

---

[235] J. ZUMSTEIN, « La réception de l'Écriture en Jean 6 », *Analyse narrative et Bible*. Deuxième colloque international du RRENAB, Leuven, avril 2004 (éd. A. WÉNIN – C. FOCANT) (BETL 191 ; Leuven 2005) 158.
[236] HOSKYNS, *Fourth Gospel*, 295.

prophète qui doit venir (v. 14), mais comme son Père. Cette exégèse de Jésus, qui révèle son agir comme celui de Dieu, se situe sur la ligne de ses affirmations précédentes dans la controverse à Jérusalem (Jn 5,37-47).

Dans cette controverse où l'accusation porte sur la violation du sabbat, Jésus justifie son agir par l'égalité de son œuvre à celle du Père (Jn 5,16-18 ; cf. Ex 20,8-11 ; Dt 5,12-15 ; Lv 24,16). Comme le Père, le Fils est à l'œuvre : (ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται κἀγὼ ἐργάζομαι, Jn 5,17). Ce présent rappelle celui du pain donné par le Père (ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν, Jn 6,32). De tout ce qu'il fait, Jésus affirme ne pas agir de son propre chef, mais toujours conformément à la volonté de Dieu. C'est sur cette base qu'il lui a été conféré en tant que Fils d'agir comme Dieu Lui-même (Jn 5,19-29). Ce principe de l'agir de Jésus est valable pour l'ensemble de son action dans le *QE*. Il est aussi vrai dans la *MP*. C'est ce qui établit la comparaison entre le pain qu'il distribue et celui que le Père donne.

4.2.2. Jésus et Moïse

Le contexte narratif proche (Jn 5–8) de la *MP* et celui général de tout le *QE* mettent en évidence de nombreuses similitudes entre Moïse et Jésus.

Le contexte antécédent immédiat de la *MP* (Jn 5) met l'emphase sur l'identité de Jésus, le Fils envoyé du Père (Jn 5,19-47). Comme Moïse envoyé pour parler au peuple au nom de Dieu, Jésus parle aux foules[237]. La section subséquente (Jn 6–8) comporte trois évènements de l'expérience du désert renvoyant à Moïse. Après le don du pain comme répétition de la manne (Jn 6,11.31 ; cf. Ex 16), Jésus se présente comme la source d'eau (Jn 7,37-39 ; cf. 1 Co 10,1-4) en rappel des jaillissements de l'eau du rocher sous l'action de Moïse (Ex 17,6 ; Nb 20,11 ; Ne 9,15 ; Ps 78,20 ; 105,40s)[238], et est reconnu par la foule comme « le prophète » (Jn 7,37-38.40)[239]. Le cérémonial de l'eau à la fête des Tentes était une prophétie de la source de bénédiction que le rocher sacré serait pour la terre en mémoire du don de l'eau au désert par Moïse. Jésus, se présentant comme la source qui dispensera l'eau de la vie, accomplit cette promesse[240]. Dans sa description des aspects eschatologiques du pain du ciel (v. 34 ; cf. vv. 32-33.36-37.49-

---

[237] ANDERSON, *The Christology of the Fourth Gospel*, 174.
[238] HOSKYNS, *Fourth Gospel*, 320-324.
[239] CARSON, *According to John*, 329.
[240] J. JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender* (BFChTh 33/4 ; Gütersloh 1930) 48, 49, 50 ; IDEM, « Golgotha », 120, 124.

50.51-55), Jésus parle de la vie éternelle (v. 35) en des termes semblables à ceux qu'il utilisera dans le don des « fleuves d'eau vive » aux croyants à la fête des *Sukkôt* à Jérusalem (Jn 7,37-38 ; cf. 1 Co 10,1-10), où il dit d'une manière semblable à celle de Jn 6,35 son identification avec la Torah et avec la parole de Dieu[241]. Enfin, en référence à la cérémonie des lumières marquant la fête des Tentes (Jn 7,2), Jésus se présente comme la lumière du monde (Jn 8,12).

La prestigieuse considération accordée à Moïse dans les sources juives et hellénistiques conduit plusieurs auteurs à le considérer comme la principale figure typologique du Messie dans les récits de Jean et Mathieu[242]. La coordination Moïse – Jésus constitue la ligne conductrice de l'activité du Jésus johannique dont les signes (Jn 2,1-11 ; cf. Ex 7,14-25)[243], et le discours d'adieu (Dt 1–33 dans sa double ressemblance structurelle et thématique avec Jn 13,31–17,26)[244], rappellent ceux de Moïse. La performation des signes par Jésus, comme accréditation de sa mission d'envoyé de Dieu et suscitant la foi (Jn 20,30-31), rappelle celle de Moïse, accrédité par Dieu comme son envoyé (Ex 14,31) aux moyens de signes et de prodiges (Ex 4,8.30 ; Dt 20,1-3 ; 34,11)[245]. Une forte correspondance phraséologique entre l'Exode et le *QE* à travers le style du vocabulaire et le langage est remarquable avec les expressions : « les paroles reçues » (Dt 33,3 ; cf. Jn 17,8) ; l'incrédulité du peuple et l'écoute de la voix de l'Envoyé (Jn 5,37 ; 10,3.16.27 ; 18,37 ; cf. Ex 4,1) ; la distinction entre la foi en Dieu et son Envoyé et celle en ses signes (Jn 10,38 ; 14,1.11 ; cf. Ex 4,8 ; 14,31) ; l'accréditation de la mission de l'Envoyé (γνώσεσθε, Jn 8,28 ;

---

241 P. DI LUCCIO, *La parola di Dio e il tempo della salvezza*. Il vangelo secondo Giovanni e il suo contesto (Lectio. La Scrittura cresce con chi la legge 13 ; Roma 2021) 71, 79-80.

242 H. SAHLIN, *Zur Typologie des Johannesevangeliums* (UUÄ 4 ; Uppsala 1950) 9 ; M. SMYTH, « La figure de Moïse dans les sources gnostiques », *Interprétations de Moïse.* (BORGEAUD – RÖMER – VOLOKHINE) 248.

243 GLASSON, *Moses in the Fourth Gospel*, 26 ; ARCANGELI, *Tipologia e compimento*, 65-68 ; S. A. PANIMOLLE, « La madre alle nozze di Cana (Gv 2,1-12) », *PSV* 6 (1982)134 ; SIMOENS, *Selon Jean*, 216 ; A. SERRA, *Contribuiti dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1-12 e19,25-27* (SPFTM 31 ; Roma 1977) 191.

244 A. BENTZEN, *Introduction to the Old Testament*. The Canon of the Old Testament, the Text of the Old Testament, the Forms of Old Testament Literature (Copenhagen, ^{4}1957) I, 206 ; J. MUNCK, « Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique », *Aux sources de la tradition chrétienne*. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire (éd. J.-J. VON ALLMEN) (BT ; Neuchâtel – Paris 1950) 155-167 ; GLASSON, *Moses in the Fourth Gospel*, 75.

245 FABRIS, *Giovanni*, 212, 216 ; GRASSO, *Il vangelo di Giovanni*, 115.

13,35 ; ἀπέστειλέν με, Jn 7,28 ; 8,42 ; ποιῆσαι πάντα τὰ ἔργα ταῦτα, Jn 14,10 ; 5,36 ; 7,3 ; 10,15.37 ; 15,24 ; 17,4 ; οὐκ ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ, Jn 5,30 ; 14,10 ; cf. Nb 16,28 [LXX]) ; les appellations de Dieu « Père Saint/Juste » (Jn 17,11.25 ; cf. δίκαιος καὶ ὅσιος, Dt 32, 4 [LXX]) ; son Nom de révélation (Ex 3,12-15) et la terminologie du signe. D'autres références directes au Deutéronome peuvent être mentionnées dans le récit de Jean (8,17//Dt 17,6 ; 19,15)[246].

Le portrait de Moïse, berger fidèle et doux (Nb 27,15-23) qui conduit le peuple de Dieu, son troupeau (cf. Ps 77,20) avec vigilance (Nb 27,17s) [247], rappelle celui de la figure johannique du ὁ ποιμὴν ὁ καλός (Jn 10,11 ; cf. Lc 15,3-7), proche de celle de « l'unique pasteur » (Qo 12,11) appliquée à Moïse (*MidR Bam* 14,4). Plusieurs références au Berger dans le *QE*, reflètent l'influence du parallélisme Moïse – Jésus[248]. Au moment de quitter la scène, Jésus, comme Moïse avec Josué (Nb 27,15-18)[249], désigne son successeur Pierre comme berger (Jn 21,15 ; cf. Jn 10)[250]. Comme Moïse à la fin de sa vie devient le serviteur de son successeur Josué (Nb 27,15-23 ; *MidR Dev* 9,9), Jésus à la fin de son ministère public se fait serviteur de ses disciples, dont il lave les pieds (Jn 13,1-11). À l'image du berger, s'ajoute celle de l'agneau plus lourd que l'Égypte, selon le songe du Pharaon (*TPsJ* Ex 1,15), interprété par les magiciens comme le signe de la naissance dans la communauté d'Israël, d'un fils qui détruira l'Égypte[251]. Le Jésus johannique est présenté comme ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (Jn 1,29 ; cf. Ap 15,3). Les traces de la tradition de Moïse, paraclet ou avocat de son peuple (*ShemR* 18.3 sur Ex 12,19), sont présentes dans le *QE* (Jn 5,45 ; cf. l'association des vocables κατήγορος et παράκλιτος dans *Av* 4.13). Jésus, parlant d'un autre paraclet que le Père enverra (Jn 14,16), affirme à mots voilés son statut de premier paraclet dont cet autre prendra la relève[252]. Une analyse concordancielle du verbe « envoyer » révèle que Dieu envoie Moïse, comme le Père envoie Jésus. La correspondance entre le Dieu de l'AT et le

---

246 GLASSON, *Moses in the Fourth Gospel*, 76-78, 80-81.

247 L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*. Bible Times and Characters from Joseph to the Exodus (JPS ; Philadelphia, PA 1910) II, 300s.

248 GLASSON, *Moses in the Fourth Gospel*, 96.

249 STRACK – BILLERBECK, *Kommentar*, II, 587.

250 B. CASSIAN, « John XXI », *NTS 3* (1957) 132-135 ; GLASSON, *Moses in the Fourth Gospel*, 82-85. Ce qui poussa Eusebius à établir un parallélisme entre Josué et Pierre (cf. *Dem. ev.* III, 2).

251 R. BLOCH, « Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique », *RSR* 43 (1955) 194-227.

252 GLASSON, *Moses in the Fourth Gospel*, 96, 104, 105.

Père du *QE* caractérise Moïse et Jésus comme deux envoyés dont le dire et le faire relèvent de la compétence du même Envoyeur qui leur promet assistance permanente (Ex 3,12 ; 4,15-17 ; Nb 16,28 ; Jn 7,28-29 ; 8,28-29 ; 14,10), et avec qui, ils sont dans une relation de dépendance.

Cette multitude d'allusions intertextuelles Moïse – Jésus, aussi bien dans la *MP* que dans son contexte narratif proche, convainc plusieurs auteurs d'une relation typologique entre les deux figures[253]. Boismard parle à cet effet, du « style imitatif » de Jean en référence à Dt 18,18-19[254]. Ainsi, derrière la reconnaissance de Jésus comme le prophète eschatologique, se cache la grande conviction du christianisme primitif. Il voyait l'expérience messianique de Jésus en termes d'un nouvel exode et le reconnaissait comme un nouveau Moïse (He 3,1-6). Bien que la référence ne soit pas directement à la période mosaïque, cette relecture manifeste que l'accomplissement par Jésus des promesses et dons messianiques fait converger vers une nature typologique de sa relation à Moïse[255]. Jésus apporte à nouveau, de manière plus glorieuse et plus éclatante, ce que Moïse donna au peuple. Toute la relation typologique Moïse – Jésus, établie implicitement par la foule, se construit sur la figure du prophète-Messie qui, comme Moïse, reprendra son activité des signes et sera porte-parole d'une parole de vie.

Les différentes attentes juives à l'égard du Messie, prophète semblable à Moïse, prirent deux formes : celle d'un Messie selon les principes mosaïques comme un second libérateur et celles d'un retour de Moïse comme précurseur du Messie[256]. Les vestiges de cette tradition seraient présents dans l'épisode johannique de l'enquête sur l'identité de Jean-Baptiste (Jn 1,19-25). La foule de la *MP* semble faire partie de ceux qui voient en Jésus le Messie sous le modèle du second Moïse, second libérateur. Il agira comme Moïse, le premier libérateur (Ex 2,2) [257], et reproduira les mêmes signes que lui, en l'occurrence le don de la manne (*QohR* 1.9). La foule demande à Jésus un signe accréditant sa mission pour

---

253 SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 18, 33, 42 ; THEOBALD, *Johannes*, I, 429 ; MATEOS – BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, 297-298 ; SIMOENS, *Selon Jean*, II, 280 ; IDEM, *Évangile selon Jean* (Paris 2016) 162 ; THEOBALD, *Johannes*, I, 436.

254 BOISMARD, *Moïse ou Jésus*, 10-14 ; cf. A. E. HARVEY, *Jesus on Trial*. A Study in the Fourth Gospel (London 1976) 86-87 ; CHO, *Jesus as Prophet*, 137-138.

255 GOPPELT, *Typos*, 186 ; JEREMIAS, *Weltvollender*, 50.

256 G. H. BOOBYER, *St. Mark and the Transfiguration Story* (Edinburgh 1942) 69-76.

257 GLASSON, *Moses in the Fourth Gospel*, 103-104.

croire en lui (πιστεύσωμέν σοι, Jn 6,30) comme ses pères crurent en Moïse. Le rappel de l'évènement du désert par l'expression « οἱ πατέρες ἡμῶν τὸ μάννα ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ » est suivi d'une aposiopèse[258]. Celle-ci permet de découvrir l'attente de la foule à l'égard de Jésus comme législateur de la Nouvelle Alliance en parallèle à Moïse, législateur de l'Ancienne Alliance[259]. La foule dans son identification de Jésus au prophète eschatologique (v. 14) et sa demande d'un signe à Jésus (vv. 30-31) fait référence aux traits de Moïse dans la ligne du prophète promis par Dieu (Dt 18,15) dans sa description et son identité comme « nouveau Moïse ». C'est sur l'arrière-fond des critères posés par Moïse au sujet du prophète qui doit venir après lui (Dt 18,21-22) et qui sera comme lui, que la foule de Jn 6 évalue le personnage de Jésus. Ces critères appliqués à Jésus typologiquement par la foule comme antitype du prophète eschatologique, furent d'abord appliqués à d'autres figures considérées comme « prophète comme Moïse ». C'est le cas de Josué, successeur immédiat de Moïse[260], et qui reçut une part de la puissance de Moïse afin d'être écouté par toute la communauté des fils d'Israël (Nb 27,18). Mais bien qu'il accomplisse le critère de l'accomplissement de la parole prophétique et bénéficia de l'écoute du peuple (Dt 34,9), Josué ne fut pas un prophète à la dimension de Moïse. Dans la conclusion de son livre, l'auteur du Deutéronome nous renseigne que Moïse fut un prophète à la grandeur exceptionnelle et jamais égalée grâce à ses signes et prodiges réalisés en Égypte et pendant le séjour au désert (Dt 34,10-11). Ainsi, la foule scrute tous les gestes et mouvements de Jésus à la recherche des concordances d'action avec Moïse afin d'affirmer ou d'infirmer son identité messianique.

Ce mouvement épistémologique de la foule dégage le sens de toute la séquence de Jn 6 en général[261], et de la *MP* en particulier, comme une trame de reconnaissance de l'identité messianique de Jésus.

La nature typologique des similitudes Moïse – Jésus dans notre péricope ne fait pas l'unanimité. Schnelle la rejette en raison de l'absence d'une

---

[258] Suspension du sens de la phrase qui trouve son complément dans la précédente identification de Jésus comme le prophète eschatologique (v. 14 ; cf. Dt 18,15.18).
[259] B. F. WESTCOTT, *An Introduction to the Study of the Gospels*. With Historical and Explanatory Notes (London [8]1895) 132.
[260] Cf. J.-P. SONNET, « La construction narrative de la figure de Moïse comme prophète dans le Deutéronome », *Revue de théologie et de philosophie* 142 (2010) 1-20.
[261] LIGHTFOOT, *Biblical Essays*, 24.

typologie Moïse – Jésus dans le *QE*[262] ; Barrett doute de son existence[263]. Fabris, Grasso et Beutler distinguent le *PDV* de la foule de celui du narrateur. Ils le circonscrivent au seul *PDV* de la foule que ni Jésus ni le narrateur ne partagent[264]. Mais la présence implicite et/ou explicite des similitudes entre le récit de Jean et la *tradition du Sinaï* est d'une richesse herméneutique incommensurable. La transposition de cette tradition dans le *QE* permet de mieux comprendre la relation entre l'histoire de Dieu avec Israël et celle de Jésus. Les allusions intertextuelles à cette tradition (à l'exemple d'Ex 32–34 en Jn 1,14-18) permettent au narrateur d'offrir une description de l'identité messianique de Jésus dans son double rapport à Moïse et sa Loi et au Dieu d'Israël et sa révélation à l'Horeb [265].

La *MP* regorge d'allusions et d'échos vétérotestamentaires[266], qui se présentent comme un amoncèlement de références, rendant difficile une interprétation orientée, précise et synthétique du récit. Ces références témoignent d'une intention de la part du narrateur, de rappeler à son lecteur que le sens de son récit se saisit à la lumière de la *tradition du Sinaï*. Mais la diversité et la variété des propositions qui y émergent rendent difficile l'affirmation d'une typologie Moïse – Jésus du *PDV* du narrateur.

Jésus offre une nouvelle exégèse du pain du ciel (Jn 6,27.32-33) qui contredit celle traditionnelle au sujet de la finalité de la manne et de son donateur. Il dévie l'orientation que lui impose la requête de la foule qui le mettrait dans la position de médiateur des dons de YHWH à l'instar de Moïse au désert (Jn 6,30-31). Sa clarification de la citation de l' Écriture par la foule permet d'établir un parallèle entre lui, donateur du pain multiplié, et le Père donateur du véritable pain du ciel (v. 32), pain de vie (Jn 6,35). Cette exégèse de Jésus désapprouve une typologie manne-pain multipliée, dont le corolaire est la typologie Moïse – Jésus.

Le parallèle Jésus – Père comme donateurs du pain est bien compris dans le contexte johannique où Jésus, « Un » avec le Père, agit pareillement à lui

---

262 SCHNELLE, *Antidoketische*, 104.
263 BARRETT, *According to St. John*, 277.
264 FABRIS, *Giovanni*, 402 ; GRASSO, *Il vangelo di Giovanni*, 289 ; BEUTLER, *Johannesevangelium*, 236.
265 KÄFER, *Die Rezeption der Sinaitradition*, 107-117.
266 E. LITTLE, *Echoes of the Old Testament in the Wine of Cana in Galilee (John 2,1-11) and the Multiplication of the Loaves and Fish (John 6,1-15)*. Towards an Appreciation (CRB 41 ; Paris 1998) 9-69.

(ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ), ne faisant que ce qu'il a vu faire le Père (Jn 5,19). L'enjeu du récit oriente non seulement sur le don du pain, mais aussi sur l'identité de son donateur. L'auto-identification de Jésus au véritable pain descendu du ciel (Jn 6,33.50.51.53-56.58) et sa métonymie au pain de vie (vv. 35.48) Soulignent la démarcation avec la figure de Moïse et orientent vers une meilleure compréhension de son identité à la lumière de la révélation de l'Horeb (v. 20). Le Jésus de la *MP* johannique est plus associé à la présence de Dieu qu'à la figure de Moïse[267].

L'identification de Jésus au prophète eschatologique par la foule informe sur l'orientation de sa relecture du signe de la *MP* en clé du modèle promesse–accomplissement. Ce modèle n'implique pas toujours une typologie, mais annonce la réalisation d'une promesse (cf. Ps 41,10 ; Jn 13,18 ; Jo 2,26-4,1 ; cf. Ac 2,15-21)[268]. Cette promesse contient une similitude qui ne suggère aucun dépassement en termes de supériorité entre Moïse et le prophète eschatologique. Le contexte de Dt 18,15.18 ne suppose pas la compréhension du second terme (prophète eschatologique) comme la vérité pleine et accomplie, initialement préfigurée dans le premier (Moïse). Les deux figures se neutralisent dans un rapport d'égalité exprimé par ὡς ἐμέ…ὥσπερ σέ, qui n'appelle pas un « plus » typologique en clé de progression révélatrice. Cette égalité se fonde sur les principales caractéristiques du portrait prophétique : performation des signes et prodiges et conformité doctrinale à l'orthodoxie de la révélation traditionnelle de Dieu (Dt 18,21-22 ; cf. Dt 13,1-3). Ce qui rappelle le portrait conclusif de la figure prophétique de Moïse (Dt 34,10) qui aboutit à la relation Jésus – prophète eschatologique. Cette relation est classée par Vignolo dans sa trilogie (parallélisme simple, doublet littéraire, vraie typologie) des rapports entre personnages du *QE*, comme un doublet littéraire[269].

Cette direction n'est pas celle du narrateur. Par la régie de son récit, il construit la trame de la *MP* en direction d'une révélation de l'identité divine de Jésus dans le pain multiplié, et non celle d'une figure prophétique et médiatrice des dons de Dieu. Contrairement à Moïse – intermédiaire entre

---

267 ARCANGELI, *Tipologia e compimento*, 159.

268 M. GRILLI, *Quale rapporto tra i due Testamenti ?* Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture (Epifania della Parola. Nuova serie 10 ; Bologna 2007) 53-60.

269 R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto vangelo*. Figure della fede in San Giovanni (Milano 1994) 178.

le peuple et le Dieu majestueux qui l'invita à gravir la montagne et se révéla à lui –, Jésus agit de sa propre initiative (v. 3) en lieu et place de Dieu Lui-même et comme Dieu Lui-même en mettant à l'épreuve (πειράζειν) ses disciples. Le partage du pain multiplié par Jésus (v. 11) devient un symbole dramatique et préfiguratif de son don de soi dans le pain de vie (v. 35) et dans sa mort sous-jacente dans l'enseignement de Capharnaüm[270]. Parce qu'en lui se trouvent le don et celui qui l'a fait, Jésus dépasse de loin les attentes placées en lui comme un prophète eschatologique comparable à Moïse (Dt 18,15.18). Son retrait seul dans la montagne (v. 15b) signale une discordance de perspective. Loin d'un rappel de l'ascension de Moïse, ce retrait prépare, à la lumière de l'épisode suivant (*MM*), à voir en Jésus, venant de la montagne et marchant sur les eaux, la « nuée » de la présence de Dieu debout sur la montagne et qui se déplace sur la mer pendant la traversée d'Israël (Ex 13,17-22). Ce retrait participe à la manifestation et à la compréhension de la vraie identité du donateur du pain multiplié, révélé comme ἐγώ εἰμι (v. 20). La *MP* se comprend alors comme un signe révélateur de l'identité divine de Jésus et non une duplication d'un signe de Moïse. Les deux épisodes (*MP* et *MM*) présentent une progression narrativo-révélatrice de l'identité de Jésus, dont l'autorévélation (v. 20) constitue la clé de voute qui assure à la séquence de Jn 6 toute sa cohérence littéraire, narrative et thématique comme intrigue de révélation et de reconnaissance.

Dans son déploiement narratif, Jn 6 présente une progression eschatologico-révélatrice de Jésus non comme un prophète suscité par Dieu au milieu de ses frères (Dt 18,15), mais comme le Fils de l'Homme qui était auprès du Père et y retournera au terme de sa mission (Jn 6,38.46.62)[271]. Cette identification de Jésus comme Fils de l'Homme (Jn 1,51) se développe non à partir de la figure daniélique (Dn 7), mais à partir de celle de l'échelle de Jacob (Gn 28,12). Grâce au vocable ἀνέβαινον, Jésus se présente comme l'échelle ou le lieu où elle est plantée. Il est en cela l'antitype de ce lieu que Jacob reconnaît comme la maison de Dieu et la porte du ciel (Gn 28,18), la place où Dieu se rend présent (Gn 28,16)[272]. Ce qui rapproche de l'identification du Jésus johannique avec le Temple (Jn 2,19.21). Dans ce contexte, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (v. 69) serait un génitif d'origine qui exprime, en d'autres mots, ce que Jésus lui-même affirme à son sujet par son

---

[270] J. A. Grassi, « Eating Jesus' Flesh and Drinking His Blood. The Centrality and Meaning of John 6,51-58 », *BTB* 17/1 (1987) 24-30.
[271] Arcangeli, *Tipologia e compimento*, 171.
[272] Jeremias, *Weltvollender*, 51 ; Idem, « Golgotha », 93

identification au Fils de l'Homme descendant et montant au ciel (vv. 33.62). L'expression qui compte deux autres occurrences dans le NT (Mc 1,14 ; Lc 4,34) indiquerait ce qui relève de l'exclusivité de Dieu en référence à celui qui vient d'*en haut* c'est-à-dire du Père[273], (cf. l'usage de ἁγιάζω, Jn 10,36 ; 17,18-19)[274]. Ce titre exprime l'origine de Jésus comme envoyé par le Père (v. 62) et signe le dépassement des catégories traditionnelles du Messie, prophète comme Moïse[275]. La christologie de la préexistence de Jésus, Logos de Dieu (Jn 1,1-18) et Fils de l'Homme, outrepasse celle prophétique de l'homme pris (choisi) et consacré par Dieu au milieu de ses frères (Dt 18,15.18). Cette position est celle du narrateur dissimulé dans le « Je » discursif de Jésus[276], qui s'auto-révèle (ἐγώ εἰμι v. 20). Contrairement à Moïse, prophète–médiateur entre Dieu et son peuple, transmettant au peuple la parole que Dieu lui adresse, et rapportant à Dieu les paroles du peuple (Ex 19,3-8), Jésus se présente comme la Parole elle-même. Ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις dans sa correspondance à Jn 12,48, οὺ τὰ ῥήματά μου se place en synonyme de ὁ λόγος qui qualifie l'enseignement de Capharnaüm (v. 60), réfère à la personne même de Jésus, Logos de Dieu fait chair (cf. Jn 1,1.14).

Cette distance Moïse – Jésus est observable dans l'ensemble du *QE*. Bien que l'intérêt particulier pour la figure de Moïse dans la construction du portrait de Jésus soit manifeste, le rôle et la figure de Moïse dans le *QE* apparaissent plutôt mineurs au profit de la figure de Jésus, Logos de Dieu. Ce qui consacre la supériorité de Jésus à Moïse qui se dégage autant dans les épisodes singuliers que dans une lecture synchronique du *QE*.

Le narrateur construit une coordination Moïse – Jésus, faite de comparaison et de contraste, dans un transfert et une négation des compétences de Moïse à Jésus. Appelé par Dieu איש האלהים « homme des dieux » (Dt 33,1), Moïse bénéficie d'un respect égal à celui de Dieu qui le place au-dessus d'un prophète. Ce qui manifeste son intime communion avec Dieu (Dt 34,10) qui peut lui parler « bouche à bouche » (פה אל פה) (Ex 33,11 ; cf. Dt 34,10 ; Nb 12,7.8). Cette appellation renvoie à de nombreux êtres divins, de rangs divers, comme les anges appelés אלהים. Ce qui marque la différence avec le nom de révélation de Dieu Lui-même אהיה אשר אהיה// ἐγώ εἰμι ὁ ὤν (Ex 3,14), par lequel Jésus s'auto-révèle (Jn 6,20 ; 8,24.28.58 ;

---

[273] Domeris, « The Confession of Peter », 164.
[274] Arcangeli, *Tipologia e compimento*, 154.
[275] Grassilli, *« Santificali nella verità »*, 77-78.
[276] Phillips, « This Is a Hard Saying », 48.

13,19 ; 18,5.7.8). Son exclusivité de la vision de Dieu se justifie sur la base de l'impossibilité pour un homme de voir la face de Dieu et vivre (Ex 33,20). L'exclusivité de la vision de Dieu par le seul Fils unique qui l'a révélé (Jn 1,18 ; cf. 6,46) est une contraposition de la conviction traditionnelle du privilège de Moïse de voir Dieu face à face (Jn 5,37). La tradition selon laquelle Moïse monta au ciel et s'entretint avec YHWH à l'occasion de la remise des Dix paroles (Loi) connaît un démenti dans la bouche de Jésus. Il affirme que personne n'est monté au ciel (Jn 3,13), sinon le Fils de l'Homme qui y est descendu et y retournera (Jn 6,62)[277]. Cette polémique anti-Moïse atteint son apogée lorsque Jésus conteste à Moïse la paternité du don du pain du ciel (Jn 6,32) et de la loi de la circoncision (Jn 7,22)[278]. À travers ces différents thèmes, Jean marque subtilement la démarcation entre Moïse et Jésus : le premier n'est qu'un homme qui a eu le privilège de voir de dos la gloire de Dieu (Ex 33,23), là où le second est le Logos de Dieu qui est Dieu (Jn 1,1) fait homme, et le seul qui a vu le Père (Jn 6,46) et qui peut le faire voir : qui m'a vu a vu le Père (Jn 14,9).

Moïse est envoyé comme serviteur. Les signes d'accréditation de sa mission (Ex 3,12 ; 7,9 ; 8,19) sont accomplis sur ordre de YHWH. Ils expriment sa volonté, la révèlent et la manifestent. (Ex 33,18-23) Jésus est envoyé comme Fils et se manifeste comme le Dieu de l'Exode opérant des prodiges pour son peuple (Ex 15,11). Ces signes, accomplis sur son exclusive initiative, orientent vers sa propre identité divine, manifestent sa propre gloire (Jn 2,11) et la présence de Dieu au milieu de son peuple. Si Moïse n'achève pas sa mission dont il confie la continuité à Josué par l'imposition des mains selon l'ordre du seigneur (Dt 34,9), Jésus au terme de sa mission bien achevée, transmet l'esprit à ses disciples au moyen de son souffle (Jn 20,22) en rappel à l'acte créateur de Dieu (Gn 2,7). C'est donc comme Dieu que Jésus se révèle dans le pain multiplié.

4.3. Jésus : véritable pain du ciel et pain de vie

4.3.1. Le pain multiplié et le véritable pain du ciel

La réponse de Jésus à la foule comporte trois éléments : le donateur du pain du ciel et le parallélisme antithétique (οὐ […] ἀλλά […] ἀληθινός)

---

[277] BROWN, *An Introduction*, 210-213 ; DUNN, « Let John Be John », 310 ; MARTYN, *History and Theology*, 121-135.
[278] NORTH, « Monotheism and the Gospel of John », 125.

Moïse – Père ; l'identité de ce pain dans sa personnification (celui qui descend du ciel) ; sa capacité à donner vie au monde (vv. 32-33). Le signal d'accomplissement ἀληθινός qui amorce aussi la discontinuité, révèle l'intentionnalité typologique entre deux types de τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ : celui que la foule réfère à la manne et celui dont le donateur est non pas Moïse, mais le Père. La discontinuité s'approfondit dans le parallélisme antithétique des vv. 48-50 à travers le contraste entre la mort (ἀπέθανον, v. 49) et la vie (μὴ ἀποθάνῃ, v. 50 ; cf. v. 58) qui met en exergue les différents effets du type (manne) et de l'antitype(véritable pain du ciel dans sa métonymie de pain de vie). Le type (manne) caractérisé par la mort est une réalité historique non définitive et donc passagère. L' antitype(pain de vie), quant à lui, est caractérisé par la victoire définitive de la vie sur la mort (εἰς τὸν αἰῶνα, v. 51). L'abondance du pain multiplié (vv. 12-13) préfigurait alors cette abondance de la vie pour toujours (εἰς τὸν αἰῶνα) offerte par le pain de vie non plus à un peuple, mais au monde qui traverse la fracture de la mort grâce à une puissance capable de vaincre la mort dont dispose Jésus de par sa relation au Père (v. 57).

Les parallèles étroits entre Jn 6 et Jn 4 (Jn 4,14//Jn 6,27 ; 4,15//6,34.35) permettent de déceler le même procédé typologique entre un don de l'AT et celui de Jésus. La Samaritaine comprend la proposition de Jésus du don de l'eau vive comme continuité du don de Jacob (Jn 4,13s). Elle y perçoit ainsi une intention typologique de Jésus à se présenter comme plus grand que Jacob, car offrant une eau capable d'étancher la soif pour toujours (Jn 4,12). De même, la foule de la *MP* comprend le don du pain par Jésus comme une continuité eschatologique du don de la manne. Mais Jésus, dans son identification à ses dons, profite de cette brèche que lui ouvrent la Samaritaine et la foule pour les inviter à la vraie typologie, respectivement celle de l'eau du puits de Jacob avec l'eau vive, et celle du pain multiplié avec le véritable pain du ciel. Le surplus de sens caché dans le don du pain tourne alors autour de l'identité du donateur.

La compréhension typologique du pain multiplié passe à travers la dialectique entre l'auto-donation de Jésus dans le pain multiplié (v. 11) et son identification à la figure christologique du pain de vie dans la métonymie Jésus – pain de vie (v. 35), descendu du ciel (v. 33). Comme dans le cas du Temple (Jn 2,19-21), Jésus restitue à l'expression ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ sa connotation et sa compréhension selon l'intelligibilité sapientielle. Le don du pain à la foule préfiguré dans le don de la manne s'accomplit dans le véritable pain du ciel. Son qualificatif d'ἀληθινός ne

s'inscrit pas dans l'usure du temps ou dans un mouvement de perfection temporelle d'une réalité moins parfaite (la manne historique du désert) à celle plus parfaite (le pain multiplié). Ce pain, qui vient du ciel (v. 46) et destiné à y retourner (v. 62), suit un itinéraire identique à celui du Logos. Cette caractéristique du pain de vie qui induit son identification au Logos lui permet d'échapper au perpétuel devenir de tout autre étant, car comme Logos, il existe bien avant le commencement de toute chose (Jn 1,2). Dans ce sens, le véritable pain du ciel, loin d'être une nouveauté dans le sens de rénovation, se trouve déjà présent dans le type (pain du ciel) avant même le commencement de la création. Le dépassement typologique, dans ce cas, ne réside pas dans la substitution du pain du ciel par le véritable pain du ciel, mais dans la modalité de révélation. Ce dépassement n'est rendu possible que parce que l'antitype (véritable pain du ciel) qui se trouve déjà dans le type (pain du ciel)[279], depuis le commencement[280], conduit à la pleine intégration ou maturation, les caractéristiques du type déjà mises en place dans la révélation de Dieu à Moïse.

La continuité/discontinuité dans un dépassement révélateur entre le pain du ciel et le véritable pain du ciel est identifiable dans une lecture parallèle des vv. 31.58. Au v. 31, la foule établit une synonymie entre la manne et un ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (v. 31). Au v. 58, Jésus récapitule toutes ses affirmations (vv. 32-33.35-40.43-51.53-57) en réaction à celles de la foule et des Juifs, et principalement au v. 31. Ainsi, le v. 58 se divise en quatre parties : le v. 58a (οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς) résume l'enseignement de Jésus sur le véritable pain du ciel ; le v. 58b (οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες) évoque la différence entre le véritable pain du ciel et le pain du ciel, synonyme de manne selon la foule[281] ; le v. 58c (καὶ ἀπέθανον) renvoie au v. 49 (οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα καὶ ἀπέθανον) ; le v. 58d (ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα), quant à lui, renvoie au vv. 50-51 sur la capacité du véritable pain du ciel à procurer la vie pour toujours. D'après cette analyse, le *COD* implicite de ἔφαγον (v. 58b) renvoie à τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ selon la conception de la manne par la foule (v. 31). Ainsi, le parallélisme antithétique entre ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς qui procure la vie et τὸ μάννα que mangèrent les pères et ils moururent (v. 58) est une reprise aux fins de correction de cette

---

[279] ARCANGELI, *Tipologia e compimento*, 174.
[280] BORGEN parle d'une présence eschatologique. Cf. *Bread from Heaven*, 65.
[281] L'expression ἔφαγον οἱ πατέρες est une reprise par Jésus de l'affirmation de la foule : οἱ πατέρες ἡμῶν ἔφαγον (v. 31) ayant pour *COD*, τὸ μάννα, synonyme de pain qui vient du ciel.

compréhension littérale de la manne par la foule comme ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ et non celle sapientielle exprimée par Jésus.

Le don du pain du ciel dont parle Jésus se caractérise comme un don permanent que Dieu accorde autant aux générations passées (pères du désert) qu'à celles présentes (la foule du récit). Ce point de contact permet au narrateur, grâce à la modalité argumentative rabbinique, de transférer de la génération du désert : « vos pères » ; à la foule : « vous », la destination autant du don du pain du ciel (δέδωκεν ὑμῖν) que celui du véritable pain du ciel (δίδωσιν ὑμῖν). Ainsi, le narrateur johannique reprend et transforme la tradition sapientielle du don de la manne dans sa valeur de nourriture spirituelle à l'exemple de la Parole de Dieu (Dt 8,3) dans une perspective christologique : l'enseignement de Jésus n'est pas seulement une doctrine ou un aliment, mais coïncide avec sa personne[282]. Dans cette perspective, le don du pain du ciel est la préfiguration du don du Logos de Dieu dans son incarnation.

4.3.2. Le pain de vie et la Torah

Le courant sapientiel établissait une similitude entre la manne et la Torah, les deux dons de nourriture à travers lesquels le Seigneur préserva son peuple respectivement de la mort physique et de la mort spirituelle, c'est-à-dire l'idolâtrie (cf. Ex 32,1-14). Les échos et correspondances identifiés entre les vv. 31-32 et plusieurs passages du *TM*, de la LXX ainsi que des interprétations philoniennes et (proto-) juives de l'épisode de la manne, permettent à Käfer de conclure que Jésus, au v. 32, ne parle pas du pain–manne, mais du pain–Torah[283]. Le pain du ciel représente une indication de la parole/révélation/vérité de Dieu. La référence de Jésus à Moïse et à son geste est alors une allusion au Sinaï et à la Torah. Jésus déclare à la foule que Moïse n'est pas le donateur du pain du ciel (c'est-à-dire la révélation/Sagesse) lequel coïncide avec la Torah (Loi, instructions) qui, elle-même, au Sinaï, était la parole de Dieu (Jn 5,38a)[284], nourriture spirituelle (Dt 8,3). Le rapport est ainsi établi entre deux réalités de même nature de par leur finalité : donner la vie respectivement au corps et à

---

[282] TRAGAN – PERRONI, *« Dio nessuno lo ha mai visto »*, 237.

[283] Une telle position, sans être contestable, mérite une nuance. Elle serait le résultat de l'activation du lecteur de sa compétence encyclopédique des Écritures, lui permettant de comprendre la teneur sapientielle de l'enseignement et sa conséquence directe d'un second degré de compréhension des éléments factuels du récit.

[284] KÄFER, *Die Rezeption der Sinaitradition*, 256-363.

l'esprit. Grâce au procédé sapientiel de la métonymie Jésus – pain de vie (v. 35), le narrateur johannique identifie Jésus à la Torah (Parole de Dieu) qui nourrit et donne vie (Jn 6,68) : comme la parole de Dieu que la bible hébraïque compare au pain qui rassasie et donne vie, ainsi, Jésus, le Verbe de Dieu (Jn 1,1-2) rassasie et donne vie (Jn 6,35-40.48-51)[285].

L'identification de Jésus à la Torah est suggérée par : l'association dans la métonymie Jésus – pain de vie des motifs de famine et de soif ; le rapprochement entre le vin/eau et la Loi[286], à travers les verbes πεινάω et διψάω (v. 35 ; cf. Si 24,21), et le champ sémantique de la vie (ζήσεσθε, Pr 9,5-6 ; ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, v. 35). La Torah, pain offert par la Sagesse – selon l'interprétation rabbinique qui lie les préceptes de la Loi à la manne (Pr 9,5)[287] –, est comparée au vin aromatisé[288]. À la lumière du prologue, le vin implicite dans le motif de la soif (v. 35) pourrait être réinterprété comme vin de la parole de Dieu[289], offert dans l'incarnation du Logos. Ce qui correspond à l'orientation générale de Jn 6 qui converge vers une foi en la parole de Jésus, selon la déclaration messianique de Pierre (vv. 68-70 ; cf. Sg 16,26 [LXX] ; Dt 8,3). La foi en Jésus accomplit le rôle de la Torah[290]. La tradition juive, qui décrit la manne comme un pain céleste qui vient de Dieu[291], l'assimile à la Torah[292], comme la parole de Dieu qui donne vie au monde[293]. Ainsi, là où Moïse fut le médiateur de la Torah, Jésus, comme Logos de Dieu et pain de vie, en est l'incarnation. Ce qui permet de poser la question sur l'acception johannique de l'expression Torah littéralement absente du *QE* et sur sa relation d'accomplissement typologique avec Jésus.

Dès le prologue (Jn 1,17), le narrateur affirme que la Loi (νόμος) fut donnée par Moïse (ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως). Philippe, l'un des tout premiers disciples de Jésus, le définit comme ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται (Jn 1,45). Le datif de lieu ἐν τῷ νόμῳ renvoie au document dans

---

285 DI LUCCIO, *La parola di Dio*, 76.
286 Selon *Mekh Shem* sur Ex 20,2, la Torah ressemble à trois choses : au désert, au feu et à l'eau. Pour le *ShirR* 1,2 § 3, les paroles de la Torah sont comparables à l'eau, au vin, à l'huile au miel et au lait.
287 STRACK – BILLERBECK, *Kommentar*, II, 483 ; WENGST, *Johannesevangelium*, I, 259.
288 *ShirR* 1, 4.1; *TCt* 7, 3.
289 Philo, *Somn.* II, 246-249.
290 SERRA, *L'esegesi di Gv 2,1-12*, 235-236.
291 *MekhY* sur Ex 16,4 ; *BemR* 25, 2.
292 *MekhY* sur Ex 13,17.
293 *MekhY* sur Ex 15,26 ; *BemR* 29, 9 ; *DevR* 7, 4.

lequel Moïse écrivit au sujet de Jésus (Jn 5,46). Ce qui permet de comprendre l'expression « Moïse et les prophètes » comme une référence aux deux premières subdivisions de la Bible hébraïque à partir de leurs auteurs traditionnels. L'expression νόμος (Loi) serait alors une synecdoque contenustique renvoyant à la Torah (Pentateuque).

Le narrateur johannique donne le ton de son portrait de Jésus en relation à la Loi à travers la figure du Logos. Il applique au Logos toutes les propriétés que le judaïsme réformé sous l'influence pharisaïque réservait à la Torah et lui transfère ses attributs et fonctions[294]. La Torah qui repose dans le sein de Dieu avant la création du monde[295], est « le précieux instrument par lequel le monde fut créé »[296]. Selon la spéculation juive, elle fut donnée par Dieu avant la création du monde[297]. De même, le Logos, étant dans le sein du Père (Jn 1,18), préexistant éternellement et sans commencement, est principe et fondement de tout le créé et de tout existant (Jn 1,3 ; 1 Jn 1,1 ; Ap 19,13)[298]. Plusieurs désignations de la Torah comme les concepts thématiques de la vie, la lumière (Pr 6,23 ; Jn 1,4.9 ; cf. Jn 8,12)[299], l'eau vive (*Pes* 102b[300] ; cf. Jn 4,10.13-14) et le pain de vie sont appliquées au Logos.

Ce Logos de Dieu se manifeste dans l'histoire humaine de deux manières distinctes : d'abord à travers la révélation de la Loi donnée à Moïse, puis à travers son incarnation en Jésus-Christ. Cette identification du Logos à la Torah s'effectue à travers celle à la Sagesse[301]. En effet, la Sagesse, présente

---

294 DODD, *The Fourth Gospel*, 82-86, 336-337 ; BARRETT, *According to St. John*, 233, 293, 336-337 ; P. BORGEN, *Logos Was the True Light and Other Essays on the Gospel of John* (Relieff 9 ; Trondheim 1983) 104-105 ; G. J. BROOKE, « Christ and the Law in John 7–10 », *Law and Religion*. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity (éd. B. LINDARS) (Cambridge 1988) 112 ; GLASSON, *Moses in the Fourth Gospel*, 86-88.

295 Déclaration attribuée au Rabbi Eliezer Ben Jose (2e s. av. J.-C.) et citée par *ARN* ; cf. Pr 8,30.

296 Cf. Le traité *Av. m* 3.15 ; R. BULTMANN, « Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium », *ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ*. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Hermann Gunkel zum 60. Geburtstage, dem 23. Mai dargebracht von seinen Schülern und Freunden (éd. H. VON SCHMIDT) (FRLANT 36 ; Göttingen 1923) II, 12.

297 SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, 1 ; G. KITTEL, « λέγω », *ThWNT* IV, 131-140.

298 BAUER, *Johannesevangelium*, 9.

299 4QLevi 14.4.

300 *SifDev* 11, 22.

301 DODD, *The Fourth Gospel*, 274s.

depuis les origines (Pr 8,22 ; voir aussi Jn 1,1), est agent de la Création (Pr 3,19 ; Sg 7,22 ; voir aussi Jn 1,3) et établit sa demeure au milieu du peuple d'Israël (Si 24,8 ; voir aussi Jn 1,14). Considérée comme μονογενής de Dieu, la Sagesse entretient une relation unique et intime avec Dieu qui renvoie à celle entre le Père (Dieu) et son Fils (Jésus) (Jn 1,14.18 ; 3,16.18 ; 10,30 ; cf. Sg 7,22)[302]. Ainsi, la Torah de Moïse prépare à la rencontre avec Jésus à qui elle rend témoignage.

Cependant, la relation de Jésus à la Loi dans le *QE* se révèle contrastante à la vue de certains éléments, comme la violation du Sabbat (Jn 5,8-10 ; 9,6 s.14.16) et sa prétention d'égal à Dieu. L'énigmatique déclaration sur la Loi donnée par Moïse et la grâce et la vérité qui viennent par Jésus (Jn 1,17), suscite une position antithétique entre la Loi et la grâce – vérité[303], et entre Moïse – Jésus. Ce contraste serait relatif plutôt qu'absolu et les met en relation[304].

Cette relation de Jésus à la Loi est diversement comprise par les auteurs. Bernier et Keener pensent que l'objectif du narrateur johannique est de présenter Jésus, dont Moïse était le témoin–précurseur de l'identité (1,45 ; 5,45-46), comme celui qui complète la Loi en apportant grâce et vérité[305]. Gopplet, Schlatter et surtout Arcangeli évoquent une relation d'accomplissement qui émerge dans le parallélisme antithétique construit sur l'axe Loi/grâce – vérité : la grâce – vérité apportée par Jésus accomplit la Loi[306]. Pour Glasson[307], ce contraste Loi – Jésus est le lieu herméneutique de la compréhension des signes de Jésus et de tout le *QE* qui, affirmant l'exclusive centralité de Jésus dans la relation de l'homme à Dieu, disqualifie la Loi. Dans ce sens, toute la relation du Jésus johannique à la Loi se fonde et se construit selon la conception platonicienne des mondes phénoménal et nouménal (réel ou vrai) dans la perspective paulinienne de la

---

302 J. ASHTON, « The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel », *NTS* 32/2 (1986) 161-186 ; NORTH, « Monotheism and the Gospel of John », 125-126.
303 Voir un résumé de cette discussion dans R. B. EDWARDS, « χάριν ἀντὶ χάριτος (John 1,16). Grace and Law in the Johannine Prologue », *JSNT* 32 (1988) 3-15.
304 C. L. BLOMBERG, *The Historical Reliability of John's Gospel*. Issues and Commentary (Downers Grove, IL 2001) 75 ; LINCOLN, *According to Saint John*, 285.
305 J. BERNIER, *Aposynagōgos and the Historical Jesus in John*. Rethinking the Historicity of the Johannine Expulsion Passages (BibInterp 122 ; Leiden 2013) 80-81 ; KEENER, *The Gospel of John*, I, 47.
306 GOPPELT, *Typos*, 188 ; SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, 48, 225 ; ARCANGELI, *Tipologia e compimento*, 244.
307 GLASSON, *Moses in the Fourth Gospel*, 91.

Loi comme l'ombre des choses à venir (Col 2,17). Moloney, quant à lui, propose une lecture irénique qui suggère la perfection du « don antérieur de la Torah par ceux de la grâce et de la vérité qu'offre Jésus »[308]. Ce rôle de la grâce – vérité porte en lui-même et suggère l'imperfection ou l'incomplétude du don antérieur (Loi). Par conséquent, la relation entre les deux réalités se pose en termes antithétiques et substitutifs. Ainsi, le bon vin de Cana serait l'antithèse du vin d'Israël (Ps 80,9s ; Jr 2,21) ; l'eau de vie, l'antithèse de celle du puits de Jacob (Jn 4,10-15) ; et, la manne de Moïse, l'ombre du pain de Jésus (Jn 6,32). Ce qui ne correspond pas à la ligne théologique du *QE*.

Pour une meilleure compréhension, il convient de situer ce contraste Loi – Jésus dans le contexte général du *QE* : le conflit d'interprétation de la Loi entre Jésus et les Pharisiens (Jn 5,8-9 ; 9,6.11.14). Jésus conteste non pas la Loi dans son esprit, mais le rigorisme pharisien qui place les interprétations et commentaires au-dessus de la Loi et prône son inamovibilité de sens. Pour Jésus, le sens de la Loi ne saurait reposer sur la simple préservation de sa compréhension depuis l'origine. Il situe son agir dans la perspective de la création menée par Dieu à son *eschaton* : en lui, c'est Dieu qui est à l'œuvre (Jn 7,19-24 ; Jn 9,4). Son objectif est de restituer le sens profond et original de la Loi allègrement ignoré par les Juifs (Jn 8,17)[309].

Le genre littéraire du prologue, comme une homélie midrashique[310], de nature interprétative et narrative, résumé dans le fragment targumique « *sur les quatre nuits* »[311], définit la relation entre le don de Moïse (Loi) et ceux de Jésus (grâce – vérité, Jn 1,17) dans un sens didactique. Dans une communauté johannique en quête d'identité propre, dans un contexte dominé par le judaïsme synagogal, le don de la grâce – vérité se comprend dans le sens de l'exclusive capacité de Jésus, le Dieu Fils unique (μονογενὴς θεός, Jn 1,18), seul habilité à expliquer (ἐξηγέομαι) Dieu.

Pour la communauté autour du récit de Jean, Jésus assume le statut d'autorité de référence et d'unique exégète accrédité par Dieu pour

---

[308] MOLONEY, *The Gospel of John*, 40.
[309] BARRETT, *According to St. John*, 195.
[310] BOYARIN distingue le thème du prologue, l'arétalogie (hymne à la gloire de Dieu et de ses vertus) de son genre (*Gattung*). Cette distinction permet de comprendre Jn 1,17 comme un élément de la conclusion christologique du prologue (vv. 16-18) dans un contexte d'homélie synagogale. Cf. D. BOYARIN, « The Gospel of Memra. Jewish Binitarianism and the Prologue to John », *HThR* 94/3 (2001) 259-260, 262, 264, 266.
[311] *TNeof* Ex 3,12-14.

l'interprétation et la pleine compréhension de la Loi. Il crée une position implicite de lecture de la Loi que le lecteur est appelé à suivre en imitant ce que Margolin appelle la « voix du nous »[312]. Elle est celle de la communauté johannique ayant vu la gloire du Logos (Jn 1,14), et à laquelle le narrateur s'adresse par le « vous » conclusif de son récit (Jn 20,31). Le don de la grâce – vérité rend capable de comprendre ce qui était resté jusque-là incompris dans la Loi, parce que Moïse n'avait pas vu Dieu face à face. Jésus l'ayant vu (Jn 1,18), n'était pas encore ressuscité et n'avait pas encore répandu l'Esprit (Jn 2,21-22) qui conduit à la vérité tout entière (Jn 16,12-13). Jn 1,17 reflèterait les éventuelles discussions sur le sens du texte de la Loi en cours dans la communauté de lecture que tente de construire le récit johannique. Cette communauté devrait, selon le prologue, être unie par une structure commune de foi dans le « Nom » (*memra*) de Jésus (Jn 1,12-13 ; cf. 1 Jn 1,2-4)[313]. Ce statut de Jésus contraste avec celui de Moïse, considéré par l'élite théologique juive (les pharisiens) comme l'autorité suprême en matière d'herméneutique de la Loi.

Dans son acception sapientielle, la Loi fut considérée comme la manne spirituelle nourrissant le peuple. Ce contexte sapientiel est aussi celui de Jn 6 où Jésus le donateur coïncide avec son don (le pain multiplié). Toute éventuelle relation typologique entre la manne et le pain multiplié dans le sens d'un dépassement de supériorité vers « un meilleur que », fait de la Loi une préfiguration de Jésus. Et la figure perdant sa valeur et son importance face à l'apparition de la réalité, Jésus serait en train de proclamer l'échec de la Loi à donner la vie éternelle et à faire entrer en relation avec Dieu. Cet échec serait alors celui de Jésus lui-même, lui, le « sujet contenu » de la Loi (Jn 1,45 ; cf. Jn 5,46), le chemin, la vérité et la vie (Jn 14,6) qui a les paroles de la vie éternelle (Jn 6,68). Autrement dit, la relation de Jésus, selon le *QE*, à la Loi ne peut se résumer à une forme d'éclipse de l'archétype représentant la réalisation typologique, caractérisée par l'excès et la dialectique eschatologique dans l'antitype. Cette relation ne s'exprime non plus en termes de substitution du moins bon (l'évènement–type, le don de la Loi) par le meilleur (l'antitype, le don de Jésus dans le pain). Elle se comprend comme approfondissement de la compréhension de la Loi dans et par le Logos de Dieu incarné.

---

[312] U. Margolin, « Telling in the Plural. From Grammar to Ideology », *Poetics Today* 21/3 (2000) 591-618.
[313] R. Sheridan, « Identity, Alterity, and Gospel of John », *BibInt* 22/2 (2014) 188-209.

De même que l'identification de Jésus au Temple (Jn 2,21) ne porte pas à sa destruction, mais milite pour sa restitution et restauration dans sa vocation première de maison de culte à YHWH, soustraite à tout type d'abus[314], ainsi la grâce – vérité apportée par Jésus à la Loi permet sa meilleure herméneutique et compréhension. Ce qui permet de conclure avec Marcheselli, au caractère non substitutif du modèle théologique du rapport entre l'ancienne et la nouvelle économie dans le *QE*. Sans inventer une nouvelle Loi supérieure à celle de Moïse, Jésus est l'incarnation de la Loi de Dieu transmise à Moïse. La figure vétérotestamentaire de Dieu, se révélant ἐγώ εἰμι (v. 20) et qui nourrit par sa parole qui donne vie, est en rapport étroit avec celle de Jésus, pain de vie (v. 35) qui a les paroles de la vie éternelle (v. 68). Cette figure établit entre la manne spirituelle (Loi) et le véritable pain du ciel (Jésus) une relation interne et réciproque. Cette relation, sans abolir l'autonomie historique de la Loi, comporte une progression révélatrice définissable non en termes de substitution, mais d'approfondissement. La connexion entre les deux pains se comprend en termes d'augmentation de connaissance du mystère historico-salvifique de la révélation de Dieu, depuis sa révélation à Moïse et le don de la Loi au Sinaï jusqu'à son incarnation dans le Logos.

La Parole, qui a toujours été près de Dieu et qui est Dieu (Jn 1,1), est la même que celle contenue dans la Loi et donnée aux pères dans le désert, comme nourriture spirituelle, par l'intermédiaire de Moïse. La génération du désert et la foule du récit sont nourries par la même Parole de Dieu. Le don de la Loi et celui du véritable pain descendu du ciel sont présents en Jésus dans un rapport dialogique dans lequel continuité et discontinuité s'affirment simultanément en termes de modalités ou moyen par lequel la vie est donnée : la Loi par l'observance de ses préceptes et Jésus par la pâque de sa croix. Le don de la vie éternelle passe par la mort de Jésus, c'est-à-dire par le don de son corps et de son sang, sources d'une vie éternelle venant du Père (Jn 5,21.24.26). Cette vie ne concerne plus seulement le peuple d'Israël, mais l'humanité tout entière. Une vision messianique tout originale

---

[314] M. MARCHESELLI, « Il motivo del tempio in Gv 2–4. Un sondaggio su un punto sensibile della ipotetica "teologia sostitutiva" del quarto vangelo », *Israele e chiesa nel vangelo di Giovanni.* Compimento, reinterpretazione, sostituzione?: atti della giornata di studio sugli scritti giovannei promossa dal gruppo di lavoro Ecclesia-Israele (Facoltà teologica dell'Emilia-Romagna ; Bologna 29 ottobre 2015) (éd. M. MARCHESELLI) (Epifania della Parola 14 ; Bologna 2016) 49.

au-delà de toutes les expectatives juives du Messie qui ne l'ont pas imaginé comme incarnation de la Torah, mais comme son médiateur.

Conclusion

Une étude narrative de la *MP* johannique nous a permis de répondre à la question de savoir pourquoi et pour qui Jésus accomplit ce signe. Notre lecture a été guidée grâce à quelques indices narratifs : la question de Jésus à Philippe, le commentaire du narrateur (vv. 5-6), l'identification de Jésus comme prophète-roi (v. 14-15a), la manière dont la foule et Jésus comprennent la manne (Jn 6,30-33) ainsi que la métonymie Jésus – pain de vie (v. 35). Ces indices narratifs nous ont permis de découvrir l'usage caractéristique du motif alimentaire par le narrateur johannique pour révéler l'identité de Jésus (cf. Jn 4,6-26). Ce qui nous met en présence d'une scène de reconnaissance et d'une intrigue de résolution au service de la révélation.

Dans un ensemble d'allusions vétérotestamentaires à la *tradition du Sinaï*, le narrateur johannique opère une *exodalisation* du récit qui fait ressortir la forte similitude Moïse – Jésus. Comme Moïse, le prophète par excellence jamais égalé en Israël, Jésus entretient une relation d'intimité avec Dieu. Il est un berger fidèle au Père qui l'envoie, dont la mission est accréditée par les signes et les prodiges, et un maître qui se fait serviteur de ses disciples. Paraclet et avocat de son peuple, sa mort imminente jettera ce dernier dans l'émoi, malgré les assurances de son discours d'adieu. Cette grande similitude Moïse – Jésus est diversement appréciée. Du *PDV* des personnages, elle conduit à une typologie Moïse – Jésus (la foule). Mais, du *PDV* de l'idéologie générale du narrateur, elle cache mal son intention de déplacer le centre d'intérêt de son auditoire de Moïse à Jésus dans une relation contrastante qui opère le transfert des compétences du premier au second.

La relation entre les signes et l'origine divine de Jésus ainsi que son identification aux dons rédempteurs de l'Ancienne Alliance (pain, eau), dont Moïse fut le médiateur, rappellent que ces signes ne s'appliquent pas simplement à ce que Jésus donne (vin, pain), mais aussi à ce qu'il est lui-même : la présence physique de Dieu au milieu de son peuple. Bien que comparé aux Messies de l'AT (Moïse, prophète eschatologique, rois), Jésus ne se présente pas comme leur antitype, mais comme leur Seigneur. Les allusions et références à la *tradition du Sinaï* ne sont pas ses types, mais participent de l'élaboration de son identité messianique. Elles permettent d'inscrire la révélation de Dieu en Jésus dans la continuité de la révélation de Dieu à l'Horeb dans le don de la Torah.

Dans le passage du manque/absence à la surabondance/présence dans la *MP*, c'est Dieu qui, dans son Logos (pain de vie) s'offre à la foule comme nourriture spirituelle à l'exemple de la Torah. Les différentes allusions scripturaires de la *MP* servent à l'exaltation de la figure ou de l'identité divine de Jésus. C'est en tant que Parole de Dieu que Jésus, pain de vie, se donne comme véritable pain du ciel dans le manger sa chair et boire son sang (vv. 51-58). Son autorévélation à ses disciples comme ἐγώ εἰμι en termes d'excédent radical établit une *σύγκρισις* avec la révélation de l'Horeb et atteste de sa vraie identité : il n'est pas seulement le prophète eschatologique (Dt 18,15.18), mais aussi l'incarnation du Dieu ἐγώ εἰμι (Ex 3,14).

CHAPITRE 3

LA MARCHE DE JÉSUS SUR LA MER (JN 6,16-21)

Introduction

La *MM* (vv. 16-21) constitue une unité narrative complète, délimitée par la traversée de la mer par les disciples en direction de Capharnaüm. Toutefois, l'unité littéraire et thématique de cette péricope n'est pas exempte de difficultés. En effet, l'intérêt exégétique fut principalement porté sur son rôle dans une séquence narrative (Jn 6) dominée par le thème du pain de vie. Pour les critiques littéraire et historique qui ont dominé l'étude du texte biblique, cet épisode est un élément hors contexte. Il ne doit sa présence en Jn 6 que par son lien traditionnel de péricope subséquente à la *MP* dans la tradition évangélique (Mt 14,13-21.22-33//Mc 6,30-44.45-52//Jn 6,1-15.16-21).

Au-delà d'une simple querelle de positionnement ou d'enchaînement d'un texte selon le matériau littéraire d'origine, la question de la place de la *MM* dans l'entière séquence narrative de Jn 6 est d'un intérêt exégétique considérable. Elle interroge le projet narratif de l'auteur et son objectif dans la mise en récit de cette péricope en particulier et de toute la séquence de Jn 6 en général. La délimitation de la péricope et l'identification de ses rapports avec ses contextes proche et lointain, de son genre littéraire et de sa structure, permettront de se prononcer sur son statut de péricope hors contexte ou partie intégrante de Jn 6.

1. Délimitation et contextes bibliques

1.1. Délimitation : *Termini a quo* et *ad quem*

La délimitation de cet épisode ne fait pas l'unanimité. Pour O'Day, le v. 15 constitue le *terminus a quo*. Il introduit le thème de l'autonomie et de la liberté d'action de Jésus. Il n'agit sous la pression de quiconque (Jn 2,4 ; 7,6-10.43 ; 8,20 ; 18,6), mais en réponse à l'œuvre et à la mission reçues du Père (Jn 10,18 ; 18–19). Son retrait sur la montagne (v. 15b) informe sur la particularité johannique de l'ouverture de la *MM* contrairement aux Synoptiques (Mt 14,22 ; Mc 6,45). Ce retrait donne le ton final de la relation

de Jésus avec la foule, et modèle l'action des disciples dans le récit subséquent

[1]. Heil se veut encore plus précis. Il situe l'ouverture de la péricope au v. 15b, au motif que le retrait de Jésus sur la montagne est à la fois conséquence de ce qui précède et anticipation de ce qui suit[2]. Quant au *terminus ad quem*, plusieurs sont les auteurs qui pensent opportun d'insérer les vv. 22-25 dans l'épisode du lac, dont la réaction de la foule (v. 25) constitue la conclusion en accord avec le genre littéraire[3]. Des arguments à la fois textuels et narratifs démontrent la fragilité d'une telle délimitation qui ne tient pas compte de changements narratifs importants.

Le projet de faire de Jésus roi est la résultante de la compréhension par la foule de son identité prophétique (v. 14). La désapprobation, par Jésus, de cette initiative s'exprime par la valeur adversative du οὖν (v. 15). Ainsi, toute séparation des vv. 14.15 briserait le fil et le construit narratifs du récit. Nombreux sont les éléments littéraires et narratifs en faveur de cette hypothèse. Les deux déplacements de Jésus et les deux mentions de la montagne forment une inclusion. Bien que celle-ci ne permet pas de fixer les limites de notre péricope, elle confirme son unité littéraire par le vocabulaire (vv. 3.15 : ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος Ἰησοῦς//Ἰησοῦς… ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος)[4]. Ce retrait de Jésus dans la montagne prépare son retour pour un nouvel épisode en présence exclusivement de ses disciples. Le changement du *PDV* de Jésus dans la *MP* (v. 15) à celui des disciples dans la *MM* (v. 16) permet de marquer la scission entre les deux épisodes aux genres littéraires différents.

Du genre dialogique dans la *MP* où le narrateur présente (*showing*) les évènements, on passe au genre narratif dans la *MM* où il informe (*telling*) le lecteur. Le changement spatio-temporel – de la montagne en plein jour, à la mer (ἡ θάλασσα) à la tombée de la nuit (ὀψία ἐγένετο v. 16 ; σκοτία ἤδη

---

[1] G. R. O'DAY, « John 6:15-21. Jesus Walking on Water as Narrative Embodiment of Johannine Christology », *Critical Readings of John 6* (CULPEPPER) 149-159.
[2] HEIL, *Jesus Walking on the Sea*, 75.
[3] N. CHIBICI-REVNEANU, « Überraschende Wege auf dem See (Der Seewandel Jesu) Joh 6,16-25 », *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen* (ZIMMERMANN) I, 717 ; L. Th. WITKAMP, « Some Specific Johannine Features in John 6:1-21 », *JSNT* 40 (1990) 43 ; LÉON-DUFOUR, *Selon Jean*, II, 117.
[4] J.-N. ALETTI, « Analyse narrative de Mc 7,24-30 : Difficultés et propositions », *Bib* 93/3 (2012) 361.

ἐγεγόνει v. 17) – et la valeur temporelle de la conjonction ὡς (v. 16)[5], – qui permet de disposer chronologiquement les deux épisodes – fixent le *terminus a quo* de la *MM* au v. 16. Cette délimitation est renforcée par la modification de la constellation des personnages. La disparition de la foule et la descente (καταβαίνειν) des disciples vers la mer entrainent un changement de scène et de caractère. De la *MP*, évènement à caractère public et réalisé en plein jour, on passe au voyage nocturne du groupe restreint des disciples vers Capharnaüm.

Le voyage commencé au v. 17 s'achève au v. 21 avec l'arrivée à destination (ἐπὶ τῆς γῆς εἰς ἣν ὑπῆγον). Ce qui nous met en présence d'un épisode autonome dont les bornes narratives coïncident avec le voyage des disciples vers Capharnaüm. Cette destination fixe le *terminus ad quem* au v. 21 et invalide l'hypothèse de l'inclusion des vv. 22-25 dans cette péricope. Du voyage des disciples la nuit en l'absence de Jésus, on passe au voyage de la foule le lendemain (τῇ ἐπαύριον), à la recherche de Jésus (vv. 22-25a).

Ces indices textuels, narratifs et littéraires font de Jn 6,1-25a une chaîne de trois épisodes de la séquence narrative de Jn 6, marqués par l'alternance jour et nuit. Ils commencent sur une rive du lac et s'achèvent sur une autre (cf. πέραν τῆς θαλάσσης, vv. 1.25a). Racontés selon les *PDV* des différents principaux personnages respectifs (Jésus, les disciples et la foule), ces épisodes sont reliés par un fil thématique[6], qui couvre l'ensemble de Jn 6 : la compréhension de la vraie signification des signes de Jésus et la reconnaissance de sa vraie identité afin de croire en lui. Ce qui fait de Jn 6,16-21 une unité narrative bien articulée dans ses différents éléments et dans son contexte.

---

[5] BDR §§ 455.2, 555. 19 sur 31 occurrences de cette conjonction dans le *QE* ont valeur temporelle (cf. Jn 2,9 .23 ; 4,1.40 ; 6,12.16 ; 7,10 ; 8,7 ; 11,6.20.29.32.33 ; 12,35.36 ; 18,6 ; 19,33 ; 20,11 ; 21,9).

[6] Ce fil thématique ne sera porté à son terme que dans la dimension postpascale perceptible ici à travers différents éléments. La dignité royale de Jésus, qui ne se révèlera dans toute sa splendeur que pendant la passion (cf. 18,37 ; 19,19-22) est anticipée dans l'intention de la foule (v. 15). De même, la situation des disciples au milieu du lac en pleine nuit en l'absence de Jésus, renvoie à celle de l'apparition au bord du lac de Tibériade (Jn 21,1-14). Cf. C. H. DODD, « The Appearances of the Risen Christ. An Essay in the Form-Criticism of the Gospels », *Studies in the Gospels*. Essays in Memory of R. H. Lightfoot (éd. D. E. NINEHAM) (Oxford 1955) 23-24.

1.2. Contextes bibliques

1.2.1. Contexte lointain

La *MM* se situe dans la tradition évangélique en général et dans celle johannique en particulier. Elle est un héritage commun aux Évangiles canoniques (cf. Mt 14,22-33//Mc 6,45-52) et se classe dans la tradition des grands miracles de Jésus. La différence d'objectifs théologique et littéraire des auteurs justifie les changements de style et d'approche observables d'un récit à l'autre. Marc, dans sa mise en récit, raconte l'histoire à partir du *PDV* de Jésus et associe le lecteur à son parcours. Il crée un lien étroit entre Jésus et le lecteur qu'il conduit à se désolidariser des disciples et à prendre ses distances par rapport à leur incompréhension et à leur endurcissement du cœur. Matthieu, qui suit de près Marc, ajoute un tableau qui éclaircit considérablement la figure des disciples. Bien qu'affolés (Mt 14,26), ils ne sont ni obtus ni endurcis. Dans le personnage de Pierre, il représente une figure sympathique du disciple en laquelle se mélangent confiance et angoisse. C'est à ce disciple, homme de peu de foi à qui Jésus tend la main et qui finit par l'acclamer comme Fils de Dieu (Mt 14,33), que le lecteur est invité à s'identifier. Tout en mettant en lumière le caractère sympathique des disciples, Jean souligne plutôt le caractère énigmatique du parcours de Jésus.

Dans la macrostructure du *QE*, Jn 6,16-21 se situe dans le livre des signes (Jn 1,19–12,50)[7]. Cette localisation rend sa compréhension et son analyse exégétiques tributaires de la conception globale du σημεῖον johannique. Un concept équivoque qui soulève beaucoup de discussions quant à son utilisation, son contenu et sa compréhension dans le contexte johannique[8]. Les affinités ou correspondances verbales entre Jn 6 et Jn 21 suggéreraient un lien entre ces deux chapitres. Les vocables θάλασσα, ἄρτος, ὀψάριον n'apparaissent dans toute l'œuvre johannique que dans ces deux chapitres, renforçant ainsi leur statut commun d'ajout tardif. Selon l'hypothèse boismardienne de la genèse du *QE*, dans les deux premières phases palestiniennes de sa formation (I et IIA)[9], les vv. 16-21 contiennent un récit d'apparition du Ressuscité (vv. 19b.20) en relation avec Jn 20,20a et dont la

---

[7] DODD, *The Fourth Gospel*, 289-291 ; KEENER, *The Gospel of John*, I, 671.

[8] Cf. L. CERFAUX, « Les miracles, signes messianiques de Jésus et œuvres de Dieu, selon l'évangile de saint Jean », *L'attente du Messie* (IDEM et al.) (RechBib 1 ; Bruges 1958) 131-138 ; J. P. CHARLIER, *La notion de signe (σημεῖον) dans le IVe évangile* (RSPhTh 43 ; Paris 1959) 442-447.

[9] Respectivement la source commune avec les Synoptiques et la tradition johannique.

finale serait Jn 21,9.12.13. L'Évangéliste dans la troisième phase, celle de sa rédaction (IIB), aurait introduit ici un bref récit d'apparition et en aurait fait un récit de la « marche de Jésus sur les eaux » (vv. 16-19a.21)[10]. Ces liens verbaux apparemment intentionnels de la part du narrateur permettent le repérage du *PDV* idéologique qu'il voudrait impulser à son récit. Ils suggéreraient que Jn 6 soit lu à la lumière de Jn 21. L'absence de Jésus (v. 17 ; cf. v. 15) renverrait à sa séparation temporaire d'avec ses disciples due à la croix. Sa venue vers eux marchant sur les eaux, renverrait à son apparition à eux sur le bord du lac après sa résurrection (Jn 21).

1.2.2. Contexte proche

Des auteurs majeurs comme Barrett, Brown et Becker[11], en raison du manque d'échos ou de correspondances verbales et sémantiques avec le reste de la séquence, considèrent les vv. 16-21 comme étrangers au contexte de Jn 6. Selon cette hypothèse, la *MM* doit sa place à cet endroit du récit grâce à la fidélité du narrateur johannique à une tradition primitive des actions de Jésus qui la place après la *MP*. Elle ne joue qu'un rôle de transition ou de pont entre la *MP* (vv. 1-15) et son interprétation (vv. 22-59).

Cette hypothèse se révèle faible au vu de l'originalité et de la liberté créatrice du narrateur johannique dans l'usage de ses sources. On peut citer : son recadrage de l'appel des premiers disciples (Jn 1,35-51) ; sa refondation des traditions des récits de guérison et leur incorporation dans des sections dialogiques (Jn 5,1-18//Mc 2,9-10 ; Jn 9,1-41//Mc 8,22-26 ; Jn 10,46-52//Mt 12,22-37) ; sa réélaboration du procès de Jésus devant Pilate (Jn 18,28–19,16a) ; sa relocalisation de la purification du Temple au tout début du ministère public de Jésus (Jn 2,3-22), contrairement aux Synoptiques qui en font un évènement de la fin de sa vie publique (Mt 21,12-13//Mc 11,15-19//Lc 19,45-48)[12].

Cette liberté du narrateur johannique face à ses sources est dictée par son projet herméneutico-théologique et narratif de lecture, à la lumière de l'évènement pascal et des récits traditionnels pour une compréhension approfondie du mystère de l'homme-Jésus[13]. L'originalité et la complexité

---

[10] BOISMARD – LAMOUILLE, *Synopse des quatre évangiles*, III, 186-187.
[11] BARRETT, *According to St. John*, 279 ; BROWN, *According to John*, I, 252 ; BECKER, *Nach Johannes*, I, 194-195.
[12] O'DAY, « Jesus Walking on Water », 150.
[13] WITKAMP, « John 6, 1-21 », 45-46.

d'un tel projet, non dépourvu de fondement historique et matériel tangible, rendent crédible l'invitation de Dunn à comprendre le produit fini qu'est le *QE* dans ses propres termes, son propre contexte et sa propre visée théologique[14].

Narrativement parlant, les vv. 16-21 ne sauraient être un corps étranger à l'intérieur de la séquence narrative de Jn 6, composée de plusieurs micro-récits articulés par la présence d'un même personnage central, Jésus (Jn 6,11.12.27.29.32-33.35.39-40.45.47-51.53-58). Ils se trouvent liés à la *MP* (vv. 1-15) par : les personnages (Jésus et ses disciples), le temps (le même jour) et l'espace (ἐπὶ τὴν θάλασσαν du v. 16 se référant à τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος du v. 1). Le lien avec la partie suivante est clairement établi, en plus des personnages, par la formule ἐγώ εἰμι (v. 20). Cette formule structure l'enseignement de Capharnaüm en trois paliers, qui correspondent aux trois étapes de la reconnaissance de Jésus sous la forme de la personnification du vrai pain du ciel (Jn 6,35.41.48.51). Le vrai pain vient du ciel (vv. 32-35), c'est-à-dire Jésus (vv. 35-40), qui se manifeste dans sa chair (vv. 51-58).

2. Genre littéraire, nature et structure

2.1. Genre littéraire et nature

La localisation de la *MM* dans la macrostructure du *QE* est liée à l'épineux problème du nombre exact des épisodes-σημεῖα. En dehors des six épisodes (Jn 2,1-11 ; 4,46-54 ; 5,1-15 ; 6,1-15 ; 9 et 11) communément reconnus[15], il y a un grand débat autour de l'attribution de la valeur littéraire de σημεῖον à d'autres épisodes. Ainsi, la question de savoir si la *MM* est un σημεῖον, cache celle de son genre littéraire et de sa nature.

Si Fortna et Marsh considèrent la *MM* comme partie intégrante du signe de la *MP*[16], de nombreux autres auteurs y voient un σημεῖον à part entière[17].

---

[14] DUNN, « Let John Be John », 317.

[15] L. MORRIS, *Jesus Is the Christ*. Studies in the Theology of John (Grand Rapids, MI 1989) 21 ; S. S. SMALLEY, *John*. Evangelist and Interpreter (Exeter 1978) 86-87.

[16] FORTNA, *The Gospel of Signs*, 100-101; MARSH, *St John*, 65.

[17] E. LOHMEYER, « Über Aufbau und Gliederung des vierten Evangeliums », *ZNW* 27/1 (1928) 12 ; CERFAUX, « Les miracles, signes messianiques », 131 ; MORRIS, *According to John*, 66 ; W. D. DAVIES, «The Johannine 'Sign' of Jesus », *A Companion to John*. Readings

Théobald propose une structure chiastique de tous les σημεῖα de la « Source des signes » autour de la *MM*[18]. Cette dernière hypothèse, si elle n'était pas fragilisée par la sérieuse mise en cause de l'hypothèse de la « Source des signes », accorderait une importance inégalable à la *MM* dans la structuration des σημεῖα johanniques. Comme centre du chiasme et grâce à sa sublime autorévélation de Jésus comme ἐγώ εἰμι, elle serait la clé herméneutique de tous les autres σημεῖα, dont elle révèlerait la vraie nature comme agir de Dieu Lui-même en Jésus.

L'action miraculeuse de marcher sur l'eau comme sur la terre ferme détermine la nature théologique de la *MM* comme signe de l'autorité de Dieu sur la création. Ce qui rend indubitable son caractère révélateur de l'identité messianique de Jésus et lui confère la valeur de σημεῖον comme *terminus technicus*, médium de la révélation christologique, désignant les actes importants accomplis par Jésus dans la révélation de son identité au monde comme Messie[19], Fils de Dieu suscitant la foi en Lui (Jn 20,30).

Cependant, de nombreux auteurs contestent cette identité de σημεῖον à la *MM*[20]. Leur position est soutenue par plusieurs arguments. La *MM* est de genre littéraire épiphanique. Elle n'appartient pas au ministère public de Jésus parce que réalisée dans l'intimité du cercle des disciples en pleine nuit. Elle est marquée par le manque de désignation spécifique comme σημεῖον et l'omission des vocables clés fréquents dans le contexte des σημεῖα (ἔργον, ποιεῖν, δόξα) et qui dégagent leur aspect essentiel (le rapport immédiat à la gloire) et leur élément fondamental (le caractère de geste miraculeux). Au-

---

in Johannine Theology (John's Gospel and Epistles) (éd. M. J. TAYLOR) (New York, NY 1977) 93 ; X. LÉON-DUFOUR, « I miracoli di Gesù secondo Giovanni », *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento* (éd. X. LÉON-DUFOUR) (Brescia 1980) 229-230 ; D. GUTHRIE, « The Importance of Signs in the Fourth Gospel », *VoxEv* 5 (1967) 76.

[18] THEOBALD, *Johannes*, I, 12.

[19] J. ZUMSTEIN, *La mémoire revisitée*. Études johanniques (MoBi 71 ; Genève 2017) 437 ; IDEM, *Saint-Jean*, I, 21.

[20] SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, I, 484 ; II, 26 ; BERNARD, *According to St. John*, I, 177 ; A. J. KÖSTENBERGER, « The seventh Johannine Sign. A Study in John's Christology », *Studies in John and Gender*. A Decade of Scholarship (éd. A. J. KÖSTENBERGER) (SBL 38 ; New York, NY 2001) 109-110 ; plublié avant dans *BBR* (1995) 88-103 ; J. N. SANDERS, « John, the Gospel of », *IDB* II (1982) 945 ; M. GIRARD, « La composition structurelle des sept "signes" dans la quatrième évangile », *SR* 9 (1980) 319 ; J. A. GRASSI, « The Role of Jesus' Mother in John's Gospel. Reappraisal », *CBQ* 48/1 (1986) 68 ; J. M. HOWARD, « The Significance of Minor Characters in the Gospel of John », *BS* 163 (2006) 66 ; G. BIGUZZI, *Il vangelo dei segni* (StBi 175 ; Brescia 2014) 66-68.

delà de la passivité de Jésus, objet du voir des disciples, la *MM* manque aussi de relation intrinsèque unissant les σημεῖα à la gloire et à la foi. Cette relation détermine la structure des σημεῖα et leur fondement symbolique, qui est l'incarnation du Logos en Jésus qui, dans sa personne et ses gestes, réalise toutes les promesses de YHWH. En lui, l'*eschaton* entre et s'accomplit dans l'histoire du monde[21]. Ce qui amène Schnackenburg à qualifier cet épisode « d'épiphanie en appui au signe des pains »[22], tandis que Giblin y voit une théophanie dont la fonction narrative est de rassurer le cercle restreint des disciples de Jésus de sa proximité et de sa présence réconfortante auprès d'eux, avant l'imminente crise de l'abandon de beaucoup de disciples[23].

La solidité des arguments autant en faveur que contre cette identité de σημεῖον de la *MM*, rend improductive toute prise de position radicale. Ce qui conduit à une autre alternative de compréhension de sa nature épistémologique. Dans la perspective de la reconnaissance de la vraie identité de Jésus, la *MM* établit une relation iconique entre Dieu le Père (Envoyeur) et son Fils Jésus (« Agent envoyé »). Cette relation s'exprime dans leur unité–égalité (Jn 10,22-38), leur communion et leur synergie d'œuvre et d'action (Jn 5,20) excellemment exprimées par le καθώς johannique (« comme le Père… ainsi le Fils », Jn 5,30 ; 8,28 ; 12,50 ; 15,9-10)[24]. Cette dimension de moyen de reconnaissance (indice ou marque distinctive) est fondamentale dans la préhistoire vétérotestamentaire (Gn 4,15 ; 9,12s ; Ex 12,13 ; 13,9.16 ; 31,13.17 ; Jos 2,18 ; Jg 20,38) et néotestamentaire (Mt 26,48 ; Lc 2,12 ; Rm 4,11 ; 2 Th 3,17) du σημεῖον Johannique[25]. Ce qui fait de la *MM* non pas un σημεῖον (souvent ambigu) dans le sens technique, mais un τεκμήριον (sans ambiguïté), « signe de reconnaissance » qui est un indice sûr ne pouvant être que ce qu'il est et non pas autrement.

En cela, la *MM* pourrait être considérée comme une épiphanie ou une *christophanie* de Jésus (Mt 28,9-10 ; Jn 20,11-18.19-23.24-29 ; 21,1-14 ; Lc

---

[21] X. Léon-Dufour, « Autour du sēmeion johannique », *Die Kirche des Anfangs*. Festschrift für Heinz Schürmann zum 65. Geburtstag (éd. R. Schnackenburg – J. Ernst – J. Wanke) (EThSt 38 ; Leipzig 1977) 373-377.
[22] Schnackenburg, *Johannesevangelium*, II, 26.
[23] C. H. Giblin, « The Miraculous Crossing of the Sea (John 6,16-21) », *NTS* 29/1 (1983) 100.
[24] O. de Dinechin, « KATHOS. La similitude dans l'Évangile selon Saint-Jean », *RSR* 58/2 (1970) 199.
[25] D. Mollat, « Le Sèmeion johannique », *SaPa* 2 (1959) 211-212.

24,36-43). L'analyse de sa dimension fondamentale met en lumière des éléments épiphaniques traditionnels (AT) où les messagers célestes sont reconnus de différentes manières par les bénéficiaires : directement comme des êtres divins (Gn 18,1-5), au moyen des signes (Jg 6,11-24 ; 13,3-23), ou encore révélant leur identité divine après une séquence prolongée de déguisement (Tb 5–12)[26]. Une analyse que corroborent plusieurs éléments du récit : la dimension symbolique du cadre (la nuit rappelle une certaine intimité entre Jésus et ses disciples, loin des regards du public) ; la sémantique verbale (θεωροῦσιν, ἐφοβήθησαν) renvoie aux réactions humaines devant les théophanies ; et, la formule ἐγώ εἰμι rappelle la théophanie du buisson ardent (Ex 3,14)[27].

Sous l'angle narratologique, la *MM* est un récit de voyage des disciples, constitué de tableaux successifs dont l'ordre et la composition répondent à un projet narratif précis : l'autorévélation de Jésus aux disciples durant le voyage et leur arrivée saine et sauve à destination. Il s'agit d'une intrigue de situation (ou de résolution) dont les différents dangers liés à un voyage nocturne en mer, temps favorable aux forces du mal, au milieu des vents contraires, constituent le nouement ou *Inciting Moment*. Ce cadre commun aux récits bibliques de sauvetage en mer (Jon 1,13), que le narrateur plante sobrement dans ses éléments essentiels, met en exergue la réticence biblique à propos de la mer. Jésus apparaît comme la solution pour un voyage en toute sécurité. C'est avec habilité et originalité que le narrateur, tout en rendant implicite cet aspect d'insécurité dans la description du cadre, réussit à greffer les éléments de révélation à cette trame d'un récit de traversée. Son but narratif n'est pas de raconter le voyage en lui-même, mais ce qui s'est passé durant celui-ci.

L'enjeu majeur serait alors, la révélation au lecteur implicite, à travers le personnage des disciples, de l'identité divine de Jésus. Le mode opératoire du récit sur un double niveau pragmatique et cognitif conduit certains auteurs, comme Giblin et Fortna à y voir au-delà de l'acte factuel de Jésus, un récit de traversée de la mer sous le modèle exodal[28]. Ainsi, la *MM* ne serait pas une simple intrigue de résolution, mais une intrigue de révélation dont la structure est un élément déterminant dans la compréhension et

---

[26] Bro Larsen, *Recognizing the Stranger*, 56-57.
[27] Biguzzi, *Il vangelo dei segni*, 66-68 ; Marsh, *St John*, 65 ; Brown, *According to John*, I, 254-255.
[28] Giblin, « Crossing of the Sea », 96-103 ; Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor*, 82.

l'interprétation. Il s'agit pour le lecteur d'aller au-delà du questionnement (de quoi s'agit-il ?) pour se demander comment se raconte l'histoire ? La compréhension du contenu permet de se rendre compte que les différents éléments de l'épisode ne sont pas placés l'un à la suite de l'autre avec le même niveau d'importance. L'intrigue de résolution se trouve au service de l'intrigue de révélation. Ce qui rend le récit passionnant et permet au lecteur de découvrir la synchronie du narrateur. Ce dernier agence résolution et révélation dans une même intrigue, en intégrant et en orientant tous les éléments du récit vers la révélation de l'identité divine de Jésus. Tout élément essentiel du texte n'a de sens qu'orienté vers cet objectif. Une compréhension du « quoi » du récit passe indubitablement par une étude de son « comment » c'est-à-dire de son écriture. La manière dont le narrateur façonne les éléments racontés permet au lecteur implicite de mieux percevoir la fonction narrative de l'intrigue : qu'est-il arrivé, quand et avec qui ?

2.2. Structure littéraire

La *MM* se prête à plusieurs structures selon l'angle de lecture et d'analyse. Pour les auteurs y voyant une épiphanie, la structure est tripartite : l'introduction et la préparation de l'apparition (vv. 16-18), sa description (vv. 19-20) et son effet (v. 21)[29]. Littérairement, on peut également déceler une structure tripartite en sandwich, composée de deux couches narratives (vv. 16-20a.21) et d'une couche discursive (v. 20b) mettant en exergue les deux voix du récit : le narrateur et Jésus. Cependant, la structure quinaire de l'intrigue est celle qui rend mieux compte du contenu de ce récit : la situation initiale correspond au cadre et au point de départ du voyage (vv. 16-17a) ; le nouement, aux conditions défavorables du voyage (vv. 17b-19a) ; l'action transformatrice, à la venue de Jésus et à son autorévélation (vv. 19b-20) ; le dénouement, au désir des disciples de l'accueillir (v. 21a) ; et, la situation finale, à la fin du voyage (v. 21b). À cette structure quinaire, est complémentaire en extension et en compréhension, celle formelle de Ghiberti composée de deux unités concentriques (vv. 16-19b.19c-21) ayant au centre l'autorévélation de Jésus, qui introduit l'autorévélation pronominale du discours sur le pain (vv. 35.38.51a)[30].

---

[29] O'DAY, « Jesus Walking on Water », 595 ; ZUMSTEIN, *Saint Jean*, I, 215.
[30] G. GHIBERTI et al., *Opera Giovannea* (Logos – Corso di studi biblici 7 ; Torino 2003) 206.

3. Analyse exégético-narrative

3.1. Cadre spatio-temporel : en route vers Capharnaüm (vv. 16-17a)

Le cadre spatio-temporel, dans lequel se déroule l'interaction des différents personnages, fournit des éléments d'information nécessaires pour la compréhension du récit.

Ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο : situe chronologiquement notre péricope à la suite de la précédente (*MP*) et précise le temps de l'évènement, le soir du même jour. Ce qui, suggérant une longue attente d'un retour de Jésus, restée vaine, pourrait indirectement motiver le départ des disciples. La particule δέ, caractéristique du style paratactique johannique[31], est un connecteur qui, du *PDV* logique, relie la *MP* et la *MM* et joue un rôle de ponctuant dramatique de la narration des évènements. Il met en relief le précédent évènement de la *MP* et rappelle au lecteur qu'il ne devrait pas l'oublier. Contrairement aux Synoptiques (Mc 6,45), Jean ne dit pas pourquoi ou sur ordre de qui les disciples embarquent. Ce qui laisse voir que le voyage relève de leur propre initiative. Cette fin de journée ne marque pas la fin de l'activité pour les disciples, mais plutôt le commencement d'une nouvelle étape. C'est un temps de préparation pour un voyage et pour une nouvelle rencontre avec Jésus.

Ἐπὶ τὴν θάλασσαν : La préposition ἐπί peut avoir une double valeur : locale (au bord de la mer) et directionnelle (jusqu'à la mer/vers la mer)[32]. Le verbe de mouvement καταβαίνειν permet de retenir la valeur directionnelle (cf. Jn 1,51 ; 13,25 ; 19,33 ; 21,20). La mer (θάλασσα) compte sept occurrences en Jn 6 et quatre dans cette seule péricope. Elle n'apparaît ailleurs qu'en Jn 21, et toujours en lien avec le contexte pascal. La *MM* se déroule le soir du jour de la *MP*, c'est-à-dire ἐγγὺς τὸ πάσχα (v. 4). De même, Jésus apparaît à ses disciples aux bords de la mer après sa mort intervenue ἡ παρασκευὴ τοῦ πάσχα (Jn 19,14). L'association de cet élément (θάλασσα) avec la mention de la manne et de Moïse (vv. 31-32) évoquerait les évènements de l'Exode avec notamment la traversée de la mer. Il s'agit là des éléments littéraires à partir desquels le narrateur construit un édifice de tension qui suscite auprès du lecteur, des émotions susceptibles de le

---

[31] J. ZUMSTEIN, « L'évangile selon Jean », *Introduction au Nouveau Testament*. Son histoire, son écriture, sa théologie (éd. D. MARGUERAT) (MoBi 41 ; Genève 2000) 356.
[32] BDR § 234.

conduire et même de le gagner à son idéologie. Ce qui est révélateur de la manière de communiquer du narrateur. Il introduit des éléments dont l'héritage biblico-théologique remplit le texte de sens, d'histoire et de symbole, à même d'influencer le lecteur et d'orienter son regard et sa compréhension du récit. Ainsi, la mer est le siège des forces du mal hostiles à l'homme (Ps 74,13 ; 89,11 ; Jb 7,12 ; 26,12 ; Is 27,1 ; Ez 29,3) et symbole de la menace des forces révoltées contre Dieu[33]. Dans le contexte de notre péricope, elle symboliserait l'obstacle majeur à la maturation du cheminement de foi des disciples. L'action de Jésus marchant sur la mer, magnifie sa puissance divine et sa domination sur les puissances révoltées contre Dieu, son Père, et sur les forces cosmiques.

Καὶ ἐμβάντες εἰς πλοῖον : le participe aoriste de valeur temporelle exprime l'antériorité de cette action sur celle de la proposition principale suivante. La valeur locale de εἰς exprime la présence des disciples dans la barque (πλοῖον). L'ajout de l'article τό devant πλοῖον par certains manuscrits (A D W θ Ψ), serait une harmonisation avec la version synoptique (Mc 6,32.45)[34]. Mais l'indétermination johannique correspond mieux au caractère improvisé du voyage. Les disciples trouvent par chance une barque disponible.

Ἤρχοντο πέραν τῆς θαλάσσης εἰς Καφαρναούμ : L'imparfait ἤρχοντο est un duratif ou conatif. Il exprime une action en cours requérant un effort : « ils tentaient/s'efforçaient d'aller »[35]. Πέραν τῆς θαλάσσης εἰς Καφαρναούμ renvoie à la rive opposée à πέραν τῆς θαλάσσης du v. 1, et correspond à πέραν τῆς θαλάσσης du v. 25a.

Précédemment mentionné (Jn 2,12 ; 4,46), Capharnaüm acquiert une importance particulière comme lieu du débat sur le pain de vie (vv. 22-71). Il est le lieu le plus cité (16x)[36] dans les Évangiles après Jérusalem[37]. Mathieu et Luc en font la ville du non–accueil de Jésus, vouée, comme ses voisines autour du lac, à une malédiction identique à celle de Lucifer

---

[33] BEUTLER, *Johannesevangelium*, 239 ; LÉON-DUFOUR, *Selon Jean*, II, 120.
[34] R. INFANTE (éd.), *Giovanni*. Introduzione, Traduzione e Commento (NVB 40 ; Milano 2015) 164.
[35] BARRETT, *According to St. John*, 280 ; BROWN, *According to John*, I, 251 ; THYEN, *Johannesevangelium*, 341 ; BDR § 326.
[36] Mt 4,13 ; 8,5 ; 11,23 ; 17,24 ; Mc 1,21 ; 2,1 ; 9,33 ; Lc 4,23.31 ; 7,1 ; 10,15 ; Jn 2,12 ; 4,46 ; 6,17.24.59.
[37] S. MUSHOLT, « Capernaum », *NCE*, III, 83.

(Is 14,13.15//Mt 11,23-24 ; Lc 10,13-15), à cause de l'incrédulité. Marc en fait la ville du premier miracle de Jésus (Mc 1,21-27). Pour Jean, c'est le lieu de la dislocation, de l'abandon, de l'incrédulité des disciples (Jn 6,60) comme antithèse de Cana, et de la profession de foi de Pierre au nom des Douze (vv. 68-69). Sa signification littérale en hébreu, כפר נחום (« village du consolateur »), donne une valeur symbolique à ce voyage des disciples à la recherche d'une consolation après le retrait (ἀνεχώρησεν) de Jésus dans la montagne (v. 15).

Καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει : Les codices א et D probablement influencés par Jn 12,35 ont : κατέλαβην δὲ αὐτοὺς ἡ σκοτία. Le plus-que-parfait ἐγεγόνει intensifie les conditions et les résultats de l'action précédente : la venue du soir (v. 16a). La ténèbre, symbole de désorientation et d'insécurité, marque l'impasse dans laquelle conduit un voyage des disciples sans Jésus, lumière du monde qui épargne des ténèbres quiconque marche à sa suite et croit en lui (Jn 8,12 ; 12,45-46). La structure chiastique du v. 17 exprime un parallèle antithétique entre la ténèbre déjà venue et Jésus qui n'était pas encore venu (καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει ≠ καὶ οὔπω ἐληλύθει πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς). Elle fait de cette ténèbre le symbole de l'absence de Jésus–Lumière et de sa parole révélatrice (Jn 8,12 ; 9,5 ; 12,35.46)[38]. Au-delà d'une donnée temporelle, la σκοτία johannique est un concept théologique riche de sens et de symboles dans la compréhension et l'interprétation de la révélation de Jésus au monde. La ténèbre qui enveloppe le monde le prive de la connaissance de la lumière de Dieu dans le Logos incarné (Jn 1,5.18 ; Jn 6,46 ; 8,43.47 ; 9,40-41 ; 10,6 ; 12,40). L'absence de Jésus après sa mort est suggérée par la ténèbre qui couvre sa tombe au matin de Pâques avant la rencontre avec ses disciples (Jn 20,1). Cette condition de ténèbre–absence de Jésus semble être résolue grâce à sa révélation mystérieuse à ses disciples.

La combinaison de la symbolique des différents éléments offre une caractérisation sémantique du cadre du voyage des disciples : la ténèbre et la mer agitée. Cette symbolisation du cadre a une incidence sur l'interprétation de l'ensemble des éléments du récit. Par une lecture ecclésiale, Léon-Dufour voit en la barque le symbole de la communauté primitive, et plus tard de l'Église, menacée par la tempête sur les flots du monde et les forces hostiles et ténébreuses[39]. Cette dimension ecclésiale, mentionnée par les Synoptiques (Mt 14,28-33), mais omise chez Jean,

---

[38] HEIL, *Jesus Walking on the Sea*, 146.
[39] X. LÉON-DUFOUR, *Études d'Évangile* (PaDi ; Paris 1965) 153.

relève d'une *synoptisation* du *QE*. Le contexte johannique, suite à la symbolique de ces éléments–cadres, renverrait plutôt à la situation des disciples. Ils sont enveloppés par la ténèbre qui n'ayant pas vaincu la lumière (Jn 1,5) menace de tout temps d'étouffer ceux (Jn 12,35) ayant choisi de suivre la lumière (Jn 8,12). Cette ténèbre renverrait aussi à la situation de solitude intérieure des disciples et à leur psychologie suite à la disparition sans un mot de Jésus dans la montagne. Ce qui préfigure leur situation après les évènements de la passion–mort de Jésus.

3.2. Conditions du voyage (vv. 17b-19a)

3.2.1. Absence de Jésus (v. 17b)

Καὶ οὔπω ἐληλύθει πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς : cette information par le parfait ἐληλύθει constitue une *analepse mixte*. Elle évoque la séparation de Jésus de ses disciples, commencée avant le temps du récit (v. 15) et continuant pendant. Par l'adverbe οὔπω, elle est une *prolepse interne*[40], évoquant la venue future de Jésus, interne au temps de la diégèse (v. 19)[41]. Le parfait ἐληλύθει fréquemment utilisé par Jean, dit la présence révélatrice de Jésus parmi les hommes, indique son origine et son but (Jn 3,2 ; 5,43 ; 7,28 ; 8,42 ; 12,46 ; 16,28 ; 18,37)[42], et suggère la nature révélatrice de sa venue (v. 19). L'absence de Jésus est donc comprise dans le sens strictement physique, mais aussi dans sa fonction de révélation dans l'expérience intérieure ou psychologique du disciple et son itinéraire de foi dont ce voyage constitue une étape.

Cette information crée un contraste entre la précédente situation des disciples à la *MP* et celle successive à la venue de Jésus (v. 19b). Elle constitue la tension narrative[43], caractérisée par les « universaux » narratifs que sont : le suspense (l'interrogation prospective du lecteur), la curiosité (la reconstruction rétrospective et progressive, par le lecteur, des éléments déjà racontés) et la surprise (l'art du récit à déjouer les hypothèses prospectives et rétrospectives)[44]. Cette information accentue aussi la

---

[40] Pour les notions d'analepse mixte et de prolepse interne ; cf. ALETTI, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*, 71.78.
[41] O'DAY, « Jesus Walking on Water », 596.
[42] I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean* (AnBib 73 ; Rome 1977) 102, 370.
[43] R. BARONI, *La tension narrative*. Suspense, curiosité et surprise (Poétique ; Paris 2007) 18-20.
[44] J.-P. SONNET, « Du midrash à Rashi et à l'exégèse narrative contemporaine : continuité de la lecture juive », *NRTh* 129/1 (2007) 25.

situation de séparation entre Jésus et ses disciples[45], déjà symboliquement présente dans la mention de la ténèbre (ἡ σκοτία). Sa rétention par le narrateur, qui ne la donne que lorsque les disciples sont déjà en plein voyage, met en exergue l'absence de Jésus comme élément discordant. Le lecteur est dans l'attente d'une venue prochaine de Jésus, sous-entendue par l'adverbe οὔπω, mais dont la modalité lui reste inconnue. Ce qui provoque en lui une interrogation suscitant une réponse génératrice d'affect. Cette dimension interactive entre le récit et son destinataire développe la fonction anthropologique de la mise en intrigue[46]. Elle crée un rapport étroit entre les nœuds existentiels du destinataire et ceux textuels du récit[47]. Ce qui permet au lecteur d'entrer dans la pensée des disciples qui, laissés à eux-mêmes, restent suspendus au retour de Jésus[48]. Cette notion d'absence–présence de Jésus est une clé de compréhension de ce récit dans la perspective johannique.

3.2.2. Agitation de la mer (vv. 18-19a)

Le récit johannique suit un enchaînement commun à la tradition évangélique : tombée de la nuit, solitude des disciples, grande tempête (Mc 6,47-48 ; Mt 14,23-24). La particule conjonctive enclitique τέ qui ouvre cette partie (cf. 2,15 ; 4,42 ; 6,18) unifie, plus qu'un καί[49], les deux propositions du v. 18. La mer (ἡ θάλασσα) est le sujet grammatical du passif διεγείρετο et ἀνέμου μεγάλου πνέοντος en est le sujet logique en tant qu'agent de l'action. Mais à l'intérieur du récit, ce τέ joue un rôle de coordination et crée un seul bloc compact des évènements se suivant selon un modèle chronologique (ou ordinal) l'un après l'autre (cf. καί du v. 17). Ce qui évite à la narration un ton monotone par la succession des καί.

La fonction du grand vent est déterminante dans la compréhension du récit. Léon-Dufour y voit le symbole de la situation inconfortable de l'Église[50]. Heil y voit un effet rhétorique de majoration de la difficulté pour Jésus à se déplacer et un motif d'angoisse pour les disciples[51]. Cette interprétation est non conforme au contexte johannique où la peur des disciples est postérieure au grand vent qui ne saurait en être la cause. Le récit

---

45 WITKAMP, « John 6,1-21 », 53 ; THEOBALD, *Johannes*, I, 443.
46 BARONI, *La tension narrative*, 406.
47 MARGUERAT – BOURQUIN, *Les récits bibliques*, 72.
48 LÉON-DUFOUR, *Selon Jean*, II, 119.
49 BDR §§ 443.4, 539.
50 LÉON-DUFOUR, *Selon Jean*, II, 120.
51 HEIL, *Jesus Walking on the Sea*, 77-78.

ne signale aucune panique, ni détresse, ni appel au secours de la part des disciples ni une intervention de Jésus à l'effet de calmer la mer. Ce motif, très fréquent dans l'AT (Jon 1,13 ; Ps 107,23-30), exprime le caractère redoutable de la mer dont Dieu seul peut triompher (Is 51,9-11 ; Ex 14–15 ; Dn 7,2-7)[52]. Le narrateur johannique, en y associant l'information sur la distance déjà parcourue (ὡς σταδίους εἴκοσι πέντε ἢ τριάκοντα), souligne non le danger encouru par Jésus ou par les disciples, mais la magnificence de la grandeur et de la puissance divine de Jésus dans l'action de marcher sur les flots en furie.

Le participe parfait (ἐληλακότες, v. 19a), de valeur temporelle relative d'antériorité à la proposition principale θεωροῦσιν τὸν Ἰησοῦν, établit un rapport de contemporanéité entre les vv. 18.19 et introduit un nouvel élément de la narration : la vision de Jésus par ses disciples. Cette valeur de participe introductif suivi d'un présent historique θεωροῦσιν confère à la conjonction οὖν la valeur de changeur d'agent (cf. Jn 6,5 ; 18,3 ; 19,26)[53]. Du grand vent soufflant comme sujet–agent du passif διεγείρετο (v. 18), on passe aux disciples, sujet sous-entendu de θεωροῦσιν et de ἐφοβήθησαν, et à Jésus marchant sur les eaux.

3.3. L'arrivée de Jésus et son autorévélation (vv. 19-20)

3.3.1. La vision des disciples et leur réaction (v. 19a.c)

Θεωροῦσιν τὸν Ἰησοῦν[…]καὶ ἐφοβήθησαν : comme la foule de la *MP* scrutait (ἐθεώρουν) les signes de Jésus (Jn 6,2), les disciples scrutent (θεωροῦσιν ; cf. vv. 40b.46.62) l'action de Jésus marchant sur les eaux. Le καί *consecutivum*, traduit par « et alors/donc » (cf. Jn 8,59)[54], établit un rapport de causalité entre l'action de Jésus et la peur des disciples (ἐφοβήθησαν). Le cadre du récit alterne absence–présence de Jésus et peur–mise en confiance (μὴ φοβεῖσθε, v. 20b). Il contient des allusions discrètes aux formules et situations vétérotestamentaires qui soulignent la dimension théologique du voir et de la peur des disciples.

Le verbe θεωρεῖν, en contexte johannique (cf. Jn 6,40.46.62 ; 20,1-18), renvoie à une vision scrutatrice, quantitative et phénoménale d'une réalité

---

[52] LEON-DUFOUR, *Selon Jean*, II, 120-121.
[53] V. S. POYTHRESS, « The Use of the Intersentence Conjunctions De, Oun, Kai, and Asyndeton in the Gospel of John », *NT* 26/4 (1984) 328-329.
[54] BDR §§ 442. 2, 533.

dans sa matérialité sans aboutir à la perception de son sens profond. C'est une observation avec une concentration intense d'un évènement spectaculaire, mais sans compréhension complète et claire de celui-ci[55]. C'est un voir théologiquement faible, incapable d'opérer la reconnaissance en Jésus de sa seigneurie divine du Dieu incarné. On peut le qualifier d'un « voir sans connaître » (Jn 20,14), constituant une observation humaine initiale. Cette observation est appelée à devenir une vision théologique plus complète dans la vision de foi[56]. Celle-ci est la capacité de voir (ὁρᾶν) un signe dans le sens johannique en percevant dans une donnée physique sensorielle, « le plus divin » qui se révèle au-delà de la réalité matérielle (cf. Jn 6,30 ; 20,8.18)[57]. Ce qui peut expliquer le manque de reconnaissance dans notre récit ou encore l'état de désir inaccompli des disciples. Leur voir–scrutateur ne va pas au-delà de la personne physique de Jésus pour y voir l'image du Dieu créateur et Seigneur de l'Exode, ouvrant la voie sur la mer et ayant domination sur les forces chaotiques primordiales (Ps 74,13-14 ; 77,17-20 ; 78,13 ; Is 43,16 ; 51,10).

Contrairement aux Synoptiques, où ils confondent Jésus à un fantôme et prennent peur (Mc 6,48-49 ; Mt 14,29), les disciples en Jean reconnaissent Jésus. Le contexte grammatical laisse penser qu'ils n'ont pas peur de lui, mais pour lui parce qu'exposé au danger d'une noyade à cause des conditions atmosphériques défavorables. Ce qui révèle une certaine ironie exprimant le caractère énigmatique du Jésus johannique. Leur peur dit une certaine vérité profonde sur Jésus, mais qui leur échappe (cf. Jn 19,3.5.19-22) : sa nature divine comme Dieu seul capable de contenir et de dominer les forces de la nature. La peur des disciples serait donc la réaction humaine face à une manifestation épiphanique (cf. Mc 16,5 ; Mt 28,4 ; Lc 1,12.29 ; 2,9 ; 24,5.37)[58]. Elle devient principe ou commencement d'un savoir et d'une sagesse (Pr 1,7 ; 9,10 ; 15,33 ; Jb 28,28) qui ouvre l'homme à une relation personnelle avec Dieu empreinte d'amour, de fidélité et de confiance (Ps 25,7-9 ; 112,1 ; Qo 12,13 ; Si 1,27-28 ; 2,7-9). Ce qui amène

---

[55] DE LA POTTERIE, *La vérité*, 348 ; C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean* (AnGr 159 ; Rome 1967) 40-42, 69-70 ; W. MICHAELIS, « ὁράω », *ThWNT* V, 346.

[56] O. CULLMANN, « Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. La vie de Jésus, objet de la vue et de la foi, d'après le 4e Évangile », *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne* (O. CULLMANN) (BT ; Neuchâtel 1969) 77-86.

[57] M. MARCHESELLI, *Studi sul vangelo di Giovanni*. Testi, temi e contesto storico (AnBib 9 ; Roma 2016) 80-88.

[58] BULTMANN, *Johannes*, 159.

Westermann à considérer la *MM* comme une sorte d'action parabolique qui exprime la présence de Dieu dans les situations de danger qui menace la vie humaine. Il s'agit de la représentation de l'œuvre de Dieu dans le ministère de Jésus comme celui qui protège de tout danger[59].

Cependant, cette peur pourrait aussi être l'effet, chez les observateurs, de l'exposition d'un signe de reconnaissance[60], et se comprendre comme la réaction émotionnelle qui envahit le reconnaisseur qui reste stupéfait face à la découverte du reconnu et l'ouvre au désir de contact physique avec lui (v. 21a). Dans les scènes antiques d'ἀναγνώρισις, la réaction de l'observateur ne se limite pas à une supposition épistémologique. Elle implique également une communication de la crainte et de l'étonnement dans lesquels l'observateur se trouve plongé. L'absence de parole des disciples, terrés dans le silence et qui se contentent d'un acte d'accueil de Jésus, pourrait être une description implicite plus ou moins stéréotypée du symptôme de l'émotion de crainte qui les envahit et les plonge dans l'incapacité de trouver des mots face à l'autorévélation de Jésus[61].

3.3.2. La marche sur les eaux (v. 19b)

Περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης : la traduction peut être ambiguë. Ἐπί + génitif (cf. Jb 9,8 ; Ap 10,5) peut avoir le sens de « à côté de/ près de/ devant/ tout au long de », laissant entendre que Jésus marchait sur le rivage ou dans l'eau peu profonde de la plage. Ce qui permet à Bernard de soutenir que le récit johannique n'était pas originellement un récit de « miracle »[62]. Cependant, une telle traduction ne correspond pas au contexte du récit qui, comme le montrent les vv. 16.25, traduit une action extraordinaire et appelle à traduire « dans la mer ». L'usage de la préposition ἐν aurait évité cette ambiguïté.

L'ambivalence de ce geste, qui peut être considéré comme l'exposition d'un signe de reconnaissance, soulève la question de son statut épistémologique dans le *QE* en général et en Jn 6 en particulier. Les différents auditoires anciens pourraient l'avoir entendu différemment. Pour

---

[59] C. WESTERMANN, *Das Johannesevangelium aus der Sicht des Alten Testaments* (AzTh 77 ; Stuttgart 1994) 21.
[60] Cf. les exemples cités par BRO LARSEN, *Recognizing the Stranger*, 69-70.
[61] Euripides, *Iph.taur.* 839-840 ; Heliodorus, *Aeth.* 7.7.4 ; 10.13.1.
[62] BERNARD, *According to St. John*, I, 186.

cerner sa signification dans ce contexte, il faut partir de son arrière-fond historico-traditionnel et religieux.

Dans l'histoire des religions hellénistique et romaine, le privilège de marcher sur les eaux était réservé aux dieux[63], aux fils des dieux[64], aux rois[65], et aux héros[66]. Dans la propagande des souverains au niveau sociopolitique, ce geste révèle leur domination de la mer[67]. Mais ces parallèles hellénistiques ne sont qu'informatifs. Ils n'étaient pas rapportés comme des épiphanies dans un contexte miraculeux comme celui des Évangiles[68].

Pour le christianisme primitif, enraciné dans le judaïsme et imprégné de la LXX, la tradition vétérotestamentaire ne reconnaît un tel privilège et un tel pouvoir qu'à YHWH (Jb 9,8). Sa signification théologique est alors, sans équivoque, le symbole de l'autorité et de la souveraineté exclusive de Dieu sur la mer (image du chaos originel Gn 1,2), dont la portée sotériologique est illustrée dans la traversée de la Mer Rouge (cf. Gn 1,7.9 ; 6,17 ; Ex 14 ; Jr 5,22 ; Ha 3,15 ; Ps 29,10 ; 74,13 ; 77,20 ; 89,10 ; 104,7 ; Jb 39,16 ; 38,8-11). Le Dieu qui, à l'origine, fut seul capable de contenir les eaux du chaos originel et de les discipliner dans l'acte de création, qui maîtrisa la force des eaux en divisant la Mer Rouge en deux parts, peut alors confirmer sa suprématie sur ces forces sur lesquelles il marche (Jb 26,12-13 ; 38,1-11 ; Ps 65,8). Lui seul peut frayer son chemin au beau milieu de la tempête et de l'ouragan et menacer la mer (Na 1,3-4). Jésus, en marchant sur les eaux agitées de la mer, se révèle comme celui qui maîtrise et a pouvoir sur la mer (Jb 38,1.Jb 38,8-11) et sur toute la création. Il agit comme Dieu Seul peut agir et partage pleinement sa souveraineté. Pour la sensibilité religieuse juive, il s'agit d'un acte blasphématoire méritant une sévère condamnation (2 M 9,8).

---

[63] Poséidon (cf. Homer, *Il.* 13, 26s ; Ael. Aristides, *Or.* XLVI, 19) ; Neptune (cf. Virgil, *Aen.* V 817-821).
[64] Euphémos, fils de Poséidon (cf. Hyginus, *Fabulae* 14, 15).
[65] Xerxès (cf. Ael. Aristides, *Or.* III, 30-31).
[66] Abaris le magicien hyperboréen, (cf. Porphyry, *Vit. Pyth.* 29).
[67] M. LABAHN, *Offenbarung in Zeichen und Wort*. Untersuchungen zur Vorgeschichte von Joh 6,1-25a und seiner Rezeption in der Brotrede (WUNT 2/117 ; Tübingen 2000) 205-214 ; DIETZFELBINGER, *Nach Johannes*, I, 151 ; M. E. BORING – K. BERGER – C. COLPE (éd.), *Hellenistic Commentary to the New Testament* (Nashville, TN 1995) 99 ; M. SMITH, *Jesus the Magician* (San Francisco, CA 1978) 120.
[68] KEENER, *The Gospel of John*, I, 672.

Cette manifestation de Jésus est inédite, même pour les disciples. Ancrés dans l'arrière-fond du monothéisme judaïque, ils reconnaissent en lui le Messie (Jn 1,41), celui que la Loi de Moïse et les prophètes annoncent, le fils de Joseph de Nazareth (Jn 1,45). Ils ne lui concèdent pas les prérogatives divines, telles que celle de marcher sur l'eau, mais le considèrent simplement comme son envoyé. Cette manifestation va au-delà des qualités conventionnelles traditionnelles reconnues au Messie. L'évaluation épistémologique de l'acte fait passer le récit de la dimension horizontale ou pragmatique (celle des évènements en eux-mêmes) à la dimension verticale ou cognitive dans le *monde du récit* selon la terminologie de Greismas[69]. L'appréhension de Jésus se base alors sur cet enthymème théologique : 1- Dieu Seul marche sur les eaux ; 2 – or Jésus marche sur les eaux ; 3- Donc Jésus est Dieu. La polémique se trouve non pas dans l'acte en soi incontestable, mais dans sa correspondance à la prémisse principale. Celle-ci conduit à la conclusion sur l'identité divine de Jésus au-delà de la conception conventionnelle et traditionnelle du Messie et des rôles thématiques et des expectatives placées en lui.

La *MM* expose une compétence liée à la véritable identité de Jésus. Cette identité échappe aux conventions traditionnelles de l'identité du Messie à lui précédemment reconnue. En reconnaissant Jésus comme prophète et en voulant l'introniser roi (vv. 14-15a), la foule se situe dans la compréhension vétérotestamentaire du Messie comme « lieutenant royal de YHWH appelé à instaurer son règne sur la terre, à le régir et le maintenir » (Jn 1,41.45) [70]. Ce Messie traditionnel est envisagé comme un intermédiaire humain dans la réalisation du dessein de Dieu, mais non comme Dieu Lui-même. Ainsi, le narrateur révèle aux disciples et, par eux, au lecteur implicite que Jésus n'est pas seulement le Messie ou le Prophète-roi : il est plus que cela (Dieu) tout en étant cela.

Ce contenu théologique du geste de « marcher sur les eaux », comme une prérogative exclusivement divine, est associé à celui de la formule d'autorévélation ἐγώ εἰμι (v. 20). Il place ainsi les disciples dans la dimension cognitive du récit. Ce qui leur permet, grâce à l'association des

---

[69] A. J. GREIMAS – J. COURTÉS – M. RENGSTORF, « The Cognitive Dimension of Narrative Discourse », *NLH* 7/3 (1976) 439-440 ; A. J. GREIMAS – J. COURTÉS, *Sémiotique*. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage (Compléments, débats, propositions) (LLC ; Paris 1986) II, 68.

[70] COPPENS, « L'espérance messianique », 225.

échos de ces différents concepts dans leur arrière-fond théologique, de voir en Jésus, au-delà de la personne physique (σάρξ), l'icône du Dieu (Père) avec qui il est un (Jn 10,30-38). Le narrateur lève ainsi toute équivoque sur l'identité de l'auteur de la *MP*. Au-delà du caractère prophétique du geste (cf. 2 R 4,42-44), il s'agit de voir dans ce signe de Jésus, Dieu Lui-même qui nourrit son peuple. Son autorévélation ἐγώ εἰμι se trouve déjà dramatiquement contenue dans ce signe, puisque voir les actions de Jésus, c'est voir celles de Dieu Lui-même (Jn 5,23-24).

3.3.3. L'autorévélation de Jésus (v. 20)

Au-delà du passage d'un récit à un discours direct introduit par la voix du narrateur (ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς), cette partie est liée à la précédente par la particule δέ ayant une valeur adversative d'élimination de la peur. Elle permet le passage d'un état émotionnel de peur à un autre de non-peur. Ce qui crée un parallélisme antithétique entre le v. 19b (ἐφοβήθησαν) et le v. 20b (μὴ φοβεῖσθε). Mais ὁ δέ traduit par « celui-ci » mis pour Jésus fonctionne aussi comme sujet de λέγει (cf. Jn 2,8 ; 18,7 ; 20,25). Ce présent historique, bien que stéréotypé, constitue avec celui de θεωροῦσιν (v. 19), les seuls verbes sensoriels du récit par lesquels, le narrateur permet au lecteur de vivre ensemble avec lui et les personnages (disciples), ce moment du passé dans le présent du récit. Ce facteur émotionnel lui permet de souligner l'unique moment central du récit, où un personnage, Jésus, prend la parole et devient l'unique instance intradiégétique parlant de lui-même aux disciples.

L'exhortation μὴ φοβεῖσθε est classique aux récits de théophanie (Gn 15,1 ; 46,3 ; Lc 1,13.30). Dans le contexte d'une scène de reconnaissance, cette peur peut être comprise comme une réaction émotionnelle des disciples face à l'agir extraordinairement inattendu de Jésus, qui est un familier. Elle devient symbole du caractère dynamique de leur connaissance de Jésus, mais aussi de la mise en questionnement de toute assurance acquise par la précédente connaissance de son identité. Jusqu'à ce point du récit, les disciples l'ont reconnu comme Messie, celui dont écrivirent Moïse et les prophètes, le roi d'Israël, le fils de Joseph de Nazareth (Jn 1,35-49). La *MM* remet en question cette assurance, et les disciples se trouvent gagnés par la peur de ne rien savoir et de ne rien comprendre de cette identité de Jésus. Ils sont inscrits dans un processus dynamique de découverte de l'identité de Jésus, dont la connaissance accumulative de ses différents traits caractéristiques leur permet de gagner en épaisseur et de devenir des personnages plus consistants dans leur relation à Jésus.

L'omission de l'exhortation μὴ φοβεῖσθε, qui donne un caractère épiphanique au ἐγώ εἰμι, dans le codex de Cureton (Sy^{c}), pourrait en faire un ajout scribal à partir de la tradition synoptique[71]. Cela conduit à voir dans le ἐγώ εἰμι une simple formule d'identification semblable aux épiphanies vétérotestamentaires (Is 43,1.25 ; 44,2.8 ; 51,12 ; 52,6) se traduisant par « c'est moi » (Jn 9,9), et visant la reconnaissance de Jésus par ses disciples, comme le maître familier. Léon-Dufour justifie cette position par trois éléments : le contexte d'une rencontre qui annule la séparation (caractéristique du buisson ardent où Moïse est appelé à se tenir à distance, Ex 3,5) ; la reprise du texte synoptique où la valeur identificatrice est plus que claire (Mc 6,50) ; et, le manque d'une confession de foi immédiate (Lc 5,8)[72].

Cependant, cette nature de formule d'identification sied mieux au contexte synoptique où Jésus dira : « c'est moi Jésus et non un fantôme » (Mc 6,49 ; Mt 14,26). Elle ne concorde pas avec le contexte johannique qui omet tout antécédent pouvant soutenir une identification. Dans l'évaluation de l'usage néotestamentaire du ἐγώ εἰμι[73], le facteur décisif est déterminé par la présence ou non d'un prédicat à partir du contexte. Cette formule n'a valeur d'identification que lorsqu'elle assume une identité précédemment définie. Il se traduit alors par « c'est moi/je le suis » (Jn 1,20 ; 4,26 ; 9,9 ; 18,5-6.8). Ce qui n'est pas le cas dans le contexte grammatical de la *MM* qui n'offre aucune identité préalable susceptible d'être consécutivement assumée par Jésus. Ce contexte est plutôt propice à l'utilisation de cette formule comme dénomination de l'autorévélation du Dieu de l'Exode que Jésus s'applique à lui-même (Jn 8,24.28.58). Tenant compte du penchant du narrateur johannique à donner un double sens à ses expressions et à son

---

[71] BROWN, *According to John*, I, 252 ; INFANTE, *Giovanni*, 165.

[72] BARRETT, *According to St. John*, 281; J. PAINTER, *The Quest for the Messiah.* The History, Literature and Theology of the Johannine Community (Edinburgh – Nashville, TN ^{2}1993) 266-267 ; IDEM, « Jesus and the Quest for Eternal Life », *Critical Readings of John 6* (CULPEPPER) 74 ; GIBLIN, « Crossing of the Sea », 96-103 ; LINDARS, *The Gospel of John*, 247, 344 ; C. H. WILLIAMS, *I am He.* The Interpretation of ʾAnî Hûʾ in Jewish and Early Christian Literature (WUNT 2/113 ; Tübingen 2000) 5-6 ; R. E. BROWN, « The EGO EIMI (I AM) Passages in the Fourth Gospel », *A Companion to John* (TAYLOR) 185 ; LÉON-DUFOUR, *Selon Jean*, II,122.

[73] Avec un attribut ou un équivalent : 6,35.41.48.51 ; 8,12.18.23 ; 10,7.9.14 ; 11,11.25 ; 13,13 ; 14,6 ; 15,1.5 ; comme identification traduit par « c'est moi » : 4,26 ; 9,9 ; 18,5.6.8 ; comme absolu traduit par « JE SUIS » : 8,24.28.58 ; 13,9 ; cf. É. DELEBECQUE, « Autour du verbe eimi, je suis, dans le quatrième évangile (Note sur Jn VIII,queec25) », *RThom* 86 (1986) 84.

langage, ouvrant ainsi à une compréhension littérale et théologique, Neyrey suggère de faire preuve de souplesse ou de flexibilité dans la traduction du ἐγώ εἰμι[74]. Il donne à l'expression la possibilité d'une double lecture [75] : « c'est moi » ou « JE SUIS ».

Sur le plan de la critique narratologique, les arguments en faveur d'une valeur de formule d'identification de ce ἐγώ εἰμι sont assez fragiles. Ils ne tiennent pas compte du nouveau contexte élaboré par le narrateur johannique. L'évènement est raconté sous une forme indépendante des Synoptiques et non dérivée d'eux[76]. La rencontre entre Jésus et les disciples qui a lieu en Marc avec la montée de Jésus dans la barque (Mc 6,51) n'a pas lieu en Jean (v. 21a). La confession de foi ou l'adoration, caractéristique de la conclusion d'une épiphanie, n'est pas un élément nécessaire dans la structuration de chaque récit épiphanique (Jn 20,11-18.19-23)[77] ; elle peut être détachée du récit sans le dénaturer. Ce qui octroie une liberté littéraire au narrateur de Jn 6, d'en faire un élément conclusif de toute la séquence (vv. 68-69) et non de cette seule partie. Une lecture faite à partir du récit johannique en lui-même établit un pacte de lecture qui permet d'aller à la recherche de *l'intentio textus* sous-jacente à la stratégie narrative de l'auteur, afin d'atteindre son objectif auprès de son auditoire.

Le narrateur qui a choisi de raconter l'évènement du *PDV* des disciples met l'accent non sur la voix qui parle (Jésus), mais sur les personnes (αὐτοῖς = disciples) qui écoutent. Pour lui, l'intérêt du récit n'est pas la compréhension que Jésus a de lui-même et de sa propre identité, mais celle de ses auditeurs. La teneur théologique de cette formule, qui va de pair avec la spécificité de la christologie johannique de l'incarnation, dépend de sa compréhension par les disciples et le lecteur. L'analyse narrative est alors principalement orientée sur les disciples pour envisager l'effet de la voix de Jésus sur eux, ainsi que leur coopération dans le déchiffrage du message.

---

[74] J. H. NEYREY, *The Gospel of John* (NCBC; Cambridge 2007) 118-119.

[75] Pour un double sens du ἐγώ εἰμι, voir : C. H. WILLIAMS, « I Am or I Am He? Self-Declaratory Pronouncements in the Fourth Gospel and in Rabbinic Tradition », *Jesus in The Johannine Tradition* (FORTNA – THATCHER) 343-352 ; D. M. BALL, *'I Am' in John's Gospel*. Literary function, Background and Theological Implications (JSNT.S 124 ; Sheffield 1996) 181-185, 255-257.

[76] RINIKER, « Jean 6,1-21 et les évangiles synoptiques », 59-60 ; B. H. GRIGSBY, « The Reworking of the Lake-Walking Account in the Johannine Tradition », *ET* 100/8 (1989) 295-297.

[77] HEIL, *Jesus Walking on the Sea*, 15.

Elle se focalise sur ce que les disciples comprennent par cette formule et non sur ce que Jésus veut dire par elle. L'auditeur est renvoyé à son arrière-fond judéo-vétérotestamentaire qui influence et conditionne sa compréhension.

Ainsi, la combinaison de la marche sur les eaux, prérogative exclusive de YHWH, avec la formule ἐγώ εἰμι, fait de cette dernière non plus une simple formule d'identification, mais d'autorévélation. Elle rappelle le nom propre de Dieu (YHWH), fait allusion à l'identité divine de Jésus[78], et donne sens à la marche sur les eaux[79]. L'activité configuratrice du récit rend compte de l'enjeu théologique qui sous-tend sa mise en scène. Celle-ci place Jésus au centre du processus inter réactionnel avec ses disciples. La dramatisation, par l'autorévélation de Jésus, dépasse le tragique qui guetterait les disciples pour ouvrir à une espérance fondée sur leur découverte de l'identité divine de Jésus.

La régie des évènements, parfois plus porteuse de sens et de signification que les paroles elles-mêmes, révèle l'*intentio auctoris*. Dans des conditions atmosphériques défavorables, faites d'obscurité totale et de mer agitée par le grand vent, l'on s'attendrait à ce que les disciples soient préoccupés de sauvegarder leur vie. Cependant, le lecteur, avec grande surprise, apprend que leur peur ne vient pas de ce qu'ils vivent, mais de ce qu'ils voient : Jésus marchant sur les eaux comme sur la terre ferme. La représentation de la *MM* devient alors un immense écran noir au beau milieu duquel, se trouve une sorte de lucarne. À travers celle-ci, les disciples perçoivent cette action qui constitue la seule opération clairement visible du sombre tableau de la *MM* dans la nuit obscure. Ce qui marque un contraste avec la *MP*. Elle est un vaste tableau donnant, en plein jour, une représentation très claire de tout l'ensemble, mais ayant au centre un cercle obscur : l'*acte en soi* de multiplier les pains et les poissons. Cet acte, nullement décrit, est invisible de tous les témoins, mais indirectement perceptible à l'observation de ses effets : le rassasiement de la foule et le surplus de quantité supérieure à celle du départ (vv. 12-13). Ce centre de l'opération constitue le « non vu », familier à tout spectacle, échappant à la vision de tous, et correspondant au σημεῖον en lui-même. C'est à ce centre de l'opération que se joue toute la compréhension du récit.

---

[78] C. DOGLIO, *La testimonianza del discepolo*. Introduzione alla letteratura giovannea (Graphé : manuali di introduzione alla Scrittura 9 ; Torino 2018)129.
[79] ZUMSTEIN, *Saint Jean*, I, 217.

Cette construction d'un dispositif visuel inversé, du point obscur, en plein jour sur un tableau globalement éclairé (*MP*), à un point lumineux, en pleine nuit sur un tableau globalement sombre (*MM*)[80], est révélatrice de la fonction théologico-narrative du focus (*focusing*) *ex abrupto* réalisé sur l'élément traditionnel ἐγώ εἰμι. En faisant surgir du point lumineux du tableau obscur de la *MM* la voix qui dissipe la peur des disciples et médiatise Jésus sous un modèle inhabituel à ses disciples, le narrateur entend porter ces derniers à une reconnaissance plus approfondie de l'identité de Jésus. Il veut les amener à voir en Jésus, plus que ce qu'ils ont jusque-là reconnu en lui : le Messie traditionnel. Dorénavant, ils devraient entendre dans la voix de Jésus, celle du Dieu du Sinaï qui, marchant sur la mer, manifeste sa puissance sur les pouvoirs des eaux du chaos. Jésus, Logos préexistant, qui agit et parle au nom de Dieu, pour Dieu et avec Dieu, est en même temps Dieu Lui-même révélé dans son titre le plus sublime du Dieu-Sauveur (אהיה אשר אהיה, Ex 3,14). Ainsi, la *MM* met en écho toute la revendication sur l'identité du Jésus johannique et offre un résumé narratif de l'affirmation centrale du *QE* : la divinité du Verbe incarné. Elle se présente comme une incarnation narrative de toute la christologie johannique qui révèle Jésus dans son identité la plus profonde comme un métamorphe divin dans son unité d'être et d'action (Jn 10,30)[81].

La déclaration mise dans la bouche de Jésus est créatrice de sens pour le lecteur. Elle révèle l'orientation idéologique du récit, voulue par le narrateur. Ce dernier invite sans doute son lecteur à effectuer une synthèse originale grâce à un processus d'association narrative. Cette synthèse reconfigure sa compréhension et sa conception de l'élément narratif ἐγώ εἰμι non seulement dans le récit, mais aussi dans son héritage théologico-culturel du monde qui se cache derrière le récit. Cette association narrative rend proche deux épisodes *a priori* éloignés : la révélation de Dieu à Moïse dans le buisson ardent et celle de Jésus aux disciples en pleine mer. Grâce à la fonction de schématisation, le lecteur voit et comprend la révélation de Jésus aux disciples, à la lumière de celle de Dieu à Moïse. Cette connexion est rendue possible grâce à la double fonction illocutoire et picturale de la déclaration de Jésus qui réactive, dans la mémoire du lecteur, l'expérience

---

[80] J. Calloud – F. Genuyt, *L'évangile de Jean*. Lecture sémiotique des chapitres 1 à 6 (CADIR ; Lyon 1989) I, 132-135.

[81] P. E. Kinlaw, *The Christ is Jesus*. Metamorphosis, Possession, and Johannine Christology (SBL 18 ; Leiden 2005) 29.

sensorielle antérieure du buisson ardent par Moïse. La résonance de la déclaration de Jésus ἐγώ εἰμι fait écho à celle de Dieu à Moïse dans l'expérience de révélation, fondatrice d'une relation particulière et originale entre Dieu et lui. Les disciples, placés en position d'intimité avec Jésus au cœur de la nuit profonde, font alors comme Moïse avec Dieu, une expérience particulière de révélation qui les conduit de l'emprise des forces maritimes et cosmiques au rivage, marquant la fin de leur tumultueux voyage.

Une subtilité narrative, déterminante pour la spécificité johannique, de la *MM* est l'omission et la modification de certains éléments synoptiques. La détresse des disciples, leur non-reconnaissance de Jésus qu'ils confondent avec un fantôme et leur sauvetage face au danger de la mer agitée par un vent hostile (ἐναντίος ὁ ἄνεμος), devenu en Jean un grand vent (ἀνέμου μεγάλου), sont absents du récit johannique (cf. Mc 6,48-49 ; Mt 14,24-26). Ce qui participe de la volonté narrative de Jean de transformer un récit de sauvetage en haute mer en un récit d'autorévélation divine de Jésus. Il met en exergue, non pas l'aspect miraculeux, mais la rencontre entre Jésus et ses disciples dans un contexte épiphanique. À l'acte de sauvetage des disciples chez les Synoptiques, se substitue l'acte de révélation de l'identité divine de Jésus, renvoyant à ses équivalents vétérotestamentaires (Ex 3,14 ; Is 43,25 ; 51,12[LXX] ; cf. 45,19 ; 46,4 ; 48,12[LXX])[82], et johanniques (Jn 8,24.28.58 ; 13,19). Les disciples y répondent par un désir d'accueil qui rappelle ceux ayant reçu le Logos (Jn 1,12-13)[83]. Ainsi l'aspect révélateur prend le dessus sur le drame. La mer, qui traditionnellement sépare, devient pour les disciples, comme jadis pour les Juifs (Ex 14), un chemin qui conduit en lieu sûr et un lieu de rencontre avec Jésus se révélant comme ἐγώ εἰμι. Est-ce une manière johannique de dire que c'est la révélation divine de Jésus qui sauve les disciples du danger du naufrage ?

3.4. Le dénouement énigmatique (v. 21a)

La conjonction οὖν indique la reprise de la narration interrompue par le discours direct (v. 20). Elle a une valeur conséquentielle indiquant le résultat ou l'effet de l'action transformatrice (vv. 19b-20) sur les disciples et un

---

[82] BULTMANN, *Johannes*, 159 ; P. BORGEN, « John 6. Tradition, Interpretation and Composition », *Critical Readings of John 6*, *Critical Readings of John 6* (CULPEPPER) 97 ; O'DAY, « Jesus Walking on Water », 152-157 ; CHIBICI-REVNEANU, « Überraschende Wege auf dem See », 720.

[83] NEYREY, *The Gospel of John*, 118-119.

changement d'agent. La probabilité de voir dans l'inattendu ἤθελον de Jean une réminiscence de Marc est assez faible. Torrey propose, sans trop convaincre, une correction sous le postulat d'un araméen sous-jacent בעו (*ba`u*) « ils se réjouirent grandement », qui aurait été mal interprété comme בעו (*b$^{e}$`u*) par le traducteur[84]. La nuance de la phrase avec un imparfait d'action non achevée est en elle-même bien comprise. Le semi-auxiliaire modal (ἤθελον) dont λαμβάνειν est le complément, présente le fait comme souhaitable, mais non réalisé (cf. Jn 7,44 ; 16,19). La modalité est de l'ordre de la subjectivité (volonté) : « ils voulaient le prendre/accueillir » [85] ; « ils auraient bien aimé le recevoir/accueillir »[86]. Ce qui révèle la pénétration du narrateur omniscient (cf. v. 15) dans la psychologie du personnage.

Le désir étant par définition une simple aspiration à posséder quelque chose, ce syntagme verbal crée une situation narrative incertaine d'incomplétude. Le narrateur déjoue les prévisions du lecteur. Il rend ambigu ce que le récit lui a fait attendre : l'union de Jésus à ses disciples et leur adhésion de foi à son autorévélation. Cette réticence narrative crée un décalage épistémique qui laisse le lecteur avec un goût d'inachevé ; le plonge dans une « dysphorie passionnante qui maintient vivace son intérêt » [87] ; et l'interroge sur l'opportunité de celle-ci. Cette incomplétude rend la résolution de l'intrigue très ambiguë dans son aspect de révélation ; elle ne peut être qualifiée ni de comique ni de tragique. Mais elle permet au narrateur de mettre en exergue le caractère énigmatique de Jésus.

Le récit initialement orienté vers le manque causé par l'absence de Jésus (v. 17b) se révèle porté vers sa révélation à ses disciples et la reconnaissance non advenue de son identité profonde. L'absence de reconnaissance peut servir un intérêt théologique. Elle peut souligner la surprise ou l'étonnement que provoque, chez les disciples, la transformation de l'altérité de Jésus. Précédemment reconnu par ses disciples comme le Messie (Jn 1,41.45.49), Jésus se révèle maintenant à eux au-delà de leur compréhension traditionnelle du Messie. Ce qui serait une anticipation de sa révélation postpascale comme le même Seigneur avant la mort, mais en étant non plus le même. C'est pourquoi le voir (θεωρεῖν, v. 19) des disciples n'atteint pas la nature profonde de son objet dans sa signification réelle. Car un voir sans

---

[84] C. C. TORREY, *The Four Gospels*. A New Translation (New-York, NY 1933) 321.
[85] BARRETT, *According to St. John*, 281.
[86] E. A. ABBOTT, *Johannine Vocabulary* (London 1905) 220.
[87] MARGUERAT – BOURQUIN, *Les récits bibliques*, 70.

connaître (cf. Jn 20,14), est un voir sans voir, et n'est pas un voir. Leur désir de l'accueillir (λαμβάνειν) manifesterait alors une connaissance progressive. Une étude sémantique de ce verbe dans le contexte proche antécédent (Jn 5,31-47) et succédant (Jn 7,39) permet de proposer deux arguments théologiques justifiant cet état de connaissance partielle et d'incomplétude de l'accueil de Jésus par ses disciples : leur enracinement dans la théologie juive (Jn 5,31-47) et le non–avènement de l'évènement de la croix et de l'Esprit-Saint (Jn 7,39) à ce stade du récit.

Le λαμβάνειν johannique a un sens largement positif[88], qui en fait le synonyme de πιστεύειν[89] et de la reconnaissance de l'identité et de la mission de Jésus (Jn 1,12-13). Ce verbe polysémique (qui signifie prendre et recevoir) joue sur les deux niveaux pragmatique et cognitif du récit. Au niveau pragmatique, les disciples désirant prendre Jésus dans la barque manifestent leur magnanimité à lui venir en aide dans les conditions difficiles de la mer. Mais au niveau cognitif, leur vouloir prendre Jésus serait l'expression de leur désir de recevoir l'autorévélation de Jésus dans son identité divine de ἐγώ εἰμι (v. 20) et de croire en lui. Selon la visée transcendante du récit johannique, les disciples de la *MM* sont sur le point d'accomplir un acte hautement théologique : l'accueil du Verbe (Jn 1,12). Cet accueil ne reste ici qu'un désir (θέλειν) qui ne connaîtra sa pleine satisfaction que dans la dimension postpascale de l'œuvre, lorsque ces disciples recevront l'Esprit-Saint après la glorification du Fils sur la croix (Jn 7,39)[90]. Cette visée est vraisemblablement l'effet d'une vision rétrospective du lecteur averti que des disciples sous le feu de l'action.

---

[88] On accueille le Logos (1,12), Jésus (5,43), son témoignage (3,11.32s ; 12,48 ; 17,8), ses envoyés (13,20) et Dieu en personne (13,20).

[89] DE LA POTTERIE, *La vérité*, 346 ; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, I, 330.

[90] La profonde reconnaissance de l'identité divine de Jésus, qui bute sur les paradigmes référentiels du monothéisme judaïque auquel elle échappe, est l'œuvre de l'Esprit-Saint offert aux croyants, après la résurrection. Cet Esprit-Saint – Esprit de vérité qui réside dans le croyant (Jn 14,17) et qui lui révèle la signification de toutes les paroles de Jésus (Jn 14,16) et le conduit à la vérité tout entière (Jn 16,13) – ouvre à la connaissance de Jésus comme clé herméneutique par excellence des Écritures. Celles-ci n'ont plus leur vérité en elles-mêmes, mais en Jésus, la Vérité à laquelle, elles rendent témoignage (Jn 5,39). Refuser de les lire comme témoignage christologique, c'est refuser d'accueillir Jésus (οὐ λαμβάνετέ με, 5,43). Ce qui prive le lecteur de la finalité qu'il recherche en elles : la vie éternelle qui consiste à connaître le Vrai Dieu et son Envoyé (Jn 17,3). Car on ne peut connaître Dieu le Père que par la connaissance du Fils (Jn 8,19-27) et refuser d'honorer le Fils, c'est refuser le Père (Jn 5,23 ; 15,23-24).

Deux conditions rendent complet l'accueil en Jean : l'adhésion du croyant à Jésus comme clé herméneutique des Écritures et l'accomplissement de sa mission avec sa glorification sur la croix qui, distincte de sa gloire éternelle en raison de sa communion au Père (Jn 17,5), implique son union au croyant (Jn 14,20)[91]. Le désir d'accueillir Jésus introduit les disciples dans un processus de reconnaissance qui connaîtra sa maturation dans les évènements post pascaux. Il a une fonction particulière et locale dans le contexte de la *MM*. Il crée une certaine communication et communion entre Jésus et les disciples, réduisant l'effet d'extériorité et de distanciation précédemment créé par la séparation après la *MP*. Le choix du narrateur de ne rapporter aucune parole des disciples est en faveur de la position centrale de Jésus comme locuteur dominant. À son autorévélation, les disciples répondent par un acte ou un geste qui est l'effet perlocutoire que provoque en eux sa déclaration. Cette dernière est un *acte–de–parole* par lequel, Jésus agit sur ses disciples et met en exergue son rôle d'acteur de la révélation de son identité. Cette réaction des disciples souligne, sur le plan du récit, la dialectique profonde entre la révélation de l'identité divine de Jésus et son accueil (acceptation). Énoncé et annoncé depuis le prologue (Jn 1,12), l'accueil du Verbe se concrétise dans le récit. La réaction des disciples se situe alors dans « la dimension responsive des récits bibliques qui concerne les actes comme réponse aux paroles »[92]. Ce qui témoigne de la stratégie auctoriale du narrateur johannique de faire de la *MM* un récit d'ἀναγνώρισις.

3.5. La fin du voyage (v. 21b)

Contrairement aux Synoptiques qui signalent l'apaisement de la tempête (Mc 6,51 ; Mt 14,32), Jean rend un accostage soudain (εὐθέως) qui arrive comme une scène surréaliste à l'exemple de la guérison de l'infirme de la piscine de Bethzatha (Jn 5,9). Le καί d'ouverture, de valeur adversative (mais), traduit le relatif contraste de l'échec des disciples d'accueillir Jésus. Conformément à la valeur du ἐπί + génitif (v. 19), ἐπὶ τῆς γῆς se traduit « sur la terre ferme ». Cette indication encadre notre récit sur une opposition topographique mer (θάλασσα) ≠ terre (γῆ). Les disciples passent d'un milieu hostile (la mer) à la terre favorable à leur sécurité.

---

[91] LÉON-DUFOUR, *Selon Jean*, II, 239-240.

[92] A. RABATEL, « L'arrestation de Jésus et la représentation de Judas en Jn 18,1-12. Mise en perspective avec l'univers de la gnose dans l'évangile de Judas », *ETR* 84/1 (2009) 61.

Cet accostage soudain constitue la solution au problème initial d'un voyage périlleux : les disciples arrivent sains et saufs à destination. Zumstein y voit une thématisation de la dimension de délivrance ou de sauvetage des disciples, essentielle aux récits synoptiques[93]. Giblin parle d'un trait de symbolisme johannique : l'union des disciples à Jésus leur permet d'atteindre leur objectif, réalisant ainsi la promesse faite à tout sarment qui reste attaché à la vigne (Jn 15,5) et la joie de la récolte annoncée aux ouvriers (Jn 4,35-38)[94]. Bultmann et Chibici-Revneanu voient dans ce motif, présent dans la mythologie hellénistique et dans la vision de Nephtali (*TestNef* 6,9.864), une intensification du caractère eschatologico-sotériologique de la *MM*[95].

Toutes ces interprétations souffrent d'une aliénation aux Synoptiques plombant la spécificité johannique du récit. L'union entre Jésus et ses disciples n'est restée qu'un simple désir, tandis que l'aspect du sauvetage des disciples est totalement absent. La construction narrative de la *MM* johannique confirme la nature théophanique des actes miraculeux opérés pendant ce voyage. Dans les Synoptiques, Jésus agit sur les éléments de la nature en apaisant la mer. En Jean, c'est l'espace de la mer qui est annulé par cet accostage soudain. Sa présence révélatrice auprès de ses disciples passe de l'ordre de la proximité physique en une présence d'un être *d'en haut* dont la présence–invisible, est perceptible et agissante dans la vie du croyant. C'est bien cette présence agissante et efficace de Jésus qui conduit tout croyant en lui au port de ses désirs (Ps 107,30).

4. Typologie de la révélation – ἐγώ εἰμι

Dans le rapport typologique de continuité/discontinuité, la progression révélatrice entre le type et l'antitype se configure en termes d'accomplissement du premier dans le second. Une telle progression révélatrice ne saurait se vérifier dans la relation Dieu – Jésus, car la position d'autorévélation exodale de Dieu en Jésus est dépourvue de toute distinction d'un avant et un après. Comme le souligne avec pertinence Käfer, la révélation sinaïtique reste, pour le narrateur johannique, un élément central de l'histoire du salut et sa relation à la révélation de Dieu en Jésus ne connaît

---

[93] ZUMSTEIN, *Saint Jean*, I, 217 ; HEIL, *Jesus Walking on the Sea*, 148.
[94] GIBLIN, « Crossing of the Sea », 96.
[95] BULTMANN, *Johannes*, n°8, 159 ; CHIBICI-REVNEANU, « Überraschende Wege auf dem See », 721.

aucune discontinuité. La révélation de Dieu en Jésus s'inscrit dans la continuité de la révélation de Dieu à l'Horeb, dont elle en constitue le moment culminant[96]. En effet, Dieu ne peut être « figure » d'un accomplissement qui soit toujours Dieu Lui-même[97]. La présentation de Jésus, Logos incarné et Dieu, se révélant dans le récit comme ἐγώ εἰμι n'entraine aucun dépassement. Dans son itinéraire, le Logos (Jésus) vient de l'ἀρχή et se trouve déjà présent en Dieu (Jn 1,1). L'origine des éléments nouveaux des signes de Jésus (vin nouveau, pain multiplié…) qui le symbolisent, se trouve aussi en Dieu. La similitude d'agir, de paroles et d'être entre le Fils et le Père se déploie le long du récit à travers le καθώς johannique. Elle établit une *comparatio* d'égalité et non de dépassement entre le Père et le Fils, faisant et disant ce qu'il a vu faire et dire le Père (Jn 5,19 ; 8,28 ; 12,49). Ce qui consacre l'impossibilité d'une relation typologique entre Dieu et Jésus.

Cependant, cette position omettrait le contexte conflictuel du récit johannique de l'identité divine de Jésus. Elle situerait l'accomplissement entre Dieu et Jésus au niveau de l'essence ou de l'être de Dieu, là où le récit johannique se situe au niveau de la nouveauté autant enrichissante que déconcertante de la révélation du Dieu-ἐγώ εἰμιen Jésus son Messie. De plus, le narrateur johannique fait recours à la *tradition du Sinaï* pour répondre à un objectif narratif bien précis : celui de décrire et de reconnaître l'identité de Jésus par rapport à Moïse et sa Loi, et surtout par rapport au Dieu d'Israël et à sa révélation à l'Horeb (Jn 1,14-18 ; cf. Ex 32–34). Il fait de la *tradition du Sinaï* un témoin de l'identité divino-messianique de Jésus[98]. Ainsi, les traditions théologiques de l'AT et le judaïsme du Second Temple constituent l'arrière-fond central à partir duquel, le narrateur johannique construit sa présentation narrative de Jésus[99]. Il serait alors impossible de comprendre le Jésus johannique en dehors de l'histoire d'Israël et de ses éléments fondateurs et fondamentaux[100].

Sans rien enlever à la pertinence de l'impossibilité d'une relation typologique entre la révélation de Dieu à l'Horeb et celle accomplie en Jésus, du moment où les deux révélations ont pour sujet le même Dieu, il

---

[96] KÄFER, *Die Rezeption der Sinaitradition*, 225-226.
[97] ARCANGELI, *Tipologia e compimento*, 90-91.
[98] KÄFER, *Die Rezeption der Sinaitradition*, 107-117.
[99] R. M. CHENNATTU, *How John Works*. Storytelling in the Fourth Gospel (éd. E. DOUGLAS – S. RUTH) (RBSt 86 ; Atlanta, GA 2016) 171-186.
[100] R. B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven, CT – London ; 1989) 287.

convient de noter que la modalité de révélation de ce même Dieu à l'Horeb et en Jésus connaît un changement. Ce changement engendre une discontinuité qui justifie les réticences et oppositions de réception de la révélation christologique par certains personnages du *QE*, en l'occurrence les Juifs, se revendiquant fidèles à la révélation de l'Horeb. Si ces deux modalités de révélation (la théophanie de l'Horeb et l'incarnation du Logos de Dieu en Jésus) avaient été accueillies sans difficulté, Jésus aurait été sans discussion aucune accueilli comme Messie-Logos de Dieu. Pourtant l'incarnation comme modalité de révélation qui ouvre le récit johannique semble constituer la principale pierre d'achoppement dont le corps du récit est le développement. Cette incarnation ne comble-t-elle pas des attentes liées à la révélation de l'Horeb ? Ne porte-t-elle pas un plus dans la connaissance de la révélation de l'Horeb susceptible de conduire le lecteur à la foi ?

Répondre à cette question revient à interroger la relation entre le récit messianique de Jean et l'histoire de la tradition du Messie. Les catégories fondamentales du Messie mises en exergue dans le *QE* s'enracinent dans la théologie sapientielle du judaïsme hellénistique[101]. La communauté johannique offre une interprétation du concept traditionnel du Messie à partir de sa propre compréhension de l'évènement Jésus. Le motif littéraire du conflit, choisi par le narrateur, autour de l'identité messianique de Jésus, exprime le résultat de son déploiement réflexif. Il met en exergue la rupture et le dépassement entre le Messie, codifié dans l'Écriture d'Israël sous l'autorité de Moïse, et celui johannique, dans l'incarnation du Verbe en Jésus.

Comme les autres biographes néotestamentaires de Jésus, le narrateur johannique fait face au défi de penser l'asymétrie de sa messianité, face au Messie traditionnel juif dont les caractéristiques fondamentales doivent être préservées. Les deux extrémités de son récit qui livrent la quintessence de l'identité de Jésus (Jn 1,1-18 ; 20,30-31) se situent dans une sphère de relation contrastante. Le prologue le présente dans une espèce de fascinante cosmologie comme μονογενὴς θεός (Jn 1,18)[102]. Un langage presqu'entièrement étranger à celui de la messianité de l'épilogue qui le

---

[101] E. SCHWEIZER, *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*. Neutestamentliche Aufsätze 1955-1970 (Zürich 1970) 83-95.
[102] H. W. ATTRIDGE, « Philo and John. Two Riffs on One Logos », *Stphilo* 17 (2005) 103-117.

présente comme ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Jn 20,31)[103]. Ce qui suscite la question de savoir si le héros du prologue (Jn 1,1-18) est le même que celui du récit ? Et si le Messie du récit est le même que le héros du prologue ?

Le narrateur johannique harmonise diverses traditions (Judéennes, Galiléennes, Samaritaines) du Messie avec le monde grec du λόγος τέλειος (le verbe parfait) qui semble être celui du prologue. Son récit, qui reflète l'idée messianique partagée, reprend et regroupe les espoirs, sentiments et attentes messianiques de la Palestine du I^er^ siècle. Ainsi, dans un usage original et génial des traditions messianiques disponibles à sa connaissance, ce narrateur procède à une redéfinition du concept traditionnel de Messie[104]. En construisant une identité de Jésus basée sur le modèle du discours messianique, ce narrateur entend, à la fois, préserver et réinterpréter toute la révélation divine traditionnelle à la lumière de celle en Jésus. En cela, sa christologie se veut une typologie du ἐγώ εἰμι. Elle préserve et revendique les vieilles catégories vénérables du Messie traditionnel qu'elle réinterprète à la lumière de l'identité divine de Jésus.

Dans le contexte narratif du *QE*, Jésus, dans son autorévélation (ἐγώ εἰμι), se raconte comme présence de Dieu au milieu de son peuple. Cette présence plonge ses racines dans la tradition judéo-hellénistique d'une manifestation de Dieu au monde à travers son Fils ou Logos. Mais la particularité johannique consiste à faire passer cette idée générale dans l'existence humaine concrète de l'homme Jésus. Le concept théologique idéal pour exprimer en terme typologique une telle caractérisation de Jésus est celui de la révélation de Dieu à l'Horeb : ἐγώ εἰμι (forme hellénisée du אהיה אשר אהיה, Ex 3,14). L'auto-présentation de Dieu comme Dieu des pères – c'est-à-dire coacteur de l'histoire de son peuple dont il a vu la misère – dit, en d'autres mots, l'incarnation du Logos de Dieu et qui est Dieu comme face de Dieu tourné vers les siens au milieu desquels il implante sa tente (Jn 1,1.14). Käfer souligne que l'expression « planter sa tente » décrit l'incarnation en relation avec l'attente de Dieu – c'est-à-dire de son Nom – en Israël (Ex 33,7)[105]. Ce qui marque une relation d'analogie entre Dieu le Père et Jésus son Fils Logos. Cette relation ouvre à une typologie du ἐγώ εἰμι dont l'accomplissement et le dépassement se situent à deux niveaux :

---

[103] M. D. HOOKER, « The Johannine Prologue and the Messianic Secret », *NTS* 21 (1975) 40-58.
[104] G. MACRAE, « Messiah and Gospel », *Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (éd. J. NEUSNER – W. S. GREEN – E. S. FRERICHS) (Cambridge 1987) 178.
[105] KÄFER, *Die Rezeption der Sinaitradition*, 95-96.

au niveau de la vision traditionnelle de la divinité du Messie et au niveau de la modalité de la révélation de Dieu.

4.1. Jésus : le Messie-Dieu

La présentation johannique de la divinité messianique de Jésus se comprend à partir de son contexte originel, celui de la diversité du judaïsme dans lequel se confrontent et s'affrontent plusieurs perspectives messianiques. Différents personnages du *QE* (foule, Samaritaine, aveugle–guéri, Marthe) dans leur rencontre avec Jésus, le placent en compagnie d'autres grandes figures de l'histoire du salut et le reconnaissent comme le Messie, attendu par le peuple, annoncé par la Loi et les prophètes et envoyé par Dieu (v. 14 ; cf. Dt 18,15.18). Mais cette messianité de Jésus se trouve irradiée par l'affirmation de sa divinité qui traverse toute l'œuvre (Jn 1,1.14.17 ; 20,28). Ainsi, les différentes controverses entre Jésus et certains personnages (notamment les Juifs) au sujet de son identité messianique sont une expression narrative d'un conflit d'opinions dans un contexte en manque d'un messianisme normatif, contre ou à partir duquel se lève le mouvement chrétien.

Les différents Évangélistes offrent de possibles messianismes parmi tant d'autres en circulation. Dans les titres de Fils de Dieu – synonyme de Messie selon le rituel d'intronisation des rois d'Israël, cf. 2 S 7,14 ; 1 Ch 17,13 ; Ps 2,7 ; 110,3 LXX – et Fils de l'Homme – qui exprime l'idée d'un Messie céleste et sauveur surhumain, seul capable de vaincre le Mal[106] –, la tradition synoptique tente de donner à Jésus, une relation toute spéciale avec Dieu le Père à partir de ses caractéristiques et fonctions surhumaines. Mais ces titres, bien que « divins », ne font pas de Jésus le Dieu d'Israël. Ils ne correspondent qu'à un degré inférieur de « divinité » et indiquent le but et le pouvoir du Messie, mais jamais son égalité au Père (Dieu).

Le titre de Fils de Dieu placé à l'ouverture de Mc 1,1 et contenu dans la profession de foi de Pierre en Mt 16,16, se retrouve sur les lèvres du Grand-prêtre (Mc 14,61 ; Mt 26,63). Ce qui n'aurait pas été possible, sous peine de blasphème, si ce titre avait été compris comme expression de la « pleine » divinité du Messie ou de son statut d'égal à Dieu. De même, les traditions enochique et daniélique attribuent au Fils de l'Homme des caractéristiques et

---

[106] P. SACCHI, *The History of the Second Temple Period* (JSOT.S ; Sheffield 2000) 380-408.

fonctions divines au point où son autorité se mélange et se confond avec celle du Dieu suprême, objet de vénération au ciel et sur la terre (*1 En*. 48 : 5). Cependant, ce Fils de l'Homme reste distinct et inférieur à Dieu.

Paul, l'un des premiers auteurs du NT, attribue à Jésus le titre de κύριος mais jamais de θεός exclusivement réservé au Père (1 Co 8,5-6). Le Père est θεός parce qu'il est le créateur de tout le créé. Le Fils, quant à lui, est l'instrument par lequel le Père incréé appelle à l'existence tout le créé. La préexistence du Jésus paulinien (Ph 2,5-11) n'implique pas qu'il soit Dieu avant sa naissance humaine dans l'incarnation[107]. Ainsi, aussi bien le Fils de l'Homme synoptique que le Fils–κύριος de Paul, ils appartiennent à la sphère céleste mais séparés du Père–θεός et subordonnés à lui (1 Co 15,28).

Dans un tel contexte, l'affirmation du Messie johannique, Fils de Dieu et Fils de l'Homme, Verbe incarné qui est Dieu (Jn 1,1.14.17), impose un changement de paradigme dans la conception traditionnelle de la divinité du Messie. Le *QE* dans lequel Jésus se révèle comme Fils de l'Homme (Jn 6,62 ; 9,35-39) opère un changement de perspective substantiel dans l'usage de ce titre. Le terme, qui originellement définit la nature du Messie, devient un terme neutre qui exprime l'une de ses fonctions. Le Jésus johannique, n'est pas Fils de l'Homme par nature, mais par fonction, celle de juge eschatologique (Jn 5,22.27). Ainsi, n'est Fils de l'Homme que celui qui est descendu du ciel et y remonte (Jn 3,13)[108].

La notion de Messie « divin » n'est pas étrangère au judaïsme du Second Temple[109], et même au contexte de rédaction du *QE*. Dans la perspective de la pluralité des Messies traditionnels juifs, l'*intentio operis* de l'auteur du *QE* situe Jésus dans le *spectrum* des Messies divins du Judaïsme. Cette divinité du Messie s'exprime explicitement par l'identification de Jésus comme θεός (Jn 1,1 ; 20,28) et son partage du nom divin dans son autoprésentation comme ἐγώ εἰμι absolu en référence à la révélation de l'Horeb (Ex 3,14). Ce qui amène à interroger la spécificité johannique dans le concert des Messies divins.

---

[107] A. YARBRO COLLINS – J. J. COLLINS, *King and Messiah as Son of God*. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature (Grand Rapids, MI 2008) 147 ; B. D. EHRMAN, *How Jesus Became God*. The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee (New York, NY 2014) 266.

[108] G. BOCCACCINI, « From Jewish Prophet to Jewish God. How John Made the Divine Jesus Uncreated », *Reading the Gospel of John's Christology* (REYNOLDS –BOCCACCINI) 353.

[109] D. BOYARIN, *The Jewish Gospels*. The Story of the Jewish Christ (New York, NY 2012).

La position du narrateur johannique est à comprendre, à partir de l'impact de son originalité ou de sa démarcation dans le concert des messianismes divins juifs en circulation dans le judaïsme du Second Temple. Une meilleure compréhension de ce messianisme divin nécessite une clarification préalable des concepts de « être divin » et « être Dieu ».

Chez les anciens Juifs et dans le monde gréco-romain du I^er^ siècle, le concept d'« être divin » n'était pas une caractéristique exclusive des dieux. Dans un contexte religieux qui comptait différents degrés de divin ou de divinité (des hommes exaltés aux dieux suprêmes), ce concept relevait, avant tout, d'un problème de pouvoir. Ehrman parle d'une « pyramide de pouvoir, de grandeur et de déité »[110]. Pour les Juifs, le monde était peuplé des êtres « divins » surhumains (les anges), des humains exaltés et d'autres manifestations de Dieu. On pouvait observer un changement de statut entre humains et divinités, les premiers devenant les seconds et *vice-versa*[111]. Ainsi, la présence au sommet de la pyramide monothéiste juive de l'unique Dieu, n'était pas incompatible avec celle de nombreux êtres « moins divins », mais plus qu'humains et qui pourraient prendre le nom de « dieux » (cf. l'usage fréquent de Élohim pour les êtres divins dans les Ps 29,1 ; 89,6 ou dans les *Hodayot* de Qumran et les chants du sacrifice du sabbat)[112].

L'attribution de la divinité à Jésus n'en fait donc pas un θεός, mais dit simplement son statut d'homme exalté au statut divin, comme beaucoup d'autres avant lui (Enoch, Elie, Moïse), et qui a gravi tous les échelons de la pyramide monothéiste pour partager le sommet avec le Père (Dieu)[113]. Cette divinité de Jésus – Messie constitue un truisme dans le judaïsme du I^er^ siècle, tant elle consacre l'impossibilité pour toute créature et manifestation engendrée de Dieu d'être à la fois « créée » et « non-créée »[114]. Comme le dit Boccaccini, le statut de non-créé est ce qui fait Dieu et définit son unicité. Être le seul Dieu signifie essentiellement « être non-créé »[115]. Ainsi, la pensée juive de la période du Second Temple s'accommodait bien avec l'idée d'un Messie, Fils de Dieu et Fils de l'Homme, assis sur le trône et

---

[110] EHRMAN , *How Jesus Became God*, 40.
[111] Ibidem, 45.
[112] S. BURNETT, « ʾelohîm », *ThWQ* 1. 189-190.
[113] BOCCACCINI, « From Jewish Prophet to Jewish God », 337.
[114] G. BOCCACCINI, « How Jesus Became Uncreated », *Sibyls, Scriptures, and Scrolls*. John Collins at Seventy (éd. J. BADEN – H. NAJMAN – E. J. C. TIGCHELAAR) (JSJSup 175 ; Leiden – Boston, MA 2017) 185-209.
[115] BOCCACCINI, « From Jewish Prophet to Jewish God », 338.

portant le nom de Dieu et adoré comme lui, mais sans jamais être considéré comme « non-créé » et donc Dieu.

Le Messie, partageant le statut de divinité avec les êtres incréés et d'autres créés et dotés d'un pouvoir surhumain (les anges, les humains exaltés, mais surtout le Grand-prêtre)[116], conserve son statut de créé même dans sa condition céleste où siégeant sur le trône du jugement dernier de Dieu, il occupe la deuxième plus grande position de la pyramide juste après Dieu (*1 En*. 69 : 29). Cette vision dynamique du monothéisme juif établit une nette différence entre le Messie, envoyé de Dieu et médiateur des interventions salutaires, et la puissance divine qui se dégage de son agir. L'accent est mis non sur l'être, mais sur l'agir d'un homme choisi par Dieu et agissant grâce à la puissance divine qui convainc de son identité de Messie : le cas de Moïse ou du prophète eschatologique. C'est dans cette différence que le narrateur johannique exprime son originalité sur la perception de son identité divino-messianique de Jésus.

En continuité au débat juif sur la divinité du Messie, le narrateur johannique apporte une contribution tant remarquable que provocatrice. Il associe étroitement le Logos, instrument de la création (Jn 1,2-3 ; cf. Ps 33,6-9), à la Sophia et, opère une jonction entre la Sagesse incréée des Pr (LXX) et celle créée du Sir. La demeure du Logos dans le monde est exprimée avec le même verbe (σκηνόω, Jn 1,14) utilisé par Sir 24,8 (κατασκηνόω) en référence à la Sagesse. La Sagesse personnifiée, agent de la création et connectée à la lumière (Sg 7,10.26.29), était identifiée à Dieu avant la création (Pr 8,22-23 ; Si 24,9 ; Sg 6,22). Le Logos incarné suit le même itinéraire. Il descend du ciel et établit sa demeure parmi les hommes pour les enseigner (Pr 8,31 ; Si 24,8 ; Sg 9,10.16.18 ; cf. Jn 1,1-18). À travers cette figure de la Sagesse, Jésus-Logos se trouve investi des mêmes prérogatives et pouvoirs que Dieu sur la création. Il peut alors agir de façon extraordinaire sur les éléments de la création en marchant sur les eaux comme Dieu seul pouvait le faire (Jb 9,8 ; Ps 77,16.19).

Mais, contrairement à la Sophia, dont le statut de créé ou non pouvait être objet de discussion, le concept de Logos a toujours bénéficié du statut de « non-créé ». Ce qui justifierait le choix de Jean de ce concept pour mieux faire comprendre sa pensée sur le Messie-θεός. Ce qui constitue un apport original dans le concert des Messies divins juifs. Jésus passe d'un Messie

---

[116] Ibidem, 340.

être divin (comme Fils de Dieu et de l'Homme) à un Messie-θεός. Ainsi, se rend visible en Jésus l'affirmation de la révélation de l'Horeb de la présence de Dieu au milieu de son peuple et de son histoire (Ex 3,8). Ce projet du narrateur est rendu plus attrayant dans le jeu narratif de son ironie. Celle-ci expose aux yeux du lecteur l'incapacité des disciples de la *MM*, témoins oculaires des évènements et action de Jésus, à comprendre ce qui se passe en termes de révélation de Dieu, dans une Écriture, « leur propre Loi », qui ne peut être brisée[117].

Toute la perspective du construit narratif de la *MM* et même de la *MP* en fait une composition translucide. Son but, comme dans l'ensemble du *QE*, est de faire paraître Jésus, non pas comme un simple personnage divin, investi d'un pouvoir divin comme Moïse et le prophète eschatologique ou un autre prophète, comme chez les Synoptiques[118], mais un homme en qui le Dieu d'Israël s'est incarné. Cette présentation démontre que Jésus, le Messie attendu, est l'incarnation de la présence du Dieu-ἐγώ εἰμι au milieu de son peuple.

Par la disposition de son récit qui s'ouvre par l'incarnation du Logos-Dieu et se conclut par son identité messianique (Jn 20,31), le narrateur johannique exprime une différence d'approche par rapport à la conception traditionnelle du Messie. Il n'insiste pas sur le faire du Messie, mais sur son être-Dieu duquel découle son faire. Cet être-Dieu du Messie dit la présence de Dieu dans le monde. Une présence comprise non plus en termes de simple transmission de son message (Torah) ou de révélation de ses attributs, mais de réalité concrète dans l'existence d'un homme concret : Jésus. En lui, Dieu Lui-même se tourne vers le monde et rend essentielle et permanente sa présence. Cette messianité de Jésus souligne davantage la plénitude de la présence de Dieu dans le monde que son exclusivité. Le Messie johannique, ἐγώ εἰμι, est la présence de Dieu qui ne peut recevoir le moindre complément et n'en a besoin d'aucun (Jn 1,14).

La présence du nom divin dans le *QE* ne saurait être traitée sans référence aux sept ἐγώ εἰμι absolus fonctionnant avec les sept des prédicats nominatifs (Jn 6,35.41.48 ; 8,12 ; cf. 9,5 ; 10,7-9.11.14) et les sept signes qui dressent

---

[117] J. CLARK-SOLES, « Scripture Cannot Be Broken. The Social Function of the Use of Scripture in the Fourth Gospel », *Abiding Words*. The Use of Scripture in the Gospel of John (éd. A. D. MYERS – B. G. SCHUCHARD) (RBS 81 ; Atlanta, GA 2015) 113.

[118] R. M. GRANT, *La gnose et les origines chrétiennes* (Paris 1964) 143 ; R. AUGSTEIN, *Jésus, fils de l'homme* (Paris 1975) 45.

le portrait de l'identité divine de Jésus. Par son autoprésentation comme ἐγώ εἰμι (absolu), Jésus révèle son identité avec la même formule que Dieu dans le buisson ardent (Ex 3,14). La réaction de certains personnages témoins de cette autoprésentation démontre son lien étroit avec le nom divin. C'est le cas : de la peur des disciples de la *MM* renvoyant à une théophanie ; de la volonté des Juifs de lapider Jésus, considérant sa déclaration comme blasphématoire (Jn 8,59) ; de la réaction des soldats à l'arrestation de Jésus, tombant face contre terre comme le peuple et les prêtres à la prononciation de ce nom par le Grand-prêtre, le jour du Yom Kippour (Jn 18,6 ; cf. Yoma 6 : 2)[119]. Ainsi, les ἐγώ εἰμι absolus constituent le moyen par lequel l'auteur indique Jésus comme détenteur du nom divin. Le lien étroit de la *Memra* à la formule de déclaration divine dans les *targums* serait l'arrière-fond de cette relation johannique entre le Logos, le nom et les ἐγώ εἰμι absolus[120].

Le partage du nom du Père par le Fils est un aspect important de son identité divino-messianique. Cette identité se trouve fortement ancrée dans les traditions apocalyptiques de « l'image visible de Dieu » partageant le nom divin de Dieu. L'étroite identification du Fils au Père en tant que YHWH s'inspirerait du nom divin qu'ils ont en commun. Une telle identification reflète l'influence isaïenne, mais non exclusive, sur le narrateur johannique dans l'utilisation de la tradition du nom divin[121]. Ainsi, la venue de Jésus au nom du Père (Jn 5,43-44) se comprend non plus premièrement, comme une venue par et avec l'autorité du Père[122], mais une venue qui possède et fait apparaitre le nom divin. Cette possession du nom divin par Jésus indiquerait son identification à ce nom à l'image des manifestations visibles de Dieu, lorsque son nom demeure dans le tabernacle (Dt 12,5.11) et au Temple (Jr 7,10.11.14.30). Cette identification du nom comme titre (cf. 3 Jn 7) est soutenue par l'affirmation de la venue de l'heure de la glorification du Fils de l'Homme (Jn 12,23 ; cf. 17,1.5)[123]. L'objectif

---

[119] J. E. Fossum, *The Image of the Invisible God*. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology (NTOA 30 ; Freiburg – Göttingen 1995) 129.
[120] J. L. Ronning, *The Jewish Targums and John's Logos Theology* (Peabody, MA – Grand-Rapids, MI 2010) 81-82.
[121] J. J. F. Coutts, *The Divine Name in the Gospel of John*. Significance and Impetus (WUNT 2/447 ; Tübingen 2017) 21.
[122] H. N. Ridderbos, *The Gospel according to John*. A Theological Commentary (ECBC ; Grand Rapids, MI 1997) 205.
[123] C. A. Gieschen, « The Divine Name that the Son Shares with the Father in the Gospel of John », *Reading the Gospel of John's Christology as Jewish Messianism*. Royal, Prophetic,

est de confesser que le nom caché de Jésus est YHWH, auteur d'une parole au pouvoir cosmogénique. Ainsi, le nom de Jésus, constitue sa vraie identité, comme YHWH en chair.

Le statut de Verbe divin incréé, devenu créé dans l'acte de l'incarnation, permet de saisir l'identité de Jésus dans sa double perspective humaine et divine. L'expression σάρξ démontre son authentique humanité exprimée à travers plusieurs expressions et éléments du récit : ses sentiments et besoins physiologiques, comme la fatigue et la soif (Jn 4,6 ; 19,28) ; le trouble émotionnel face à la dure réalité de la souffrance et de la mort (Jn 11,33 ; 12,37 ; 13,21 ; 19,17-30) ; le genre humain dont il partage la condition jusqu'à la mort ; sa description à travers sa généalogie (Jn 1,45 ; 6,42). Tout cela révèle Jésus comme un personnage historique ayant partagé le quotidien du commun des mortels des villes et villages de la Galilée et de la Judée[124]. Le Jésus johannique assume sa messianité, dans une communion d'être qui enchevêtre parfaitement sa divinité (incréée) et son humanité (créée). Cette présentation du Messie, caractéristique du narrateur johannique dans le concert des Évangiles [125] et riche en progression révélatrice, constitue un net dépassement typologique de la vision traditionnelle du Messie. Grâce à son sens aigu du paradoxe, qui se manifeste dans la tension entre les extrêmes de l'expression « homme-Dieu », le narrateur johannique crée une synergie entre différents aspects de l'identité de Jésus, qui devraient normalement s'exclure mutuellement. C'est autour de cette controverse qu'il conduit à la reconnaissance de l'identité divine du Messie en Jésus, dont les opposants échouent à saisir la finalité intentionnelle des signes (cf. Jn 5,18 ; 6,41-42).

Le narrateur johannique voit en son Messie, le Logos de Dieu qui est Dieu (Jn 1,1). En cela, il bénéficie de toutes les prérogatives exclusives à Dieu. Son être est présence de Dieu (ἐγώ εἰμι, Jn 6,20 ; 8,58) et ses signes et paroles, signes et paroles de Dieu Lui-même, posés et dites comme par Dieu Lui-même, car il ne fait et dit que ce qu'il voit faire et entend du Père (Jn 5,17-24.37-47). Comme Dieu, Jésus est la source de toute vie et de tout ce qui existe (Jn 1,1-5 ; 5,21.26). Il est cause de vie pour lui-même (cf. Jn

---

and Divine Messiahs (éd. B. REYNOLDS – G. BOCCACCINI) (Ancient Judaism and Early Christianity 106 ; Leiden – Boston, MA 2018) 399-400.

[124] KOESTER, *Portrait of Jesus*, 17-18.

[125] E. M. SIDEBOTTOM, *The Christ of the Fourth Gospel*. In Light of First-Century Thought (London 1961) 97 ; G. SEVENSTER, « Remarks on the Humanity of Jesus in the Gospel and Letters of John », *Studies in John*. Presented to Professor Dr. J. N. Sevenster on the Occasion of His Seventieth Birthday (A. GEYSER et al.) (NT.S 24 ; Leiden 1970) 188.

10,15.17-18) et pour ceux qui demeurent en lui (Jn 6,57 ; 14,19). Cette caractéristique de Jésus, qu'il partage avec Dieu, comme principe et source de la vie, le situe au-dessus de toute figure humaine médiatrice (Moïse, Jacob) de la vie qu'elle reçoit elle-même de Dieu. Ces médiateurs des dons de Dieu, nés dans l'histoire, ont connu la mort. Jésus, la Parole éternelle de Dieu, existe avant le début de l'histoire (Jn 1,1) ; il procure la vie et éloigne la mort (Jn 8,53).

Cette exclusive prérogative divine de créer et de donner la vie, attribuée au Logos, passe au Fils à travers le don du Père. Ainsi, le titre johannique de Fils, dont la connexion au thème de la vie, rend équivalent de celui synoptique de « royaume de Dieu/du ciel »[126], révèle l'unité de Jésus à son Père. Cette unité se trouve au cœur de la messianité et de la missiologie johanniques comme typologie du ἐγώ εἰμι. Elle représente un Jésus qui partage à la fois l'être de Dieu et sa mission de bon pasteur (Jn 10), soit sa capacité de donner la vie. Ce Fils de Dieu est aussi le Fils de l'Homme. Son double mouvement de descente – montée, en contraste avec des mouvements d'aller-retour sur la terre vers le ciel de certains personnages (Moïse, Abraham, Enoch, Isaïe)[127], rappelle que le ciel est sa demeure et révèle son rôle de révélateur des mystères célestes (cf. Fils de l'Homme daniélique). En cela, il s'accorde plus avec le Logos qui quitte sa demeure céleste pour venir dans le monde (incarnation) et révéler aux hommes le Dieu que personne n'a jamais vu (Jn 1,18)[128]. Cette perspective, déployée dans tout le récit, connaît sa reconnaissance dans la bouche de Thomas, qui, de tous les personnages exprimant leur reconnaissance de l'identité de Jésus, est celui qui se rapproche le plus du *PDV* du narrateur en confessant Jésus Seigneur et Dieu (Jn 20,28 ; cf. 1,1).

---

[126] ALLISON, *Constructing Jesus*, 187-190 ; J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford 1991) 218 ; J. FREY, *Die johanneische Eschatologie*. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (WUNT 1/117 ; Tübingen 2000) III, 254-270 ; Un aperçu des différents auteurs de cette hypothèse est offert par B. M. STOVELL, *Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel*. John's Eternal King (Linguistic Biblical Studies 5 ; Leiden – Boston, MA 2012) 3-19.

[127] J. H. CHARLESWORTH, « Did the Fourth Evangelist Know the Enoch Tradition? », *Testimony and Interpretation.* Early Christology in Its Judeo-Hellenistic Milieu. Studies in Honor of Peter Pokornỳ (éd. J. MRÁZEK – J. ROSKOVEC) (JSNT.S 272 ; London 2004) 223-239.

[128] F. J. MOLONEY, « The Parables of Enoch and the Johannine Son of Man », *Parables of Enoch*. A Paradigm Shift (éd. D. L. BOCK – J. H. CHARLESWORTH) (Jewish and Christian Text 11, London – New York, NY 2013) 281-282.

Les affirmations de Thomas (ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου, 20,28) et du narrateur (ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, Jn 20,31) se rapprochent grâce à la valeur épexégétique du καί. Ainsi, celui en qui Thomas croit comme ὁ θεός, est présenté par le narrateur comme ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. L'exhortation du narrateur à son lecteur de croire en ce Fils de Dieu renvoie au dialogue du Ressuscité avec Thomas. Ce qui démontre la correspondance Messie-Dieu qui constitue la grande inclusion (Jn 1,1 ; 20,28) qui encadre tout le *QE*. Elle détermine le cadre interprétatif de l'identité de Jésus, constitutive d'une typologie du ἐγώ εἰμι. Son humanité authentique, dans toute sa fragilité jusqu'à sa condition mortelle (Jn 3,6 ; 17,12) exprimée par l'expression σὰρξ qui le connecte à son origine céleste (Jn 1,14), devient, pour le narrateur, un moyen de révélation de Dieu. L'accusation de Jésus, qui s'attribue la divinité (Jn 10,33 ; 19.7), devient infondée en raison de la progression de la narration. Depuis le prologue, c'est le Logos qui était Dieu et qui était auprès de Dieu qui prend σὰρξ en Jésus. Ce n'est pas l'homme Jésus qui devient Dieu, mais Dieu qui, en Jésus, devient homme. Ainsi, par la typologie du ἐγώ εἰμι, le narrateur ne commet aucun blasphème en voulant démontrer qu'un homme peut devenir Dieu. Il affirme plutôt le contraire d'un Dieu fait homme : l'incarnation.

4.2. L'incarnation du Verbe comme dépassement typologique de la modalité de la révélation de l'Horeb

L'autorévélation de Jésus comme ἐγώ εἰμι (v. 20 ; cf. Ex 3,14) est envisagée dans un cadre général d'expression du récit johannique. Ce récit fait l'exégèse de la *tradition du Sinaï* et son thème principal (l'autorévélation de Dieu et le don de la Loi) dans une perspective christocentrique de l'histoire du salut. Par un processus d'exégèse de l'Écriture d'Israël, le *QE* présente Jésus comme le Logos-Dieu, Fils unique (Jn 1,1.18 ; 6,20).

La dynamique de la trame narrative de la *MM* et celle de la séquence de Jn 6 et du *QE* en général, oscillent entre deux pôles : celui de la révélation de l'identité de Jésus et celui de sa reconnaissance. Tous les évènements et lieux de l'AT, implicitement ou explicitement utilisés à cette fin, relèvent des lieux communs de l'exégèse juive sur la révélation de Dieu à l'Horeb. Leur agencement dans la trame relève du génie du narrateur. Il relie, à travers la *MP* et la *MM*, le don de la manne à la révélation exodale (ἐγώ εἰμι) dans une relecture de l'identité de Jésus à la lumière des catégories de la révélation de Dieu à Moïse. La révélation de Jésus comme ἐγώ εἰμι vise à

montrer que ce Dieu révélé à Moïse est devenu homme dans l'incarnation du Verbe. Les gens l'ont vu, entendu, touché et vécu avec lui. L'effet recherché par cette stratégie narrative est de voir Dieu en Jésus.

Les différentes corrélations narratives mises en évidence dans la *MM* en lien avec la *MP* permettent d'approfondir l'identité de Jésus et d'effectuer un itinéraire d'identification typologique à partir de son ancrage anthropologique, pour y déceler celui théologique avec une flèche ascendante de l'homme de Nazareth au Dieu-ἐγώ εἰμι (v. 20), en passant par le Messie attendu (vv. 14-15a), mais autrement révélé. La déclaration de Pierre à la conclusion de la séquence exprime plus l'origine que la provenance de Jésus. Elle contient, de façon embryonnaire et implicite, l'ambivalence inhérente à la reconnaissance de l'identité de Jésus dans sa double sphère humaine (prophète-roi, Messie) et divine (Saint de Dieu, v. 69). Sa position à la fin permet de percevoir le résumé de toute la préoccupation de la séquence. Jésus n'est plus reconnu et recherché seulement dans sa sphère humaine comme émissaire de Dieu et son Messie (foule, vv. 14-15a), mais, comme Dieu Lui-même (v. 20), capable par sa parole d'offrir la vie éternelle (vv. 68-69).

Ce portrait narratif de Jésus produit un changement de paradigme qui enrichit la connaissance du Dieu de l'Horeb, de sa transcendance et invisibilité (Ex 3,3-6) à son immanence et visibilité dans son Messie, Fils de Dieu : Jésus révélateur de Dieu ne révèle rien d'autre que ce qu'il est[129]. Dans la section johannique des fêtes (Jn 5–10), Jésus se présente comme la véritable signification de ce qui est symboliquement célébré dans la liturgie juive. Il se révèle comme la plénitude de la révélation de l'Horeb. Cet élément nouveau d'un Dieu fait homme, nullement envisageable dans la théologie juive traditionnelle, souligne la présence de Dieu au milieu de son peuple.

Avant son usage dans le *QE*, le nom de révélation (ἐγώ εἰμι) est devenu dans le *targum* l'énigmatique *Memra*[130], qui indique « la présence miséricordieuse de YHWH pour créer et soutenir le monde »[131]. L'agir de Dieu, dans ou au moyen de sa *Memra*, assure sa présence active au milieu

---

[129] BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, II, 66.
[130] C. T. R. HAYWARD, *Divine Name and Presence*. The Memra (Publications of the Oxford Center for Postgraduate Hebrew Studies ; Totowa, NJ 1981) 1 ; BARKER, *King of the Jews*, 79-80.
[131] BARKER, *King of the Jews*, 420.

des hommes[132]. Grâce à une étude comparative entre Jn 12,28 et 17,5, Hayward établit une relation entre la *Memra* et le Logos du prologue. Il conclut que le Jésus johannique est la *Memra* (Nom de Dieu) faite chair. Par conséquent, glorifier le nom de YHWH, c'est glorifier Jésus[133]. McGrath offre un traitement complet de la réponse de Jean aux traditions de Moïse en termes de légitimation de Jésus[134]. En se référant à la Loi comme parole de Dieu (Jn 10,35 ; cf. 5,38 ; 12,38 ; 15,25), le narrateur fait écho à un lieu commun juif[135]. La gloire de Dieu que témoigne Moïse dans la Loi est maintenant accessible en la personne de Jésus (Jn 1,16)[136], qui se révèle comme la présence humaine du Dieu-ἐγώ εἰμι (Jn 6,20 ; 8,24.28.58) dans l'histoire du monde. Cette gloire, reconnaissable comme la manifestation de la présence de Dieu et de la révélation de sa nature (Is 52,13)[137], connaît en Jean un nouveau facteur à savoir le moyen par lequel cette révélation prend place : la σάρξ. Cette chair de Jésus, c'est-à-dire son existence humaine ordinaire, devient l'indispensable *medium* de la révélation de la gloire de Dieu c'est-à-dire de Dieu Lui-même[138]. À la suite de Hayward, Barker pense qu'il soit possible que la *Memra* représente la présence visible de YHWH même sous une forme non humaine[139]. Ainsi, le souvenir de la *MP* et de l'apparition de Jésus à ses disciples dans une situation de danger aurait permis au narrateur d'introduire à travers ses mots, ἐγώ εἰμι, une théophanie de la *Memra,* c'est-à-dire de la présence de Dieu aux côtés de la foule et des disciples.

Cette identité divine de Jésus ne touche pas l'essence ou l'être de Dieu, mais sa modalité de révélation. Le Dieu révélé à Moïse à l'Horeb est le même qui se révèle en Jésus comme Logos incarné. Cette nouveauté de l'incarnation renvoie au dépassement inhérent à la discontinuité de

---

[132] C. T. R. HAYWARD, « The Memra of YHWH and the Development of Its Use in Targum Neofiti 1 », *JJS* 25/3 (1974) 418.
[133] IDEM, « The Holy Name of the God of Moses and the Prologue of St John's Gospel », *NTS* 25/1 (1978) 29.
[134] J. F. MCGRATH, *John's Apologetic Christology*. Legitimation and Development in Johannine Christology (SNTSMS 111 ; Cambridge 2001) 149-195.
[135] DODD, *The Fourth Gospel*, 269-273 ; R. E. BROWN, The *Epistles of John.* Translated with Introduction, Notes, and Commentary (AncB 30 ; Garden City, NY 1983-1984) 252.
[136] EDWARDS, « χάριν ἀντὶ χάριτος », 3-15.
[137] A. T. HANSON, *Grace and Truth*. A Study in the Doctrine of the Incarnation (London 1975) 5-10.
[138] W. E. SPROSTON, « Is Not This Jesus the Son of Joseph…? (John 6,42): Johannine Christology as a Challenge to Faith », *A Journey Round John* (NORTH) 28-29.
[139] M. BARKER, *The Great Angel*. A Study of Israel's Second God (London – Louisville, KY 1992) 114-133.

l'accomplissement typologique. Ce dépassement comporte une progression révélatrice et pédagogique de l'épiphanie de Dieu à travers ses envoyés, à son incarnation à travers son Logos (Jn 1,1). Cette progression émerge de l'intrigue de révélation qui structure tout le récit johannique, construit sur la base de l'intrigue précurseur de la *tradition du Sinaï* : après avoir à maintes reprises parlé et agi à travers des intermédiaires, Dieu se rend présent et visible à travers son Logos (Jn 1,1 ; cf. He 1,1). Par cette espèce d'intertextualité entre la révélation de l'Horeb et celle de Dieu en Jésus, le récit johannique, comme texte d'arrivée, ne peut se comprendre dans sa composante révélatrice sans le texte précurseur qu'est la révélation de l'Horeb. L'incarnation constitue une espèce d'aposiopèse dans la pensée théologique juive fondée sur la révélation de l'Horeb. Elle ouvre une nouvelle conception de Dieu qui, sans être en rupture radicale avec la révélation de l'Horeb, y trouve plutôt son fondement. Le narrateur johannique élabore une humanisation de Dieu en Jésus tout en différenciant la divinisation d'une figure humaine (Moïse) de l'être-Dieu d'un homme (Jésus). Par l'incarnation du Logos en Jésus, le Dieu-ἐγώ εἰμι entre dans le monde (καὶ κατέβην, Ex 3,8//καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, Jn 1,14) comme un personnage historique situé dans le temps, l'espace et l'histoire. Il n'est pas un dieu de l'Olympe qui descend occasionnellement des hauteurs pour changer le cours des évènements terrestres. Il est le Dieu particulièrement impliqué dans l'ensemble de l'histoire dont il va subir les affres en se confrontant aux manœuvres des pouvoirs politiques et religieux de son temps aux mains desquels, il connaîtra la mort. Mais, sa condition humaine n'altère en rien l'être-Dieu du Logos qui, lui aussi n'altère pas son humanité. Le « plus » typologique se trouve dans la capacité d'innovation du narrateur johannique. Il combine de façon essentielle et existentielle les aspects humains et divins de la personne de son Messie. Ces aspects deviennent inséparables de sorte qu'en Jésus, l'agir d'un homme devient l'agir de Dieu et l'agir de Dieu, devient l'agir d'un homme. La typologie du ἐγώ εἰμι se comprend alors comme une typologie de la révélation : la révélation de l'Horeb (théophanie) trouve sa pleine expression et son point culminant dans la révélation de Dieu en Jésus (incarnation du Verbe).

Cette continuité de la révélation dans l'être-Dieu de Jésus s'explique à partir de la théorie levinsonnienne du genre « récit exégétique » (*Exegetical*

Narrative)[140]. Ce genre se distingue par sa synergie dialectique entre récit et exégèse. Comme exégèse, il crée de nouvelles significations ou nouveaux sens à partir du texte biblique ; comme récit, il représente ces significations au moyen du monde biblique. Ainsi, en tant qu'exégèse de la révélation de l'Horeb, la typologie du ἐγώ εἰμι est subordonnée au monde et aux textes bibliques. Mais, en tant qu'histoire ou récit à part entière de la caractérisation johannique de Jésus, elle crée un monde narré tout différent de celui de sa contrepartie biblique : le Dieu invisible, lointain et transcendant, devient visible, accessible et l'un de nous. En cela, la typologie du ἐγώ εἰμι crée une cohérence entre les deux moyens de persuasion de la révélation divine à savoir la théophanie et l'incarnation. La tension et la dissonance engendrées par la différence entre ces moyens de persuasion de la révélation divine deviennent finalement constitutives de l'identité divine de Jésus comme Homme-Dieu. Cette identité invite à lire les deux modalités de révélation de Dieu (à l'Horeb et en Jésus) comme une seule… avec et contre l'autre. Dans ce sens, la signification de la révélation de Dieu à l'Horeb devient source créatrice de sens pour la révélation de Dieu en Jésus. Une telle dynamique crée entre la révélation de Dieu à l'Horeb et celle en Jésus, une relation dialectique mettant en dialogue les deux modalités de révélation de Dieu dans un contact à la fois conflictuel et sympathique.

Cette relation dont la complexité se révèle enrichissante pour le lecteur est bien exprimée par ces mots de Levinson : « le récit créé à partir du texte biblique qu'il prétend représenter réinterprète ce texte qui l'a nourri et le lecteur est l'axe qui relie ces aspects »[141]. Le narrateur johannique, qui se trouve à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du récit, réinterprète la révélation de Jésus à la lumière de celle de l'Horeb. Cette dialectique transforme la typologie du ἐγώ εἰμι en un récit exégétique qui s'appuie sur la traditionnelle exigence de dynamisme de la compréhension de la révélation de l'Horeb par la communauté johannique. La relecture et la réinterprétation de la révélation de l'Horeb invitent à une transformation, une rupture et même une violation de la compréhension traditionnelle de cette révélation par le judaïsme pro-Moïse. La typologie du ἐγώ εἰμι comme récit exégétique re-raconte la révélation de l'Horeb sur laquelle elle se fonde et se repose. Cette relecture de la révélation de l'Horeb dans celle de Jésus ne conteste ni son

---

[140] J. Levinson, « Dialogic Reading in the Rabbinic Exegetical Narrative », *Poetics Today* 25/3 (2004) 498.
[141] Ibidem, 501.

autorité ni son contenu, mais poursuit son τέλος dans le « plus » typologique de l'incarnation de Dieu. Dans ce travail de relecture de la révélation de l'Horeb, le but du narrateur est de façonner une nouvelle « communauté textuelle »[142], organisée autour de la compréhension commune de la révélation de l'Horeb à la lumière de la foi en Jésus comme le Messie, Fils de Dieu (Jn 20,31).

Cette communauté, où non plus Moïse, mais Jésus joue le rôle central, construit son histoire propre à partir de la *tradition du Sinaï* pour en tirer quelque chose de nouveau que son récit exégétique produit à l'intérieur de son cadre : l'incarnation du Dieu de l'Horeb en Jésus. Le narrateur confirme les attentes messianiques de cette communauté née de son récit en créant une tension ou une surprise entre les modalités traditionnelles de révélation de Dieu, de l'être et de l'agir de son Messie et l'être-Messie, Fils-de-Dieu, de Jésus. Il réinterprète les significations acceptées de la révélation traditionnelle de Dieu à la lumière de celles innovantes de Jésus. Ainsi, la caractérisation du Jésus johannique fonde son autorité interprétative dans la révélation de l'Horeb. Elle prend son point de départ dans l'interprétation de la *tradition du Sinaï*, et revendique une toute nouvelle modalité de la révélation de Dieu en Jésus. Pour cela, le narrateur johannique instille une trajectoire narrative parallèle à la révélation de l'Horeb. Il met en avant le récit enchâssé de l'incarnation du Logos qu'il actualise dans sa lecture exégétique de l'histoire de Jésus. Dans une stratégie narrative bien appropriée, il maintient la conclusion biblique de la révélation de l'Horeb du Dieu-ἐγώ εἰμι mais, crée du suspense en interposant une histoire inattendue de l'incarnation de ce Dieu dans celle du Logos.

Conclusion

Le parcours narratologique de notre péricope permet de découvrir le génie du narrateur johannique qui transforme une intrigue de résolution, à la structure quinaire, en une intrigue de révélation – reconnaissance. Le double niveau pragmatique et cognitif de cette intrigue est marqué d'un caractère énigmatique qui suscite une interaction entre le texte et son lecteur. Dans son style sobre, mais lourd de sens, l'auteur johannique, à la différence de ses

[142] B. Stock, *Listening for the Text*. On the Uses of the Past (Parallax : Re-visions of Culture and Society ; Baltimore, MD – London 1990) 23.

parallèles synoptiques, n'a pas pour objectif de raconter le récit d'un miracle, mais plutôt d'une autorévélation de Jésus à ses disciples au cours d'un voyage.

Cette transformation d'un récit de sauvetage (version synoptique) en un récit d'autorévélation porte tout l'intérêt du rôle et de la fonction théologico-narrative de cette péricope dans le concert narratif de Jn 6 : la révélation de l'identité divine de l'auteur de la *MP*. Cette révélation de l'identité divine de Jésus manifeste la volonté du narrateur de présenter Jésus comme la présence de Dieu-ἐγώ εἰμι (Ex 3,14). Ce qui nous a permis de réfléchir sur la nature typologique ou non de la relation entre la révélation de Dieu à Moïse et celle en Jésus dans le *QE*. Partant du postulat d'une impossible typologie Dieu – Jésus dans le *QE*, nous nous sommes intéressés à la nature de récit de révélation de cet Évangile, pour affirmer l'existence d'une typologie du ἐγώ εἰμι ou de la révélation.

Cette typologie constitue le point unificateur de toutes les allusions et références à la *tradition du Sinaï* à laquelle fait appel le narrateur dans sa construction du portrait de Jésus comme relecture de la révélation de Dieu à Moïse. L'émergence de cette typologie du ἐγώ εἰμι met en évidence la portée théologique de tous ces rappels vétérotestamentaires dans la révélation du Dieu d'Israël en Jésus. La révélation exodale fonctionne comme un marqueur unificateur pour une constellation homogène du portrait de Jésus : le Dieu de l'Exode est celui dont parlent les prophètes et qui, personnifié dans la Sagesse, s'incarne dans le Logos. Dans un dépassement de la conception traditionnelle de la « divinité » du Messie dans la pensée théologique juive de la période du Second Temple, le narrateur johannique présente un Messie au double statut d'incréé (exclusif au Dieu suprême) et de créé. Cette rupture de la barrière théologique entre l'incréé et le créé dans la théologie juive du Second Temple fait de Jésus non seulement un Messie « être divin », mais un Messie « être Dieu. »

CHAPITRE 4

LA FOULE À LA RECHERCHE DE JÉSUS (JN 6,22-25a)

Introduction

La première partie de la séquence narrative de Jn 6 s'achève par un changement de lieu qui déplace la foule vers Capharnaüm, où elle rejoindra les autres personnages, c'est-à-dire Jésus et ses disciples (vv. 22-25a). Le sens apparemment obvie de ces quelques versets, dont la trame narrative est la traversée de la mer par la foule à la recherche de Jésus, cache plusieurs anomalies dont les tentatives de résolution ont donné lieu à une abondante littérature exégétique. Après la délimitation de la péricope, nous nous concentrerons sur son analyse exégétique sous l'angle narratologique. Ce qui nous permettra de mettre en lumière sa nature et ses différents problèmes de lecture.

1. Délimitation et nature

1.1. Délimitation

Le datif temporel τῇ ἐπαύριον (v. 22) fixe le *terminus a quo* ; situe la traversée de la foule dans le temps matériel ou formel, et indique un changement de temps et de perspective narrative. Cet ensemble d'éléments constitue autant de signes d'un nouvel épisode : la traversée de la foule (ὁ ὄχλος). C'est à partir du *PDV* de ce personnage collectif qui réapparait après la *MP,* que se construit toute la péricope. Sa première perception (ὁρᾶν, v. 22) renvoie aux évènements de la veille, et la seconde (v. 24) est « une aperception nouvelle et même opposée »

[1] aux évènements du lendemain.

La *TF* est encadrée par l'expression πέραν τῆς θαλάσσης (vv. 22.25a) avec deux significations géographiques corrélatives. Point de départ, elle

[1] GODET, *Saint Jean*, 821.

renvoie à la rive orientale en référence à ἐγγὺς τοῦ τόπου, l'endroit près du lieu de la *MP* (v. 23) et à ἐκεῖ (v. 24) rappelant le πέραν τῆς θαλάσσης (v. 16), lieu d'embarquement des disciples la veille pour Capharnaüm (v. 17). Point d'arrivée (v. 25a), elle renvoie à la rive occidentale en référence à ἐπὶ τῆς γῆς (v. 21b), ὧδε (v. 5b), et ἐν συναγωγῇ ἐν Καφαρναούμ (v. 59). Ce qui crée une unité spatiale et thématique entre les vv. 16-21.22-25a comme épisodes de traversée ayant un même itinéraire, les mêmes points de départ et d'arrivée.

Cependant, la deuxième occurrence de πέραν τῆς θαλάσσης (v. 25a) renvoie-t-elle à la grève où débarque la foule ou à la ville de Capharnaüm ? Selon l'unique information locale après les vv. 22-25a, l'enseignement eut lieu dans la synagogue de Capharnaüm (v. 59). D'où l'hypothèse que la foule aurait parcouru les rues de la ville à la recherche de Jésus qu'elle trouva dans la synagogue. L'adverbe ὧδε (v. 24) renvoie autant à la ville de Capharnaüm qu'à sa synagogue. Ce qui crée une inclusion spatio-temporelle entre la traversée de la foule et toute la deuxième partie de Jn 6 (vv. 25b-71) qui se déroule le lendemain (τῇ ἐπαύριον, v. 22a) de la *MP*, au-delà de la mer (πέραν τῆς θαλάσσης, v. 25a), là où (ὧδε) la foule trouve Jésus (v. 25a), c'est-à-dire ἐν συναγωγῇ ἐν Καφαρναούμ (vv. 24.59).

La délimitation *ad quem* de cette péricope est la moins évidente. Elle s'inscrit dans le débat théologico-exégétique qui, depuis Bultmann, porte sur la délimitation et la composition du discours sur le pain de vie. Dans la grande variété des plans et structures proposés à cet effet, l'on dénote trois tendances : celle qui associe le v. 25 à ce qui précède (vv. 22-24)[2], celle qui l'associe à ce qui suit (vv. 6,26s)[3], et celle qui le situe à l'intérieur d'une unité composée de ce qui précède et de ce qui suit (vv. 22-26 ; vv. 22-27 ; vv.

---

[2] SEGALLA, « La struttura circolare-chiastica di Gv 6,26-58 », 191-198 ; IDEM, *Gesù pane del* cielo, 9-28 ; IDEM, *Giovanni*, 228-229 ; GALBIATI, « Esegesi degli Evangeli festivi », 101-110 ; GIRARD, « L'unité de composition de Jean 6 », 79-110 ; BLIGH, « Jesus in Galilee », 3-26 ; MOLLAT, *L'Évangile et les épîtres de saint Jean*, 114-119 ; BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit*, 171-175 ; LANGBRANDTNER, *Weltferner Gott*, 1-11 ; WESTCOTT, *According to St. John*, 99 ; VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, 245-246 ; LINDARS, *The Gospel of John*, 236-249 ; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 43 ; MORRIS, *According to John*, 315-316 ; LEENHARDT, « La structure du chapitre 6 », 1-13 ; GAMBINO, « Analisi letterario-teologica di Gv 6,26-51b », 337-340.

[3] TILLMANN, *Johannesevangelium*, 140-145 ; LAGRANGE, *Saint Jean*, 169-192 ; BLANK, « Brotrede », 193-207 ; STRATHMANN, *Nach Johannes*, 115-128 ; SCHWANK, *Johannesevangelium*, II, 63s ; DURAND, *Selon Saint Jean*, 186 ; CROSSAN, « It Is Written », 197-213 ; U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4 ; Göttingen [17]1998) 99-109.

22-33 ; vv. 22-40)[4]. La proposition de Ghiberti résume bien cette situation. Il propose une structure littéraire concentrique de Jn 6 autour des vv. 22-25, les considérant comme un sommaire à la structure chiastique, fait d'une conclusion du récit précédent (vv. 22-23) et d'une introduction du dialogue (vv. 24-25). Le v. 25 par l'expression πέραν τῆς θαλάσσης forme une inclusion avec les vv. 1.22 qui indique la conclusion en elle de la partie narrative[5].

Toute cette délimitation, somme toute pertinente, parce que fondée sur des critères formels ou thématico-formels, présente quelques difficultés. Une séparation du v. 25 de ce qui précède (vv. 22-24) brise la trame narrative tissée autour d'une action complète d'une recherche qui aboutit à une retrouvaille. De même, un détachement du v. 25 du dialogue subséquent sépare ce dernier de son introduction, car au εἶπον du v. 25a, correspond ἀπεκρίθη du v. 26. En le considérant comme un élément d'une unité englobant ce qui précède et ce qui suit, on court le risque d'un mélange entre un récit et un dialogue.

La dernière alternative qui rend témoignage à la trame narrative de cette péricope est celle qui fixe son *terminus ad quem* au v. 25a. Roberge considère les vv. 22-25a comme un récit distinct du dialogue (vv. 25b-34) et du discours (vv. 35-58) subséquents. Sa fonction narrative est d'introduire le thème de la recherche de Jésus et expliquer comment la foule de la *MP* a pu rejoindre Capharnaüm où se trouvaient Jésus et ses disciples. Cette rencontre entre Jésus et la foule (v. 25a) amorce le dialogue dont les étapes conduisent à la déclaration solennelle : je suis le pain de vie (v. 35)[6].

Cette délimitation pose, elle aussi, une difficulté stylistique. La subordonnée adverbiale de valeur temporelle εὑρόντες, traduite par « après l'avoir trouvé », établit une transition chronologique entre la traversée de la mer et le dialogue subséquent qui ouvre l'enseignement de Capharnaüm. Elle ne peut être détachée de sa principale εἶπον qui marque la prise de parole d'une foule muette depuis la veille. En donnant minimalement l'information de la retrouvaille par une subordonnée, le narrateur manifesterait le peu d'importance qu'il y accorde au profit du dialogue entre la foule et Jésus. Ce dialogue qui s'ouvre par la voix directe de la foule

---

[4] BULTMANN, *Johannes*, 161-164 ; BARRETT, *According to St. John*, 282-283 ; GÄCHTER, « Eucharistischen Rede Jesu », 419-441 ; PHILLIPS, « This Is Hard Saying », 185-196.
[5] GHIBERTI, *Opera Giovannea*, 205-206.
[6] M. ROBERGE, « La composition de Jn 6,25b-34 », *LTP* 50/1 (1994) 171.

interrogeant Jésus (ῥαββί, πότε ὧδε γέγονας;) constitue l'ouverture de la partie discursive (vv. 25b-71) de Jn 6.

L'incertitude de l'appartenance du v. 25 à ce qui précède ou à ce qui suit est due au texte lui-même et ne peut être levée. L'unique manière qui satisfasse toutes les exigences à la fois stylistico-littéraires et narratives, est de le considérer comme un verset charnière ou tampon qui ménage une transition subtile entre la traversée de la mer par la foule et son dialogue avec Jésus (vv. 22-24.25b-40)[7]. Car l'adverbiale temporelle εὑρόντες assume autant la conclusion de l'action de la foule en même temps qu'elle ouvre au dialogue foule – Jésus. De même l'expression πέραν τῆς θαλάσσης assume une transition locale de la mer à la grève.

Cependant, à côté de ces arguments stylistiques, bon nombre d'arguments narratifs militent en faveur d'une division du v. 25 en deux parties : καὶ εὑρόντες αὐτὸν πέραν τῆς θαλάσσης εἶπον αὐτῷ (v. 25a) ; ῥαββί, πότε ὧδε γέγονας; (v. 25b). Le v. 25a (voix narrante) se rattache à la péricope précédente (vv. 22-24) avec laquelle, il constitue une unité de sens portant à terme le voyage de la foule et sa recherche de Jésus. La trame narrative de cette péricope est suggestive de son thème qui s'exprime à travers les seules deux propositions au présent : Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ; ζητοῦντες τὸν Ἰησοῦν (v. 24). De par sa propre dynamique interne, cette péricope est animée et régie par la complétude de l'action de la foule à travers le binôme ζητεῖν – εὑρίσκειν. Ainsi, le v. 25a constitue non seulement la conclusion de l'action de chercher, mais aussi, la destination finale du voyage de la foule : entrepris πέραν τῆς θαλάσσης (v. 22) à la recherche de Jésus (v. 24), il s'achève par sa retrouvaille πέραν τῆς θαλάσσης (v. 25a). Ce qui fait passer du thème de la recherche de Jésus à celui de la présentation du vrai pain de vie et de la condition pour en bénéficier (vv. 25b-40)[8]. Ce changement de thème s'accompagne de celui de la technique narrative passant du *telling* (vv. 22-25a) par la voix du

---

[7] C'est la même fonction que joue Jn 3,13 dans la polémique de savoir si l'accent est mis sur la connaissance des choses célestes ou sur la scandaleuse élévation du Fils de l'Homme sur la croix (cf. H. MANESCHG, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur*. Eine traditionsgeschichtliche Studie (EHS.T 157 ; Frankfurt 1981) 394) et qui, peut être rattaché à l'entretien de Jésus avec Nicodème (vv. 1-12) ou constituer une unité de sens avec les vv.14-21 (cf. H. WEDER, « L'asymétrie du salut. Réflexion sur Jean 3,14-21 dans le cadre de la théologie johannique », *La communauté johannique et son histoire* (KAESTLI – POFFET – ZUMSTEIN) 160.

[8] FABRIS, *Giovanni*, 301.

narrateur au *showing* (vv. 25b-40) par la voix du personnage ὁ ὄχλος qui ouvre le dialogue. Si la traversée a pour lieu la mer, le dialogue, lui, se déroule à Capharnaüm avec l'entrée en scène de Jésus, absent durant le voyage de la foule.

1.2. Structure et fonction narrativo-littéraire

Parler de la nature des vv. 22-25a revient à poser la question du statut littéraire de cette péricope dans la séquence de Jn 6. Peut-elle être considérée comme un épisode ou une intrigue ? Si oui, de quelle nature ?

La brièveté de cette péricope a conduit la majorité des commentateurs johanniques à lui refuser le caractère d'épisode. Considérée comme constituant le motif typique d'attestation des miracles, elle forme, en quelque sorte, la conclusion de la *MM*, et lui est indissociable grâce au motif de la retrouvaille et la question étonnée du v. 25b qui est, à la manière johannique, le constat de l'évènement mystérieux vécu par les disciples la veille[9]. Deuxième scène de l'unité des vv. 1-25a[10], elle est considérée comme une simple notice intermédiaire, résumant la *MP* (v. 23) et la *MM* (v. 22)[11]. Par son rattachement au discours sur le pain de vie, cette péricope est considérée comme le cadre ou une notice introductive à l'enseignement de Capharnaüm. Sa double fonction narrative est de relater comment la foule de la *MP* devient aussi audience de l'enseignement de Capharnaüm, et d'assurer la transition entre les deux parties de Jn 6 : la partie des σημεῖα (vv. 1-15.16-21) et celle discursive (vv. 26-59.60-71)[12].

Cette délimitation permet de considérer les vv. 22-25a comme un épisode à part entière uni autour du thème du voyage de la foule à la recherche de Jésus. La fonction narrative de cet épisode dans la trame épisodique de Jn 6,1-15.16-21.22-25a, reste à déterminer.

Bien que sa brièveté ne permette pas de structurer systématiquement les différentes composantes d'une intrigue, l'on peut identifier une action complète : le voyage d'une rive à l'autre de la mer et la recherche/découverte de Jésus. Après l'exposition du contexte local et

---

[9] BULTMANN, *Johannes*, 161-164 ; LÉON-DUFOUR, *Selon Jean*, II, 117.
[10] MANNS, *L'évangile de Jean*, 147.
[11] FABRIS, *Giovanni*, 298.
[12] LINCOLN, *According to St John*, 223 ; M. ROBERGE, « Jean VI, 22-24. Un problème de critique littéraire », *LTP* 35/2 (1979) 136.146.

temporel dans lequel la foule entreprend le voyage (v. 22a), l'*Inciting Moment* (nouement) est signalé par l'absence de Jésus, qui n'a pas fait le déplacement avec ses disciples (v. 22c). La complication de la situation, qui porte en même temps la tension à son climax, s'exprime dans l'information de l'indisponibilité des barques (v. 22b). La foule se trouve alors dans l'impasse et ne saurait par où commencer pour trouver Jésus. Si elle le savait, elle ferait face à un problème de logistique : le manque de moyen de déplacement. La solution viendra de l'action transformatrice avec l'arrivée d'une flottille de Tibériade pour assurer le transport. Lorsque la foule retrouve Jésus (v. 25a), l'intrigue connaît son dénouement et sa conclusion avec l'élimination de la distance créée à la fin de la *MP* (v. 15b). Selon le modèle actantiel dont le rôle dans la détermination de l'intrigue johannique est certain[13], l'on dirait que la foule (sujet), à la recherche de Jésus (objet), rencontre l'obstacle de l'absence de moyens de locomotion (opposant) et se voit aidée par la flottille (assistant) venue à point de Tibériade. Ce qui nous met en présence d'une intrigue de résolution qui porte à la satisfaction d'un manque, l'absence de Jésus, dont la résolution intervient dans son recouvrement.

2. Analyse exégético-narrative

2.1. Le contexte du voyage

Ce contexte est obscurci par le problème de la double incohérence logique et grammaticale de la lecture de l'aoriste εἶδον (v. 22a) dans sa connexion avec τῇ ἐπαύριον (v. 22). Comment voir, le lendemain, un évènement qui eut lieu la veille ? L'existence de plusieurs variantes dans l'apparat critique témoigne du flottement de la tradition manuscrite et de la réelle difficulté d'interprétation de ce verbe. Pour y remédier, von Whalde propose le participe ιδων présent dans certains manuscrits (K Γ Δ Ψ f^{13} 565. 700. 892. 1241. 1424.) comme texte original[14]. Mais cette *lectio facilior* pourrait s'expliquer par le souci de certains scribes de donner un sens plus satisfaisant à un texte glosé, de signification très peu claire[15]. L'adoption de

---

[13] M. W. G. Stibbe, « "Return to Sender". A Structuralist Approach to John's Gospel », *BibInt* 1/2 (1993) 189-206 ; Tolmie, *Jesus' Farewell*, 141.186 ; A. T. Lincoln, *Truth on Trial*. The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel (Peabody, MA 2000) 159-169.

[14] U. C. Von Wahlde, « Redactional Technique in the Fourth Gospel », *CBQ* 38/4 (1976) 526, n. 11.12.

[15] Roberge, « Critique littéraire », 143.

la leçon ειδεν (P^{28} א D lat) ne correspond pas au style grammatical johannique. Le verbe se met au singulier lorsqu'il précède le collectif ὁ ὄχλος (cf. Jn 6,2.24 ; 7,20 ; 12,9.17.18.34) et au pluriel lorsqu'il le suit (cf. Jn 6,2.24 ; 7,49 ; 12,18). Jn 6,5 et 12,29 font exception à cette règle qu'ils confirment. Jn 6,22 ne peut constituer une exception à cause de sa composition parallèle à Jn 7,49 ; 12,12-13 : sujet collectif (ὁ ὄχλος) + participe singulier (ὁ ἑστηκώς, ὁ γινώσκων, ὁ ἐλθών) + verbe fini pluriel (εἶδον, εἰσιν, ἔλαβον). Cet argument stylistique et la présence massive de la leçon εἶδον dans plusieurs témoins textuels (P^{75} B θ 01 a d f^{l9} S^{1} S^{3} $Cop^{sa\ bo}$ syr.) militent en faveur de son maintien[16].

Mais plusieurs auteurs, pour rendre plus claire la compréhension générale des vv. 22-24, attribuent une valeur de plus-que-parfait à l'aoriste εἶδον qu'ils traduisent par « s'était aperçu /s'était rendu compte »[17], rappelant la perception des actions de la veille[18]. Cette variation entraine corrélativement celle des autres aoristes du v. 22 (συνεισῆλθεν, ἀπῆλθον) ainsi que celle de l'imparfait ἦν. Ce qui rapporte tout le v. 22 à une observation faite la veille[19], sans expliquer le pourquoi de son ouverture par l'adverbe temporel τῇ ἐπαύριον.

Cette variation de la valeur temporelle de l'aoriste εἶδον n'est pas grammaticalement correcte. Boismard, attentif à la stylistique grammaticale johannique, note que l'aoriste avec valeur de plus-que-parfait se trouve usuellement dans une subordonnée (cf. Jn 4,43-44.45)[20]. Ce qui ne peut s'appliquer au εἶδον qui est l'unique principale à laquelle se rattachent les deux subordonnées (ὅτι πλοιάριον ἄλλο οὐκ ἦν ἐκεῖ εἰ μὴ ἕν/ὅτι οὐ συνεισῆλθεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὸ πλοῖον) par le καί copulatif. Et même, cette valeur de plus-que-parfait ne résout pas l'incohérence de la phrase à cause de sa connexion avec τῇ ἐπαύριον qui se relie mieux au εἶδεν du v. 24[21]. Ce qui amène Lagrange à considérer le texte allant du εἶδον (v. 22a) au ὅτε οὖν (v. 24a), comme une parenthèse, et à

---

[16] Ibidem, 144.
[17] P. F.-M. ABEL, *Grammaire du grec biblique suivi d'un Ibidemix de papyrus* (Paris 1927) § 55m ; BDR § 347, 2.
[18] H. G. LIDDELL – R. SCOTT (éd.), A *Greek-English Lexicon* (Oxford 1968) 1244 ; BARRETT, *According to St. John*, 285.
[19] BARRETT, *According to St. John*, 237.
[20] M.-E. BOISMARD, « Problèmes de critique textuelle concernant le quatrième évangile », *RB* 60/3 (1953) 360-361.
[21] SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 43-45.

conserver la valeur temporelle réelle propre de cet aoriste[22]. Dans le même sens, Roberge, sur la base du contexte immédiat, le comprend comme une information indirecte[23]. Ce qui nous situe à deux niveaux ou plans du récit : le premier plan du récit *stricto sensu* qui exprime avec objectivité la succession chronologique des actions ou évènements narrés (vv. 23-25a) et le second plan, celui du rappel mémoire du personnage (v. 22). Ce second plan situe le lecteur dans la perception mentale de la foule des évènements antérieurs ayant marqué sa mémoire. Grâce à un effet de halo dû à son unique principale εἶδον, tout le v. 22 est une perception de la foule. Il fournit deux informations qui passent par le « *filtre perceptif* » de la foule[24], sujet du processus de perception et du processus mental : la disponibilité de la seule barque (v. 22b) et la pensée qui lui est associée ; l'absence de Jésus (v. 22c). Grâce au narrateur, le lecteur a accès à ces perceptions et pensées de la foule.

L'usage de l'aoriste εἶδον en connexion avec l'adverbe τῇ ἐπαύριον place le v. 22 en position de porte-à-faux narratif, car, la perception racontée ne coïncide pas avec la mise en récit. Cependant, le narrateur, dont « l'art de raconter » ne consiste pas simplement ou uniquement à répéter chronologiquement les faits survenus, et comme ils sont survenus, prend en compte le travail de mémoire de la foule. Il donne à l'aoriste une valeur mémorielle qui l'inscrit dans l'ordre de la réminiscence et appelle, de la part de la foule, une introspection ou une prise de conscience. Narrativement, il n'y a pas une coïncidence entre le départ des disciples et la prise de conscience de la foule de l'absence de Jésus. La perception factuelle du départ des disciples sans Jésus a lieu la veille. Mais, la prise de conscience de l'absence de Jésus par la foule, n'eut lieu que le lendemain, car, elle le croyait encore dans les environs. Cette prise de conscience de la foule appartient bel et bien à l'histoire racontée. Le choix du narrateur de cet aoriste incommode est justifié par sa prise en compte de l'exercice de mémoire de la foule dans l'« ici et maintenant » de son récit, et pour quel but narratif ?

L'« ici et maintenant » du récit, en portant à la conscience de la foule ce qui se trouve enfoui dans ses souvenirs (le départ des disciples sans Jésus), permet au lecteur de comprendre ce personnage, à travers le prisme des épisodes antérieurs. Ce différé qu'implique l'exercice de mémoire souligne

---

[22] LAGRANGE, *Saint Jean*, 170-171.
[23] M. ROBERGE, « Jean VI, 22-24. Un problème de critique textuel ? », *LTP* 34/3 (1978) 277-278.
[24] RABATEL, *Point de vue*, 17.

l'ignorance par la foule des évènements de la *MM* ainsi que la présence de Jésus à Capharnaüm. Il jette un suspense sur le voyage de la foule et prépare sa surprise : retrouver Jésus à Capharnaüm (v. 25a). Ce suspense provient d'une connaissance insuffisante par la foule de la destination prise par Jésus. Il prépare la foule à passer d'un état d'impatience à trouver Jésus, à celui de l'étonnement et d'une satisfaction partielle qui l'ouvre à une autre préoccupation : savoir comment ou quand est-il arrivé là (v. 25b) ? Cet enchaînement des états émotionnels garantit le succès ou la réussite du récit[25].

Le lecteur entre, lui aussi, en suspense et se demande ce que va faire la foule ? Ce suspense du lecteur est vite transformé en surprise, lorsqu'il apprend que la foule prend la direction de Capharnaüm (v. 24). Informé de la *MM* et de la présence de Jésus à Capharnaüm au moment où la foule le cherche (vv. 16-21), ce lecteur prend de l'avance. Certain que la recherche de la foule connaîtra un heureux aboutissement, il se demande ce qui se passera, une fois Jésus et la foule à nouveau réunis ? La foule reviendra-t-elle sur son précédent projet d'introniser Jésus « Roi » (v. 15a) ? Si oui, Jésus prendra-t-il encore du large (v. 15b) ou laissera-t-il faire ? Le lecteur, rassuré d'une nouvelle rencontre entre Jésus et la foule, est motivé à poursuivre sa lecture pour vivre cette rencontre et trouver des réponses à ses multiples interrogations. Ce qui le ramène à sa propre recherche et rencontre avec Jésus. Le τῇ ἐπαύριον, qui est pour la foule le temps vécu et raconté du récit, ouvre au σήμερον du lecteur pour qui la lecture est appelée à devenir un évènement (la recherche de Jésus), et le texte, le lieu de la retrouvaille de Jésus.

La conservation de la valeur temporelle réelle propre de εἶδον a une incidence sur celle de l'imparfait ἦν. Comme imparfait, il ferait allusion à une barque que la foule observe sur la grève au matin. L'on serait alors en présence de deux barques : celle empruntée par les disciples la veille et celle que la foule voit le lendemain. Ainsi ἄλλο οὐκ ἦν ἐκεῖ εἰ μὴ ἕν se traduirait par « il n'y avait pas d'autre barque (ἄλλο οὐκ) à l'exception (sinon) d'une seule (εἰ μὴ ἕν) ». Comme plus-que-parfait, il renverrait à l'unique barque empruntée par les disciples la veille : « il n'y avait pas eu d'autre barque (ἄλλο οὐκ) à l'exception (sinon) d'une seule (εἰ μὴ ἕν) ». Ce qui revient à dire qu'il n'y avait aucune barque sur la grève le lendemain[26].

---

[25] H. P. Abbott, *The Cambridge Introduction to Narrative* (The Cambridge Introduction to Narrative ; Cambridge 2002) 53.
[26] Roberge, « Critique textuelle ? », 278.

Comme contenu de la perception représentée, cet imparfait a, comme l'aoriste εἶδον, une valeur mémorielle et subjective qui montre que la foule est restée marquée par ce détail important d'une seule barque disponible la veille. Ce qui lui donne la certitude (le lendemain) que Jésus n'avait aucunement emprunté la voie maritime et donc devrait encore être dans les environs. A cette valeur mémorielle du ἦν, qui ne nécessite pas une variation de sa valeur temporelle réelle propre, s'ajoute celle anaphorique commune à tout le v. 22. Il exige une prise en compte des évènements de la veille (vv. 16-21) comme antécédents explicites de la traversée de la foule. Ce qui ne rend pas nécessaire un recours à la critique littéraire pour cerner la logique grammaticale et narrative de cette péricope.

2.2. Le voyage de la foule (vv. 23-25a)

Le problème narratif majeur que pose le voyage de la foule est celui de son itinéraire et de sa destination. La contradiction qui se dégage dans les informations contenues dans les vv. 22c.24b-c attire l'attention du lecteur. Comment la foule se dirige-t-elle vers Capharnaüm à la recherche de Jésus (v. 24b-c), sachant bien qu'il n'y est pas allé avec ses disciples (v. 22c ; cf. v. 17) ? Sa recherche n'est-elle pas *a priori* vouée à l'échec ? Les critiques littéraire et textuelle ont tenté chacune une résolution de cette contradiction.

Bultmann pense que l'Évangéliste, n'ayant pas une bonne compréhension de la « *Source* », a mal saisi le sens de εἶδον (v. 22a) ainsi que la localisation géographique de πέραν τῆς θαλάσσης (v. 22a) comme rive orientale où eut lieu la *MP*. Ce qui l'obligea à faire venir la foule à Capharnaüm. D'où l'insertion des vv. 23-24 avec des barques qui arrivent à point pour assurer le transport d'une foule qui, normalement, avait emprunté la voie terrestre et fut surprise d'y retrouver Jésus qui, la veille, n'avait pas fait le déplacement avec ses disciples (v. 25b). Cette *Wunderbeglaubigung* (la constatation du miracle) constitue alors le thème central de cette péricope qui conclut la *MM*[27]. D'accord avec Bultmann sur l'itinéraire de la foule par voie terrestre, mais non immédiatement en direction de Capharnaüm, Schnackenburg insiste sur l'édition du texte primitif (vv. 22a.24a.c) par un glossateur, auteur des vv. 22b-c.23.6,24b ; du εἶδον du v. 22a ; de la reprise ὅτε οὖν εἶδεν ὁ ὄχλος (v. 24a) ; et, du πέραν τῆς θαλάσσης du v. 25a[28]. Boismard reprend une hypothèse de critique littéraire proposée par

[27] BULTMANN, *Johannes*, 160.
[28] SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 43-45.

Schwartz[29], et l'explore sous l'angle de la seule critique textuelle. Il considère les vv. 22-24 comme le fruit d'une fusion de deux récits différents, aux textes parallèles, plus courts et plus concis qui ont été joints l'un à l'autre[30]. Son interprétation est tributaire du commentaire de Chrysostome, qui, dans son analyse de la *MM*, omet la clause εἰς ἣν ὑπῆγον (v. 21b). Il conclut que les disciples accostèrent à un endroit autre que Capharnaüm[31]. Ils auraient été rejoints par une foule différente de celle de la *MP* et firent route ensemble vers Capharnaüm où ils trouvèrent Jésus[32].

La théorie de Boismard va connaître une critique forte et plurielle quant à son usage des citations patristiques[33], qu'à la crédibilité de plusieurs leçons adoptées dans sa reconstitution[34]. Sa conclusion ne coïncide pas avec le contexte narratif de Jn 6, qui indique εἰς ἣν ὑπῆγον (v. 21b) comme destination des disciples, en référence à Capharnaüm (v. 17) et ne contient pas d'indice d'un voyage ensemble avec la foule.

Quant à l'hypothèse de Bultmann, elle présente deux grosses difficultés sur l'orientation du récit et la compréhension de sa thématique principale. La lecture de πέραν τῆς θαλάσσης (v. 22a) comme rive occidentale, bouleverse toute l'orientation du récit. Selon le contexte immédiat, le narrateur, qui se trouve déjà à Capharnaüm avec Jésus et ses disciples, raconte, à partir de là, ce qui s'est passé le lendemain sur l'autre rive[35]. L'adverbe ἐκεῖ (v. 22), qui se rapporte à la rive où, la veille, les disciples embarquèrent pour Capharnaüm (cf. v. 17), rend obvie la localisation géographique de πέραν τῆς θαλάσσης comme rive orientale.

La position de Bultmann, qui fait de la *Wunderbeglaubigung* sous-jacente dans la question de la foule (v. 25b) le thème principal de cette péricope, est questionnable. Le voyage de la foule commence par la recherche de Jésus (ζητοῦντες τὸν Ἰησοῦν, v. 24c) et s'achève par sa retrouvaille (εὑρόντες αὐτόν, v. 25a). Il est motivé par la prise de conscience de son absence (v. 22c). Cette absence est l'élément déterminant qui, au

---

[29] SCHWARTZ, « *Aporien im Viertem Evangelium*, IV », 497-650.
[30] BOISMARD, « Critique textuelle concernant le quatrième évangile », 364.
[31] BOISMARD – LAMOUILLE, *Synopse des quatre évangiles*, III, 189.
[32] BOISMARD, « Critique textuelle concernant le quatrième évangile », 369.
[33] B. M. METZGER, « Patristic Evidence and the Textual Criticism of the New Testament », *NTS* 18 (1971-72) 379-400.
[34] NEIRYNCK, « L'évangile de Jean », 383-399.
[35] FORTNA, *The Gospel of Signs*, 67s.

niveau littéraire, permet de différencier les éléments primitifs du récit[36], des gloses ultérieures. Au niveau narratif, elle inspire la mise en récit de l'épisode. Cependant, l'intuition exégétique de Bultmann suivi par Schnackenburg sur l'itinéraire de ce voyage par voie terrestre ne manque pas de pertinence.

Selon toute vraisemblance, la foule, rendue perplexe par l'absence de Jésus, serait convaincue de sa présence dans la montagne où il est monté la veille (v. 15b). En toute logique, elle commencerait sa recherche en ce lieu-là. Le participe ζητοῦντες, auquel s'associe le contexte d'une foule restée tenue (ὁ ἑστηκώς) πέραν τῆς θαλάσσης (v. 22a), et la valeur inchoative du ἦλθον (v. 24)[37], expriment cet aspect d'une recherche en cours et se déployant le long du trajet. Une lecture qui sous-tend que cette foule, comme celle synoptique, aurait rejoint Capharnaüm par voie terrestre (Mc 6,33 ; Mt 14,13). Ce qui justifierait la glose du v. 22b qui prépare sa surprise de trouver Jésus à Capharnaüm (v. 25a). Cette glose fait référence à la *MM* dont elle souligne implicitement le caractère prodigieux, et rend la foule témoin indirect de cet évènement auquel elle n'a pas assisté. C'est donc par stratégie narrative, et non par maladresse du texte glosé[38], que le narrateur attribue à la foule le même itinéraire que les disciples : les deux personnages deviennent respectivement des témoins indirect et direct des évènements de la nuit.

Le v. 23, un *deus ex machina*[39], dont l'objectif est d'expliquer que le trajet pouvait se faire sur le lac[40], intervient comme action transformatrice de l'intrigue. Le narrateur se serait limité aux vv. 22.24 qui indiquent l'essentiel du récit : la *TF* au moyen des barques. Ces versets ne sont pas en revanche suffisants pour rendre compte de la dynamique du récit. Le lecteur ne pourra s'abstenir des questions : comment cela s'est-il passé ? Et, d'où proviennent subitement ces barques, alors qu'il n'y en avait aucune sur la rive (v. 22) ? La réponse se trouve dans le v. 23 qui explique le moyen par lequel cette *TF* a été rendue possible : grâce à une flottille venue de Tibériade. Cette glose pose un problème de vraisemblance logique et même historique : comment une foule de plus de 5000 personnes a-t-elle pu traverser la mer grâce à une flottille ? Godet, qui attribue à l'article ὁ de

---

[36] ROBERGE, « Critique littéraire », 140.
[37] Ibidem, 145.
[38] Ibidem, 145-146.
[39] WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*, 30 ; BULTMANN, *Johannes*, 160.
[40] T. CALMES, *L'Évangile selon saint Jean*. Traduction critique, introduction et commentaire (EtB ; Paris 1904) 240.

ἑστηκώς une valeur partitive, pense qu'il s'agit de la portion la plus tenace de la foule de la *MP*[41]. Une hypothèse que pourrait corroborer l'omission de l'adjectif πολύς (cf. v. 2). Cependant, la préoccupation majeure du narrateur n'est pas celle d'expliquer cette faisabilité invraisemblable. Il veut tout simplement offrir à son intrigue un moyen de déploiement. L'arrivée de la flottille et de ses conducteurs, quoiqu'étrange, est providentielle pour la foule et pas narrativement anodine. Son rôle n'est pas souvent assez souligné par les commentaires. Cette flottille et ses conducteurs jouent pour la foule, le rôle que joue le narrateur et son récit pour son lecteur : une aide dans sa recherche de Jésus. Comme la flottille conduit la foule à Jésus, ainsi le narrateur par son récit y conduit son lecteur.

3. Recherche de Jésus, recherche de la Sagesse

La recherche/découverte (ζητοῦντες – εὑρόντες, Jn 6,22-25a ; cf. Jn 1,38.41.45) de Jésus par la foule fait écho à celle de la Sagesse (οἱ δὲ ἐμὲ ζητοῦντες εὑρήσουσιν, Pr 8,17 ; cf. Sg 1,2 ; 6,12.14)[42]. Toute la recherche/trouvaille du Messie en Jean (1,19–2,11) se déroule sous le modèle sapientiel. La recherche–reconnaissance de Jésus comme Messie, à l'intérieur du questionnement juif sur les attentes du Messie et le moment de sa venue, est construite sur le modèle du motif de la recherche/trouvaille de la Sagesse. Tout le récit se déroule entre le pôle d'un échec de la recherche (Jn 7,33-36 ; 8,21-22 ; 13,36-38) et celui d'une reconnaissance finale (Jn 20,15-16 ; 21,1) ; il devient l'histoire de la Sagesse manifestée comme Logos de Dieu incarné. Le motif du Fils de l'Homme, dont l'itinéraire de descente – montée est identique à celui de la Sagesse, est un renvoi aux traditions sapientielles (Ba 3,29). Le thème de la demeure de Jésus, symboliquement repris dans toutes les interrogations au sujet de son trajet historique (Jn 7,11 ; 9,12 ; 11,57 ; 20,13.15) et de son but (Jn 3,8 ; 7,35 ; 8,14 ; 13,36 ; 14,5 ; 16,5), renvoie à la mystérieuse demeure de la Sagesse divine (Jb 28,12-20 ; Ba 3,14-15)[43]. Cette histoire détermine une reconfiguration radicale du messianisme et plus amplement du monothéisme juif lui-même dans sa version sinaïtique[44]. Tous ces indices

---

[41] GODET, *Saint Jean*, 820.
[42] R. J. DILLON, « Wisdom Tradition and Sacramental Retrospect in the Cana Account (Jn 2,1-11) », *CBQ* 24/3 (1962) 268-296.
[43] M. A. NICOLACI, « Cercare il Messia e cercare la Sapienza. Il rilievo delle tradizioni sapienziali sul messianismo giovanneo », *RivBib* 63/3 (2015) 289.
[44] Ibidem, 304.

sont témoins d'une volonté explicite du narrateur d'établir une connexion entre Jésus et la Sagesse[45].

Comme la Sagesse de la Torah (Ba 3,29-30 ; Dt 30,11-14), Jésus se trouve au-delà de la mer (πέραν τῆς θαλάσσης) et se rend disponible à ceux qui le cherchent (Jn 6,35 ; cf. Si 4,11)[46]. Il suit le même itinéraire pour la même finalité que la parole (ῥῆμα) de Dieu. Jésus, comme la pluie et la neige, descend du ciel, offre le pain comme nourriture (Jn 6,33 ; cf. Is 55,10) et, y remonte là où il était auparavant (Jn 6,62 ; cf. Jn 3,13 ; 20,17) après avoir accompli la volonté de celui qui l'a envoyé (Jn 6,38 ; cf. Is 55,11). אשׁר שׁלחתין, traduit par « ce pour quoi je l'ai envoyé », met en exergue l'usage de la racine שׁלח qui correspond bien à la perspective de l'envoi (πέμπειν) johannique. Cette christologie de l'envoi et de la descente – montée, récurrente dans le *QE* et connectée au titre du Fils de l'Homme (cf. Jn 8,28 ; 12,34), correspond parfaitement à l'itinéraire de la parole de Dieu. Cet itinéraire constitue la synthèse sapientielle de l'agir de Dieu dans l'histoire selon la perspective du prophète Isaïe[47]. Les références à la tradition de la manne et la récurrente christologie de l'envoi et de la descente – montée du Fils de l'Homme permettent d'identifier en Jn 6 un fond sapientiel permettant une interprétation du pain de vie identifié à Jésus.

Conclusion

L'analyse narrative permet de montrer que le fond narratif de la *TF* ne souffre d'aucun dysfonctionnement scénique. La foule qui, la veille, a vu partir les disciples sans Jésus ne prend conscience de l'absence de celui-ci que le lendemain. Une prise de conscience qui la met en mouvement à la recherche de Jésus qu'elle retrouve à Capharnaüm. Ce qui permet de déceler, dans ces quelques versets, une intrigue de résolution construite autour d'un manque (l'absence de Jésus) et dont la retrouvaille constitue la conclusion. Mais le lecteur aurait été surpris si cette rencontre de Jésus avec la foule s'achevait sur un simple motif de retrouvaille, sans faire intervenir l'élément essentiel de toute rencontre avec le Jésus johannique : la découverte–reconnaissance de son identité messianique. Car la priorité du narrateur johannique n'est pas que la foule retrouve Jésus, mais qu'elle le reconnaisse dans sa messianité. La sensation sapientielle de son

---

[45] ARCANGELI, *Tipologia e compimento*, 82.
[46] NICOLACI, « Cercare il Messia », 290-293.
[47] ARCANGELI, *Tipologia e compimento*, 168.

identification au pain de vie dans le dialogue subséquent (vv. Jn 6,25b-40) ouvre cet espace de reconnaissance de son identité en lien avec la précédente reconnaissance dans la *MP*. Ce qui fait de cette intrigue comme celle de la *MP* et de la *MM* une intrigue de révélation, construite autour de la personne de Jésus, protagoniste principal avec lequel interagissent d'autres personnages. Ce qui nous permet de nous intéresser à cette instance diégétique de notre péricope d'étude ainsi que de toute la séquence de Jn 6.

CHAPITRE 5

JN 6 ET SES PERSONNAGES

Introduction

La *MP* sert d'introduction à tous les personnages de Jn 6. On y distingue des personnages individuels et collectifs de premier plan, ayant un rôle dans le récit (Jésus, ses disciples, la foule, Philippe, André et le παιδάριον), et les personnages figurant implicitement en toile de fond (Simon-Pierre, par sa parenté avec André, et les Juifs, par la mention de leur fête). À ces personnages, il faut ajouter ceux, spontanés (beaucoup de disciples, les Juifs et les Douze) que l'on rencontre dans le discours de Capharnaüm, qui semblent ne pas avoir un itinéraire narratif dans la séquence. La complexité des relations entre ces personnages dans l'intrigue nécessite une étude approfondie, indispensable à l'intrigue de Jn 6 en général et de notre péricope en particulier. La nature épisodique de la séquence permettra de voir l'évolution de ces personnages d'un épisode à un autre. Nous nous proposons de les étudier par ordre d'apparition dans le récit. Ce qui nous conduira à une étude de la stratégie du personnage et sa gestion en Jn 6.

1. Les personnages à l'itinéraire narratif identifiable

1.1. Jésus : maître d'œuvre et maître du récit

Seul personnage présent dans tous les épisodes de l'ensemble de la séquence de Jn 6, Jésus est le maître d'œuvre et le maître du récit qu'il déclenche, guide et oriente, sans aucune influence extérieure, ni des personnages, ni des circonstances. Il est le pivot d'une construction indirecte et directe respectivement de la foule et des disciples dont la construction de la caractérisation est subordonnée à la sienne[1].

D'entrée de jeu, Jésus est présenté comme formant une communauté de vie et de mission avec ses disciples (ἀγοράσωμεν, v. 5). La phrase ἐκάθητο

---

[1] J.-N. ALETTI, « La construction du personnage Jésus dans les récits évangéliques. Le cas de Marc », *Analyse narrative et Bible* (WÉNIN – FOCANT) 23-24.

μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (v. 3) le caractérise comme l'épicentre du groupe dont il assure et assume la consolidation, la cohésion, la solidité et l'unité. Il est la source de l'identité narrative aussi bien de chaque disciple en particulier, présenté dans son appartenance à lui (εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, v. 8), que du groupe en général. Le singulier des verbes ἀπῆλθεν, ἀνῆλθεν et ἐκάθητο (vv. 1.3) souligne sa distance par rapport au groupe dont il est un leader distinct. Une distance justifiée et comprise par la participation des disciples à sa mission. Si le pluriel ἀγοράσωμεν (v. Jn 6,5) confirme une action synergique avec ses disciples, la série des singuliers qui rythme ses actions sur le pain et les poissons (ἔλαβεν ; διέδωκεν, v. 11) montre que l'accomplissement proprement dit du σημεῖον relève exclusivement de lui. Il est aussi le détenteur exclusif du pouvoir de décision après consultation des disciples, dont la collaboration, après évaluation de la situation (vv. 7-9), se limite par ses ordres à la logistique (v. 10) et à la collecte et conservation des restes (v. 12).

Le retrait de Jésus dans la montagne (v. 15b) le construit comme le protagoniste principal de sa propre identité, dont il reste le détenteur du *PDV* normatif. Il n'incarne pas un Messie stéréotypé, mais définit ce que doit être le Messie. C'est en cela que se joue et se comprend tout le projet révélateur de Jésus à l'humanité. Ce n'est pas de la compétence des expectatives religieuses traditionnelles de définir son être-Messie ; c'est à lui de définir et de révéler le véritable sens profond de ces expectatives selon le dessein de Dieu son Père. Jésus dont la messianité repose sur trois éléments fondamentaux (croix – mort – résurrection) est la norme, le modèle et l'accomplissement de la révélation de l'Horeb en tant que présence manifeste du Dieu-ἐγώ εἰμι (v. 20) dans son dessein d'assistance à son peuple. Exégète des Écritures (Jn 6,32-33), son enseignement conduit à la vie dont il est la source à l'image de Dieu Lui-même.

Il est indéniable que tous les personnages se caractérisent et se déterminent par leur rapport à Jésus, posant ainsi la question de leur autonomie. La relation dialectique entre l'intrigue et les personnages, perceptible dans tout récit, crée dans la *MP*, un réseau relationnel et communicationnel entre Jésus, le personnage central, et les autres personnages (disciples et foule) dont la mise ensemble n'est pas une simple juxtaposition d'éléments mais, un agencement organique qui donne vie au récit. La dépendance narrative des autres personnages à l'égard de Jésus est justifiée par le fait que chaque personnage évangélique n'est instructif que par sa relation ou son rapport à Jésus, qui est l'élément central de l'histoire.

Cependant, cette hyperdépendance, caractéristique de la narration évangélique, n'altère en rien leur liberté de jugement à l'intérieur du récit. Elle ne fait pas d'eux des marionnettes à la solde de Jésus, mais des personnages manifestant une certaine liberté de ton et de pensée par rapport à lui. Cette non-autonomie des personnages est au service du lecteur auquel elle offre, à travers différents personnages, un éventail de positions à adopter ou à récuser par rapport à Jésus[2]. Sera-t-il alors la foule suivant Jésus à cause de ses signes (v. 2) ou les disciples assis à ses côtés ?

1.2. ὁ ὄχλος : Une foule en quête de (re)connaissance Jésus

1.2.1. ὁ ὄχλος : Un personnage négligé

Le personnage ὁ ὄχλος dans le macro-récit johannique peut être qualifié de fils mal-aimé parmi les différents personnages secondaires du *QE*. L'étude de ce personnage a suscité peu d'intérêt auprès des exégètes. Et si Culpepper et Koester sont les rares qui lui accordent un intérêt de quelques pages[3], Resseguie lui dénie tout statut de personnage à part entière ; il le considère comme constituant juste le cadre d'arrière-fond du récit[4]. Il faudra attendre les travaux de Bennema pour voir cette foule bénéficier d'une étude systématique en tant que personnage. Bennema souligne, d'entrée de jeu, son approche méthodologique d'analyse qui consiste dans l'étude de l'identité et du comportement de ὁ ὄχλος selon ses différentes localisations géographiques (Galilée et Jérusalem) et sa composition (commun des mortels ; pharisiens et autorités religieuses de Jérusalem, adeptes de la Torah et du Temple)[5]. Ce qui pose le problème de la fonction, de la composition et de l'identité de ce personnage.

L'on ne saurait aborder la lecture et l'étude narratives de ὁ ὄχλος dans la péricope objet de notre étude, sans avoir à l'esprit sa présence et sa participation dans l'ensemble de la séquence. Notre approche sera celle d'un lecteur familier de Jn 6. Elle prendra en compte non seulement les éléments d'analyse de sa présence dans les épisodes soumis à notre étude (vv. 6,1-

---

[2] MARGUERAT – BOURQUIN, *Les récits bibliques*, 91-92.
[3] CULPEPPER, *Anatomy*, 131-132 ; C. R. KOESTER, *Symbolism in the Fourth Gospel*. Meaning, Mystery, Commentary (Minneapolis, MN [2]2003) 54-62.
[4] J. L. RESSEGUIE, *Narrative Criticism of the New Testament*. An Introduction (Grand Rapids, MI 2005) 125.
[5] C. BENNEMA, « The Crowd. A Faceless, Divided Mass », *Character Studies in the Fourth Gospel* (HUNT – TOLMIE – ZIMMERMANN) 347-355.

15.22-25a), mais aussi, ceux de son dialogue avec Jésus (vv. 25b-40). Cette approche méthodologique est justifiée par le statut de ὁ ὄχλος comme personnage-pont entre l'unité littéraire (Jn 6,1-25a) et l'enseignement de Capharnaüm (vv. 25b-59) qui suit. Elle permettra une vision holistique de la caractérisation de ὁ ὄχλος dans toute la séquence de Jn 6.

En dehors de son rôle de remplissage du décor comme toile de fond dans l'épisode de Bethesda (Jn 5,13), le personnage collectif ὁ ὄχλος signe sa première apparition remarquable dans le *QE* avec la *MP* (Jn 6,1-15) et n'est présent ensuite qu'en Jn 7 et 12. Ce qui permet de dresser le portrait global ainsi que la composition et l'identité de ὁ ὄχλος de Jn 6 tout en indiquant ses points de convergence et de divergence avec celle de Jn 7 et 12. Le personnage en Jn 6,1-25a est construit et enrichi à travers la méthode dramatique ou la présentation indirecte (*showing*)[6]. Le narrateur le présente dans ses différentes initiatives de *suivance*, de reconnaissance et de recherche de Jésus, et son évaluation par Jésus lui-même (vv. 26-27).

1.2.2. Composition et identité de ὁ ὄχλος de Jn 6

La présence de ὁ ὄχλος dans différents épisodes de la séquence de Jn 6 pose le problème de sa composition et de son identité. S'agit-il d'une même foule dans tous les épisodes ? Quelles sont sa composition et son identité ?

1.2.2.1. Composition

Au sujet de la composition de ὁ ὄχλος, deux positions retiennent l'attention. Brown établit une distinction entre la foule des épisodes de la *MP* et de la *MM* (vv. 1-15.22-25a) et celle du dialogue de Capharnaüm (vv. 25b-40). Pour Bennema, cette foule est celle du commun des mortels galiléens duquel émerge un groupe de οἱ Ἰουδαῖοι.

Sur la base de la différence entre la reconnaissance de Jésus par la foule comme prophète-roi dans la *MP* (v. 14) et comme Ῥαββί à l'introduction de l'enseignement de Capharnaüm (v. 25b), Brown perçoit deux personnages distincts[7]. Dans un *QE* préoccupé par la « haute christologie », le titre honorifique Ῥαββί reconnaissant et classant Jésus parmi les rabbins, fussent-ils grands de son temps, est diminutif de son identité divine et donc incompatible avec sa messianité. Ainsi, une régression de la reconnaissance de Jésus, de prophète eschatologique par excellence (v. 14) à Ῥαββί, ne

---

[6] RESSEGUIE, *Narrative Criticism*, 126-127.
[7] BROWN, *According to John*, I, 258-259, 263.

saurait être le fait d'un même personnage. L'on se serait attendu que la foule, comme les premiers disciples, affiche une progression dans la connaissance de Jésus en passant de Ῥαββί au Messie (Jn 1,38.41).

Brown fonde son hypothèse sur la conception trop étroite de la notion de Ῥαββί comme excluant celle de Messie. Cette conception ne relève malheureusement pas de la compréhension de ces deux notions juive et biblique à l'époque de Jésus[8]. La conséquence de cette distinction de deux foules, celle de la partie des signes (vv. 1-25a) et celle de la partie christologico-sapientielle (vv. 25b-71) est narrativement insoutenable.

Majoritairement présente en Jean, neuf occurrences, avec son diminutif ῥαββουνί, contre seulement sept chez les Synoptiques, la notion de Ῥαββί n'apparaît qu'au vocatif (Jn 1,38.49 ; 3,2 ; 4,31 ; 6,25b ; 9,2 ; 11,8 ; cf. Jn 20,16). Cette adresse ou interpellation est mise sur les lèvres des différents personnages favorables à Jésus : Nathanaël, les disciples, Nicodème, la foule, Marie de Magdala. Par cette dénomination, le narrateur cherche à évoquer le mode de vie et les liens profondément humains et culturels qui ont caractérisé le ministère terrestre de Jésus.

Sans être, contrairement à la position de Hahn[9], un titre christologique[10], cette appellation exprime le mode opératoire par lequel Jésus s'est révélé en tant que Messie : en assumant la fonction d'enseignant incombant au Messie. La tradition targumique souligne fortement que la fonction du Messie attendu devrait être celle de l'enseignement de la Torah (cf. *TO* Gn 49,1 ; *TJr* 30,31 ; *TIs* 53,10)[11]. Parmi les fonctions incombant au Messie sacerdotal, VanderKam note celles de chef de la Communauté, d'enseignant de la Torah, de conseiller de la figure davidique et d'adversaire d'Éphraïm (4Q167 ; cf. Dt 33,8-11 ; Nb 21,18 ; 24,17 ; Am 5,26-27 ; 9,11 ; Os 5,13-

---

[8] A. J. KÖSTENBERGER, « Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel », *BBR* 8/1 (1998) 103.

[9] F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83 ; Göttingen 1964) 80-81.

[10] R. RIESNER, *Jesus als Lehrer*. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung (WUNT 2/7 ; Tübingen [3]1988) 254 ; IDEM, « Jesus as Preacher and Teacher », *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (éd. H. WANSBROUGH) (Sheffield 1991) 185-210 ; C. H. DODD, « Jesus als Lehrer und Prophet », *Mysterium Christi*. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen (éd. G. K. A. BELL – A. DEISSMANN) (Berlin – Furche-Verlag 1930) 69.

[11] F. MANNS, « Techniques juives dans le quatrième Évangile », *Did (L)* 44/1 (2014) 55 ; T. LEGRAND, « À propos d'un messianisme qui divise : Targum Genèse 49,8-12 », *ArSt* 12/1 (2014) 38-44.

15)[12]. Cette fonction d'enseignant du Messie attendu est celle que Jésus exerce dans le cadre de la liturgie synagogale où se déroule l'enseignement de Capharnaüm (v. 59). Jésus assuma cette fonction (Jn 13,13-14) et en fit la base d'élaboration d'une plateforme de dialogue et de relation avec ses interlocuteurs en vue d'un déploiement de sa révélation messianique. Ce qui pourrait justifier la compénétration entre la fonction de Ῥαββί et l'être-Messie de Jésus dans le *QE*. Cette compénétration entre la fonction didactique et l'être-Messie de Jésus permet de rendre l'exactitude du fondement de la « haute christologie » johannique. Loin d'être une projection de concepts théologiques abstraits sur la personne de Jésus, elle s'enracine dans sa vie et son ministère terrestre. Tout en s'adaptant au rôle théologico-culturel juif de rabbin, Jésus par son identité messianique transcende ce rôle par les revendications explicites et implicites de son *être-Messie-Dieu*.

Son appellation de Ῥαββί par la foule n'entend nullement le réduire à la simple figure humaine d'un rabbin marginal, bien qu'honoré de son temps. La précédente identification comme prophète eschatologique et roi (vv. 6,14-15a) montre bien que sa fonction de Ῥαββί concorde sans confusion ni fusion avec son identité messianique, qu'elle révèle. Il est un Ῥαββί d'origine divine se tenant en marge de tous les canons de la tradition d'enseignement observable dans le judaïsme. Il est pourvu d'un pouvoir spécifique et exclusif de performation des σημεῖα propre à ceux qui sont avec Dieu ou de Dieu (Jn 3,2). La différence entre lui et les rabbins juifs n'est pas une différence de degré entre deux maîtres, mais de principe[13]. Enseignant avec une autorité divine, le contenu de son enseignement ne consiste pas en un déploiement de sagesse humaine, mais dans la révélation de son origine, de son identité et de sa mission (Jn 7,28). Ce qui confère au Ῥαββί du v. 25b une double fonction : analeptique, d'enrichissement de la compréhension du titre messianique prophète-roi (vv. 14-15a), et proleptique, de révélation de Jésus comme enseignant (Jn 6,59) et maître des Écritures d'Israël, dont il corrige la compréhension par la foule : « non pas… mais »[14]. Si la foule exprime sa foi en Jésus en le reconnaissant comme le Messie, son interpellation comme Ῥαββί met en évidence une de ses fonctions

---

[12] J. C. VANDERKAM, « Messianism in the Scrolls », *The Community of Renewed Covenant*. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls (éd. E. ULRICH – J. C. VANDERKAM) (CJAn 10 ; Notre Dame, IN 1993) 211-234.

[13] M. HENGEL, *The Charismatic Leader and His Followers* (Studies of the New Testament and Its World 1 ; Edinburgh 1981) 42-50.

[14] BORGEN, *Bread from Heaven*, 62.

messianiques. Ce qui ne laisse présager aucune régression dans la découverte, connaissance, et compréhension de l'identité messianique de l'auteur de la *MP*, pouvant induire à la présence de deux personnages différents.

Comme démontré dans la délimitation de notre péricope, ὁ ὄχλος est le personnage qui assure la transition entre les deux grandes parties de Jn 6. Grâce à cette foule, l'enseignement de Capharnaüm est introduit pour apporter plus de lumière sur la compréhension du σημεῖον des pains et l'identité de son auteur. Plusieurs éléments narratifs mettent cela en lumière. Le ζητεῖτέ de la réponse de Jésus (v. 26) renvoie indubitablement au ζητοῦντες du v. 24 ayant ensemble comme sujet, le collectif ὁ ὄχλος. En plus, le sujet de ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε (v. 26) est le personnage ὁ ὄχλος qui, ayant cherché et trouvé Jésus, entre en dialogue avec lui ; et l'unique foule à avoir mangé jusqu'à satiété dans tout le *QE*, est celle de la *MP* (v. 26//vv. 12-13). Tous ces éléments viennent s'ajouter à celui de l'unité narrative de notre intrigue construite autour de l'action complète ζητεῖν – εὑρίσκειν ayant ὁ ὄχλος pour sujet et Jésus pour objet. On peut donc conclure qu'il s'agit d'une seule et même foule en Jn 6. Si la recherche de Jésus par une foule aussi immense (environ 5000 personnes) est invraisemblable dans les faits, sa valeur narrative est ce qui intéresse le plus : elle est représentative de toutes les multitudes qui, dans l'histoire, vont à la recherche de Jésus.

Pour Bennema, cette foule du commun des mortels est une grande masse anonyme et sans visage de laquelle émergent les οἱ Ἰουδαῖοι comme une composante. Ces derniers s'en distinguent par leur hostilité croissante envers Jésus et par le probable changement de lieu, de la rive de Capharnaüm (vv. 25-40) à la synagogue (vv. 41-59) où la foule disparaît en arrière-plan[15]. Selon lui, le narrateur utilise en lieu et place de ὁ ὄχλος, le terme οἱ Ἰουδαῖοι, lequel habituellement fait référence à un groupe religieux particulier, fidèle à la Torah et au Temple qui se trouve, surtout, mais pas exclusivement, en Judée[16]. Ces Juifs seraient alors des pharisiens venus de Jérusalem ou encore résidents en Galilée[17].

Cette position de Bennema semble assez ambiguë. Elle insinue une composition cosmopolite de ὁ ὄχλος dont les οἱ Ἰουδαῖοι de Jn 6,41, seraient

---

[15] BENNEMA, « The Crowd », 348.
[16] C. BENNEMA, « The Identity and Composition of οἱ Ἰουδαῖοι in the Gospel of John », *TynB* 60/2 (2009) 239-263.
[17] BENNEMA, « The Crowd », 356.

une composante. Une lecture holistique de la trajectoire de ces deux personnages dans la séquence de Jn 6 ne soutiendrait pas une telle position, encore moins un changement de lieu.

Le changement de lieu que propose Bennema est discutable, tant la précision du v. 59 vient comme en clarification de l'indétermination locale du v. 25a à savoir si ὧδε renvoie à πέραν τῆς θαλάσσης comme localité au-delà de la mer ou à Capharnaüm comme ville ou sa synagogue. Les trois possibilités étant toutes probables, il est vraisemblable que les évènements πέραν τῆς θαλάσσης (vv. 25-71) se déroulent en un lieu précis de la ville de Capharnaüm, la synagogue où la foule trouva Jésus. De plus aucun élément textuel ne fait mention d'un déplacement de la foule avec Jésus et ses disciples de πέραν τῆς θαλάσσης à ἐν συναγωγῇ (v. 59). Ce qui aurait constitué un autre épisode tant les déplacements des personnages de Jn 6 constituent des épisodes en soi (vv. 16-21.22-25a).

De son entrée en scène (v. 2) à sa sortie (v. 36), la foule n'est rejointe par les οἱ Ἰουδαῖοι, à l'entrée en scène *ex abrupto*, que comme auditoire de l'enseignement de Capharnaüm (v. 41). Il est fort probable que ces οἱ Ἰουδαῖοι soient les responsables ou fidèles de la synagogue de Capharnaüm où se tient l'enseignement (v. 59) et donc n'ayant pas participé aux épisodes de l'autre côté de la mer (vv. 1-24). Aussi, le comportement de la foule se trouve tout en contraste à celui des οἱ Ἰουδαῖοι. La foule, qui reconnaît l'autorité didactique de Jésus (v. 25b) et se dispose à recevoir le pain de vie (v. 33-34), présente des prédispositions de collaboration et d'accueil de l'enseignement de Jésus. Les οἱ Ἰουδαῖοι, caractérisés par la vive critique des propos de Jésus, manifestent une résistance et un endurcissement qui n'ont de comparable que les murmures du désert (γογγύζειν, v. 41). La structure particulièrement hostile de leur intervention (vv. 41-52) contraste avec celle plus sympathique de la foule. Aux interventions linéaires de la foule (vv. 25b.28.30-31.34) dans un climat de dialogue, s'opposent celles conflictuelles des οἱ Ἰουδαῖοι (vv. 41-42.52). Leur intensité négative croissante, qui commence par les murmures et se solde par une violente dispute, révèle une divergence d'opinions au sujet de Jésus, au sein du même groupe (Ἐμάχοντο οὖν πρὸς ἀλλήλους, v. 52). Ce qui les distingue de ὁ ὄχλος caractérisé, contrairement à l'affirmation de Bennema, par sa non-divisibilité, s'exprimant d'une seule voix (vv. 14-15a) et manifestant son homogénéité idéologique au sujet de Jésus.

Bennema semble se distancer de sa propre méthodologie d'étude du personnage ὁ ὄχλος selon son contexte d'apparition et sa localisation

géographique. Sa caractérisation globale de ce personnage, comme une foule sans visage et principalement caractérisée par sa divisibilité, ne tient pas compte de la spécificité du ὁ ὄχλος de Jn 6. Contrairement aux autres foules de Jn 7 et 12, l'identité de Jésus, réclamant un choix entre rejet ou acceptation de sa messianité, n'est pas objet de dispute ou de schisme au sein de la foule de Jn 6. Celle-ci ne perd pas son caractère totalisateur et englobant. Elle ne laisse transparaître aucune prise de parole ou opposition des « uns » contre « les autres » (Jn 7,40-44) aboutissant à un retour de chacun chez soi (Jn 7,53). Dans un concert de voix concordantes, elle exprime son opinion au sujet de l'identité de Jésus (vv. 14-15a) ; comme un groupe compact, elle se met à la recherche de Jésus (vv. 22-25a). L'ayant trouvé, elle engage un dialogue avec lui et exprime en chœur, ses surprises, ses attentes et ses malentendus (vv. 25b.28.30-31.6,34). Les deux arguments qui justifient l'obscurcissement des οἱ Ἰουδαῖοι sont déjà, plus ou moins explicitement, présents dans la conversation entre Jésus et la foule (vv. 25b-40), qui ne s'en offusque pas outre mesure. Le premier argument est la prétention de Jésus à son origine divine (vv. 41-42), et le second est le réalisme du vocabulaire de manducation (v. 52). Et si l'argument de l'origine divine de Jésus renvoie à la revendication de son égalité avec son Père et crée un parallèle entre les Juifs de Jérusalem (Jn 5,1-18) et ceux de Capharnaüm, le second argument de manducation, spécifique à Jn 6, montre l'accumulation par Jésus, des motifs qui lui attirent l'ire des Juifs[18]. Ce qui permet de conclure à une composition cosmopolite de l'auditoire de l'enseignement de Capharnaüm par : la foule, les Juifs, « beaucoup de disciples » et les Douze. Chacun de ces personnages occupe un rôle particulier dans le développement du récit : la foule incarne l'indécision, les Juifs, le refus, « beaucoup de disciples », l'abandon, et les Douze, l'adhésion. Le personnage οἱ Ἰουδαῖοι ne saurait alors émerger d'une foule dont il ne fait aucunement partie dès le départ et avec laquelle, il n'assume pas un même itinéraire ni une même fonction narrative. Alors, cette foule, qui est-elle ? Quelle est son identité ?

1.2.2.2. Identité

L'identité d'une personne ne peut être pleinement comprise qu'à travers sa propre définition. Par conséquent, pour mieux comprendre ὁ ὄχλος, il est essentiel de partir de sa propre description, qui révèle son héritage généalogique. Cette identité se manifeste dans la séquence : οἱ πατέρες ἡμῶν

[18] MARCHESELLI, *Giovanni*, 360-361.

τὸ μάννα ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ (v. 31). Le vocable « οἱ πατέρες » évoque sans doute la filiation humaine (Jn 4,53 ; 6,42), créant ainsi un lien généalogique avec la génération du désert. Cette généalogie est confirmée par Jésus qui, par la rétroversion hébraïque, change le « *natan* » (ἔδωκεν, v. 31) en « *noten* » (δίδωσιν, v. 32) et fait de ὁ ὄχλος un descendant du peuple de l'Alliance. Le αὐτοῖς, complément de ἔδωκεν φαγεῖν, se réfère à οἱ πατέρες ἡμῶν (v. 31) qui renvoie à πᾶσα συναγωγὴ υἱῶν Ισραηλ (Ex 16,2). Le ὑμῖν, complément de δέδωκεν (v. Jn 6,32), se réfère à ὁ ὄχλος[19]. Ainsi, le passage de αὐτοῖς à ὑμῖν, opéré par Jésus, actualise l'évènement scripturaire. Le don de la μάννα devient un évènement du présent de la foule. C'est elle qui se trouve nourrie du véritable pain que donne (δίδωσιν, v. 32) le Père du Fils.

Cette identification de la foule comme descendante de la génération du désert, est un argument suffisant pour plusieurs auteurs comme Fuller, Koester et Hakola pour voir en elle, une foule de οἱ Ἰουδαῖοι (cf. Jn 12,9)[20]. Cette identification pourrait être corroborée par les différentes similitudes observables entre ces personnages collectifs dans le dialogue de Jésus avec la foule (vv. 25b-40). La caractérisation indirecte des οἱ Ἰουδαῖοι par Jésus (οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα, v. 49) établit un parallèle étroit avec ὁ ὄχλος (v. 31). Les deux personnages entretiennent un lien généalogique comme descendants de la génération du désert. Ils partagent une même identité socioculturelle et religieuse évoquée dans l'évènement de la μάννα. Ce qui justifierait leur attachement commun aux Écritures d'Israël perceptible dans la citation de celles-ci par la foule (v. 31). Cette citation appartient à la catégorie de celles mises dans la bouche des adversaires de Jésus, en l'occurrence les οἱ Ἰουδαῖοι, pour exprimer leur mécompréhension du vrai sens des Écritures qui ne se révèle que dans leur application à Jésus (Jn 6,32-33 ; 12,34)[21]. Elle évoquerait, en filigrane, le messianisme politique qui anime la foule depuis la *MP*. Elle voit en Jésus un Messie-roi, guerrier et victorieux (Za 9,9-10), dont la mission est de libérer le peuple de l'oppression étrangère et le rétablir dans sa relation avec Dieu. Un enfermement dans les catégories scripturaires traditionnelles de la

---

[19] BORGEN, *Bread from Heaven*, 63-64 ; G. REIM, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums* (SNTSMS 22 ; Cambridge – London – New York, NY 1974) 13.

[20] R. H. FULLER, « The "Jews" in the Fourth Gospel », *Dialog* 16/4 (1977) 32-33 ; KOESTER, *Symbolism in the Fourth Gospel*, 57-62 ; R. HAKOLA, *Identity Matters*. John, the Jews and Jewishness (NT.S 118 ; Leiden – Boston, MA 2005) 160-162, 226-231.

[21] MENKEN, *Quotations in the Fourth Gospel*, 208.

révélation du Messie qui révèle cette foule, comme les οἱ Ἰουδαῖοι, adeptes de Moïse. Cette foule use des Écritures comme norme d'intelligence et d'intelligibilité de tout l'évènement de la μάννα et comme code normatif de lecture du passé comme présent et du passé dans le présent (cf. καθώς, v. 31)[22]. Elle fait preuve d'une prétention de maîtrise des Écritures qui la rapproche des οἱ Ἰουδαῖοι, coupables de *bibliolâtrie* (attachement idolâtre et servile aux Écritures), scrutant les Écritures pour y acquérir par elles la vie éternelle (Jn 5,39)[23]. Enfin, par son incompréhension ou malentendu des paroles de Jésus perceptible dans sa demande (v. 34) et son incrédulité (v. 36), la foule de Jn 6 qui veut fonder sa foi sur les σημεῖα (v. 30) se fait encore plus proche du personnage οἱ Ἰουδαῖοι. Une telle accumulation des traits communs entre ces deux personnages peut-elle aboutir à une induction ou déduction de leur identification ?

L'identification de ὁ ὄχλος aux οἱ Ἰουδαῖοι confond le partage des traits narratifs communs par deux personnages avec leur synonymie comme un même personnage perçu sous des appellations différentes. Un personnage est identifié par son portrait dessiné, non à partir d'une addition de quelques traits révélés çà et là dans le récit, mais, à partir d'un *continuum* de sa présence dans le récit et qui fait ressortir le *feeling* narratif que lui construit le narrateur. Ainsi, le partage des caractéristiques similaires entre deux personnages n'en fait pas un même personnage. Dans le cas d'espèce, les caractéristiques communes à la foule et aux Juifs (incrédulité, malentendu, incompréhension) sont partagées par d'autres personnages : Nicodème (Jn 3,4.9.12), la Samaritaine (Jn 4,11-12.15). Ce partage de traits communs par plusieurs personnages proviendrait de leur partage de la même préoccupation aussi angoissante que fascinante et excitante : la découverte–reconnaissance du Messie attendu en la personne de Jésus. Si la foule peut être comme les οἱ Ἰουδαῖοι qui ont suivi Moïse et la révélation de la Torah, elle est un personnage littéraire, dépourvu de toute complexité et d'opacité dues à son implication dans des contextes existentiels divers. Comme l'un des acteurs de l'intrigue johannique, elle est désormais transparente et stylée et donc[24], distincte d'un autre acteur, les οἱ Ἰουδαῖοι tout en étant en relation

---

[22] ALETTI, « Le discours sur le pain de vie (Jn 6) », 192-196.

[23] A. J. KÖSTENBERGER, *Encountering John*. The Gospel in Historical, Literary and Theological Perspective (EBS ; Grand Rapids, MI [2]2013) 86.

[24] J. ZUMSTEIN, « Le cycle pascal du quatrième évangile (Jean 20-21) », *Quand la Bible se raconte* (éd. D. MARGUERAT) (LiBi 134 ; Paris 2003) 148.

avec lui. Ce qui donne un contenu différent à leurs traits communs selon qu'ils s'appliquent à l'un ou à l'autre.

L'auto-présentation de la foule sous son origine sociale, religieuse et cultuelle comme descendante de la génération du désert ne semble pas l'enfermer dans cette identité. Au contraire, elle manifeste, dès son apparition, une certaine ouverture au changement en allant à Jésus : ἔρχεσθαι πρός, v. 5. L'expression est utilisée par Jésus lui-même (v. 35) comme synonyme de πιστεύειν εἰς dans le sens de la foi comme processus dynamique de mouvement vers Jésus. Ce qui demande une juste compréhension de l'incrédulité reprochée à cette foule (v. 36), perceptible dans la fonction narrative de ce personnage.

1.2.3. Fonction narrative et caractérisation de ὁ ὄχλος

L'entrée en scène de ὁ ὄχλος est marquée d'une note positive : la mention de sa *suivance* dont le sens technique du verbe ἀκολουθεῖν suggère le *discipolat*. Le double objectif de la *MP*, à savoir nourrir cette foule du pain matériel et lever un pan de voile sur l'identité et la mission du donateur (Jésus), participe de la stratégie du narrateur. Cette stratégie consiste à mettre à l'épreuve la volonté de la foule de suivre véritablement Jésus, dont la capacité à nourrir physiquement révèle celle à nourrir spirituellement[25]. Cette bonne disposition de la foule se confirme, par la suite, par son identification prophétique de Jésus à la lumière du prophète, comme Moïse (Dt 18,15.18). Ce qui ne laisse aucun doute sur le caractère louable et la détermination de cette foule. Désormais partie du cercle privilégié des reconnaisseurs de l'identité de Jésus, elle va à sa recherche (vv. 22-25a) et essaye de pénétrer le mystère de son identité divine à travers un dialogue hautement théologique (vv. 25b.28-34).

1.2.3.1. ὁ ὄχλος : reconnaisseur de Jésus à la foi en déphasage avec l'idéal

Dans sa première apparition comme personnage actif du récit, la foule est décrite dans un mouvement d'effet de masse et d'initiative volontaire à la suite de Jésus à cause de ses signes sur les malades (v. 2). Ce qui insinue l'attente, de sa part, d'une éventuelle guérison de quelque maladie dont elle souffrirait. Le déplacement de cette foule vers Jésus est souligné par deux verbes thématiques importants qui, dans le vocabulaire johannique, sont

[25] BENNEMA, « The Crowd », 347.

expression de foi : ἀκολουθεῖν et ἔρχεσθαι πρός. Ils expriment respectivement la *suivance* et la démarche de foi, car, l'on va à Jésus pour croire en lui[26]. La démarche de foi est souvent suscitée par le fait que le personnage entend parler de Jésus ou écoute Jésus parler, et cherche à nouer un contact avec lui. C'est le cas de Nicodème (Jn 3,2), des Samaritains (Jn 4,30), et des Grecs (Jn 12,11). Ainsi, la foule aurait entendu Jésus parler ou aurait entendu parler de lui lors de ses signes dont elle fut témoin oculaire (v. 2) et adopte une attitude favorable se mettant à sa suite. Le verbe ἀκολουθεῖν peut se comprendre littéralement comme « suivre quelqu'un » ou de manière plus profonde comme une attitude de celui qui a écouté Jésus (Jn 8,2) ou a entendu parler de lui et désire s'attacher à lui dans une relation de *discipolat* qui conduit à la cime du savoir et de la sagesse du Rabbi. Ce qui caractérise la foule de la *MP* comme potentiel disciple de Jésus[27], désireux de s'abreuver à la sagesse du maître.

La redénomination de cette foule en οἱ ἄνθρωποι (vv. 10.14) constitue un signal narratif mettant en exergue la caractéristique d'universalité de la *MP* johannique. Elle mesure le double effet du signe et son déploiement dans une double direction : vers le besoin humain universel de nutrition et vers l'étendue de la diversité humaine bénéficiaire. Toute l'humanité, à laquelle Jésus accorde la dignité de convive (ἀναπεσεῖν, v. 10), entre dans cette foule. Les Synoptiques (Marc et Mathieu) présentent deux foules distinctes dans deux récits de la *MP* : une foule juive symbolisée par les 5000 hommes et les 12 paniers (Mc 6,30-34 ; Mt 14,13-21) et une foule non juive et universelle symbolisée par les chiffres quatre et sept (4000 hommes et sept paniers). Jean, quant à lui, présente dans une seule et même *MP*, une foule représentative de l'humanité entière dans ses deux grandes composantes bibliques : les Juifs (5000 hommes et 12 paniers) et les Païens (οἱ ἄνθρωποι). Cette valeur universelle de la *MP* johannique est corroborée par d'autres indices textuels : sa localisation en région galiléenne à l'approche de la pâque juive, et la mention de Philippe et André, deux disciples aux noms grecs qui servent de facilitateurs aux Grecs désireux de rencontrer Jésus (Jn 12,20-22). Ce qui marque un dépassement par rapport au contexte précédent : au manque de volonté ou au refus des Juifs de

---

[26] Son sens symbolique en référence à Jésus a une connotation théologique sapientiale d'un mouvement de foi (Jn 6,35.37.44.45.65 ; cf. Jn 1,47 ; 3,2.20.21.26 ; 4,30-40 ; 5,40 ; 7,37.50 ; 10,41 ; 11,29 ; 14,6).

[27] P. MEKANA, *Quand Saint Jean raconte ses personnages*. Le parcours de foi de Nicodème, de la Samaritaine et de Simon-Pierre dans le quatrième évangile (Yaoundé 2021) 290-291.

recevoir la vie et de reconnaître l'identité messianique de Jésus (Jn 5,6-40), succède la volonté de l'humanité de se nourrir du pain de Jésus et de reconnaître son identité messianique[28]. C'est donc toute l'humanité, à travers la foule, qui, grâce à la *MP*, effectue un parcours épistémologique. Elle passe d'une vision quantitative et phénoménale des signes dans leur matérialité spectaculaire, sans percevoir ni leur sens ni leur compréhension profonde (θεωρεῖν ; cf. Jn 6,40.46.62 ; 20,1-18), à une vision de foi (ὁρᾶν, v. 14) lui permettant de percevoir dans la donnée physique sensorielle, le plus divin qui se révèle au-delà de la matérialité (Jn 6,30 ; 20,8-18)[29].

Ce gain de connaissance sur l'identité messianique de Jésus permet à la foule de la *MP* de rejoindre le cercle des reconnaisseurs de Jésus (Jean-Baptiste, Jn 1,29-36 ; André, Jn 1,41 ; Philippe, Jn 1,45 ; Nathanaël, Jn 1,49 ; Nicodème, Jn 3,2 ; la Samaritaine, Jn 4,19-29 et plus en avant l'aveugle-guéri, Jn 9,35-38 et Thomas, Jn 20,28). Le contenu scripturaire et théologique de la titulature qu'elle assigne à Jésus et le faisceau d'éléments intradiégétiques (sa *suivance*, sa relation de foi et son parcours épistémologique) permettent de voir en ce ὁ ὄχλος enthousiaste, une foule de *followers* de Jésus, candidate au *discipolat* et à la foi, à la capacité de discernement théologique indéniable. Mais sa reconnaissance de l'identité messianique de Jésus, selon et dans les canons vétérotestamentaires (Dt 18,15.18), dénote une foi en déphasage de l'idéal de foi prôné par le narrateur. Son défi, qui est aussi celui du lecteur, consiste à comprendre sa foi messianique et eschatologique à la lumière de la révélation de Dieu en Jésus selon la christologie johannique du Verbe de Dieu fait chair, et Messie, Fils de Dieu (Jn 1,14 ; 20,31)[30], égal au Père et envoyé par lui pour le salut du monde. C'est ce à quoi l'invite la désapprobation de Jésus de sa volonté de l'introniser roi (v. 15b). Sa recherche de Jésus lui permettra-t-elle de relever ce défi ?

1.2.3.2. ὁ ὄχλος : en quête de Jésus

L'unique action de la *TF*, la recherche de Jésus, est essentiellement centrée sur le personnage de la foule mis en mouvement par l'absence de Jésus. Cette foule n'a de consistance narrative que dans sa relation à Jésus, dont les déplacements conditionnent les siens. Sa détermination à suivre Jésus et à aller à sa recherche confirme ses bonnes dispositions de la *MP*.

---

[28] BRODIE, *The Gospel according to John*, 262.
[29] MARCHESELLI, *Giovanni*, 80-88 ; CULLMANN, « La vie de Jésus », 77-86.
[30] BEUTLER, *Johannesevangelium*, 213.

Cette recherche laisse entrevoir une communication et une interrogation mutuelle préalables au sein de cette foule pour savoir où est passé Jésus. Ce qui induit une connivence intime d'une foule compacte autour d'un même objectif.

Le Jésus de la foule, comme celui de Marie de Magdala, est objet d'une quête : il est un Jésus disparu qu'il s'agit de retrouver (Jn 20,15)[31]. Son éloignement dans la montagne (v. 15b) n'a pas altéré l'enthousiasme et le zèle de cette foule (v. 15a). Le participe substantivé ὁ ἑστηκώς, loin de refléter l'immobilisme de la foule, exprime plutôt une certaine constance. Il identifie cette foule à celle de la *MP* et révèle sa ténacité et sa patience. Elle aura passé une bonne partie de la journée (ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο, v. 16) et une nuit entière (καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει, v. 17//τῇ ἐπαύριον, v. 22) à cet endroit. Encore dans le bonheur procuré par la *MP*, la foule sera brusquement déséquilibrée le lendemain par sa prise de conscience de l'absence de Jésus. C'est alors qu'elle va se mettre à sa recherche.

La recherche de Jésus par la foule contraste avec la recherche–échec des soldats qui, bien que face à l'incarnation du ἐγώ εἰμι, ne virent que le Ναζωραίος (Jn 18,1-11). Cette recherche peut être classée comme une recherche réussie à l'instar de celle des premiers disciples ou de Marie de Magdala (Jn 1,35-41 ; 20,15-18). Elle ouvre à une recherche épistémologique dans l'enseignement de Capharnaüm. Là, Jésus dit l'existence de Dieu dans sa propre existence comme pain de vie offert pour le monde. Le parallèle entre l'*incipit* narratif (Jn 1,12–2,12) et la première conclusion (Jn 20,31), où Ἰησοῦς est le prédicat du sujet ὁ χριστός[32], forme une inclusion qui fait du *QE*, le livre du témoignage oculaire du disciple. Satisfait de son expérience heureuse et réussie de recherche/découverte du Messie dans le Ναζωραίος (Jn 20,1-19)[33], il la partage avec son auditoire afin de susciter la foi. Ainsi, cette recherche réussie de la foule suscite la sympathie et l'empathie du lecteur qui se sent encouragé et motivé dans sa propre recherche de Jésus, sûr d'une heureuse issue.

---

[31] ZUMSTEIN, « Le cycle pascal du quatrième évangile », 149.
[32] D. A. CARSON, « Syntactical and Text-Critical Observations on John 20,31. One More Round on the Purpose of the Fourth Gospel », *JBL* 124/4 (2005) 693-714.
[33] NICOLACI, « Cercare il Messia », 282.

1.2.4. Une évaluation narratologique du personnage

1.2.4.1. ὁ ὄχλος : personnage peu fiable du *PDV* de Jésus

La dynamique positive, qui donne une belle impression du ὁ ὄχλος comme personnage promoteur, connaît un coup d'arrêt lorsque Jésus, le révélateur par excellence, qui sait tout ce qu'il y a dans l'homme (Jn 20,24-25 ; 6,64 ; 13,11 ; 16,30 ; 21,17), s'incruste dans la vie intérieure de cette foule et met en lumière ses véritables motivations (v. 26) : opportunisme et avidité de jouissance alimentaire. Lasse d'attendre Jésus pour une répétition du signe de la *MP*, la foule se lance à sa recherche avec pour unique but de remplir son estomac à bon compte avec un pain gracieusement et gratuitement offert (v. 26)[34]. Une telle évaluation, sous une lumière négative et de surcroit par Jésus, convainc d'une offre narrative apathique, contraire à celle empathique perceptible à travers le réseau d'indices narratifs positifs, préalablement construit autour de ce personnage. Cette évaluation négative par Jésus confirme *a postériori* le caractère intéressé de la *suivance* de la foule et *a priori* son incrédulité qui signe sa sortie du récit (v. 36). La *suivance* de foule, suscitée à cause des signes de Jésus sur les malades, était déjà un écho à beaucoup (πολλοί) qui, à Jérusalem, crurent en lui (Jn 2,23). Et le narrateur informa de la réticence de Jésus pour une telle foi qui se révèle inadéquate (Jn 2,24-25). Ainsi, bien que la *suivance* à cause des signes ait un contenu spirituel, le reproche de Jésus jette un gros doute sur une éventuelle foi de la foule. Un doute confirmé par la suite du récit, car, lorsque Jésus cherche à conduire la foule au niveau spirituel, celle-ci mécomprend ses paroles (vv. 27-29) et reste attachée à la matérialité des mots. Elle ne voit alors en Jésus qu'un thaumaturge dont elle exige plus de miracles et même de plus grands que ceux de Moïse (vv. 30-31).

---

[34] BARRETT, *According to St. John*, 286 ; BAUER, *Johannesevangelium*, 95 ; BECKER, *Nach Johannes*, 230 ; BOISMARD – LAMOUILLE, *Synoptique des quatre évangiles*, 202 ; BERNARD, *According to St. John*, I, 190 ; J. BLANK, *Das Evangelium nach Johannes* (GSL.NT 4 ; Düsseldorf 1981) I, 351 ; BROWN, *According to John*, I, 260-264 ; BULTMANN, *Johannes*, 160s ; HOSKYNS, *Fourth Gospel*, 292 ; HAENCHEN, *Johannesevangelium*, 320 ; LINDARS, *The Gospel of John*, 254 ; LIGHTFOOT, *St John's Gospel*, 137 ; MORRIS, *According to John*, 358 ; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 47 ; WESTCOTT, *According to St John*, 100 ; M. J. J. MENKEN, « Some Remarks on the Course of the Dialogue: John 6,25-34 », *Bijdr* 48 (1987) 139-149 ; W. J. BITTNER, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium*. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund (WUNT 2/26 ; Tübingen 1987) 65-66.

La clarification par Jésus de l'objectif de sa recherche et de la motivation qui devrait la sous-tendre (v. 27) sonne comme une mise en garde contre une recherche mal orientée et mal motivée, aux conséquences redoutables. Le narrateur, par la bouche de Jésus, détermine la perspective théologique de la recherche de Jésus par quiconque (personnage et lecteur). Il ouvre sur les normes et valeurs que devrait adopter tout chercheur de Jésus, en s'éloignant d'une recherche sur le modèle de celle de la foule (vv. 26-27). Dans son acte de lecture, acte de recherche de Jésus, le lecteur est appelé à prendre ses distances d'une recherche matériellement intéressée et motivée. Cette évaluation négative de la foule, mise dans la bouche de Jésus, locuteur fiable, ne souffre d'aucun doute. Cependant, sa compréhension est tributaire de son contexte.

Le contexte christologico-sapientiel[35], et de l'ἀναγνώρισις de Jn 6 laisse difficilement croire que cette foule soit à la recherche d'un pain matériel, pour lequel, elle ne manifeste aucun engouement. Là où, une foule affamée et motivée par l'instinct de survie se serait empressée de collecter les restes de pain pour en faire les provisions, la foule de Jn 6 s'en détourne pour se focaliser sur l'identité de celui qui l'a nourrie. Ce qui sous-entend que l'intérêt est plus porté sur la dimension symbolique de ce pain que sur sa valeur nutritive. La reconnaissance de Jésus comme prophète-roi montre bien que la *MP* fut, pour cette foule, un signe messianique. L'unité thématique entre la *MP* et l'enseignement sur le pain de vie se fonde sur cette quête des signes messianiques. La quête de Jésus pour le pain matériel (v. 26) s'avère être l'autre versant de la quête des signes messianiques. Elle se comprend dans sa symbolique de quête des signes messianiques capables de révéler son identité comme envoyé de Dieu à l'exemple de Moïse (vv. 30-32). Elle est donc quête du Messie, pain de vie (v. 35) qui donne la vie

[35] Bien qu'ils ne s'accordent pas sur l'un des points névralgiques de la discussion thématique à savoir le *terminus a quo* du discours sapientiel (vv. 48.51.53), plusieurs auteurs divisent l'enseignement de Capharnaüm en deux unités selon la dualité thématique sapientielle-eucharistique : l'unité christologico-sapientielle et celle eucharistico-sacramentelle. Cf. WIKENHAUSER, *Nach Johannes*, 122-130 ; H. SCHÜRMANN, « Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6,53-58 » *TThZ* 68 (1959) 30-45 ; CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 64 ; LÉON-DUFOUR, « Le mystère du pain de vie », 481-523 ; IDEM, *Le partage du pain eucharistique*, 290-311 ; BROWN, *According to John*, I, 294 ; GHIBERTI, « L'eucaristia nel IV Vangelo », 105-125 ; VANNESTE, « Le pain de vie », 23-24 ; SCHULZ, *Nach Johannes*, 101-109 ; TRAGAN, « Le discours sur le pain de vie », 89-119 ; SCHÜRMANN, « Johanneischen Brotrede », 244-262.

éternelle à quiconque croit en lui (v. 40)[36]. Ce qui confère à cette quête (v. 24) une fonction proleptique du dialogue ultérieur entre la foule et Jésus (vv. 25b-40) et établit un parallèle entre le pain recherché par la foule et le pain de Dieu, descendu du ciel et qui donne vie au monde (v. 33).

Ce contexte permet d'éviter le piège de la littéralité autant de la recherche de Jésus par la foule que du jugement qu'en fait Jésus (v .26). Dans une œuvre où le nectar de la pensée et du message se révèle non dans la littéralité des expressions ni dans la superficialité des images, mais, dans le sens second et le plus profond du langage, le hasard des retrouvailles ne remplace et n'est pas synonyme de rencontre « en vérité ». Le dialogue subséquent (vv. 25b-40) s'intéresse à la dynamique de la recherche de Jésus par la foule. Il tente, par un jeu de question-réponse, de conduire cette recherche à son terme « évitant les impasses, réorientant la quête et s'efforçant de l'amener au lieu de la rencontre véritable »[37], celle de l'identité messianique de Jésus. Le but de la recherche de Jésus n'est pas un simple rapprochement physique. Il s'agit plutôt pour lui de combler l'écart qui s'est creusé entre lui et la foule à cause du désaccord causé par leur incompréhension sur son identité messianique (vv. 14-15a). Il s'agit d'une recherche dont le lieu de retrouvaille n'est autre que l'altérité de Jésus que la foule devra chercher à pénétrer. La quête physique de Jésus se poursuivra dans celle de son identité. Le dialogue (vv. 25b-40) qui ouvre l'enseignement de Capharnaüm oriente cette quête vers la pleine compréhension de l'identité messianique de Jésus précédemment découverte dans la *MP*. Même à ce second degré de compréhension de la quête de Jésus par la foule, son évaluation par Jésus reste négative.

La progression au niveau de la signification symbolique du pain dont la foule fait preuve, grâce à la signature théologique de son dialogue avec Jésus, n'est que de courte durée. Cette foule, depuis sa reconnaissance de Jésus, prophète-roi (vv. 14-15a), reste prisonnière des catégories traditionnelles de la révélation du Messie (vv. 30-31). Elle place la *MP* dans le cadre de l'expérience de l'assistance de Dieu à son peuple dans le désert. Elle établit, au passage, un parallélisme synonymique ou d'égalité entre le pain multiplié par Jésus et la μάννα. Malgré la correction apportée par Jésus,

---

[36] J. PAINTER, « The Signs of the Messiah and the Quest for Eternal Life », *What We Have Heard from the Beginning*. The Past, Present and Future of Johannine Studies (éd. T. THATCHER) (Waco, TX 2007) 233-256.
[37] CALLOUD – GENUYT, *L'évangile de Jean*, I, 139.

cette foule continue à penser à un pain du ciel comme à un pain matériel qu'elle souhaite recevoir (v. 34). Par l'adverbe πάντοτε (toujours), qui marque la répétition ininterrompue du don et de la réception du pain, la foule se réduit elle-même à un état de perpétuelle indigence et de dépendance. Cette indigence, qui peut être matérielle ou spirituelle, est celle dans laquelle se plongent tous ceux qui, ne croyant pas en Jésus, ne le voient pas et ne le reçoivent pas comme le pain de vie (v. 35). Cette confrontation finale de la foule avec Jésus laisse transparaitre l'incrédulité qui marque sa sortie du récit (v. 36). Ce qui suscite l'apathie du lecteur, appelé à prendre ses distances d'une recherche de Jésus, quête du Messie, prisonnière des catégories traditionnelles de révélation. Quant à la question pourquoi cherche-t-il Jésus ou pourquoi devrait-il le chercher, il trouve une orientation dans l'exhortation de Jésus à la foule (v. 27).

L'incrédulité de la foule reste une attitude intérieure non subversive ou d'hostilité. Elle se distingue de celle des οἱ Ἰουδαῖοι extérieurement matérialisée et manifestée par le rejet et l'adversité. Contrairement à l'affirmation de Bennema selon laquelle l'incompréhension de la foule conduit à l'incrédulité et au rejet faisant d'elle une foule aveugle comme celle de Jn 12,27-40[38], rien n'indique un rejet de Jésus ou de son enseignement de la part de la foule de Jn 6 qui ne l'approuve pas ouvertement non plus. Toute proportion gardée, cette incrédulité du ὁ ὄχλος reste, dans le contexte de Jn 6, un problème cognitif sur l'acquisition des connaissances et les implications fondamentales de l'identité messianique de Jésus au-delà des catégories théologiques traditionnelles du Messie attendu. La foule se montre capable d'une élaboration théologique du sens de la *MP* (vv. 14-15a) et engage un dialogue de facture hautement théologique avec Jésus (vv. 28-31). Cette attitude pourrait être évaluée comme une réponse de foi certes, mais, en déphasage avec l'idéal de foi du narrateur, et donc inadéquate. Elle n'intègre pas la nouveauté johannique de l'identité du Messie comme incarnation du Logos de Dieu.

Il s'agit donc pour Jésus d'amener cette foule à un changement de paradigme messianique dont le corollaire est le passage à une foi radicale en la révélation de Dieu en Jésus comme continuité de la révélation de l'Horeb. Une lecture parallèle des vv. 26-27.36 permet de voir dans l'adresse de Jésus à la foule une invitation à aller plus loin dans son cheminement vers lui (v. 5). En même temps, elle exprime la limite d'un « venir à lui » sans un travail

[38] BENNEMA, « The Crowd », 352.

préalable de compréhension des catégories traditionnelles de la révélation du Messie à la lumière de l'évènement Jésus. Pour preuve, la réponse de Jésus (v. 35) semble confirmer le malentendu avec la foule. En effet, il lui reproche d'abord de le chercher uniquement pour avoir mangé du pain (v. 26), mais affirme ensuite que « venir à lui » (ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμέ, v. 35) élimine définitivement la faim et la soif. C'est pourtant ce que fait la foule : πολὺς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτόν (v. 5). En dissipant le malentendu sur le vrai pain du ciel, la réponse de Jésus amène une nouvelle préoccupation, celle du comment manger et de quoi manger. Tel est l'enjeu autant pour la foule que pour le lecteur.

Loin de voir les limites de sa foi traditionnelle, la foule, citant les Écritures, s'en réclame pour ramener Jésus à la conformité avec celles-ci. Il doit correspondre aux canons de la révélation juive en réalisant des signes messianiques, s'il veut être cru (vv. 30-31). Bien qu'allant vers Jésus dans une démarche de foi, la foule tente de le réduire à ce qu'elle connaît du Messie attendu. Une connaissance qui fait obstacle à son adhésion à la révélation de Dieu en Jésus. Mais cette foule franchit un pas extraordinaire lorsqu'elle exprime sa demande à recevoir le véritable pain du ciel (v. 34). Au-delà de l'incompréhension sous-jacente, cette demande exprime l'ouverture de la foule à la révélation de Dieu en Jésus. Car, pour recevoir, il faut demander, et pour demander, il faut ressentir un manque, un besoin. La foule, qui depuis son apparition dans le récit n'a exprimé aucun besoin, dit, enfin, et ce à sa sortie du récit, son manque : celui du véritable pain du ciel et qui donne vie (v. 33). Ce pain, en Jésus, se trouve devant elle, sans qu'elle ne le croie (vv. 35-36).

Dans sa caractérisation directe comme descendante de la génération du désert et attachée à la révélation de l'Horeb, la foule se présente comme un groupe socioreligieux. Au fil de son dialogue avec Jésus, elle se montre jalouse de son histoire et de son héritage socioculturel et religieux, mais désireuse d'entrer dans une relation de foi avec Jésus et de confronter ses acquis théologiques à la nouveauté de la révélation de Dieu en lui.

La demande de la foule (v. 34) se comprend dans le sens symbolique du manger comme appropriation d'une nouvelle pensée ou d'une nouvelle croyance. Cette nouvelle pensée ou croyance, pour être assimilée, doit être débarrassée de tout doute et devenir, pour celui qui s'en approprie, une conviction qui change la perception de Dieu, du monde et de l'homme. La foule se situe dans l'entre-deux du rejet incrédule de Jésus et de la réponse de foi sans ambiguïté. Elle se définit comme un personnage en chemin dont

l'attitude, jugée intermédiaire, est susceptible d'évolution. Sa rencontre avec Jésus, qui constitue l'évènement fondateur de son être-personnage dans le récit, l'oblige à se confronter aux résistances de toutes sortes liées à son ancrage religieux traditionnel. Malgré son malentendu, elle semble disposée à adhérer à Jésus, qui la bouscule dans ses certitudes religieuses. Jésus la déplace de ses attentes traditionnelles du Messie pour l'introduire dans une nouvelle aventure. Elle reçoit alors une nouvelle identité « d'enfant de Dieu » (Jn 1,12) qu'elle doit pleinement et clairement assumer par une décision de foi, ferme et publique, en Jésus selon la perspective du narrateur (Jn 20,31). L'adresse de Jésus à cette foule serait alors une manière, pour le narrateur, d'attirer en son sein le lecteur afin de nourrir sa foi pour qu'elle ne soit pas simplement une adhésion à une confession traditionnelle théologiquement correcte[39].

1.2.4.2. ὁ ὄχλος : personnage empathique ou apathique ?

La principale observation qui se dégage de l'étude de ὁ ὄχλος de Jn 6 est sa présentation sous le clair-obscur d'un tableau aux traits à la fois attrayants et répulsifs, susceptibles de susciter respectivement l'empathie et l'apathie. Ce qui pose la question de la dynamique narrative visée dans cette double offre narrative. Le lecteur doit-il s'éloigner ou se rapprocher de cette foule ? Deux éléments d'analyse permettent de répondre à cette question : la fonction du personnage ὁ ὄχλος dans le macro-récit et son rôle dans la construction du lecteur implicite.

L'analyse de ὁ ὄχλος au fil des épisodes a permis de mettre en lumière sa complexité comme personnage difficile à résumer en une seule phrase. Son évaluation varie d'un épisode à l'autre passant de personnage *rond*, doté de plusieurs traits caractéristiques (*MP*), à personnage *plat*, ayant un seul trait de caractère (*TF*). Mais une vision d'ensemble en révèle un personnage complexe (aux traits multiples) et ambigu relativement stable tout au long de la séquence. Ce qui la rapproche de la foule-sœur du commun des mortels et des partisans religieux de Jérusalem (Jn 7 et Jn 12) avec laquelle elle partage plusieurs traits caractéristiques, comme : la sympathie, le patriotisme, l'enthousiasme, le sensationnalisme, le discernement théologique, l'incompréhension et l'incrédulité (Jn 6,14-15a ; 7,31.40-41a ; 12,9.12-13.18). Ce qui fonde Bennema à voir dans ὁ ὄχλος johannique un

---

[39] J. L. STALEY, *The Print's First Kiss*. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel (SBL.DS 82 ; Atlanta, GA 1988) 75.

personnage dans l'ensemble cohérent et sans aucune évolution. Il est une personnalité corporative qui, selon le *PDV* du narrateur, dont l'objectif global est de conduire son lecteur à la foi en Jésus comme Messie, Fils de Dieu (Jn 20,31), connaît une évaluation négative parce qu'achevant sa course par l'incrédulité[40]. Cette présentation globalement négative, proche de l'antiquité juive où la foule ne jouissait pas d'une bonne réputation[41], semble informer le lecteur sur la manière dont le narrateur voudrait qu'il perçoive ce personnage. La foule se révèlerait, dans l'ensemble, comme un personnage dont l'incrédulité et le rejet de Jésus résistent, à quelques exceptions près, à la performativité de ce dernier à pénétrer l'homme pour en susciter, grâce à son enseignement, ses signes et œuvres, des réponses positives de foi et d'adhésion à son message.

Foule d'hier, foule d'aujourd'hui, ὁ ὄχλος peut toujours être ignorée parce que considérée comme ces anonymes sans visage qui, préférant l'anonymat, font foule avec la foule, marchant avec elle et en elle. Malgré sa réelle épaisseur, elle serait représentative de ceux ouverts à la foi en Jésus, mais toujours susceptibles de décevoir. Car ni les Écritures ni les signes, ne les conduisent à une foi authentique et mature[42]. Sa propension à la superficialité et au sensationnalisme la rend aveugle et incrédule. L'adhésion fragile à Jésus, parce que fondée sur une foi superficielle de cette masse, ne résiste pas à la complexité de la réalité existentielle. Réduite à un Jésus thaumaturge, cette foi s'effrite à la première difficulté où l'on aura l'impression que le miracle attendu n'advient pas.

Au nom d'une intrigue johannique qui relate la révélation du Père et du Fils en termes d'identité, mission, relation, et réponse de l'homme[43], Bennema conclut à la fonction apathique de ὁ ὄχλος. Ce personnage, qui semble inachevé, ne parvient pas à atteindre l'objectif du narrateur, qui est

---

[40] BENNEMA, « The Crowd », 353.

[41] F. Josèphe mentionne sa propension au spectaculaire (*A.J.* 7.286-287 ; cf. Jn 6,26 ;12,9.18), sa susceptibilité à décevoir (*A.J.* 20.160, 167 ; cf. Jn 7,12b) son ignorance (*C. Ap.* 2.224 ; cf. Jn 7,49) et sa fonction de lieu de dissimulation (*A.J.* 2.225 ; cf. Jn 5,13). Philo en parle comme « une multitude égarée de gens ordinaires et insouciants » (*Her.* 1.303), instables (*Mos.* 1.197 ; *Leg.* 1.67) et facilement maniables (*Abr.* 1.22), paresseux, désordonnés, errants, blâmables (*Praem.* 120) et incapables de produire des œuvres de sagesse ou de tendre vers ce qui est noble ou authentique (*Ios.* 1.59-66).

[42] CULPEPPER, *Anatomy*, 132.

[43] LINCOLN, *According to Saint John*, 11-12 ; N. FARELLY, *The Disciples in the Fourth Gospel*. A Narrative Analysis of Their Faith and Understanding (WUNT 2/290 ; Tübingen 2010) 168-169.

de convaincre le lecteur que Jésus est le Messie, source de vie éternelle et de salut pour le croyant (Jn 20,31). Cette conclusion semble ne pas tenir compte de la spécificité du ὁ ὄχλος de Jn 6 dans le concert des foules du *QE*. La fonction apathique ou empathique ne tient pas uniquement aux nombres de traits caractéristiques répulsifs ou attirants d'un personnage. Elle réside dans leur agencement et leur compréhension selon le contexte d'usage et le *feeling* narratif du personnage, permettant au narrateur de construire la figure du lecteur implicite sans laquelle les personnages n'existent pas.

Contre l'opinion de Bennema[44], la foule de Jn 6 présente un développement épistémologique (θεωρεῖν – ὁρᾶν) qui change sa perception des signes. Ce qui en fait un personnage *rond* et riche[45], contrairement à la vision consensuelle longuement partagée sur les personnages mineurs du *QE*. Ils sont considérés comme des personnages *plats* typiquement transparents[46], sans aucun développement ni acteurs-types (personnages symboliques) personnifiant une réponse particulière de foi ou non. Leur seule fonction dans le récit est de permettre au lecteur de s'identifier positivement ou négativement à eux dans une dynamique plus réelle[47].

Bennema remet en cause ce consensus traditionnel sur les personnages mineurs de Jn. Il démontre qu'ils constituent des personnages *complexes* et *ronds*, dont les réponses-types (adhésion/foi ou incrédulité/rejet) n'en font pas des personnages *plats*, figures-types[48]. Conway s'accorde avec Bennema sur la complexité de ces personnages[49], mais s'en démarque quant à leur classification dans des catégories binaires d'acceptation/foi ou de rejet/incrédulité. Leur ambiguïté et leur instabilité, dans un *spectrum* de

---

[44] BENNEMA, *Encountering Jesus*, 211.

[45] Nous empruntons les notions de personnage rond et plat à la terminologie de E. M. FORSTER, *Aspects of the Novel* (New York, NY 1927) 73-87.

[46] M. DAVIES, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel* (JSNT.S 69 ; Sheffield 1992) 157, 332, 338 ; TOLMIE, *Jesus' Farewell*, 13-28, 117-124, 141-144 ; CULPEPPER, *Anatomy*, 102-104.

[47] E. KRAFFT, « Die Personen im Johannesevangelium », *EvTh* 16/1 (1956) 18-32 ; R. F. COLLINS, « Representative Figures of the Fourth Gospel », *These Things Have Been Written*. Studies on the Fourth Gospel (R. F. COLLINS) (LThPM 2 ; Leuven 1990) 1-8 ; S. M. SCHNEIDERS, *Written that You May Believe*. Encountering Jesus in the Fourth Gospel (New York, NY 1999) 75.

[48] C. BENNEMA, C., « A Theory of Character in the Fourth Gospel with Reference to Ancient and Modern Literature », *BibInt* 17/4 (2009) 377, 399.

[49] C. M. CONWAY, « Speaking through Ambiguity. Minors Characters in the Fourth Gospel », *BibInt* 10/3 (2002) 324-341.

réponses de foi positive ou négative, rendent difficile, voire impossible une telle classification. En réponse à cette critique, Bennema pense que l'ambiguïté et l'instabilité de ces personnages viennent de leur présentation sous les traits de personnes de la vie réelle. Cette expérience de la vie réelle rend les doutes, les fluctuations, les incertitudes, les échecs, les indécisions et même les défections, inhérents à l'expérience d'adhésion à Jésus. Ce qui donne lieu à une multitude de réponses qui, selon le dualisme johannique, se réduisent en acceptation ou rejet de Jésus[50].

La faiblesse de l'approche de Bennema réside dans son soutien du dualisme de décision hérité de Bultmann[51], mais incompatible tout comme inexistant, dans un univers johannique fondamentalement biblique. Cet univers biblique ne saurait s'inspirer du langage d'un univers gnostique qui lui est postérieur[52]. Le narrateur johannique, par sa présentation des personnages, ne cherche pas à créer une opposition entre deux types d'attitudes, l'une positive (adhésion/foi) et l'autre négative (rejet/incrédulité). La complexité existentielle, dans laquelle il présente ses personnages dans leur rencontre avec Jésus, met en exergue les attitudes existentielles qui, dans l'expérience de foi du lecteur, constituent des écueils, des pierres d'achoppement et d'attente ainsi que des points d'ancrage qui jalonnent son itinéraire. Dans le monde johannique, où la foi n'est pas une donnée statique, mais un processus dynamique (πιστεύειν εἰς), les attitudes de rejet deviennent des points de rebondissement narratif permettant un approfondissement de la révélation de l'identité messianique de Jésus.

L'éventail de réactions face à Jésus, les comparaisons et contrastes narratifs implicites entre différents personnages fournissent une ponctuation narrative globale qui oriente l'acte de lecture. La complexité et l'ambiguïté des personnages avec leurs points positifs et négatifs permettent au lecteur d'effectuer des arrêts réflexifs et établir des liens entre son expérience personnelle et celle des personnages[53]. En effet, à l'intérieur du lecteur, somnolent toutes les attitudes positives et négatives des personnages dans leur expérience de rencontre avec Jésus. Leurs traits négatifs, loin de fermer l'accès à Jésus, ouvrent à une reconnaissance plus profonde de son identité. Ils permettent au lecteur de prendre conscience des fragilités, entraves et

---

[50] BENNEMA, *Encountering Jesus*, 351-352, 357-359.
[51] BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, II, 367-385.
[52] Y. SIMOENS, « Dualisme johannique. Une question », *NRTh* 137/2 (2015) 177-200.
[53] MALBON, *En compagnie de Jésus*, 207-208.

obstacles qui jonchent un chemin de foi. Ainsi, les limites d'un personnage mettent en lumière les obstacles à la foi dans la vie réelle, et permettent au lecteur d'évaluer non pas les personnages, mais son propre parcours à la lumière de l'expérience du réel projetée grâce aux personnages dans le monde du récit. C'est ainsi qu'il devient disciple.

1.3. Les disciples de Jésus

La première caractéristique des disciples dans le *QE* est leur appartenance à Jésus par l'expression τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. Elle fonde leur relation sur le modèle maître – disciples[54], et justifie l'appellation de Jésus comme Rabbi (cf. Jn 1,49 ; 4,31 ; 9,2 ; 11,8)[55]. Le personnage collectif oi μαθηταί se caractérise aussi par sa *suivance* et sa foi malgré son incompréhension des paroles et actions de Jésus. Jn 6 offre un exemple de cette présentation ambivalente des oi μαθηταί dans un mélange de fidélité – foi (*MP* et *MM*) et d'abandon – refus (vv. 60-66). Les disciples de Jn 6 peuvent se diviser en deux groupes : les disciples compagnons de Jésus et ceux spontanés de la synagogue. Ce deuxième groupe fera l'objet d'étude dans la deuxième partie de l'étude des personnages spontanés de Jn 6. Par leurs multiples traits, les oi μαθηταί de la *MP* et de la *MM* se présentent comme dans le reste du *QE* dans leur complexité et leur ambiguïté qui font d'eux un personnage *rond*.

1.3.1. Les disciples de la *MP* à l'épreuve de la foi

Les oi μαθηταί de la *MP* sont caractérisés en modes direct et indirect qui permettent de percevoir plusieurs de leurs aspects importants[56].

Ils sont présentés par le narrateur dans leur appartenance à Jésus comme un groupe (τῶν μαθητῶν αὐτοῦ) au nombre indéterminé, assis autour de lui (v. 3) et mis à l'épreuve par l'intermédiaire de Philippe (v. 6). Ce qui suppose qu'ils ont effectué la traversée de la mer avec lui. Et si Jésus ne dit rien au sujet de ses disciples, il leur dit quelque chose : il leur pose une

---

[54] VAN DER WATT, *A Grammar of the Ethics of John*, 199-200.

[55] A. SWIDLER, « Rabbi Jesus », *Bib Tod* 21 (1983) 46-49 ; S. J. D. COHEN, « Epigraphical Rabbi », *JQR* 72/1 (1982) 1-17.

[56] Pour les modes direct et indirect de caractérisation, voir : D. B. GOWLER, *Host, Guest, Enemy and Friend*. Portraits of the Pharisees in Luke and Acts (Emory Studies in Early Christianity 2 ; New York, NY 1991) 55-75 ; J. HARTENSTEIN, *Charakterisierung im Dialog*. Maria Magdalena, Petrus, Thomas und die Mutter Jesu im Johannesevangelium im Kontext anderer frühchristlicher Darstellungen (NTOA /StUNT 64 ; Göttingen 2007) 54-108.

question (à travers Philippe) et leur donne les ordres (vv. 10.12). L'usage de la première personne pluriel (ἀγοράσωμεν, v. 5) confirme leur portrait de collaborateurs ; il induit leur statut de compagnons intimes (*insiders*) demeurant (μένειν, Jn 1,39) avec Jésus et témoins oculaires de son action (cf. Jn 2,2 ; 4,8-31)[57]. La mention de la parenté d'André et Pierre ainsi que leur concitoyenneté avec Philippe, tous de la ville de Bethsaïda (Jn 1,44), soulignent les relations fraternelles et amicales qui alimentent ce groupe. À travers le binôme Philippe – André, les οἱ μαθηταί se caractérisent dans leur rôle d'intermédiaires–missionnaires (Jn 1,40-42.44-46 ; 12,20-22). Ils partagent cette caractéristique avec plusieurs autres personnages du *QE* comme Jean-Baptiste pour ses disciples (Jn 1,36-37), la mère de Jésus pour les serviteurs à Cana (Jn 2,1-12), le fonctionnaire royal pour son fils (Jn 4,47-53), le disciple bien-aimé pour Pierre (Jn 13,23-25), Marie de Magdala pour les disciples (Jn 20,2.18.25). Cette caractéristique itérative des personnages comme intermédiaires entre Jésus et un autre protagoniste constitue un trait caractéristique structurant du *QE*[58]. Sa fonction narrative est l'invitation au lecteur à se questionner sur son rapport aussi bien avec les personnages qu'avec le récit lui-même. Ce dernier apparaît comme une médiation dont le but est de le conduire à la foi en Jésus comme le Messie, le Fils de Dieu (Jn 20,30-31).

L'intervention de Philippe et André (vv. 7-9) annule l'effet de silence des οἱ μαθηταί et met en évidence une caractéristique de ce personnage collectif dans le *QE* : une prise de parole représentative de ses membres. La mention de ces deux disciples obéit à une caractéristique du *QE*. Il accorde

---

[57] Cette caractérisation des οἱ μαθηταί de la *MP* les rapproche des Douze dont la réalité, comme proches collaborateurs de Jésus, est constante dans le *QE* au-delà de l'économie du vocable οἱ δώδεκα à cause probablement de son sens eschatologique primitif (Mt 19,28 ; Lc 22,30). Cf. BARRETT, *According to St. John*, 253. Selon L. CERFAUX (*La mission de Galilée dans la tradition synoptique* (ALBO 2/36 ; Leuven 1951-1952) 425-469) l'expression οἱ δώδεκα est une dénomination prépascale familière à la communauté primitive, et qui aurait subi l'influence de l'évolution des habitudes chrétiennes pour devenir dans le cas de la mission Galiléenne des Synoptiques (Mc 1,14–7,23), les οἱ ἀπόστολοι et enfin οἱ δώδεκα ἀπόστολοι. L'allusion à la mission de Jésus en Galilée (Jn 6,2), la proximité relationnelle entre Jésus et les disciples de la *MP* et la désignation nominale de certains membres du groupe traditionnel des Douze (Philippe, André et Simon-Pierre ; cf. Mt 10,2-4 ; Mc 3,16-19 ; Lc 6,14-16 ; Ac 1,13b) permettent de lier les οἱ μαθηταί de la *MP* et de la *MM* aux οἱ δώδεκα à la fin de la séquence.

[58] J. L. STALEY, « What Can a Postmodern Approach to the Fourth Gospel Add to Contemporary Debates about Its Historical Situation? », *Jesus in The Johannine Tradition* (FORTNA– THATCHER) 50.

la préférence aux parcours personnels de plusieurs membres du groupe traditionnel des Douze, en mettant en exergue certaines de leurs attitudes tenues pour exemplaires de la condition de l'être-disciple. Contrairement aux Synoptiques, qui privilégient l'aspect institutionnel et collégial des Douze dans leur symbolique de nouveau peuple de Dieu, le narrateur johannique privilégie une image du groupe des Douze comme groupe restreint du cercle des privilégiés qui partagent l'intimité de Jésus et se caractérisent par leur fidélité[59], et leur organisation au sein de laquelle chacun assume un rôle particulier comme : chargé de la sécurité (Jn 18,10), trésorier (Jn 13,29), restaurateur (Jn 4,8 ; 6,5) et vigile de l'accès au maître (Jn 12,20-21). Amis de leur maître (Jn 15,9-17) les Douze sont appelés à l'amour et au service mutuels (Jn 13,34-35) dans le partage d'une même table (Jn 13–16)[60].

Ainsi, en mode indirect, les οἱ μαθηταί se présentent respectivement par leur malentendu de la question de Jésus (vv. 5-9) et leur disponibilité et obéissance à collaborer en toute liberté avec Jésus de qui et en qui, leur action dépend et prend sa source (vv. 10.12-13). L'interaction entre Jésus, Philippe et André, souligne la nature de leur rapport à Jésus : un rapport non de subordination, mais de coresponsabilité. La déférence de Jésus envers Philippe dans sa question marque sa bonne collaboration avec ses disciples, dont la relation pleine d'affect et de convivialité caractérise le *QE*. À plusieurs reprises, Jésus désigne ses οἱ μαθηταί par des termes synonymiques (ἴδιος, Jn 13,1 ; 10,3.12.13 ; τεκνία, Jn 13,33 ; φίλος, Jn 15,15 ; ἀδελφοί, Jn 20,17 ; παιδία, Jn 21,5) qui manifestent les liens très affectifs et familiaux, le liant au cercle de ses compagnons les plus proches, dont l'ambiguïté de la foi (Jn 11,14 ; 13,19 ; 14,28.29) justifierait ici leur mise à l'épreuve.

Ces οἱ μαθηταί sont des évaluateurs réalistes et des prospecteurs–inventaires des possibilités humaines nécessaires à la réalisation du projet de Jésus. En passant de logisticiens par l'ordonnancement de la foule (v. 10) à collecteurs et gardiens des restes de pain (v. 13), leur rôle gagne en épaisseur et les établit comme conservateurs du pain de Jésus, héritiers du pain de sa parole et continuateurs de sa mission. À l'image des couffins remplis (ἐγέμισαν, v. 13), ils reçoivent pleinement cette parole afin de nourrir la foule de tous les temps et en tout temps. Ce qui ouvre à la responsabilité extradiégétique des οἱ μαθηταί qui se rencontre avec celle du

---

[59] Y.-M. BLANCHARD, *L'Église mystère et institution selon le quatrième évangile* (théologie à l'université ; Paris 2013) 45.
[60] VAN DER WATT, *A Grammar of the Ethics of John*, 200.

lecteur–croyant appelé à devenir disciple–témoin, selon le projet narratif de Jean (21,24), de la révélation de Dieu en Jésus.

1.3.2. Les disciples voyageurs

La journée de la *MP* fut pleine d'activité et certainement épuisante pour les disciples. Ils avaient la lourde mission de discipliner une foule d'environ 5000 hommes, en les faisant asseoir (Jn 6,10), et de recueillir le reste des pains et poissons pour que rien ne se perde (Jn 6,12). Ensuite, lassés par une longue attente de Jésus, dont l'évasion dans la montagne anticipe sur la façon dont la *MM* va prendre place, ils vont devoir affronter un voyage assez difficile dans une situation d'insécurité et de danger. Ce voyage sera une initiative propre de ces disciples laissés à eux-mêmes par Jésus, sans aucune consigne, face à une foule enthousiaste. La mention du soir venu (v. 16) laisse penser à un temps relativement long entre le retrait de Jésus dans la montagne et le départ des disciples vers Capharnaüm. Le narrateur laisse un *blanc* (un vide narratif) sur ce laps de temps dont il ne dit absolument rien. Ce *blanc*, qui attire l'attention du lecteur, exprimerait la situation peu confortable des disciples mis dans l'embarras devant une foule zélée et surchauffée à l'idée d'avoir un roi qui semble ne pas adhérer au projet. Il révèle le caractère imprévu de leur voyage comme un voyage de circonstance. C'est donc en personnes frustrées par la disparition sans explication de Jésus que les disciples engagent le voyage vers Capharnaüm. Et pourquoi cette destination ?

Si le texte ne répond pas à cette question, l'on pourrait induire qu'ils y vont à la recherche d'un lieu de repos pour se refaire une tranquillité intégrale. Cette induction gagnerait en pertinence et en justification par la frustration qu'ils auraient ressentie en raison du sentiment d'abandon qu'aurait suscité la disparition de Jésus dans la montagne. Leur départ pour Capharnaüm, ville de résidence de Pierre, se lirait alors en parallèle avec la situation des disciples après la mort de Jésus, comme un retour à leur activité halieutique antérieure (Jn 21,3).

Ces οἱ μαθηταί passent de collaborateurs directs de Jésus, chargés de la distribution du pain et de la conservation des restes (vv. 10.12), à des voyageurs solitaires momentanément séparés de leur maître (v. 17b). Tout au long du chapitre, ils alternent les rôles de protagonistes (vv. 1-21.60-66) et de personnage *ficelle* (vv. 25-59). Cette complexité dynamique permet de mettre l'accent sur ce personnage collectif, comme des personnes concrètes et non comme des porteurs des traits évalués en référence aux termes

moraux généraux[61]. Le narrateur met devant le lecteur une vie du disciple qui, faite de principes et d'idéaux, mais aussi de faiblesses, révèle la personnalité des οἱ μαθηταί comme capables d'émotions contrastantes et de changements abrupts d'opinion, soumis aux aléas de son environnement socioculturel et religieux.

Face à la menace de l'agitation de la mer rendant difficile l'aviron (v. 18), ces disciples restent sereins et imperturbables, comme certains personnages de la tradition grecque[62]. Auteurs d'aucune parole dans l'épisode, ils se caractérisent par leurs actions : l'aviron en situation difficile et la volonté de prendre Jésus dans la barque. Le récit omet toute mention d'une détresse de leur part. Ils ne font recours ni à Dieu dans la prière (Jon 1,5-6), ni à Jésus (Mc 4,35-41), et n'attendent pas une quelconque assistance ou protection de la part de Dieu (Ac 27,23-24). Ce courage, dont ils font preuve, permet de comprendre leur peur non comme une panique face à un danger (versions synoptiques), mais comme l'expression de leur compassion envers Jésus : ayant peur pour lui. Cette peur exprimerait le *status* émotionnel des disciples, leur manque de compréhension de ce qui se passe, leur ouverture et disponibilité à recevoir (λαμβάνειν, v. 21a) la révélation de Dieu en Jésus[63]. Ce qui les dispose et les oriente vers une compréhension plus profonde de l'identité de Jésus et de la foi en lui.

Ces disciples tentent un geste aussi éloquent qu'une parole : ils veulent accueillir Jésus (ἤθελον λαβεῖν). Le verbe θέλειν exprime un manque que les disciples souhaitent combler dans le verbe λαμβάνειν. Ce dernier trouve son premier espace de signification dans le prologue. Le non-accueil du Logos ou de la lumière renvoie indubitablement à une manifestation d'incrédulité et de rejet ; son accueil octroie une nouvelle identité, celle d'enfant de Dieu (Jn 1,11-12). Ce désir des disciples tire toute sa noblesse de la spécificité théologique du λαμβάνειν johannique. Il les place en parallèle antithétique et contrastante avec les οἱ ἴδιοι de Jésus, qui ne l'ont pas accueilli (οὐ παρέλαβον, Jn 1,11), et en parallèle synonymique avec les ὅσοι, « ceux » qui l'ont accueilli (ἔλαβον αὐτόν, Jn 1,12), renvoyant à une partie des οἱ ἴδιοι αὐτὸν (v. 11). Ainsi, les disciples apparaissent dans leur

---

[61] C. GILL, « The Character-personality Distinction », *Characterization and Individuality in Greek Literature* (éd. C. B. R. PELLING) (Oxford 1990) 1-31.
[62] Seneca, *Nat.* 6.32. 4 ; *Diogenes Laertius* 1.86 ; 2,71 ; 9,11.68 ; Aulus Gellius, *Noct. att.* 1.2 11 ; 19.1.4-6, 11-21 ; L. R. BRAWLEY, *Luke-Acts and the Jews*. Conflict, Apology, and Conciliation (SBL.MS 33 ; Atlanta, GA 1987) 56.
[63] G. DELLING, « λαμβάνω », *ThWNT*, IV, 6.

relation à Jésus caractérisés comme une partie de « ses gens propres »[64]. Ce qui permet d'induire leur relation à Jésus comme une relation d'élection. Cette élection réunit thématiquement le personnage des οἱ μαθηταί à celui des Douze (Jn 6,70) désignés en priorité, dans tout le corpus johannique, par l'expression ἴδιος en référence à Jésus (Jn 13,1)[65]. Par ce thème, les deux personnages s'éclairent mutuellement dans une relation d'appartenance à Jésus. Ce lien thématique suggère que les deux personnages doivent être lus, étudiés et compris ensemble.

Le mouvement de Jésus vers ses disciples manifeste le contraste de sa relation avec la foule de la *MP* et détermine le véritable être-disciple dans le *QE*. En effet, pendant que Jésus s'éloigne de la foule (Jn 6,15), il se rapproche plutôt des disciples (Jn 6,19b). Ce qui les caractérise comme perdus dans la nuit des fortes tempêtes et bloqués au beau milieu d'un voyage qui ne peut conduire à destination, sans la présence de Jésus qui vient à leur rencontre. Cet être-disciple ne consiste pas seulement dans un mouvement de *suivance* de Jésus (Jn 6,2), car ce ne sont pas tous ceux qui suivent Jésus qui deviennent ses disciples (cf. la foule de Jn 6). Le critère du disciple authentique est celui qui se prédispose à accueillir Jésus (λαμβάνειν) et qui reste avec lui, non de sa propre initiative, mais à cause de celle de Jésus lui-même (vv. 60-71).

L'offre narrative derrière cette présentation sympathique des οἱ μαθηταί est l'empathie du lecteur. Les οἱ μαθηταί se présentent comme un personnage évolutif dont l'indice narratif positif, le désir d'accueil de Jésus, manifeste le caractère dynamique vers une reconnaissance parfaite de Jésus et une profession de foi, selon la perspective du narrateur. Dans le contexte global de rejet, d'abandon, de refus de Jésus et de sa grande révélation messianique (Jn 6–9), le lecteur est appelé à s'identifier aux οἱ μαθηταί de la traversée du lac. Dans le contexte restreint de Jn 6, cette construction des οἱ μαθηταί vise à contraster les attitudes de résistance à la reconnaissance de la vraie identité de Jésus et l'adhésion de foi en lui par les autres protagonistes. Le lecteur est alors appelé à les accompagner dans leur voyage.

---

[64] Traduction de M. GIRARD, « Analyse structurelle de Jn 1,1-18. L'unité des deux Testaments dans la structure bipolaire du prologue de Jean », *ScEs* 35 (1983) 17.
[65] SIMOENS, *Selon Jean*, II, 39.

1.4. Un παιδάριον : vendeur ambulant

La résolution de la complication franchit une étape cruciale grâce à la présence du παιδάριον, propriétaire de cinq pains et de deux poissons. Ce personnage d'occurrence unique, qui ne dit rien et ne fait rien, frappe par son insignifiance. Les commentateurs ne l'évoquent que pour souligner le caractère minime de son rôle. Sans aucun volume de présence dans le récit, sans une masse d'informations considérables à son sujet, il est considéré comme « *persona dramatis* » et comparé à un « *stummer Diener* » (un serviteur muet)[66].

Cependant, Brodie souligne son rôle crucial dans la résolution de l'intrigue[67], et Roth le caractérise comme adjuvant qui permet, grâce à ses cinq pains et deux poissons, la jonction dans l'axe du désir entre le sujet (Jésus) et l'objet (l'alimentation de la foule). Sa position charnière entre le nouement (v. 7) et le dénouement (v. 12), à l'entrée de l'action transformatrice qu'elle déclenche (v. 11), révèle sa place de maillon essentiel de la chaîne des actions du récit, dont la suppression entraine l'écroulement de toute la structure narrative. Cette contribution positive du παιδάριον est confirmée par l'attitude de Jésus. En prenant les cinq pains et les deux poissons, il valorise ce qu'André a dévalorisé et en fait le substrat matériel de son action divine. Cette importance du παιδάριον est aussi liée aux thèmes et aux images johanniques incarnés par les pains et poissons dont il est propriétaire. Son pain, qui assouvit les besoins physiologiques, est un parallèle de celui du ciel qui offre la vie éternelle (Jn 6,32) : l'approvisionnement du premier conduit à l'enseignement sur le second. De même, ses poissons (ὀψάρια), qui n'apparaissent dans tout le NT qu'en Jean, sont parallèles à ceux du Ressuscité offrant un déjeuner à ses disciples (Jn 21,12-13). Roth y conclut à une anticipation de l'action du Ressuscité dans celle du παιδάριον[68].

Cette importance du παιδάριον à partir de la perspective actantielle ne tient pas compte du statut littéraire de la *MP*. Comme scène de reconnaissance, son axe principal n'est pas la résolution d'une complication, mais la révélation et la reconnaissance de l'identité messianique de Jésus.

---

[66] M. LABAHN, *Jesus als Lebensspender*. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (BZNW 98 ; Berlin 1999) 270.
[67] BRODIE, *The Gospel according to John*, 261-262.
[68] D. T. ROTH, « The Boy with Loaves and Fish: Picnic, Plot, and Pattern », *Character Studies in the Fourth Gospel* (HUNT – TOLMIE – ZIMMERMANN) 356-359.

Le narrateur introduit le παιδάριον indirectement par André et éclipse sa donation des aliments à Jésus. Il minimise sa collaboration en la plaçant sous la lumière de celle des disciples. Il met en exergue, non pas l'aide du παιδάριον, mais l'ingéniosité d'André à dénicher au milieu de l'immense foule des ressources, quoiqu'insuffisantes, pour pallier la complication. La tension et l'intérêt narratifs portent, non sur la présence du παιδάριον, mais sur l'évaluation de ses aliments proportionnellement à la foule (ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους;, v. 9). André se révèle alors le véritable adjuvant du sujet Jésus, car, un adjuvant est un personnage actif qui propose son aide au sujet dans la résolution de la complication. La présence du παιδάριον trouve son importance non dans un apport indispensable pour la résolution de la complication, mais comme élément narratif de renforcement de l'écho d'intertextualité de la *MP* d'Élisée, qui donne à celle johannique, un caractère d'acte prophétique en faveur de l'identification prophétique de Jésus.

La plupart des personnages anonymes du *QE* comme παιδάριον, qualifiés de mineurs, se caractérisent par leur capacité à faire progresser la révélation de Jésus et à contribuer au développement de l'itinéraire de foi du lecteur : La demande de la mère de Jésus (Jn 2,1.3) permet le rapprochement de l'heure de Jésus avec le vin offert, signifiant la révélation eschatologique du Messie dans le premier signe de Cana ; l'officier royal, en croyant non sur la base des signes, mais de la parole (Jn 4,50), devient un modèle de foi ; la transgression de la loi du Sabbat par l'infirme guéri sur ordre de Jésus (Jn 5,11) révèle sa filiation divine comme égal au Père et donc maître du Sabbat ; l'aveugle-guéri en passant de la reconnaissance prophétique de Jésus à celle de Messie, Fils de l'Homme (Jn 9,17.35-38), est modèle de foi et de croissance dans la vision spirituelle de Jésus[69]. N'ayant aucune action ou parole à son actif, le παιδάριον de la *MP* est un personnage *ficelle* sans aucun développement[70], et non caractérisé[71].

2. Les personnages spontanés

Une analyse des personnages spontanés de Jn 6 (les Juifs, beaucoup de disciples et les Douze) qui ne font pas partie de notre texte d'étude s'avère importante pour la meilleure compréhension de ses personnages.

---

[69] HOWARD, « Characters in the Gospel of John », 63-78.
[70] RESSEGUIE, *Narrative Criticism*, 123-127, 137-165.
[71] A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (BiLiSe ; Sheffield 1983) 23-42.

2.1. οἱ Ἰουδαῖοι

2.1.1. οἱ Ἰουδαῖοι de la synagogue de Capharnaüm : une analyse

À l'exception de Jn 4, dont les scènes se déroulent en Samarie, toutes les occurrences de οἱ Ἰουδαῖοι, qui font généralement référence à la population ou aux autorités judéennes[72], se concentrent à Jérusalem et ses environs. Et même en Jn 4, les οἱ Ἰουδαῖοι ne jouent aucun rôle de premier plan ; ils n'apparaissent qu'à travers Jésus leur représentant. La seule exception à cette règle est la séquence de Jn 6 située en Galilée. Cette particularité des οἱ Ἰουδαῖοι de Jn 6 comme acteurs importants dans un épisode hors de Jérusalem suscite une réévaluation de l'étude de ce personnage autant dans la séquence de Jn 6 que dans l'ensemble du *QE*.

Le personnage collectif οἱ Ἰουδαῖοι fait son entrée dans le récit dans un contexte du constat par Jésus de l'incrédulité de la foule (vv. 36.40). Le caractère inopiné de cette apparition attire la curiosité. Comme le souligne Frey, le sens et la signification de l'expression οἱ Ἰουδαῖοι ne peuvent se décider qu'à partir d'un examen profond du contexte immédiat de chacune de ses occurrences[73]. Ainsi, deux indices narratifs intradiégétiques de la séquence permettent de caractériser ces Juifs : la localisation de l'enseignement dans la synagogue et la facture hautement théologique de leur intervention.

La contestation de l'origine céleste de Jésus par les οἱ Ἰουδαῖοι (v. 41) renvoie au débat théologique sur l'origine du Messie qui ouvre le *QE*, annonçant l'origine divine du Logos (Jn 1,1-18). Ce qui rapproche les οἱ Ἰουδαῖοι de Jn 6 des autorités de Jérusalem qui envoyèrent des émissaires auprès de Jean-Baptiste afin de l'interroger sur son identité (Jn 1,19). D'un côté comme de l'autre, la préoccupation principale tourne autour d'une investigation sur la découverte du Messie. Les Juifs de Jérusalem voient en Jean-Baptiste, un potentiel candidat à la messianité. Mais ceux de la synagogue de Capharnaüm contestent cette identité à Jésus, qui n'en serait qu'un usurpateur disqualifié par sa modeste généalogie bien connue (v. 42).

---

[72] M. Lowe, « Who Were the Ἰουδαῖοι? », *NT* 18/2 (1976) 106-107, 126, 128.

[73] J. Frey, « Das Bild der "Juden" im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde », *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*. Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag (éd. M. Labahn – K. Sibidemltissek – A. Strotmann) (Paderborn 2004) 37.

Ces Juifs de la synagogue se positionnent alors comme experts de la *messianologie* traditionnelle, détenteurs des connaissances sur les normes d'authentification et de reconnaissance de l'identité du Messie. La question de l'origine du Messie, brièvement évoquée par les Juifs de Capharnaüm, trouve un développement considérable à la fête des Tabernacles (Jn 7,26-28). La négation de l'identité messianique de Jésus, sur la base de sa généalogie, rapproche les Juifs de Galilée de la foule de Jérusalem à la fête des Tabernacles. Elle s'inscrit dans le contexte de la préoccupation sur les origines des messagers comme critère fondamental de l'authentification de leur identité et de leur mission.

D'après leur connaissance des Écritures, le Messie sera d'origine, non galiléenne, mais hiérosolymitaine du village de David (Jn 7,41-42). La similitude de contexte entre Jn 6 et Jn 7,35 qui évoque un enseignement de Jésus dans la diaspora (probablement dans les synagogues) renforce ce rapprochement. Ainsi, le contexte de l'enseignement solennel à la synagogue (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, v. 26) permet de mettre en relation les οἱ Ἰουδαῖοι de Galilée avec un groupe mixte composé aussi bien des autorités de la synagogue que du commun des mortels venus écouter Jésus. Leurs murmures (γογγύζειν, vv. 41.43.61 ; cf. Jn 7,12) soulignent leur indignation face aux déclarations de Jésus, dont l'absurdité peut être entrevue dans le πῶς νῦν λέγει (v. 42), qui dit en même temps leur exaspération. Cette attitude contestataire établit un lien entre ces οἱ Ἰουδαῖοι et la génération du désert. Leurs murmures contre Jésus pourraient se lire en parallèle avec ceux du peuple du désert contre Dieu et son envoyé Moïse (Ex 16,1–17,7). Une attitude qui met en lumière un trait caractéristique commun aux οἱ Ἰουδαῖοι de Capharnaüm et à ceux habituellement localisés à Jérusalem : le rejet de Jésus.

Leur connaissance des attentes et des modalités messianiques, qui constitue un atout, devient en même temps leur faiblesse, et une pierre d'achoppement à leur ouverture à toute nouveauté de la révélation de Dieu en Jésus. Ils se limitent à des critères anthropologico-généalogiques nécessaires, mais insuffisants pour exprimer l'identité de Jésus en tant que Messie-Dieu. Leur questionnement n'a pas pour but la recherche de compréhension de ce qui leur échappe, mais, la consolidation et la justification de leurs *a priori* théologiques. Là où la foule exprime le désir de recevoir « ce pain » (v. 34) en référence au pain de Dieu qui descend du ciel et donne vie au monde (v. 33), les Juifs ne laissent aucune porte ouverte à un dialogue constructif avec Jésus. C'est dire qu'ils n'ont aucune intention de se laisser attirer à Jésus par Dieu (v. 45a). Ce qui permet d'envisager une

caractérisation des Juifs de Galilée dans le contexte général du conflit Juifs-Jésus dans le *QE*.

2.1.2. Les οἱ Ἰουδαῖοι du *QE*

Comme personnage secondaire le plus en vue dans le *QE*, οἱ Ἰουδαῖοι a constitué une priorité dans la recherche exégétique de l'œuvre johannique. Plusieurs méthodes d'approche ont été adoptées pour la meilleure compréhension de cette expression : l'approche historico-critique, l'approche psychologique, la critique des sources, la critique textuelle et la critique narrative[74]. Ces approches ont été, en majorité, dominées par la perspective historique intéressée à l'identité ethnico-tribale ou religieuse à laquelle l'expression fait référence dans le judaïsme du I^er^ siècle. L'objectif principal était de répondre aux questions : qui sont les Juifs ? Pourquoi l'auteur les utilise-t-il ? Ce qui a permis une large identification de οἱ Ἰουδαῖοι à un contexte socioculturel ou religieux conçu comme un groupe historique. Un groupe qui se caractérise par ses activités, de la période du ministère public de Jésus (le monde narré du *QE*) à celle de la rédaction de l'œuvre (le monde du narrateur et de son auditoire explicite)[75]. Ces οἱ Ἰουδαῖοι seront identifiés comme : parti ou groupe religieux (les Pharisiens)[76], autorités et officiels juifs de Jérusalem, « partisans du Temple »[77]. Partant de la référence au Temple, Martyn voit dans le *QE* un double niveau de drame avec l'insertion de la *Birkat ha-minim* (bénédiction des hérétiques) dans le *Amidah* (prière devant l'assemblée) qu'il identifie avec la commission synagogale (ἀποσυνάγωγος ; cf. 9,22 ; 12,42 ; 16,2)[78]. Wengst soutient cette hypothèse et affirme le reflet du judaïsme rabbinique

---

[74] U. C. VON WAHLDE, « The Johannine 'Jews'. A critical Survey », *NTS* 28/1 (1982) 33-60 ; IDEM, « The Jews in the Gospel of John. Fifteen Years of Research (1983-1998) », *ETL* 76/1 (2000) 30-55 ; IDEM, « "The Jews" in the Fourth Gospel. A Survey of Judeans in the Johannine Narrative », *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (BIERINGER) 229-356 ; L. KIERSPEL, *The Jews and the World in the Fourth Gospel*. Parallelism, Function, and Context (WUNT 2/220 ; Tübingen 2006) 13-62 ; E. GRÄSSER, « Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium », *NTS* 11/1 (1964) 74-90 ; R. G. BRATCHER, « "The Jews" in the Gospel of John », *BiTr* 26/4 (1975) 401-409 ; FULLER, « The "Jews" », 31-37.

[75] D. BOYARIN, « The Ἰουδαῖοι in John and the Prehistory of 'Judaism' », *Pauline Conversations in Context*. Essay in Honor of Calvin. J. Roetzel (éd. J. C. ANDERSON et al.) (JSNT.S 221 ; Sheffield 2002) 216-239 ; FREY, « Das Bild der Juden », 33-53.

[76] WENGST, *Johannesevangelium*, I, 30 ; M. NEUBRAND, « Das Johannesevangelium und 'die Juden': Antijudaismus im vierten Evangelium? », *ThGl* 99 (2009) 213.

[77] BENNEMA, « Οἱ Ἰουδαῖοι in the Gospel of John », 245 ; IDEM, *Encountering Jesus*, 38-46.

[78] MARTYN, *History and Theology*, 30, 38-62.

dans le *QE* à travers le personnage collectif οἱ Ἰουδαῖοι[79]. Cette hypothèse entraine un effet de rétroprojection de la réalité historique de la communauté johannique par rapport à celle de la période du ministère historique de Jésus. Tous les conflits en cours dans la communauté johannique, au moment de sa constitution, sont considérés comme une réalité à laquelle fit face le Jésus historique. En conséquence, les opposants de la communauté johannique sont assimilés à ceux du Jésus historique.

Les récentes études sur l'émergence et la nature du judaïsme rabbinique permettent de mettre en cause l'ensemble du portrait social de la communauté johannique. La représentation d'une communauté pressée de toute part sous le poids d'une persécution juive généralisée et systématique n'est pas la réalité cachée derrière ces textes. Elle serait le résultat d'une ligne éditoriale de la nouvelle communauté. Celle-ci se crée un univers symbolique lui permettant d'avoir une auto-compréhension de son rapport au monde environnant, en dépit de l'image distordue qu'elle peut avoir de celui-ci[80]. La séparation historique entre Juifs et premiers chrétiens serait, selon les sources externes au *QE* (notamment Paul), la conséquence d'une divergence d'opinion sur les marqueurs centraux de l'identité juive et non sur la foi en Jésus comme Messie. Une telle rupture ne nécessitait pas une éventuelle politique de violence systématique et organisée par des leaders juifs. La stratégie adoptée par ces derniers en général et par les rabbins en particulier contre ceux qu'ils considéraient comme hérétiques aurait été « l'ignorance silencieuse »[81]. Mais, cette réalité fut perçue, retenue et manipulée d'une manière qui a eu un effet plus profond sur les communautés chrétiennes que la réalité elle-même[82]. La persécution et le martyre systématiques au II^e^ siècle, comme éléments d'auto-compréhension de la communauté chrétienne, semblent être un mécanisme mis en place depuis la communauté johannique dans son sentiment de persécution et de marginalisation par un environnement majoritairement juif. Ce mécanisme permet de construire un contexte et un monde mental dans lequel leur

---

[79] WENGST, *Johannesevangelium*, I, 30.
[80] HAKOLA, *Identity Matters*, 78.
[81] Ibidem, 71-72 ; C. M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*. Studies on Q (Edinburgh 1996) 322.
[82] S. G. WILSON, *Related Strangers*. Jews and Christians 70–170 C.E (Minneapolis, MN 1995) 176.

identité communautaire se trouve articulée[83]. Robinson affirme que le *QE* émerge du « cœur du judaïsme palestinien méridional », et connaît un développement en quatre étapes, dont la première est le modelage de l'évangile en dialogue avec le judaïsme palestinien (30-50 apr. J.-C.)[84]. Le but de cette œuvre, selon lui, serait double : convaincre les croyants Juifs de la Judée à rester fidèles malgré la pression des autorités de la synagogue et leur idéologie ; séduire les Juifs de la diaspora[85].

La critique littéraire dans son étude du οἱ Ἰουδαῖοι johannique met l'accent non plus sur la référence, mais, sur le sens et la signification de l'expression. Ainsi, Lowe propose un sens géographique de οἱ Ἰουδαῖοι comme ressortissants ou habitants de la Judée[86]. Son hypothèse se base sur le langage dominant de l'époque et l'usage du terme en référence analogique à la Judée, en contraste par rapport à d'autres régions, comme la Samarie et la Galilée (Jn 4,3-47.54 ; 7,1-3 ; 11,7). Dans le même sens, mais avec un peu d'amélioration, Wahlde propose trois significations différentes de l'expression selon les éditions du *QE* : Judéens (habitants de la Judée) dans la première édition, « autorités religieuses hostiles » dans la deuxième et « ensemble du peuple Juif » dans la troisième[87]. Bultmann et bien d'autres proposent une signification encore plus spécifique. Ils voient les οἱ Ἰουδαῖοι comme des ennemis de Jésus et représentants de l'incrédulité, partenaires du dialogue ou encore, un mot-clé[88]. Quoi qu'il en soit, cette présence des οἱ Ἰουδαῖοι en Galilée permet de relativiser l'importance de l'élément géographique dans la définition de l'identité narrative de ce groupe[89].

Prenant en compte la grosse difficulté que pose Jn 6 à l'hypothèse de Lowe, Ashton propose une différence entre le « référent » et le « sens ». Le premier renvoie à la région géographique et le second, au rôle narratif[90].

---

[83] J. LIEU, *Image and Reality*. The Jews in the World of the Christians in the Second Century. (Edinburgh – London 1996) 282.
[84] J. A. T. ROBINSON, *The Priority of John* (London 1985) 67, n. 150.
[85] IDEM, « The Destination and Purpose of St John's Gospel », *NTS* 6/1 (1959-60) 124, 131.
[86] LOWE, « Who Were the Ἰουδαῖοι? » 101-130.
[87] U. C. VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John*. Introduction, Analysis, and Reference (ECC ; Grand Rapids, MI 2010) I, 70-71, 91-93, 144-149 ; IDEM, « A Critical Survey », 42-60.
[88] BULTMANN, *Johannes*, 232 ; U. SCHNELLE, « Die Juden im Johannesevangelium », *Gedenkt an das Wort*. Festschrift für Werner Vogler zum 65. Geburtstag (éd. C. KÄHLER – M. BÖHM – C. BÖTTRICH) (Leipzig 1999) 219.
[89] MARCHESELLI, *Giovanni*, 360.
[90] J. ASHTON, « The Identity and Function of the Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel », *NT* 27/1 (1985) 55.

Cette distinction permet de mettre l'accent sur οἱ Ἰουδαῖοι comme personnage narratif, mais ne rend pas compte du choix du narrateur qui l'utilise sans distinction comme un terme générique pour désigner à la fois les autorités hostiles et le commun des mortels souvent neutre. La complexité de l'expression convainc plusieurs auteurs d'une signification multidimensionnelle, dont les cinq principales sont : ethnico-culturelles (Juifs en contraste aux Romains) ; géographique (Judéens en contraste aux Samaritains) ; historico-traditionnelle (Juifs descendants de la lignée de Judas) ; théologico-religieuse (Juifs adhérents et pratiquants de la religion judéenne)[91] ; fonctionnelle (Juifs autorités religieuses de Jérusalem)[92]. Considérant son interaction ou chevauchement terminologique avec d'autres termes ou groupes de personnages (οἱ ἀρχιερεῖς, ὁ ὄχλος, ὁ κόσμος, οἱ Φαρισαῖοι, ὁ ἄρχων, οἱ ἱερεῖς, οἱ Λευίται, ἐκ τῶν Ἱεροσολυμίται), Moloney propose un sens beaucoup plus large de οἱ Ἰουδαῖοι comme synonyme de : Israël, Israélites, peuple, Nations[93].

La localisation de la séquence de Jn 6 à Capharnaüm en Galilée permet une réévaluation du personnage οἱ Ἰουδαῖοι. Capharnaüm, cette localité de la Galilée des Nations, est une ville de la rive nord du lac de Tibériade, aux confins des territoires de Zabulon et Nephtali, sur la grande route de Damas à la côte[94]. L'opinion répandue dans le milieu exégétique du NT a fait de la Galilée des païens, une « antichambre du paganisme, espace majoritairement habité par des non-Juifs et en distance culturelle avec les populations juives de la Judée [95]«. Cette opinion a joué un grand rôle dans la construction de l'image des οἱ Ἰουδαῖοι du *QE* comme ressortissants de la Judée en opposition cultuelle et culturelle avec les non-Juifs. Ainsi, pour Meeks, les Judéens symbolisent le peuple élu, mais qui rejette le messager de Dieu en opposition aux Galiléens, étrangers qui lui réservent un accueil favorable et deviennent le véritable peuple de Dieu[96]. Cependant, les

---

[91] BENNEMA, « οἱ Ἰουδαῖοι in the Gospel of John », 242.
[92] R. ZIMMERMANN, « The Jews. Unreliable Figures or Unreliable Narration? », *Character Studies in the Fourth Gospel* (HUNT –TOLMIE –ZIMMERMANN) 73.
[93] F. MOLONEY, « "The Jews" in the Fourth Gospel. Another Perspective », *Pacifica* 15/1 (2002) 16-36.
[94] Cf. A. NEGEV et al., *Dictionnaire archéologique de la Bible* (Paris 1970) 60.
[95] A. DETTWILER, *Dans les coulisses de l'Évangile*. Conversations avec Matthieu Mégevand (Domaine biblique ; Genève 2016) 25-26.
[96] W. A. MEEKS, « Galilee and Judea in the Fourth Gospel », *JBL* 85 (1966) 165.

récentes découvertes archéologiques[97], ainsi qu'une relecture des récits évangéliques permettent de noter l'inadéquation de cette vision avec la réalité historique de la Galilée du I^er^ siècle.

Au-delà de l'indice littéraire d'une présence remarquable des païens dans cette ville dans l'épisode synoptique de la guérison du serviteur du centurion (Mt 8,5-13 ; Lc 7,1-10), la population de la Galilée du temps de Jésus était majoritairement juive[98]. Cette réalité historique sur la démographie galiléenne nécessite un changement de paradigme et une remise en question des hypothèses de Lowe et de Meeks sur les οἱ Ἰουδαῖοι et sur le rapport Judée – Galilée dans le *QE*. Le rejet de Jésus par les οἱ Ἰουδαῖοι (vv. 6,41-42), son abandon par beaucoup de disciples (vv. 60.66), et la confession des Douze (vv. 68-69) en Galilée (Capharnaüm), sont un indice narratif de ce que le *QE* ne conçoit pas les deux localités en terme antithétique de rejet (Judée) et de réception (Galilée) de Jésus[99].

Toute cette approche des οἱ Ἰουδαῖοι engendre la problématique du rapport du *QE* au monde juif. La signification de l'expression comme autorités religieuses hostiles à Jésus a engendré deux tendances : celle qui voit dans le *QE* une option anti-juive, et qui appelle une évaluation critique de l'œuvre ; celle opposée à la première, et qui considère le *QE* comme une œuvre juive qui traite d'une polémique judaïco-juive. Ces deux tendances ne rendent pas véritablement compte de la richesse multidimensionnelle de cette expression dans le *QE* qui se veut une écriture normative pour une communauté de foi (Jn 20,30-31) dont le salut vient des Juifs (Jn 4,22). Zimmermann propose, contre toute lecture idéologique du *QE,* une analyse distinctive de la signification de l'expression comme « groupe littéraire » et

---

[97] S. GUIJARRO, « L'ambiente galilaico, gli scavi di Magdala e il documento Q », *La riscoperta del Gesù ebreo*. Atti del XVI convegno di studi neotestamentari (Napoli, 10-12 settembre 2015) (éd. G. BELLIA – D. GARRIBBA) (*RStB* 29 ; Bologna 2017) 25-55 ; S. W. CRAWFORD, « Romans, Greeks, and Jews. The World of Jesus and the Disciples », *JRS* 6 (2004) 1-11.

[98] M. A. CHANCEY, *The Myth of a Gentile Galilee*. The Population of Galilee and New Testament Studies (SNTSMS 118 ; Cambridge 2002) 101, 167, 234 ; KAMANZI, *Le second signe de Cana*, 234.

[99] M. J. BASSLER, « The Galileans. A Neglected Factor in Johannine Community Research », *CBQ* 43/2 (1981) 253.

comme « groupe historique »[100]. Cependant, Reinhartz ne juge pas une telle distinction nécessaire[101].

L'approche narrative, non préoccupée par les questions de référence et de signification, se concentre sur la caractérisation narrative de οἱ Ἰουδαῖοι exclusivement comme personnage narratif. Il s'agit donc de savoir qu'est-ce que le narrateur apprend à son lecteur au sujet de ce personnage ? Comment l'introduit-il dans le récit ? Et comment ce personnage agit-il[102] ? Une approche descriptive et analytique des différents épisodes qui mettent en scène ce personnage pourrait garantir une meilleure compréhension. Elle permet de nuancer la représentation générale du personnage dans sa double présentation directe (*telling*) et indirecte (*showing*) de l'ensemble du récit. Les 71 occurrences adjectivales aux Juifs peuvent se diviser en deux groupes : pluriel (67x) et singulier (4x). Les occurrences au singulier ont une valeur attributive (Jn 3,22) référant à : un Juif anonyme (Jn 3,25) [103] ; une appartenance ethnique ou non, respectivement pour Jésus (Jn 4,9) et pour Pilate (Jn 18,35). Dans les présentations directes, généralement faites par le narrateur, οἱ Ἰουδαῖοι exerce une valeur grammaticale d'objet. Ce qui permet de distinguer deux niveaux de déclaration au sujet des Juifs dans le *QE* : comme groupe ethnique et comme personnage du récit.

Les références comme groupe ethnique sont les déclarations au sujet des Juifs à travers la mention de leur identité socioculturelle et cultuelle et de leurs us et coutumes (Jn 2,6.13 ; 6,4 ; 7,2 ; 11,55 ; 19,40.42), et non comme personnage narratif agissant dans le récit. Toutes ces occurrences fondent l'unité du groupe autour d'une identité ethnico-religieuse. Elles offrent un ensemble d'informations objectives sans aucun jugement de valeur d'ordre moral ou religieux.

Les déclarations sur les οἱ Ἰουδαῖοι comme personnage narratif sont faites par d'autres personnages en référence aux évènements narratifs antérieurs où ils ont joué un rôle actif (Jn 11,8 ; cf. 5,18 ; 11,19). On distingue deux actions narratives de οἱ Ἰουδαῖοι comme personnage du récit : leur enquête auprès de Jean-Baptiste (Jn 1,19-28) et leur réaction dans

---

[100] ZIMMERMANN, « The Jews », 74.
[101] A. REINHARTZ « The Jew and the Jews in the Fourth Gospel », *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (BIERINGER) 341-356.
[102] ZIMMERMANN, « The Jews », 81-82.
[103] M. L. APPOLD, « "A Jew": A Search for the Identity and Role of an Anonymous Judean », *Character Studies in the Fourth Gospel* (HUNT –TOLMIE – ZIMMERMANN) 260-267.

l'épisode de la colère de Jésus au Temple (Jn 2,18-20). Ces deux actions permettent de dresser un portrait narratif des οἱ Ἰουδαῖοι du *QE*. D'origine hiérosolymitaine et proche de l'élite religieuse (prêtres et lévites) et théologique (pharisiens ; cf. le participe parfait ἀπεσταλμένοι, Jn 1,24), ils apparaissent comme autorités religieuses préoccupées par la question de l'identité du Messie et de sa venue. Ils manifestent un attachement affectif au Temple et à son culte, qui constituent un patrimoine dont la préservation leur incombe. Leur préoccupation sur l'identité du Messie se trouve en parallèle à celle du narrateur de conduire son lecteur à la reconnaissance de Jésus comme Messie, Fils de Dieu (Jn 20,31). C'est dire que le narrateur, tout au long de son récit, répond à cette préoccupation initiale des οἱ Ἰουδαῖοι.

Le tout premier désaccord des οἱ Ἰουδαῖοι avec Jésus relève d'une différence de conception et de considération du Temple (Jn 2,21)[104] que Jésus qualifie affectueusement de « maison de mon Père » (Jn 2,16). Ce désaccord va rapidement se transformer en conflit dans l'épisode de la guérison du paralytique (Jn 5,1-18). Le motif du conflit tient en deux volets : la violation du Sabbat et le blasphème de Jésus, qui se fait égal de Dieu (Jn 5,16.18). Comme dans l'épisode de la colère de Jésus au Temple, les οἱ Ἰουδαῖοι apparaissent investis d'un pouvoir qui en fait des garants de l'orthodoxie et de la Loi de Moïse. Ce qui les rapproche des pharisiens, garants de l'orthodoxie et gestionnaires du culte synagogal, investis du pouvoir d'exclure ceux qui, à leurs yeux, passent pour des hors-la-loi (Jn 9,13-17.24-34). La mise à mort de Jésus résulte de cette opposition des Juifs et des autorités à Jésus (Jn 5,16-18 ; 7,19-25 ; 8,37-40.59 ; 10,31 ; 11,8 ; 18,40 ; 19,6-15). Elle est alimentée par la « bonne foi » des Juifs de préserver de l'égarement, tous ceux qui pourraient suivre l'exemple d'un agitateur comme Jésus (Jn 7,13 ; 9,22 ; 19,38 ; 20,19 ; cf. 12,42).

Jésus lui-même dresse un portrait impressionnant des οἱ Ἰουδαῖοι fait de plusieurs traits caractéristiques : fermés à l'écoute de la voix de Dieu ; ils n'ont jamais vu Dieu dont la parole manque dans leur cœur ; ils cherchent en vain la vie éternelle dans les Écritures, mais manquent de l'amour de Dieu ; ils acceptent celui qui vient en son nom propre et refusent de recevoir celui qui vient au nom du Père ; ils recherchent l'honneur des hommes et non celui de Dieu ; ils prétendent croire en Moïse et ne croient pas en Jésus

[104] ZIMMERMANN, « The Jews », 85.

au sujet de qui Moïse a écrit (Jn 5,37-47)[105]. Ce portrait met en évidence le profond attachement des οἱ Ἰουδαῖοι à leur tradition liée à l'accueil de la révélation de Dieu. Cet attachement se révèle être le principal obstacle à leur « venir à Jésus » c'est-à-dire leur croire en lui (Jn 5,38.40)[106]. En ce sens, les οἱ Ἰουδαῖοι, comme personnages, sont ceux qui refusent d'accueillir le Verbe par contraste avec les disciples qui l'accueillent (Jn 1,11.12). Cette réticence, en langage johannique, est causée par la différence d'appartenance au monde d'*en haut* pour Jésus et à celui d'en bas pour les Juifs (Jn 8,33). Le conflit de citoyenneté entre Jésus et les οἱ Ἰουδαῖοι, qui ne concerne nullement la nationalité ou l'identité juive[107], se situe au niveau de cette métaphore spatiale sans aucune référence géographique, sociale ou ethnique. Cependant, le contexte socio-historique ayant servi de *Sitz im Leben* au récit johannique pourrait justifier l'énorme difficulté de tracer une ligne de démarcation claire entre la présentation des Juifs comme groupe ethnique et religieux et leur action concrète comme personnage narratif[108]. D'où la nécessité de déterminer la nature et le lieu du conflit.

Pour mieux comprendre ce conflit, il est important de le replacer dans son contexte, celui d'une communauté johannique naissante en plein cœur d'un judaïsme pharisaïque, dont le noyau fondamental est la Loi de Moïse, expression de l'Alliance avec Dieu. La pomme de discorde de tout le conflit est le respect de la Loi de Moïse vis-à-vis de laquelle Jésus semble afficher des écarts. C'est le principal motif justifiant son arrestation et sa mise à mort (Jn 7,31-32 ; cf. 7,45-47 ; 11,46-53). Toute la divergence entre les οἱ Ἰουδαῖοι et Jésus relève de l'attachement des premiers à Moïse et sa Loi et de celui du second à la volonté de Dieu son Père. Cette tension loin d'être caractéristique de la relation Jésus – Juifs exprime plutôt la radicalité sur laquelle se construit le *QE* : Jésus ou Moïse.

Cette radicalité tient de l'obligation historique qui lie les membres de la communauté johannique à leur allégeance première à Moïse et à sa Loi. L'enjeu ici n'est pas la Loi en elle-même, mais le passage de la lettre à

---

[105] D. F. TOLMIE, « οἱ Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel. A Narratological Perspective », *Theology and Christology in the Fourth Gospel*. Essays by Members of the SNTS Johannine Writings Seminar (éd. G. VAN BELLE – J. G. VAN DER WATT – P. J. MARITZ) (BETL 184 ; Leuven 2005) 383 ; CULPEPPER, *Anatomy*, 129.
[106] ZIMMERMANN, « The Jews », 85.
[107] R. SHERIDAN, « Issues in the Translation of οἱ Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel », *JBL* 132/3 (2013) 671-675.
[108] ZIMMERMANN, « The Jews », 83-84.

l'esprit. Toute la trame conflictuelle se déroule autour non de ce qui est écrit dans la Loi, mais, sur comment le lit-on (cf. Lc 10,26) ? Cette Écriture qui ne peut être brisée (Jn 5,38 ; 8,55 ; 10,35) est considérée autant par Jésus que par les οἱ Ἰουδαῖοι comme sacro-sainte. Mais, si les Juifs accusent Jésus de subversion, celui-ci se défend en accusant les premiers d'incompréhension de l'Écriture qui, par ailleurs, lui rend témoignage. Ce qui fait dire à North[109] que l'unique enjeu de ce conflit est le sens et l'application de l'Écriture. Cet enjeu s'exprime par un appel à des textes spécifiques et par une référence générale à Moïse et sa Loi, dans leur statut de fondements de l'identité religieuse juive[110]. Jésus ne porte aucune critique envers la Loi de Moïse dont il se persuade d'être un fidèle observateur, contrairement aux Juifs dont le comportement ne correspond pas à l'identité de disciples de Moïse. Il démontre la conformité de ses actes de guérisons le jour du Sabbat avec l'esprit de cette Loi de Moïse comme voulu par Dieu (Jn 5,16-47 ; 7,19-24). Cette confrontation intra-judaïsme entre Jésus et les οἱ Ἰουδαῖοι se fonde sur l'ambivalence de l'Écriture, convoquée par l'un et les autres comme norme et référence dans un jeu d'affirmation et de contre affirmation au sujet de l'identité divino-messianique de Jésus. Face à la lecture erronée de l'Écriture par les οἱ Ἰουδαῖοι (Jn 15,25 ; cf. 8,17 ; 10,34), Jésus se présente comme exégète dont l'agir, le dire et l'identité sont justifiés et prouvés par cette Écriture[111].

Dans ce conflit d'interprétation de la même Écriture, North identifie trois groupes de Juifs : les premiers (radicaux pro-Moïse) affirment la centralité de Moïse et de la Torah dans la foi juive ; les seconds (radicaux pro-Jésus) affirment l'accomplissement de la Torah de Moïse en Jésus qui, de ce fait, devient le centre de la foi juive ; et, les derniers (modérés) sont des croyants en Jésus en toute discrétion qui restent attachés à la synagogue et ne peuvent extérioriser leur foi en Jésus par peur de la violence des pro-Moïse (Jn 12,42)[112].

---

[109] W. E. S. NORTH, « Jesus the Jew in John's Gospel. Scripture Cannot Be Broken », *Portraits of Jesus in the Gospel of John* (KOESTER) 40-41.

[110] C. H. WILLIAMS, « Patriarchs and Prophets Remembered. Framing Israel's Past in the Gospel of John », *Abiding Words* (MYERS – SCHUCHARD) 192-201.

[111] J. LIEU, « The Narrative Analysis and Scripture in John », *The Old Testament in the New Testament*. Essays in Honour of J. L. North (éd. S. MOYISE) (JSNT.S 189 ; Sheffield 2000) 158-159.

[112] NORTH, « Monotheism and the Gospel of John », 117.

Les οἱ Ἰουδαῖοι radicaux pro-Moïse (Jn 9,28) sont caractérisés par l'hostilité à Jésus, dont l'évènement serait une menace contre l'intégrité de la foi juive qu'ils défendent avec plus ou moins d'agressivité. Fidèles à Moïse, leur unique avocat devant Dieu (Jn 5,45), et dévoués à l'étude des Écritures, unique source pour l'obtention de la vie éternelle (Jn 5,39), ils rejettent catégoriquement la présentation de Jésus comme incarnation du Logos de Dieu et son autorévélation comme ἐγώ εἰμι (Jn 6,20 ; 8,58). Une telle présentation, de leur *PDV*, subvertit le τέλος théologique de la révélation de l'Horeb et introduit un nouveau mode de révélation inattendue et inacceptable parce qu'incompatible avec l'absolue transcendance de Dieu et son unicité. De même, l'idée que Jésus soit un prophète semblable à Moïse constitue une atteinte à la pureté et à l'intégrité de la piété juive traditionnelle (Jn 12,42). Elle mérite d'être sanctionnée par une exclusion de la communauté synagogale (Jn 9,29 ; 12,37). Car Jésus n'est autre que le fameux faux prophète en contraposition au prophète comme Moïse. Il prétend parler au nom de Dieu (Dt 18,18-22), mais égare le peuple (Jn 7,47-49 ; cf. v. 12 ; 7,52 ; 11,48 ; 12,11.19). Il faut remarquer le rapprochement entre Jn 7,12.47 et Dt 13,6 [LXX] dans l'usage du verbe πλανάω[113]. C'est un vulgaire homme dont l'insupportable prétention offense autant Dieu dont il se fait égal que les hommes censés. C'est alors investi d'un devoir divin que leur confère la Loi, que ces οἱ Ἰουδαῖοι sentent le besoin de mettre hors d'état de nuire à la pureté juive aussi bien Jésus lui-même, que ceux de ses adeptes qui prendront le risque d'une entreprise de prosélytisme pouvant entrainer d'autres sur ce chemin de perdition (Jn 7,1.32 ; 11,53 ; 12,10 ; 16,2).[114]

Les Juifs radicaux pro-Jésus le considèrent comme l'accomplissement des Écritures et donc comme centre de la foi juive (Jn 7,19-23 ; 10,34-36 ; cf. Jn 15,25). Leur perspective est gouvernée par une vision de foi qui ouvre à la reconnaissance de l'identité divine de Jésus au travers de la croix. Cet instrument de la pire des humiliations et de la dégradation de la dignité d'un homme maudit par Dieu (Dt 21,23) est devenu expression par excellence de la manifestation de la δόξα τοῦ θεοῦ. Dans le portrait de Jésus dressé à la lumière des Écritures (Jn 10,35)[115], les radicaux pro-Jésus le présentent en contraste avec Moïse. Ils montrent et démontrent la supériorité de Jésus sur Moïse et sa Loi. La démarcation se situe dans une sphère d'in-comparabilité

---

[113] MENKEN, « Scriptural Dispute Between Jews and Christians », 451, 547 ; LINCOLN, *Truth or Trial*, 23-24, 37, 105, 232 ; MARTYN, *History and Theology*, 115.
[114] NORTH, « Monotheism and the Gospel of John », 122.
[115] LIEU, « Narrative Analysis », 156-161.

de Jésus avec aucune figure humaine de l'histoire du salut. Jésus accomplissant les signes le jour du Sabbat sans violer la Loi, se révèle législateur suprême de cette Loi (au même titre que Dieu), dont Moïse est le témoin fidèle et a préparé la révélation (Jn 1,45 ; cf. Dt 18,18)[116]. Toute la Loi de Moïse tire alors sa crédibilité de la personne de Jésus. Ainsi, prétendre être fidèle à Moïse sans croire en Jésus constitue une transgression de la Loi. C'est le péché capital des pro-Moïse dont l'opposition à Jésus est un acte de trahison envers Moïse et sa Loi.

Sans rien diminuer de l'importance de Moïse, les radicaux pro-Jésus ne veulent pas non plus en ajouter. Puisant dans les traditions sur Moïse, ils opèrent un transfert de compétence de Moïse à Jésus afin de mettre en lumière l'extraordinaire supériorité du premier sur le second. Ainsi, toute vision trop exaltée de Moïse est contredite et même niée au profit de Jésus[117]. Cette négation de l'exaltation exagérée de Moïse est, selon Petersen, une réaction d'« anti-langage » qui, dérivant de l'image de Moïse, la transforme par contraste[118]. Le passage radical de la centralité de Moïse et de sa Loi à celle de Jésus opéré par les radicaux pro-Jésus constitue l'obstacle qui sépare ces derniers des radicaux pro-Moïse, hostiles à Jésus. Il représente également la limite que n'osent pas franchir les οἱ Ἰουδαῖοι modérés, croyants en Jésus dans le secret.

Le stéréotype de la caractéristique dominante de l'hostilité des οἱ Ἰουδαῖοι envers Jésus (Jn 5,18 ; 7,1.13.19.25 ; 8,37-39 ; 9,22 ; 10,22-39 ; 11,8 ; 18,12.40 ; 19,7.12.18 ; 20,19) a mis sous le boisseau les occurrences de sa sympathie, bien qu'il soit parfois confus dans ses réponses de foi. Dunn et Motyer soulignent la négligence de ce topic dans les débats sur l'analyse des οἱ Ἰουδαῖοι johanniques[119]. Nicodème, « notable des Juifs » (Jn 3,1-2), serait représentatif de ces Juifs modérés. Attachés à la synagogue, ils croient en Jésus en toute discrétion par peur de la violence des pro-Moïse (Jn 12,42). Leur foi, bien inférieure à celle préconisée par le narrateur, parce

---

116 BROWN, *According to John*, I, 86 ; BOISMARD, *Moïse ou Jésus*, 27-32.
117 DUNN, *The Partings of the Ways*, 225-226.
118 PETERSEN, *The Gospel of John*, 5-6, 89-90, 98-99.
119 J. D. G. DUNN, « The Embarrassment of History. Reflections on the Problem of "Anti-Judaism" in the Fourth Gospel », *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (BIERINGER) 56-57 ; S. MOTYER, « The Fourth Gospel and Salvation of Israel. An Appeal for a New Start », *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (BIERINGER) 105.

que fondée sur les signes et non sur la parole de Jésus, reste tout de même une foi (Jn 4, 41-42.48.50 ; cf. Jn 4,53 ; 5,24 ; 6,63.68 ; 8,30-31)[120].

Le profil narratif de ces οἱ Ἰουδαῖοι sympathiques, construit à partir de Jn 10,40–12,9 (cf. Jn 7,29.31.35 ; 8,29-31 ; 19,20-21), permet de les définir comme la multitude qui, attirée par les signes de Jésus, le perçoit comme envoyé de Dieu et croit en lui. Ils continuent de fréquenter la synagogue et toute son idéologie. Ils adhèrent à Jésus, mais sans se prononcer ouvertement sur la question du rapport Moïse-Jésus. Leur présence répandue dans tout le *QE* permet de relativiser la caractérisation de ce personnage collectif comme essentiellement hostile à Jésus.

2.2. Les οἱ μαθηταί de la synagogue

Outre leur apparition brusque, les disciples de la synagogue surprennent par leur relation à Jésus caractérisée par l'abandon. Léon-Dufour souligne la portée littéraire de cette attitude dans la séquence de Jn 6. Elle vise à montrer le refus de la révélation de Jésus aussi bien par la foule inconstante et les Juifs radicaux que par beaucoup de disciples[121]. Contrairement aux refus des Juifs, l'abandon de beaucoup de disciples est justifié non par la contestation de la véracité des affirmations de Jésus, mais par l'incapacité à entrer dans l'intelligence de ses paroles. Cette ambivalence de la figure des οἱ μαθηταί renseigne sur le choix du narrateur de construire ce personnage, à partir d'une réalité concrète plus complexe dont l'exemple est donné dans la crise qui frappe le groupe après l'enseignement de Jésus.

La réaction de beaucoup de disciples se caractérise par deux éléments narratifs : l'expression σκληρός λόγος et le verbe σκανδαλίζειν (vv. 60.61). Le singulier ὁ λόγος οὗτος (v. 60) pourrait se référer à tout l'enseignement comme ensemble de paroles prononcées par Jésus. Mais, plus probable, selon le contexte, est sa référence aux vv. 6,51c-58. Le don de la chair et du sang est compris par les disciples dans la condition humaine de Jésus. Une telle déclaration, surtout avec la mention de la consommation du sang, constitue une violation grave de la Loi de Moïse (Gn 9,4 ; Lv 3,17 ; 17,10-12.14 ; 19,26 ; Dt 12,16) et justifie l'attitude scandalisée de beaucoup de disciples provenant sans doute du judaïsme. Ainsi, la parole de Jésus paraît

---

[120] Boismard, *Moïse ou Jésus*, 68 ; Scott, *The Johannine* Jesus, 204-205.
[121] Léon-Dufour, *Selon Jean*, II, 178.

dure à comprendre parce qu'hérétique selon la Loi de Moïse. Ce qui justifie leur décision d'abandon de Jésus (v. 66).

Cette décision est le résultat d'une intense activité sensorielle qui marque non seulement une proximité intellectuelle et idéologique à ce qu'on entend, mais aussi, l'attention qu'on y prête pour une éventuelle adhésion. Le participe aoriste ἀκούσαντες et la périphrase verbale modale sous forme de question rhétorique τίς δύναται ἀκούειν; (v. 60), qui marque la possibilité, expriment la distance entre le fait d'entendre (capacité physique avec l'oreille) et celui d'écouter (capacité cognitive et intellectuelle à comprendre) cette parole de Jésus. Cette nuance anticipe déjà l'abandon (v. 66) des disciples qui constitue la réponse à la question τίς δύναται ἀκούειν;. Cette inclusion autour de l'impossibilité de comprendre la parole de Jésus en référence à l'enseignement de Capharnaüm fait des vv. 60-66 un épisode de non-reconnaissance de la révélation de Jésus. L'enseignement de Capharnaüm constitue une pierre d'achoppement dont les différentes articulations ont été révélées par : l'incompréhension de la foule ; son obstination à la conception traditionnelle du Messie (vv. 14.34) ; et, les objections des Juifs (vv. 42.52). La disparition brusque et silencieuse de ces personnages a donc une fonction narrative : elle permet à beaucoup de disciples d'assumer leurs objections, tout comme ils assument la décision de beaucoup de disciples. Cette décision, en fin de compte, n'est autre qu'une non-reconnaissance de l'identité de Jésus. Ce qui porte à son achèvement la démarche de tous les personnages contrastants de la séquence à savoir la foule et les Juifs avec lesquels beaucoup de disciples partagent certains traits. Par leurs murmures (v. 61) ils se rapprochent des Juifs (v. 41) et de la foule, des descendants de la génération des pères du désert (vv. 31.58) dont le murmure, contre Dieu et son envoyé Moïse, constitue un trait caractéristique.

Cette mise en réseau des personnages (foule, Juifs, beaucoup de disciples) fait d'eux une illustration narrative des différentes pierres d'achoppement sur le chemin de la reconnaissance – foi en Jésus, dont la dernière n'est autre que le scandale de la croix. C'est vers cette croix qu'oriente l'éventualité (ἐάν) de la question de Jésus (v. 62). Le retour du Fils de l'Homme là où il était auparavant (ἀναβαίνειν), est en parallèle avec sa descente (καταβαίνειν, v. 33) dans la première partie de l'enseignement devant la foule. Ce retour qui marque la fin de la mission terrestre du Fils de l'Homme se réalise sur la croix. Celle-ci porte à son point culminant le caractère scandaleux de la révélation de Dieu en Jésus. Cette montée

constituera la dernière pierre d'achoppement qui stoppe l'élan de foi de beaucoup de disciples. Ceux-ci, portant un regard scrutateur purement intellectuel (θεωρεῖν) sur cet évènement, ne sauront y percer le plus divin que seul offre un regard de foi (ὁρᾶν). Scandalisés par l'annonce de cette mort dans le don de la chair et du sang du Fils de l'Homme, ils le seront encore davantage dans le drame de la croix, réalisation de cette annonce. Dans l'horizon de la croix qui sert de contexte à ce dialogue entre Jésus et beaucoup de disciples, cette montée (ἀναβαίνειν) n'est ni un « s'en aller » (πορεύσθαι) ni un « s'en retourner » (ὑπάγειν) (cf. Jn 3,8 ; 7,33 ; 8,14-21 ; 13,33-36 ; 14,4-5.28 ; 16,5.10). Elle est une justification par le Père de son Envoyé. Ainsi, au-delà de l'expression d'un désaccord doctrinal au sujet de l'eucharistie comme lieu permanent du sacrifice de la croix en lien avec les vv. 51c-58, l'abandon de beaucoup de disciples devient prolepse de celui des disciples au moment de l'arrestation de Jésus, dont l'allusion est faite par la mention de la trahison (vv. 70-71).

2.3. Les οἱ δώδεκα : figure de reconnaissance – foi de l'identité messianique de Jésus

Le personnage collectif οἱ δώδεκα attire l'attention par la forme et le fond de son apparition dans le récit à travers trois éléments narratifs : sa reconnaissance – foi (ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, v. 69) ; son élection par Jésus (ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην;, v. 70) ; et, la qualification de l'un deux comme le diable (ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν, v. 70) parlant de Judas le traitre (v. 71).

2.3.1. Élection des οἱ δώδεκα

Les Douze font leur apparition dans le récit à travers une question de Jésus (v. 67). À cette question posée au groupe, Pierre répond au nom de tous. Ensuite vient la mise en exergue de Judas comme l'un des Douze (εἷς ἐκ τῶν δώδεκα, v. 71). Cette présentation met plus en lumière les individualités du groupe. L'expression renvoie à une désignation générique, qui ne dit pas grand-chose, dans un récit qui ne parle que très rarement des Douze comme groupe et de leur identité, mais met en exergue quelques figures traditionnellement reconnues comme membres de ce groupe[122].

[122] André, Pierre, Philippe, Nathanaël, Thomas, Judas (pas l'Iscariote, 14,22) et dans une certaine mesure l'autre disciple ou encore le disciple bien-aimé. On pourrait aussi ajouter

Cependant, la question rhétorique de Jésus (οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην;, v. 70) attire particulièrement l'attention sur la caractérisation des Douze ; elle donne une nuance particulière à l'expression εἷς ἐκ τῶν δώδεκα (cf. Mt 26,21.47 ; Lc 22,47 ; Mc 14,18). Grâce à l'usage spécial du εἷς ἐκ (« l'un de », Jn 1,40 ; 6,8.70 ; 7,50 ; 11,49 ; 12,2.4 ; 13,21.23 ; 18,26 ; 20,24), elle dit l'exclusive élection par Jésus lui-même des membres du groupe des Douze. La proximité de sens entre la déclaration de Pierre (v. 68) et la condition de l'être véritable disciple de Jésus (ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μού ἐστε, Jn 8,31) est assez remarquable. La question πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; indique clairement la volonté des Douze de demeurer (μένειν) auprès de Jésus et donc, dans sa parole, qui est source de vie éternelle. Cette permanence des Douze auprès de Jésus leur confère le statut de collaborateurs et témoins privilégiés des faits, gestes et paroles de Jésus. Ce qui leur esquisse un portrait christocentré dont Jésus est le miroir et le modèle. Ce statut relève de l'initiative de Jésus, qui choisit lui-même les Douze. C'est dire que le groupe des Douze se constitue sur la base du critère exclusif de l'élection de ses membres par Jésus lui-même. La présentation de Pierre comme porte-parole des Douze souligne l'importance de sa déclaration, qui n'est ni moindre ni quelconque, car venant d'une source traditionnellement reconnue comme chargée par Jésus d'affermir la foi de ses frères (Lc 22,32). Il n'y a donc pas meilleur choix, plein d'autorité et de crédibilité, que Pierre, à qui le Ressuscité confie la charge pastorale de ses brebis (Jn 21,15-18), de conduire le lecteur de Jn 6 à la découverte d'un Jésus source de vie éternelle dont la parole est nourriture pour le croyant. Ainsi, le narrateur johannique présente les Douze comme témoins d'une foi christologique authentique.

2.3.2. La reconnaissance – foi des οἱ δώδεκα

La profession de foi de Pierre et la mention du diable rapprochent cette péricope du contexte synoptique sur la route de Césarée de Philippe (Mc 8,27-33 ; Mt 16,13-23). Jean opère un changement qualificatif de Pierre, réprimandé par Jésus comme Satan après sa profession de foi, à Judas, présenté ici comme διάβολος. Il met ainsi en exergue les deux figures extrêmes du groupe des Douze : le confesseur et le traître.

---

l'unique mention des fils de Zébédée (Jn 21,2). Cette négligence pourrait se justifier par la présomption de connaissance que le narrateur accorde à son auditoire comme bien imprégné de la tradition évangélique au sujet des Douze.

La reconnaissance – foi des Douze est exprimée au parfait. Ce temps de prédilection, pour le narrateur johannique qui en use plus que tous les autres Évangélistes, dit sa nature de trait caractéristique des Douze. L'association du parfait intransitif πεπιστεύκαμεν à celui résultatif ἐγνώκαμεν, dont il épouse les nuances, met en lumière leur ressemblance et leur complémentarité[123]. L'usage régulier de ce temps parfait est lié à la fonction narrative qui lui est dévolue. Il exprime la pérennité d'un état présent qui résulte d'une action passée[124].

La première curiosité de la formulation ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (v. 69), est l'absence de complément d'objet à πεπιστεύκαμεν. Cette difficulté peut se résoudre à partir de deux alternatives : la valeur épexégétique du καί et la position elliptique de ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ placé en fin de phrase pour des besoins de style, mais servant de complément aux deux verbes. Ce qui donne la traduction : nous avons cru c'est-à-dire, nous avons su que tu es le Saint de Dieu. Ainsi, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ devient l'identité de Jésus à laquelle voulait parvenir toute la séquence de Jn 6 comme scène de reconnaissance à travers ses σημεῖα et son enseignement : une identité crue et reconnue. Le caractère résultatif et durable de ces parfaits, fait de la foi en Jésus et la connaissance de son identité, le fruit d'une longue expérience acquise par les Douze à ses côtés. Mais, cette expérience est appelée à progresser en densité et en profondeur dans le mystère de la montée du Fils de l'Homme là où il était auparavant (v. 62). Pour cela, elle doit intégrer comme composante la trahison qui rappelle la défaillance du disciple (vv. 70-71). La remarque de Jésus permet de comprendre ce double parfait comme un résultat en cours et de caractère dynamique, et non un état antérieur et statique[125]. Ce qui interroge quant au *terminus a quo* de cette expérience. S'étendrait-elle à toute la séquence de

---

[123] Le parfait intransitif πεπιστεύκαμεν compte 42 occurrences dans le *QE*, plus que dans tous les autres Évangiles réunis. Sans complément du verbe, il compte cinq occurrences utilisées par trois personnages : Jésus, Simon-Pierre et Marthe (Jn 3,18 ; 6,69 ; 11,27 ; 16,27 ; 20,29 ; cf. 4,16 ; 5,10) contre 17 aoristes dont le sens s'oppose à celui du parfait surtout lorsque les deux temps sont rapprochés. Le parfait résultatif ἐγνώκαμεν, d'usage exclusivement johannique compte sept occurrences (Jn 5,42 ; 6,69 ; 8,52.55 ; 14,7.9 ; 17,7).

[124] P. CHANTRAINE, *Histoire du parfait grec* (Collection linguistique [Société de linguistique de Paris] 21 ; Paris 1927) 152 ; DELEBECQUE, *Évangile de Jean*, 39-40.

[125] MORRIS, *According to John*, 455. Nous étendons cette observation de Morris limitée à πεπιστεύκαμεν, au deux parfaits.

Jn 6 et au-delà ou, se limiterait-elle au seul enseignement de Capharnaüm ? Quelques indices narratifs permettent de répondre à cette question.

La présence de Pierre comme personnage-pont entre les disciples de *MP* et les Douze relie les deux épisodes et les deux personnages. Celle d'André et Philippe, dans le groupe des disciples de la *MP*, permet de lier ceux-ci avec les premiers disciples de Jésus (Jn 6,5.8.68 ; cf. 1,40.43) qui, selon la tradition, formeraient le groupe des Douze. Cela permet de donner aux deux parfaits πεπιστεύκαμεν et ἐγνώκαμεν une valeur analeptique qui remonte aux premiers épisodes de la reconnaissance de Jésus par les premiers disciples (Jn 1,41-45). Cette hypothèse pourrait se confirmer par le commentaire du narrateur sur Jésus, sachant depuis le commencement (ἐξ ἀρχῆς) qui ne croirait pas et qui le livrerait (v. 64). Ce commentaire pourrait renvoyer au début de l'enseignement avec la mention de l'incrédulité de la foule (v. 36). Il peut aussi laisser entendre une référence au commencement du ministère de Jésus à Cana où, pour la première fois, les disciples crurent en lui (ταύτην ἀρχὴν τῶν σημείων… καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, Jn 2,11). Cette foi des Douze serait aussi prolepse de celle des disciples, confirmée par Jésus dans son discours d'adieu : πεπιστεύκατε ὅτι ἐγὼ παρὰ [τοῦ] θεοῦ ἐξῆλθον (Jn 16,27). La similitude de contexte, par l'évocation de l'origine ou de l'identité de Jésus évoquée par Pierre, rapproche les deux textes : σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ // ἐγὼ παρὰ [τοῦ] θεοῦ ἐξῆλθον. Ainsi, la reconnaissance – foi des Douze devient l'aboutissement d'un itinéraire de foi. Sa localisation à la fin de Jn 6 correspond à sa trame narrative comme un cheminement de foi pascal. La séquence commencée par la foi basée sur les signes (foule, v. 14) s'achève par une foi en la parole de Jésus dans un contexte d'annonce de la passion (vv. 4.70-71).

La déclaration de Pierre ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις (v. 68) précède la profession de foi ; elle laisse entendre que cette foi est basée sur la parole de Jésus. Ce qui la rapproche de la foi des premiers disciples de Jésus née, non des signes, mais du témoignage de Jean-Baptiste et de leur séjour auprès de Jésus (Jn 1,41.45.49). Le contexte ecclésial comme position officielle de la communauté des Douze confère à cette profession de foi christologique un très haut niveau de fiabilité. Dans le *QE*, la foi des Douze se déploie dans les expressions singulières de certains membres : André (Jn 1,41), Philippe (Jn 1,45) et Nathanaël (Jn 1,49). Elle se trouve condensée dans la profession commune de tout le groupe par la bouche de Pierre (v. 69) avant de connaître son épilogue dans la bouche de Thomas (Jn 20,28). Ce qui fait de tout le *QE* un témoignage–foi des Douze dont Jn 6 représente une étape importante. La

solennité est renforcée par son contexte pascal (Jn 6, 4.71) et par l'hostilité des Juifs envers Jésus, qui veulent le mettre à mort (Jn 5,18).

Avec les Juifs, les Douze sont les seuls personnages de la séquence qui affirment être détenteurs d'une connaissance au sujet de Jésus : οὗ ἡμεῖς οἴδαμεν τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα; (v. 43) // ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (v. 69). Ainsi, bien qu'ils soient des personnages contrastants, leur connaissance de Jésus peut être lue en parallèle. La forme interrogative de la connaissance de Jésus par les Juifs combine protestation et provocation. Elle assure le caractère dynamique de la recherche de l'identité messianique de Jésus et participe à sa découverte. Quant à la forme affirmative de la connaissance de Jésus par les Douze, elle assure l'aboutissement d'un processus de recherche ou de réflexion. Ainsi, les réactions des Juifs (v. 42) et des Douze (vv. 68-69) visent un même objectif narratif : concilier deux perceptions initialement contradictoires. Un homme ordinaire, dont on connaît la famille (selon les Juifs), se révèle soudainement d'origine céleste (selon Jésus lui-même) et est reconnu comme tel par les Douze. Les deux connaissances font référence à l'origine de Jésus et disent ensemble, et non séparément, toute la vérité sur son identité. Sauf que, pour les Juifs, la connaissance de l'origine humaine de Jésus se veut exclusive de son origine divine. Ce qui les rapproche des Juifs de Jérusalem (Jn 8,52-55) et met en exergue le contexte d'accusation d'usurpation par Jésus d'une identité qui n'est pas sienne. Une accusation à laquelle Jésus réagit en qualifiant de pseudo cette prétendue connaissance des Juifs, tout en observant un silence (approbateur peut-être) sur celle des Douze. Ce qui fixe toute la différence entre les deux connaissances de la même identité.

Les Douze se présentent alors comme une figure de foi christologique qui porte à son accomplissement l'objectif narratif de toute la séquence de Jn 6 : la reconnaissance de l'identité divino-messianique de Jésus et la foi en lui. Leur reconnaissance de Jésus comme le *Saint de Dieu* (v. 69) répond à celle de la foule non conforme à l'idéal messianique du *QE* (v. 14), et à la non-reconnaissance des Juifs de l'identité messianique de Jésus (vv. 41-42.52). Face à l'incrédulité de la foule (v. 36), les Douze offrent une profession de foi, et face à l'abandon et à l'inconstance de beaucoup de disciples dans leur *suivance* de Jésus, ils offrent une parole donnée sur l'honneur et une promesse de fidélité inconditionnée à rester avec Jésus. La parole de Jésus, motif de scandale pour beaucoup de disciples, devient pour les Douze, source de vie éternelle et motif de foi. Ce qui fait de leur reconnaissance – foi en Jésus, une paraphrase synthétique dont le caractère

testimonial de la vision christologique de Jésus couvre l'ensemble de son œuvre (signes et enseignement) en Galilée.

Cette reconnaissance – foi des Douze, localisée dans un contexte pascal, s'apparente à un kérygme postpascal que le narrateur enracine dans l'expérience du ministère de Jésus. L'évocation par Pierre des paroles de la vie éternelle exprime une certitude eschatologique acquise par la tradition johannique au soir de Pâques, dans la glorification du Ressuscité. Cette déclaration, narrativement prolepse de cette certitude, s'en inspire du fait de la rédaction du *QE* postérieure à l'évènement de la croix. Ce qui fait du témoignage sur Jésus non une exclusivité de la période postpascale, mais une réalité concomitante à sa mission terrestre. Cette importance accordée au témoignage rapproche davantage Jn 6 des premières rencontres de Jésus avec ses premiers disciples. Dans les scènes de vocation johannique, suivre Jésus est majoritairement le résultat d'un témoignage plutôt que d'un appel direct. À l'exception de Philippe (Jn 1,43) tous les premiers disciples viennent à Jésus à travers le témoignage d'une tierce personne : Jean-Baptiste pour André et l'autre disciple (Jn 1,37) ; André pour son frère Simon-Pierre (Jn 1,41-42) ; Philippe pour Nathanaël (Jn 1,45). Dans ce récit-témoignage qu'est le *QE* (cf. Jn 20,30-31 ; 21,24-25), les Douze ont le devoir de raconter ce qu'ils ont vu et entendu afin de susciter chez le lecteur la foi. Ainsi, le lecteur de Jn 6 ne pourra reconnaître Jésus comme le *Saint de Dieu* et croire en lui, qu'à travers la déclaration des Douze. Cette corrélation entre la théologie et l'anthropologie dans l'herméneutique et l'exégèse bibliques[126], rappelle au lecteur du récit que la personne de Jésus ne lui est accessible qu'à travers sa relation avec les personnages, destinataires de sa révélation. Ce qui constitue les Douze comme figure de foi et de témoignage à travers laquelle l'identité divino-messianique de Jésus, déployée le long de la séquence, se rend accessible au lecteur.

Ce rôle de témoin des οἱ δώδεκα est mis en exergue par leurs traits narratifs (foi et connaissance) exprimés par les parfaits πεπιστεύκαμεν et ἐγνώκαμεν[127]. Grâce à l'aspect distinctif et durable de ces parfaits, ces traits narratifs s'étendent au-delà des limites du temps de déroulement du récit

---

[126] Sur la célèbre corrélation entre théologie et anthropologie dans l'herméneutique et l'exégèse biblique, voir E. BIANCHI, *Amici del Signore* (Enzo Bianchi / Comunità di Bose ; Torino 1990). 7.

[127] S. CHATMAN, *Story and Discourse*. Narrative Structure in Fiction and Film (Ithaca, NY – London 1978) 133.

pour rejoindre le temps du lecteur. La reconnaissance – foi de l'identité messianique de Jésus devient un adjectif narratif qui exprime une qualité singulière et pérenne des Douze. Dans leur unique apparition comme personnage collectif, le narrateur johannique omet presque tout des Douze (leur appel et ses circonstances ; cf. les Synoptiques), pour ne retenir que leur foi et leur reconnaissance de l'identité messianique de Jésus. La réaction directe de Pierre (vv. 68-69) et celle indirecte du traitre (v. 71) rendent définissables, la représentation vague et indéterminée des Douze dans le *QE*.

Malgré leur unique apparition comme personnage collectif, les Douze constituent un personnage dont le caractère dynamique est perceptible dans l'évolution de sa profession de foi à travers ses membres. Bien qu'importante, la profession de foi de Jn 6 n'est pas la plus sublime. Thomas (Jn 20,28) ou même Marthe (Jn 11,17) en témoignent davantage. Cependant, plus haut témoignage christologique rendu à Jésus en Galilée, elle demeure une étape vers son véritable enjeu : la nécessité de la mort de Jésus, dont la parole est source de vie pour le disciple. À cette mort, s'oppose Pierre, qui semble alors avoir une compréhension tout humaine de l'aventure à la suite de Jésus. Ainsi, au moment de l'épreuve, il croit compter sur la force de son épée (Jn 18,10), mais il touchera aussitôt aux limites de ses forces physiques lorsqu'il sera contraint de renier par trois fois celui qu'il promet ne jamais abandonner (v. 68).

Le narrateur dispose la scène du reniement de Pierre en parallèle à celle de l'interrogatoire de Jésus par Pilate. Pendant que Jésus demande à Pilate de faire recours à ceux qui l'ont entendu pour recueillir le contenu de son enseignement (Jn 18,19-21), Pierre faillit à ce devoir en reniant non seulement Jésus, mais aussi, son identité de disciple. Ce qui est en nette contradiction avec sa détermination de fidélité à Jésus (v. 68). En ce sens, la remarque de Jésus (v. 70) constitue une mise en garde pour les Douze à ne pas construire leur être-disciple sur leurs propres capacités, mais, sur l'élection divine. Cette mention de l'élection des Douze par Jésus lui-même montre aussi que les limites humaines ne sont pas un obstacle au choix de Dieu. Ce qui fait des Douze un « type » conventionnel, un stéréotype, figure de foi et de reconnaissance de Jésus dont l'émergence dans le récit provient de l'action[128]. Sa construction dans le récit se fait sous un rapport contrastant à tous les autres personnages comme seul personnage qui exprime explicitement son

[128] M. W. STIBBE, *John as Storyteller*. Narrative Criticism and the Fourth Gospel (SNTSMS 73 ; Cambridge 1992) 24-25.

adhésion de foi en Jésus. Ce qui nécessite une étude de la gestion et de la stratégie des personnages mises en œuvre par le narrateur de Jn 6.

3. La gestion et stratégie des personnages de Jn 6

L'un des problèmes exégétiques majeurs de la séquence de Jn 6 est le parcours narratif de ses personnages et leur agencement ou interaction à l'intérieur des différents épisodes. La séquence s'ouvre avec Jésus assis entouré de ses disciples (οἱ μαθηταί, parmi lesquels, Φίλιππος, Ἀνδρέας le frère de Σίμων Πέτρος) et une foule (ὁ ὄχλος) venant à lui (vv. 2-3). L'itinéraire narratif de ces personnages les conduit à Capharnaüm où se tient l'enseignement (vv. 16-21.22-25a).

À l'ouverture de cet enseignement (vv. 25b-40), contrairement à la partie narrative (vv. 1-25a) où elle est clairement mentionnée comme πολὺς ὄχλος (6x), la foule est identifiée par les pronoms : ils, nous, vous, leurs (29x)[129]. Cette foule mène un véritable débat théologique avec Jésus, et disparaît du récit après sa demande de recevoir de « ce pain » (v. 34) en référence au pain de Dieu (v. 33). Jésus accuse la foule d'incrédulité (v. 36) et parle de sa mission de faire la volonté de son Père (vv. 37-40). En lieu et place de la foule, réagissent aux propos de Jésus les οἱ Ἰουδαῖοι (v. 41 ; cf. v. 33) souvent caractérisés par l'incrédulité. Cette irruption des Juifs suppose leur présence en arrière-fond du dialogue précédent (vv. 25b-40). Leur indignation permet à Jésus d'approfondir son enseignement sur le pain de vie dont le contenu heurte à nouveau leur sensibilité et provoque une discussion (Ἐμάχοντο οὖν πρὸς ἀλλήλους, v. 52). L'issue de celle-ci n'est pas rapportée, mais le narrateur annonce plutôt la fin de l'enseignement (v. 59) et la réaction de beaucoup de disciples (v. 60). Cette réaction, selon toute vraisemblance narrative, porte sur le scandale de la manducation de la chair et du breuvage du sang du Fils de l'Homme, affirmée par Jésus devant les Juifs (vv. 53-58). Suivant le modèle des murmures, qui rappellent l'attitude contestataire des Juifs dans le *QE*, cette réaction de « beaucoup de disciples » suggère une divergence d'opinion à l'intérieur du groupe qui ne partage pas la même opinion sur les paroles de Jésus. Mais, si la réaction de beaucoup de disciples est connue, le récit passe sous silence celle du reste

---

[129] εὑρόντες (v.25a) ; εἶπον (vv. 25b.28.30.34) ; αὐτοῖς (vv. 26.29.32.35) ; ὑμῖν (vv. 26.27.32(3x).36) ; ζητεῖτε, εἴδετε, ἐφάγετε, ἐχορτάσθητε (v. 26) ; ἐργάζεσθε (v. 27) ; ποιῶμεν, ἐργαζώμεθα (v. 28) ; πιστεύητε (v. 29) ; ἴδωμεν, πιστεύσωμέν (v. 30) ; ἡμῶν (v. 31) ; ἡμῖν (v. 34) ; ἑωράκατε, οὐ πιστεύετε (v. 36).

du groupe. Il fait émerger un autre personnage collectif, jamais mentionné auparavant : les οἱ δώδεκα.

Cette disparition – apparition soudaine des personnages pose un problème de cohérence narrative de la séquence. Ces personnages d'apparition soudaine dans le récit (Juifs, beaucoup de disciples et les Douze) sont-ils une émanation de la foule et des disciples ayant effectué le voyage vers Capharnaüm ? Ou encore, s'agirait-il des mêmes personnages qui changent tout simplement d'appellation ? Répondre à ces questions revient à identifier et à clarifier la technique du personnage et sa fonction dans cette séquence où la présentation entrelacée des personnages relèverait d'un *gap* narratif[130], c'est-à-dire une omission volontaire du narrateur dont la fonction est de susciter un intérêt de lecture.

3.1. La technique de la réticence et le principe de la substitution

À l'exception de la foule et des disciples de la partie narrative, le récit ne dit rien sur la manière dont les autres personnages sont arrivés à Capharnaüm. Mais, deux indices narratifs, à savoir l'approche de pâque (v. 4) et la mention de la synagogue, lieu de l'enseignement (v. 59), permettent d'éclairer ce semblant de flou narratif. Le contexte de l'effervescence des préparatifs de la pâque proche (v. 4) justifierait la présence des Juifs et de beaucoup de disciples à la synagogue. Le narrateur, par souci de concision, ne jugerait pas opportun de préciser la présence totale ou partielle de ces personnages (Juifs, beaucoup de disciples, les Douze) dans l'ensemble de la séquence ou de l'enseignement. Leur réaction, rétrospectivement, renseigne sur leur présence en arrière-fond de l'ensemble de l'enseignement. Leur apparition soudaine à Capharnaüm attire l'attention sur le caractère non monolithique de l'auditoire de l'enseignement.

Cette apparition soudaine relève de la technique de réticence chère au narrateur johannique. Elle consiste à réserver l'apparition d'un personnage

---

[130] Contrairement à Iser qui en fait des synonymes, Sternberg établit une différence entre le *gap* et le *blanc*. Le premier manifeste le manque d'intérêt du narrateur par rapport à une information, tandis que le second est une omission volontaire dont la fonction est de susciter l'intérêt de lecture. Cf. W. ISER, *The Act of Reading*. A Theory of Aesthetic Response (Baltimore, MD – London 1980) 195-203 ; M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*. Ideological Literature and the Drama of Reading (ISBL ; Bloomington, IN 1987) 236.

à un moment stratégique pour l'avancement de l'intrigue. L'objectif n'est pas d'informer sur la composition de l'auditoire de l'enseignement, mais de relever les principales interventions et réactions qui nourrissent sa progression. Cette technique de la réticence est enrichie par deux principes : le principe de la substitution et celui du zoom. Le principe de la substitution ou technique du fondu-enchaîné consiste en la superposition des catégories de caractérisation des personnages. Celui du zoom consiste en la progression du récit d'une multitude de personnages vers la mise en exergue d'un seul sur lequel se braquent les projecteurs : πολύς (v. 2) … εἷς (v. 71).

La séquence se caractérise par une série d'emboîtements entre les différents personnages collectifs. Ceux-ci réagissent à ce qui précède et non à ce qui suit et disparaissent du récit : les Juifs réagissent aux propos tenus devant la foule (vv . 35-40) ; beaucoup de disciples à ceux tenus devant les Juifs (vv. 51-58) et les Douze à ceux tenus devant beaucoup de disciples (vv. 63-65). Le narrateur utilise le verbe ἀκολουθεῖν caractéristique de la *suivance* du μαθητής pour signifier le mouvement de la foule vers Jésus (v. 2). Ce qui rapproche cette foule des οἱ μαθηταί. L'incapacité de beaucoup de disciples à saisir la signification des paroles de Jésus (v. 60) se rapproche de l'incompréhension de la foule (v. 34) dont le résultat est respectivement l'abandon et l'incrédulité là où le vrai disciple demeure fidèle à la parole de Jésus (cf. Jn 15,7 ; 8,31-32). La foule disparaît sur une note d'incrédulité caractéristique des οἱ Ἰουδαῖοι du *QE* qui, soudainement, font leur apparition dans le récit (vv. 36.41). Leur première réaction est le murmure contestataire de l'origine céleste de Jésus. Une attitude qu'ils partagent avec « beaucoup de disciples » dont l'abandon serait synonyme de rejet de Jésus. La demande de Jésus aux Douze μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν; (v. 67) laisse percevoir une certaine relation entre eux et « beaucoup de disciples ». Jésus voudrait bien savoir s'ils veulent suivre leur exemple. Cet emboîtement des personnages permet à Luciani de conclure que, comme une poupée russe, les Douze appartiennent aux disciples faisant eux-mêmes partie des Juifs inclus dans la foule[131].

Sans toutefois partager cette opinion de Luciani, l'on doit reconnaître que le narrateur offre un brouillage stratégique d'information qui rend lisses et perméables les frontières entre les différents personnages. Il instaure une dialectique de compénétration qui nécessite une prudence dans l'isolement hermétique des différents traits caractéristiques de personnages, en les

[131] LUCIANI, « De 5000 à 1 », 584, n. 26.

confinant à l'exclusivité d'un personnage spécifique. Ce qui permet d'interroger l'objectif narratif de cette stratégie du personnage.

La technique narrative de la réticence, les principes du fondu-enchaîné et du zoom obéissent à une fonction narrative en adéquation avec la trame de la séquence : un itinéraire de reconnaissance de l'identité de Jésus, en vue de la foi. La reconnaissance – foi des Douze se situe dans la tradition des témoins oculaires de l'agir de Jésus. Elle est préparée tout au long de la séquence par un échange significatif des *PDV* idéologiques des différents personnages (foule, Juifs, beaucoup de disciples). Le narrateur, soucieux de la crédibilité de cette profession, fait des Douze la communauté du « voir » et du « croire » dont la déclaration participe de la transmission du message de Jésus comme témoignage par ceux qui étaient avec lui depuis le commencement (Jn 15,27). Jésus lui-même priera afin que la parole de ses disciples devienne un témoignage adéquat capable de susciter la foi (Jn 17,20-21). Tel est l'objectif de toute la séquence de Jn 6 auquel participent tous les personnages.

Ce cheminement de foi est jonché d'obstacles mis en lumière à travers les actions et les réactions des personnages (foule, Juifs, beaucoup de disciples). Ce qui est un indice narratif significatif que l'enseignement de Capharnaüm était à l'intention des disciples, témoins de la *MP* et de la *MM* déjà mis à l'épreuve à travers Philippe (v. 6) et compris dans leur assimilation avec les Douze. Cette gestion narrative des personnages permet de mettre en lumière le double objectif narratif de l'enseignement, à savoir : la reconnaissance de l'identité messianique de Jésus et la foi en lui. Ce cheminement de foi se vit dans une logique d'aplanissement des principaux obstacles à l'adhésion à Jésus. La technique d'assimilation des personnages permet aux disciples de passer par un processus de purification de leur connaissance et de leur conduite, selon le modèle de l'étude des livres saints et de l'Écriture dans les règles de la communauté de Qumran (1QS 5,8 ; 1QS 1,11-15 ; 1QS 6,16-18)[132]. Ce processus leur permet d'intégrer un nouveau mode de vie dans la communauté dont Jésus est le fondement, le principe unificateur autour de qui, ils se réunissent (v. 3). Libérés de tous les nœuds théologiques, cultuels et traditionnels qui entravent une meilleure compréhension de l'identité messianique de Jésus, les Douze peuvent alors professer un Messie source et donateur de vie à l'image de Dieu Lui-même. En clôturant la séquence par cette reconnaissance – foi christologique, le

---

[132] P. ANDRÉ, *Qumrân et les esséniens*. L'éclatement d'un dogme (Paris 2008) 50.

narrateur invite son lecteur à rejoindre le « nous » de la communauté des Douze qui ont vu et ont cru (v. 69). En cela, Jn 6 obéit à la structure d'ensemble du *QE* qui se veut, selon l'expression de Zumstein, une « stratégie du croire »[133].

Il est alors clair que la disposition des personnages et leur réaction forment un réseau de communication narrative au service de la séquence comme intrigue de révélation de l'identité de Jésus en vue de la foi. Des quatre personnages collectifs, qui composent l'auditoire de l'enseignement, « beaucoup de disciples » et les Douze se prononcent clairement sur leur adhésion ou non à Jésus, respectivement par l'abandon et la reconnaissance – foi . Ce qui contraste avec la foule et les Juifs qui quittent le récit en silence et dont la position ne peut qu'être déduite à partir des indices narratifs. Dans le cas de la foule, c'est Jésus qui informe de son incrédulité (v. 36). Les Juifs, quant à eux, partent du scandale que provoque la déclaration de Jésus sur son origine céleste (v. 41), jusqu'à une discussion (ἐμάχοντο οὖν πρὸς ἀλλήλους, v. 52). Ces réactions des personnages permettent d'identifier six types de réponses à Jésus sur les sept de la taxinomie de Culpepper : l'indécision et l'incrédulité (la foule), le scepticisme et le refus (les Juifs, beaucoup de disciples), l'abandon (beaucoup de disciples) et la foi malgré l'incompréhension (les Douze). Ce qui amène à interroger la théorie de la représentativité du personnage dans le *QE* à la lumière de la stratégie du personnage de Jn 6.

3.2. Les personnages de Jn 6 et la théorie de la représentativité

Dans le but assigné à son œuvre de conduire son lecteur à la foi en Jésus comme le Messie, Fils de Dieu (Jn 20,31), le narrateur johannique met à contribution plusieurs personnages. Les narratologues s'accordent sur la fonction d'aide que ces personnages apportent au lecteur pour sa propre compréhension de sa relation avec Jésus. Le personnage est construit comme une « catégorie » ou un « type » à travers lequel le texte s'adresse au lecteur[134], et l'introduit dans la dynamique littéraire du récit. Cette dynamique dans le *QE* se caractérise par le double mouvement d'accueil (foi) ou de rejet

---

[133] J. ZUMSTEIN, « L'évangile de Jean : Une stratégie du croire », *Miettes exégétiques* (J. ZUMSTEIN) (MoBi 25 ; Genève 1991)237-252.
[134] LÉON-DUFOUR, « Symbolique du langage », 130.

(incrédulité) de Jésus. Dans leur interaction avec Jésus, les personnages offrent une panoplie de réponses qui a conduit à leur classification.

Culpepper, qui a marqué d'une empreinte indélébile l'étude des personnages johanniques, affirme que le narrateur tire à la fois du modèle grec et hébreu du personnage, bien qu'une grande partie de ses personnages soit particulièrement de type éthique[135]. Ces personnages sont comme « types » facilement reconnaissables à partir d'une taxinomie des réponses de foi à Jésus sur la base du dualisme sous-jacent dans le *QE*. Ce qui réduit l'ensemble du récit johannique à une question de choix entre foi et incrédulité qui détermine l'évaluation des personnages secondaires par le lecteur. Ce dernier n'a d'autres choix que de s'identifier à un personnage ou à un autre[136], d'imiter certains personnages et de se distancer d'autres[137]. Cette lecture dualiste relève de l'influence de la tragédie et de la rhétorique de la caractérisation gréco-romaine des personnages. Le narrateur johannique s'inspirerait des auteurs antiques qui utilisaient des *topoi* et des techniques rhétoriques communs pour persuader leurs auditeurs à imiter les valeurs d'un héros ou à éviter les vices d'un pleutre[138]. Ce parallélisme avec la tragédie grecque fait des personnages johanniques des « types » transmettant les vérités générales par la représentation et un choix moral[139].

Malgré sa pertinence, cette approche *culpepperienne* des personnages tend à un réductionnisme dualiste moins informé de la complexité et de l'ambiguïté qui caractérisent certains personnages johanniques. Ceux-ci ne sauraient facilement se ranger dans les binômes croyants – incrédules, acceptation – rejet de Jésus[140]. Ce qui explique sa remise en cause par certains auteurs, comme Conway et Hylen[141], qui considèrent sa théorie de

---

[135] CUPEPPER, *Anatomy*, 99-148.
[136] Ibidem, 102-104, 145-148.
[137] C. BENNEMA, *A Theory of Character in New Testament Narrative* (Minneapolis, MN 2014) 1 ; FARELLY, *The Disciples in the Fourth Gospel*, 78, 184-195.
[138] W. M. WRIGHT IV, « Greco-Roman Character Typing and the Representation of Judas in the Fourth Gospel », *CBQ* 71/3 (2009) 545-550 ; A. D. MYERS, *Characterizing Jesus*. A Rhetorical Analysis on the Fourth Gospel's Use of Scripture in Its Presentation of Jesus (LNTS 458 ; London 2012) 42-61.
[139] KOESTER, *Symbolism in the Fourth Gospel*, 37-77.
[140] STIBBE, *John as Storyteller*, 97-99, 106-113 ; IDEM, *John's Gospel* (NTR ; London – New York, NY 1994) 90-96, 121-225.
[141] CONWAY, *Men and Women*, 50-63 ; IDEM, « Speaking through Ambiguity », 324-341 ; S. E. HYLEN, *Imperfect Believers*. Ambiguous Characters in the Gospel of John (Louisville, KY 2009) 153-161.

la représentativité comme une sorte « d'aplatissement » des personnages qui ne correspond pas à la réalité du récit. L'ambiguïté dont font preuve ces différents personnages rend difficile et même impossible une quelconque classification catégorielle intransigeante. Cette ambiguïté s'exprime dans l'incertitude de ce que l'on comprend ou croit (Nicodème), dans la foi mélangée d'incrédulité et de mécompréhension (disciples, Marthe, disciple bien-aimée) et dans les métaphores qui caractérisent la présentation du Jésus johannique. Pour Redman, les personnages secondaires du *QE* ne pourraient être contenus dans des catégories binaires. Le *QE* n'offre aucune clarté sur une telle valeur représentative. Il ne fournit aucune preuve ou indice que le narrateur avait prévu une évaluation, surtout dualiste, de ses personnages qui ne sont pas les indicateurs ou critères d'évaluation de foi ou de non-foi[142].

Bennema remet en cause la vision consensuelle des personnages secondaires comme « types » avec ou pas de complexité et de développement. Pour lui, les différences de caractérisation entre la Bible hébraïque, la littérature grecque et la fiction moderne, ne sont que des différences d'emphase et non de manière. Ainsi, s'inspirant de Burnett[143], Bennema parle de degré de caractérisation le long d'un *continuum*. Il esquisse alors une théorie globale du personnage fondée sur le dualisme de décision[144] pour ou contre Jésus. Sa théorie comporte trois aspects : 1- l'étude du personnage dans le texte et le contexte, en utilisant les informations du texte et d'autres sources ; 2- l'analyse de la classification des personnages selon les dimensions de la complexité, du développement et de la vie intérieure et le suivi (traçage) du personnage sur un *continuum* de degré de caractérisation (de l'agent au type, de la personnalité à l'individualité) ; 3- l'évolution des personnages en relation au *PDV* de Jésus, objectif et vision du monde dualiste[145]. Bennema se démarque alors de Culpepper par son vocabulaire. En lieu et place d'une hiérarchie entière des réponses de foi, il utilise des qualificatifs de « adéquat » et « inadéquat ». Le large *spectrum* des réponses des personnages à Jésus correspond à la

---

142 J. C. S. REDMAN, « Eyewitness Testimony and the Characters in the Fourth Gospel », *Character and Characterization in the Gospel of John* (éd. W. SKINNER) (LNTS 461 ; London 2013) 76.

143 F. W. BURNETT, « Characterization and Reader Construction of Characters in the Gospels », *Semeia* 63 (1993) 3-28.

144 BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, II, 367-385.

145 BENNEMA, « A Theory of Character », 375-421 ; IDEM, « A Comprehensive Approach to Understanding Character in the Gospel of John », *Character and* Characterization *in the Gospel of John* (SKINNER) 36-58.

catégorie binaire foi – incrédulité, adéquation – inadéquation, à travers la double perspective humaine et divine. Les personnages reflètent la perspective humaine et représentent la gamme de réponses formulées dans la vie, et évaluées dans la perspective divine comme acceptation ou rejet. La perspective divine tient de ce que le monde et sa population sont enveloppés dans les ténèbres et ne connaissent pas Dieu, car, ils sont d' *en bas* (Jn 1,5 ; 8,53). Pour dissiper les ténèbres du monde et son manque de connaissance de Dieu, Jésus y entre dans le monde pour lui révéler Dieu et conduire les hommes à la vie éternelle, dans une relation vivante avec lui-même et avec Dieu. Ainsi, la rencontre avec Jésus ne peut alors se solder que par une double alternative : l'acceptation – foi ou le rejet – incrédulité. Ce qui divise les hommes en deux catégories : ceux d'*en haut* et ceux d'en bas.

Mais, dans la réalité concrète de l'existence humaine, la réponse à Jésus peut être : instantanée ou graduelle, positive ou négative, cohérente ou aléatoire, ambiguë ou évidente. Ce qui justifie le caractère complexe, instable et ambigu des personnages à l'image même de la réalité de l'existence humaine. Les changements qui n'interviennent qu'à l'intérieur de la binarité dualiste proviennent de la complexité de la vie réelle dont les choix ondoyants sont souvent commandés et conditionnés par les circonstances spatio-temporelles et les aléas socioculturels et religieux. Ce qui ne permet pas un développement linéaire de la relation du croyant à Jésus. Les circonstances de la vie peuvent générer des questions critiques, créer des doutes et causer des changements d'un pôle à l'autre du *spectrum*. Pour avoir choisi de construire ses personnages sur la ressemblance avec les personnes réelles, les réponses des personnages johanniques ne peuvent que correspondre à leur choix dans la vie réelle. Cette technique de construction du personnage met au défi le lecteur de tous les temps et lieux dans sa relation à Jésus[146].

Cette théorie de Bennema, malgré sa pertinence et son importance dans l'étude des personnages johanniques, se fonde sur une prémisse douteuse : le dualisme johannique. Simoens, à partir d'une analyse de deux textes fondamentaux du *QE* (Jn 1,1-18 ; Jn 13), démontre qu'aucun dualisme ni de décision, ni moral, ni religieux ne résiste aux faits textuels et s'en trouve exclu du récit johannique. Au-delà de l'étude de ces textes en eux-mêmes, la recherche historique démontre que l'univers gnostique, prétendument à l'origine de la théorie dualiste du *QE*, est postérieur à la littérature

[146] BENNEMA, *Encountering Jesus*, 357-359.

johannique qu'il ne saurait alors inspirer[147]. Cette approche dualiste des personnages risque de réduire ceux-ci à de simples fonctionnaires de l'intrigue au rôle stéréotypé. Cependant, Farrelly note que, malgré leurs fonctions spécifiques, les personnages ne perdent rien de leur impact en tant que figures littéraires. L'identification du lecteur à ces personnages inclut à la fois une implication et une distance, car le *monde du récit* est à la fois semblable et différent de celui du lecteur[148]. Cette forte divergence au sujet de la typification et de la représentativité des personnages appelle à une nouvelle analyse de cette théorie, à la lumière de la stratégie du personnage en Jn 6. Le partage des traits caractéristiques de la taxinomie culpepperienne par les personnages de Jn 6 souligne leur instabilité dans un *spectrum* de réponses. Il remet en cause leur typification duale comme s'alignant systématiquement de part et d'autre d'une décision de foi ou non. La fonction de représentativité risque de se confondre à une sélection de visée manichéenne, de ceux qui accueillent et croient en Jésus contre ceux qui le rejettent et ne croient pas en lui.

La compénétration des personnages, aux traits caractéristiques communs grâce à la technique du fondu-enchaîné, témoigne de la fluidité et de la transversalité remarquables dans la caractérisation johannique des personnages secondaires. L'incrédulité–rejet partagée par la foule, les οἱ Ἰουδαῖοι et beaucoup de disciples ne saurait être le monopole d'un seul personnage, en l'occurrence les οἱ Ἰουδαῖοι souvent vus comme symbolisant cette attitude[149]. La gestion des personnages mise en œuvre dans cette séquence rend poreuse toutes frontières entre eux, et non pertinente toute représentativité catégorielle. Elle permet de comprendre qu'il n'existe aucun trait ni aucune habitude qui soit propre à tel personnage, comme son patrimoine exclusif. Ce qui permet d'éviter toute lecture idéologique et moralisante du récit pouvant conduire à une lecture stigmatisante et catégorisante.

Cela permet de prendre distance d'une approche dualiste à coloration manichéenne de représentativité des personnages entre ceux qui attirent le lecteur et ceux qui le répugnent, pour une approche de l'inclusivité et de la globalité. En ce sens, Brant, qui explore la relation du *QE* à la tragédie grecque antique, réfute tout jugement surtout moral sur les personnages

---

147 SIMOENS, « Dualisme johannique », 182.
148 FARELLY, *The Disciples in the Fourth Gospel*, 7-8, 164-167, 184-195.
149 R. A. CULPEPPER, « Anti-Judaism in the Fourth Gospel as Theorical Problem for Christians Interpreters », *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (BIERINGER) 68-91.

johanniques. Le lecteur n'est pas membre d'un jury qui évalue et classe les personnages en bons ou mauvais, innocents ou coupables selon leur type de réponse à Jésus. Il est plutôt appelé à rejoindre le narrateur dans la commémoration de la vie de Jésus. Dans ce sens, les personnages hostiles à l'exemple des οἱ Ἰουδαῖοι ne sont pas des acteurs du drame. Comme dans un drame grec, ils fonctionnent comme un chœur délibérant, une sorte de voix corporative en marge et témoin de l'action qui donne la possibilité à l'auditoire crédule de pénétrer l'esprit d'un autre dont il ne partage pas la perspective[150].

Dans la séquence de Jn 6, qui se veut un chemin de foi, la fonction narrative des différents personnages n'est pas celle de la représentativité ou l'identification catégorielle. Loin de situer le lecteur sur une échelle théorique de la foi, elle vise plutôt à le conduire tout le long d'un processus dynamique de foi, composé de plusieurs étapes et de multiples résistances. Ce qui permet au lecteur de toucher du doigt la réalité des obstacles auxquels il pourrait faire face dans son acte de lecture qui n'est autre qu'un chemin de foi.

Le lecteur, dans son expérience réelle et concrète, devient un acteur du drame historique de l'accueil – rejet ou de foi – incrédulité de Jésus, systématisé dans la dynamique narrative du *QE*. Car, lire Jean ne se résume pas à prendre connaissance de la biographie de Jésus l'homme de Nazareth, mais, consiste à aller à la rencontre du Messie, Fils de Dieu (Jn 20,31). Une telle analyse permet de fixer le lieu du combat entre foi et incrédulité dans le cœur du lecteur. Elle évite à ce dernier tout jugement sur lui-même et sur autrui et toute tentation d'une possible identification sécurisée et confortable avec un personnage. Car, même dans la communauté des Douze, choisis par Jésus lui-même, le disciple reste capable de trahison (v. 71). C'est dire, avec Marguerat, toute la complexité qui est celle du processus d'identification du lecteur aux personnages. Cette identification n'est pas un pur télescopage ou un simple transfert de compétences et d'attitudes du *monde du récit* à celui du lecteur. La lecture est le croisement de deux intrigues : le texte invite le lecteur à l'identification non à un personnage, mais à un processus ; non à une figure narrative, mais à une dynamique[151].

Cette perspective est en pleine harmonie avec la vision johannique de la foi comme quelque chose de dynamique qui met en mouvement vers une

---

[150] BRANT, *Dialogue and Drama*, 159-232.

[151] D. MARGUERAT, « l'exégèse biblique à l'heure du lecteur », *La Bible en récit*. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes bibliques, Lausanne mars 2002 (éd. IDEM) (MoBi 48 ; Genève 2003) 30.

personne (πιστεύειν εἰς). Comme le note Luciani, lire les tableaux des différents personnages de Jn 6 comme différents types de réponses possibles à Jésus, occulte le génie « cinématographique » du narrateur, rend ennuyeux et inadéquat le récit, et le réduit à une simple séance de projection diapositive[152]. La technique du fondu-enchaîné, par sa disposition des personnages par emboîtement, permet de prendre en compte la complexité anthropologique du lecteur dans le processus d'identification aux personnages. Elle déstabilise tout lecteur qui s'y engage dans une logique d'identification aux personnages selon la dualité foi – incrédulité ou adhésion – rejet de Jésus. L'alternance des réponses de foi à Jésus, entre différents personnages, rend une telle identification ennuyeuse et même impossible. Suivant la foule qui présente tout d'un potentiel disciple, le lecteur est désillusionné par sa sortie du récit sous le trait de l'incrédulité. Son enthousiasme de *suivance*, né des signes, ne semble pas avoir porté à la foi (v. 40). Admiratif des disciples proches collaborateurs de Jésus, la sympathie et l'empathie du lecteur envers ce personnage, figure de foi et modèle de *suivance*, sont profondément affectées lorsqu'il apprend que beaucoup d'entre eux murmurent (cf. les Juifs), ne croient pas depuis le commencent, et que, parmi eux, se trouve le traitre (v. 64, ἐξ ὑμῶν τινες οἳ οὐ πιστεύουσιν… τίς ἐστιν ὁ παραδώσων). La démarcation des Douze de ce groupe de disciples, par leur reconnaissance – foi en Jésus, lui donne espoir d'avoir retrouvé le noyau central des infaillibles auxquels il peut enfin s'identifier. La question de Jésus à ces Douze lui est alors aussi adressée, tout comme leur réponse est aussi la sienne (vv. 67-69). Cependant, cette assurance est dépouillée de tout zèle lorsque Jésus souligne la présence du traitre dans le groupe de ceux qu'il a lui-même choisis (vv. 70-71). Le but narratif d'une telle gestion des personnages est de leur enlever tout privilège ou mérite en matière de foi et d'adhésion à Jésus. Le narrateur met en lumière la vulnérabilité de tout personnage en matière de réponse de foi qui se veut être un don du Père (οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρός, v. 65). Dans cette présentation des personnages, il n'existe aucune posture figée pour ou contre Jésus exclusivement incarné par un personnage.

---

[152] LUCIANI, « De 5000 à 1 », 585.

4. Jn 6 et son lecteur : un chemin de foi

4.1. ὁ ὄχλος et οἱ μαθηταί : vecteurs de construction du lecteur implicite

L'analyse des personnages nous permet de faire un arrêt sur leur relation avec le lecteur. La construction et le statut de ce dernier sont tributaires de sa relation épistémologique avec les personnages et leur relation de foi ou non en Jésus. Le lecteur, informé depuis le prologue (Jn 1,1-18) de l'identité divine de Jésus, est un « μετά-observateur »[153]. Son acte de lecture est un processus progressif de reconnaissance, bien que non linéaire, de compréhension et d'approfondissement de l'identité de Jésus dans toute sa spécificité et son originalité[154]. Dans ce processus, la foule ainsi que les disciples se révèlent comme les députés du lecteur dans le récit. Le narrateur, pour atteindre sa véritable cible qu'est le lecteur, le façonne et le fascine à travers ces personnages afin de le conduire à une pleine compréhension de la finalité théologique des signes de Jésus, non comme des simples actes de puissance spectaculaires, mais, comme véritable véhicule et révélateur de son identité divine. Le narrateur propose à son lecteur un itinéraire : celui de suivre (ἀκολουθεῖν) Jésus avec la foule en tant que candidat à la foi (ἔρχεσθαι πρός) pour en découvrir l'identité et devenir avec les οἱ μαθηταί un proche collaborateur, conservateur et témoin du signe (v. 12).

La foule – par sa *suivance* de Jésus (v. 2), son parcours épistémologique de la perception des signes (θεωρεῖν – ὁρᾶν, vv. 2.14), sa recherche de Jésus et son dialogue avec lui (vv. 25b-40) – incarne une phase du processus d'observation et de reconnaissance de Jésus par le lecteur à travers ses signes et son enseignement. La structure épistémologique de la *MP* met en exergue la croissance du processus de perception des signes de Jésus que doit suivre le lecteur. D'entrée de jeu, la *TF* attire l'attention du lecteur sur certaines omissions. Elle n'informe pas le lecteur sur certaines questions essentielles à sa compréhension : pourquoi la foule reste-t-elle tenue là (v. 22) ? Pourquoi cherche-t-elle Jésus (v. 24) ? Est-ce pour bénéficier davantage de ses largesses dans les signes de prodigalité ? Ou alors pour dissiper l'incompréhension survenue sur son identité à la clôture de la *MP* ? Ces omissions constituent le socle sur lequel le narrateur construit la figure de

---

[153] Bro Larsen, *Recognizing the Stranger*, 57, 213-217.
[154] Brant, *Dialogue and Drama*, 50-57.

son lecteur, appelé à donner réponse à ces questions. Cette capacité octroyée au lecteur, de déduire ou de deviner les motivations profondes en arrière-fond de l'action de la foule[155], influence son sens de lecture et sa pointe.

Grâce à la loi du récit que la psychologie appelle la « *primacy effect* » (la loi des premières impressions)[156], le lecteur induit, dans la *suivance* de Jésus et sa recherche par la foule, une attitude bienveillante et d'attachement à lui. Ce qui confirme son trait caractéristique de potentiel disciple. Le binôme ζητεῖν – εὑρίσκειν qui, dans sa première apparition, a pour sujet les futurs disciples de Jésus et pour objet Jésus (Jn 1,38.41), réapparait à nouveau dans notre épisode avec pour sujet la foule et pour objet Jésus. Ce lecteur, faisant une lecture inclusive de l'effet créé entre la *suivance* (v. 2) et l'interpellation de Jésus comme Ῥαββί par la foule (v. 25b), induit, entre les deux, une relation de maître – disciple (Jn 1,49 ; 3,2.26 ; 4,31 ; 9,2 ; 11,8 ; 20,16)[157]. Ce statut de rabbin de Jésus permet au lecteur de définir analeptiquement la *suivance* et la recherche de Jésus par la foule (vv. 2.22-24), et proleptiquement, son statut d'auditeur de l'enseignement de Capharnaüm (vv. 25b-20), comme ceux d'un disciple (élève). Cela permet au lecteur de créer un parallèle entre la recherche de Jésus par ses premiers disciples et celle par la foule, comme expression du désir de proximité relationnelle du disciple avec son maître, dans le partage de son intimité résidentielle (Jn 1,39). Une proximité physique qui, visant une connaissance approfondie du maître par le disciple, se transforme en une intimité cognitive dans l'approfondissement de la reconnaissance de l'identité messianique de Jésus. Ainsi, la recherche de Jésus par la foule s'associe à l'intrigue johannique de la recherche du Messie. Une telle association produit un effet sur le lecteur qui, par son acte de lecture, est un chercheur du Messie en Jésus, fils de Joseph (Jn 6,42) dont la généalogie humaine ne laisse présager aucun signe particulier d'un être exceptionnel.

Cette commune recherche du Messie de Dieu en l'homme Jésus rend le lecteur sympathique au personnage ὁ ὄχλος. Il est appelé à rejoindre sa recherche et à s'y associer, dans un espace-temps intermédiaire de son

---

155 M. H. ABRAMS, *A Glossary of Literary Terms* (New York, NY ⁵1988) 22-23.

156 « Les premiers mots d'une communication ou d'un message, et singulièrement d'un récit, s'impriment en profondeur et orientent la réception et la compréhension de ce qui suit ». Cf. M. STERNBERG, *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction* (Baltimore, MD – London 1978) 93-102 ; M. PERRY, « Literary Dynamics. How the Order of a Text Creates Its Meaning », *Poetics Today* 1 (1979) 50-58, 350-357.

157 COHEN, « Epigraphical Rabbis », 1-17.

expérience existentielle de rencontre de la révélation de Dieu en Jésus. Cette recherche de Dieu, dans la recherche de son Messie en Jésus, porte toute l'attention et la tension narratives de l'intérêt de lecture sur la retrouvaille entre la foule et Jésus qui motive l'expérience du lecteur. Sa place mouvante dans la narration est déterminée par sa compétence et sa compréhension du sens profond de l'enjeu du récit.

Cet enjeu, par lequel il s'inscrit dans la recherche de la foule, inaugure non seulement le parcours de l'enseignement de Capharnaüm, mais contribue aussi au développement de son itinéraire de foi. En regardant la foule qui devient le miroir de son monde intérieur, le lecteur perçoit sa propre réalité à la suite de Jésus et se questionne sur sa compréhension de l'identité divine de Jésus-Christ. Son identification à la foule devient un conflit qui l'aide à s'éloigner du chemin balisé de ses convictions cognitives, et à se débarrasser de tous les préjugés théologico-traditionnels sur l'identité messianique de Jésus. Il peut ainsi apprendre, directement de Jésus, ce qu'est, pour lui, le fait d'être Messie. C'est à cette condition qu'il peut devenir disciple avec les οἱ μαθηταί dont la caractérisation lui permet de se former une image de soi-même en tant que collaborateur de Jésus, mais aussi, de Jésus lui-même en tant qu'autorité à laquelle il voue obéissance (vv. 10.12), et surtout, en tant que ἐγώ εἰμι à accueillir dans sa vie (vv. 20.21). La défaillance de la foule (incompréhension de l'identité prophétique de Jésus) et des disciples (malentendu) constitue, pour ce lecteur, une invitation à s'ouvrir au regard bienveillant de Jésus. Car, la défaillance d'un personnage n'interrompt pas sa relation à Jésus, mais, l'ouvre plutôt à la rencontre avec lui[158].

La disparition silencieuse de cette foule après sa demande du véritable pain du ciel (v. 34) est toute stratégique pour la construction du lecteur. Elle est caractéristique du narrateur johannique qui le plus souvent fait disparaître ses personnages de la scène une fois qu'ils ne sont plus utiles ou indispensables à l'avancement du récit (Jn 3,9 ; 4,1-42 ; 5,1-30)[159]. En terminant son récit par cette requête pour le vrai pain du ciel, la foule cède la place au lecteur, que le narrateur considère comme le véritable bénéficiaire de cette demande. Ainsi, le dialogue subséquent s'achève dans

---

[158] J.-P. FABRE, *Comment Jésus pétrit Pierre*. Étude narrative du personnage de Pierre dans l'évangile de Marc (CEC 73 ; Paris 2006) 119-120.

[159] F. VOUGA, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean* (Beauchesne religions 3 ; Paris 1977) 16.

le monde du lecteur, à qui il revient de recevoir le véritable pain descendu du ciel, servi par Jésus dans l'enseignement de Capharnaüm.

Le silence de la foule au moment où Jésus répond à sa demande (vv. 35-40), comme celui de Nicodème dans les mêmes circonstances (Jn 3,9.10-11), s'apparente à une indécision. Dans un enseignement ponctué par la réaction des différents auditeurs (Juifs, beaucoup de disciples et les Douze), la foule est l'unique et seul auditeur dont l'appréciation de l'enseignement de Jésus reste une question ouverte : à l'intention de qui ? Une telle construction du personnage ὁ ὄχλος provoque et frustre le lecteur, tout en le poussant à faire recours à son imaginaire. Il ne pourra s'empêcher de se demander : que pense cette foule de cet enseignement ? Y adhère-t-elle ou non ? Ou mieux, que pense lui-même (le lecteur) de cet enseignement ? Adhère-t-il ou non ? En répondant à ces questions en lieu et place de la foule, le lecteur y apporte des réponses qui l'engagent et devient, par cet exercice, producteur et témoin du récit (Jn 21,24).

La réaction critique de Jésus (vv. 26-27), quant aux motivations intérieures de la foule, permet au lecteur de faire une analyse critique de sa première intuition sur le personnage. Ce lecteur canalise sa propre recherche de Jésus aux côtés de cette foule, et élabore sa réponse à l'histoire. Cette caractérisation indirecte de la foule présente un double avantage dans la configuration du lecteur implicite.

Premièrement, elle participe de ce que Staley appelle « *victimisation du lecteur implicite* » à qui[160], le narrateur tend un piège qui lui permet de prendre conscience à travers le personnage ὁ ὄχλος, de la présence dans le récit, des éléments qu'il peut facilement mal comprendre en l'occurrence, sa compréhension traditionnelle du Messie qui l'entraine dans une foi incorrecte. Ce lecteur est exposé au même type de malentendu que la foule, représentative de la multitude de personnes anonymes qui acceptent Jésus comme auteur des signes[161], et qui comprennent les miracles comme des actes prodigieux. Il se trouve soumis au même processus composé de plusieurs étapes, devant le porter jusqu'au degré supérieur de compréhension de l'identité messianique de Jésus pour une adhésion de foi adéquate[162].

---

[160] STALEY, *The Print's First Kiss*, 116.
[161] CULPEPPER, *Anatomy*, 86-96, 145-148.
[162] CULPEPPER, « L'application de la narratologie », 117.

Deuxièmement, elle rend claire la fonction de *représentativité* des personnages johanniques. Ils doivent se comprendre non dans une logique dualiste ou partitive (bons et mauvais), mais dans celle de l'inclusivité et de la totalité. La foule se présente comme un personnage à l'itinéraire de foi dynamique, faite des moments de crédulité et d'incrédulité. En cela, elle est représentative de chaque lecteur de Jean, acteur d'un drame du croire et du non-croire, d'accueil de Jésus et d'hostilité envers lui, dans le monde d'aujourd'hui. Car en chaque lecteur, « se trouve un croyant qui adhère progressivement à la vérité [divine en Jésus] et un incroyant qui refuse la lumière, selon qu'il veut ou pas que se dissipent en lui les ténèbres de sa fermeture à la révélation de Dieu »[163]. Ce qui permet de conclure à la fonction narrative empathique de ce personnage, construit pour susciter la sympathie du lecteur. L'acte de lecture de ce dernier le rend contemporain de cette foule dans le drame historique de l'accueil ou du refus de Jésus comme Messie, Fils de Dieu. L'anonymité – parce que non liée à un lieu ou une localité, bien que la scène se déroule en Galilée – permet au lecteur, dans sa quête du Messie, de s'identifier facilement comme membre de cette foule, appelée à intégrer une autre communauté de foi, celle des Douze.

4.2. Un itinéraire de foi dans la communauté des Douze

L'acte de lecture de Jn 6, qui se veut un itinéraire de foi, touche à son terme dans la reconnaissance – foi des Douze où le lecteur apprend que le disciple n'est pas spectateur, mais confesseur de foi en Jésus. Sa question – qui est ce Jésus auteur des signes (*MP* et *MM*) et ῥαββί controversé dans l'enseignement de Capharnaüm ? – trouve une réponse dans la bouche de Pierre. Dans une solidarité à Jésus et une autonomie de sa liberté, le disciple, dans un engagement librement consenti, partage le quotidien de Jésus se nourrissant de sa parole. La réponse de Pierre invite le lecteur à se déterminer librement quant à l'identité de Jésus, et à accepter les vérités qu'il proclame. Celles-ci ne sont rien d'autre que la révélation de Dieu.

La disposition, aux pôles de la séquence, d'une foi respectivement basée sur les signes (foule, v. 14) et sur la parole de Jésus (les Douze, v. 69), obéit à la logique d'épuration de la foi du lecteur selon l'idéal proposé par le narrateur du *QE*. Ce lecteur, au terme de sa lecture de Jn 6, est invité à intégrer la communauté des Douze. Son identification à eux à travers une foi basée sur la parole de Jésus lui permet de prendre position *ipso facto*

---

[163] Léon-Dufour, « Symbolique du langage », 130.

pour Jésus et contre le Diable. La présentation de Judas comme figure terrestre du Diable en contraste à celle de Pierre, confesseur d'une foi aux standards de celle du narrateur johannique, permet au lecteur d'opérer aisément son choix : celui de la communion avec la communauté des Douze dans la doctrine officielle qu'elle enseigne et dans sa profession de foi[164]. Tel est l'objectif visé par la construction de la séquence de Jn 6 comme un chemin de foi.

Le narrateur influence le conflit de liberté du lecteur inhérent à toute expérience de foi et sous-jacent dans la séquence de Jn 6. Sa construction de la séquence entraine subtilement le lecteur au partage de sa propre perspective, et oriente sa perception et son jugement sur sa propre expérience de foi. Pour atteindre cet objectif, le narrateur met à contribution plusieurs éléments narratifs : la gestion des personnages grâce à la technique d'assimilation, leur disposition dans le récit et, surtout, leur évaluation à travers le *PDV* de Jésus.

Le narrateur localise la reconnaissance – foi des Douze à la fin de la séquence après avoir, narrativement et de façon argumentative, vaincu les objections de la foule, des Juifs et de beaucoup de disciples. Il introduit subtilement l'évaluation de leurs différentes opinions par Jésus, qui apprécie, recadre ou délégitime leur comportement ou leurs dires. Avec la foule, Jésus procède par un cours d'exégèse de leur compréhension et interprétation du don de la manne et de son donateur (vv. 30-31.32-33). Avec les Juifs, il rappelle l'enseignement du Père comme source de reconnaissance de son identité messianique (vv. 41-42.44-46), et affirme la consommation de sa chair et de son sang comme condition pour avoir la vie éternelle (vv. 52.53-58), recherchée dans les Écritures (Jn 5,39). Avec beaucoup de disciples, il rappelle l'insondable mystère de la révélation de Dieu dans ce qui peut paraître un scandale (vv. 60.62). Enfin, avec les Douze, sans porter aucun jugement sur leur déclaration, Jésus leur rappelle leur élection qui n'empêche pas la trahison par l'un d'eux (vv. 70-71). Tout ceci constitue d'éventuels signaux que le narrateur offre au lecteur pour lui permettre un discernement dans ce qu'il trouve de pertinent ou non dans la conduite ou la déclaration des personnages. Cette confrontation des différentes opinions des personnages au *PDV* de Jésus est décisive dans la

---

[164] A. GAGNÉ, « Caractérisation des figures de Satan et de Judas dans le IVe évangile. Stratégie narrative et déploiement des intrigues de conflits », *ScEs* 55/3 (2003) 263-284.

saisie de l'axe de communication que le narrateur voudrait bien construire entre le récit et son lecteur : il s'agit d'un chemin de foi.

Jésus procède de façon elliptique à l'élargissement de l'auditoire de l'enseignement en estompant son caractère précis par l'usage de la cantonade. Le spectre de l'auditoire déborde les limites du récit grâce aux formules exhortatives génériques par lesquelles il s'adresse aux personnages : « Qui vient à moi ; qui croit en moi » (v. 35) ; « Celui qui vient à moi » (v. 37) ; « Quiconque voit et croit» (v. 40) ; « Nul (οὐδείς) ne peut venir à moi » (v. 44) ; « Quiconque a entendu […] et reçu » (v. 45) ; « Celui qui croit » (v. 47) ; « Pour qu'on le mange et ne meure pas » (v. 56) ; « Celui qui me mange » (v. 57) ; « Qui mange » (v. 58). Cette cantonade efface l'aspect « interlocuteur » et donne un caractère universel et atemporel à l'enseignement dont tout lecteur devient auditeur en compagnie des personnages du récit.

L'adjectif πολύς (vv. 2.60), qui qualifie et combine les personnages foule et disciples, devient prolepse de l'auditoire universel et innombrable de l'enseignement de Capharnaüm. Cette hypothèse se base sur un indice narratif. La majorité des promesses qui accompagnent l'exhortation sont au futur : « qui […] n'aura jamais faim ; qui […] n'aura jamais soif » (v. 36) ; « je ne le jetterai pas dehors » (v. 37) ; « je le ressusciterai au dernier jour » (v. 39) ; « qui mangera ce pain, vivra éternellement » (v. 51). Ces promesses, essentiellement externes au récit, se réaliseront dans la vie concrète de l'auditeur–croyant de l'enseignement. Ce qui favorise l'identification du lecteur au destinataire indéterminé de ces promesses, membre de la multitude (πολύς). Ce futur établit un avenir indéterminé, mais certain où se rencontrent l'auditoire du récit et celui de la génération postapostolique des disciples de Jésus.

L'avenir du lecteur se trouve lié au même sort que celui des personnages du récit à condition que l'un et l'autre se nourrissent de la chair et du sang du Fils de l'Homme. Car la vie éternelle est la fin du parcours réservée à « quiconque » (lecteur et personnages) voit le Fils et croit en lui (v. 40 ; cf. les Douze). Cette identification du lecteur au « quiconque » du discours, permet au narrateur de porter les signes de Jésus jusqu'à son lecteur afin qu'il croie (vv. 30-31) et par sa foi, ait la vie éternelle (vv. 68-69). Les σημεῖα de Jésus se situent alors au-delà d'un espace-temps pour devenir une réalité quotidienne pour chaque lecteur. Le déploiement d'un enseignement eschatologique, visant indiscutablement un temps indéterminé (au dernier jour, vv. 39.40.44.54 ; à jamais, vv. 51.58), sonne, sans doute, le temps du

lecteur. Ce dernier, orienté vers l'*eschaton* de son existence, se sent concerné, au premier chef, non seulement par cet enseignement, mais aussi, par les σημεῖα. La prédominance des impératifs souligne la portée parénétique de l'enseignement, et indique son adresse au-delà des personnages du récit pour atteindre le lecteur dont il dépeint la destinée. Ce qui vaut aussi pour les signes de la *MP* et de la *MM* dont le lien à l'enseignement est organique.

Le lecteur de Jn 6 acquiert alors un statut final de croyant lorsque, nourrit par le pain et le poisson multipliés par Jésus (vv. 11-12), ἐγώ εἰμι (v. 20) et préparé par le Ressuscité (Jn 21,9), il devient pasteur (Jn 21,15-19) à l'image de Jésus Bon Pasteur (Jn 10,11.13), par un témoignage véridique des faits (signes, œuvres et paroles) vécus auprès de Jésus (Jn 21,24). Il ne saurait se contenter d'une simple découverte de l'identité de Jésus et se satisfaire de croire en lui (vv. 68-69). Sa foi est appelée à aboutir à un témoignage par lequel, il continue l'œuvre d'écriture du narrateur des choses faites par Jésus (Jn 21,25).

Conclusion

Cette étude des personnages de Jn 6, autant dans leur contexte épisodique que dans celui de la séquence en général, a permis de mettre en lumière l'une des difficultés de cette page du *QE* qui fait en même temps sa beauté. La technique du fondu-enchaîné utilisée par le narrateur remet en cause la théorie de la représentativité du lecteur par les personnages. Le partage des traits caractéristiques entre plusieurs personnages révèle la porosité des frontières entre eux et rend difficile une certaine classification de ces personnages en catégories hermétiques. Ce qui permet de voir que, ce narrateur ne construit pas ses personnages dans une logique dualiste et manichéiste qui divise le *monde du récit* en personnages bons et mauvais, contraignant ainsi le lecteur à un choix.

Son lecteur n'est pas membre d'un jury qui distribue les bons et mauvais points pouvant s'identifier aux personnages sympathiques et répulser ceux qui le sont moins. Ces personnages constituent les différentes pièces d'un vitrail dont la beauté tient à la mise en musique de toutes pour une meilleure mélodie. Aucun jugement moral n'est alors à l'ordre du jour dans la construction et la caractérisation des personnages johanniques. Le combat de la foi qui se joue dans cette intrigue est celui intérieur à chaque destinataire du récit dans la complexité de son existence, dont celle des personnages en est le reflet.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Notre analyse de Jn 6,1-25a par une lecture narrative s'est focalisée sur quelques problématiques exégétiques majeures déjà abordées par plusieurs critiques du *QE*. Elle pourra alors modestement apporter une contribution sur les questions : de l'unité et de la structure littéraires de toute la séquence de Jn 6 ; de la relation de Jean aux Synoptiques ; de la figure messianique de Jésus mise en exergue dans les signes de la *MP* et de la *MM* ; et, de la stratégie johannique du personnage.

Nous avons proposé une structure et une unité littéraires de Jn 6 autour du motif de l'ἀναγνώρισις de Jésus dans son identité messianique qui se dégage à partir de ses signes de la *MP* et de la *MM*. Parler de l'unité littéraire de Jn 6 revient à poser le problème de la place de la *MM* dans un chapitre dont l'unité structurelle et thématique se fonde sur le discours sur le pain de vie. La composition de ce chapitre, pensée sur la base de l'hypothèse de la « Source des signes », réduit la *MP* (vv. 1-15) en une simple illustration symbolique de ce discours. La *MM* (vv. 16-21) assume la simple fonction transitionnelle entre la *MP* et son discours. Elle est alors considérée comme un corps étranger qui ne doit sa place à cet endroit du récit que grâce à la fidélité du narrateur johannique à sa source et aux Évangiles synoptiques qui situent la traversée des disciples après la *MP*.

Cependant, des hypothèses récentes soutiennent la *MM* comme part entière de la séquence de Jn 6. Sur la base d'une interprétation ou d'une lecture liturgique des traditions rabbiniques du Second Temple, ces hypothèses trouvent le lien entre la *MP* et la *MM* dans les lectures synagogales pour le Nisan. Une hypothèse à laquelle donne beaucoup de crédit l'*exodalisation* du récit johannique, mais qui reste tout de même questionnable. L'approche liturgique révèle le contexte dans lequel le narrateur johannique place sa séquence (le monde derrière le texte) et participe, grâce au modèle midrashique, à la cohérence interne du discours de Capharnaüm. Cependant, elle ne permet pas d'affirmer l'unité thématico-littéraire de toute la séquence.

En effet, en performant les signes de la *MP* et de la *MM*, Jésus s'attend à ce que la foule et les disciples effectuent un parcours de reconnaissance qui les conduit des reconnaissances traditionnelles du Messie attendu à la reconnaissance de son être-Dieu. Bien que récapitulant et accomplissant les

différentes figures messianiques attendues, notamment le prophète eschatologique et le roi (vv. 14.15) Jésus se présente comme le Dieu révélé à Moïse (Ex 3,14) et qui a nourri son peuple de la manne pendant son séjour au désert. En multipliant les pains et les poissons et en les offrant à une foule qui n'en demande pas, Jésus met à l'épreuve (de la reconnaissance – foi) les disciples à travers Philippe (v. 6). De même, sa venue, marchant sur les eaux agitées de la mer, vers les disciples qui ne demandent aucune aide ni ne crie au secours, privilégie l'aspect révélation (ἐγώ εἰμι, v. 20) que celui du sauvetage qui n'est qu'implicite à travers l'accostage miraculeux (v. 21). L'analyse narrative de cette péricope, à travers des éléments intra et extra diégétiques, permet de déceler qu'elle ne répond à aucun incident déclencheur (*nouement*) impliquant une résolution. Elle porte sur la reconnaissance de l'identité messianique de Jésus, qui constitue la préoccupation majeure de *l'intentio auctoris*. Cette unité de Jn 6 autour de la reconnaissance de l'identité divine de Jésus lève un pan de voile sur la *crux interpretum* de l'ensemble du chapitre dans sa traditionnelle division en partie narrative et discursive, au-delà de la discussion sur les limites inférieures de la première partie et supérieures de la seconde. La véritable difficulté à laquelle font face aussi bien les narrataires intra (foule et disciples) qu'extradiégétique (le lecteur), c'est la reconnaissance de Jésus sur la base de ses signes non pas seulement comme un Messie « être divin » aux pouvoirs surhumains et digne de divinité, mais comme un Messie « être Dieu » à l'œuvre sous leurs yeux.

Le *PDV* idéologique du narrateur de Jn 6, dont la perspective est trouvée aux vv. 68-69 confirme cette unité littéraire de toute la séquence autour de l'ἀναγνώρισις de Jésus. Le *PDV* dans un récit est la perspective des perspectives à partir de laquelle le narrateur crée et présente (à son lectorat) les personnages narrés et les détails chronologiques, topographiques, littéraires et narratifs du récit. Il devient un élément déterminant dans la typification et l'exploration de la trame narrative et son unité. Ainsi, à partir de son *PDV* idéologique, le narrateur de Jn 6 n'entend pas seulement être historiquement fiable dans le respect des traditions liturgiques du Nisan. Il oriente son récit vers la découverte de l'identité de Jésus comme le *Saint de Dieu* (vv. 68-69). Cette orientation se dévoile dans la séquence des évènements dont l'emphase tombe sur la causalité : Jésus multiplie les pains (vv. 1-15) et marche sur les eaux (vv. 16-21) parce qu'il est le *Saint de Dieu*. L'unité de composition de Jn 6 repose alors sur le déploiement de la trame de reconnaissance de l'identité de Jésus. C'est dire, en parallèle avec la perspective idéologique de l'ensemble du *QE* (Jn 20,31), que les épisodes

de la *MP* de la *MM* et de la *TF* ont été écrits pour conduire à la reconnaissance – foi de Jésus comme le *Saint de Dieu* qui a les paroles de la vie éternelle (vv. 68-69).

La *MP*, la *MM* et l'enseignement de Capharnaüm révèlent aux personnages du récit et au lecteur, un autre trait de l'identité divine du Jésus-Messie. Il n'est pas seulement comme un « nouveau Moïse » sous l'habillage du prophète eschatologique (Dt 18,15.18) accomplissant le signe de la manne comme au temps de l'Exode. Il n'est pas seulement comme un Messie puissant en acte et thaumaturge guérissant les malades (v. 2). Il est le Messie-Dieu, incarnation de la parole de Dieu, comme pain de Dieu descendu du ciel et pain de vie (vv. 33.35) procurant la vie éternelle. Ainsi, qu'il s'agisse d'un côté des signes (vv. 1-25a) et de l'autre l'enseignement et ses effets (vv. 25b-71), c'est la parole incarnée de Jésus qui se trouve au cœur de toute la séquence de Jn 6.

La question de l'unité littéraire se rattache à celle de la structure. Les approches diachronique et généalogique ont divisé le texte de Jn 6 selon les critères stylistico-littéraires, thématico-formels, formels, thématiques, de stratification littéraire, et des principes d'analyse structurale. Ce qui a conduit à la considération de Jn 6 comme un conglomérat de thèmes mis au service du thème central : le pain de vie. Ainsi, fut mise sous le boisseau la vraie nature littéraire de Jn 6 dans son identité fondamentale de récit comme œuvre architecturale dont chaque matériau contribue à la construction de l'édifice, à sa solidité et à sa beauté. La structure étant productrice de sens, nous avons opté pour une structure narrative de Jn 6 basée sur ses instances intradiégétiques (lieux, temps, personnages).

L'alternance terre – mer – terre permet de conclure de l'unité de lieu de Jn 6 : la mer et ses deux rives. Tout le chapitre se déroule dans une double alternance spatio-temporelle, de la montagne de la *MP* (πέραν τῆς θαλάσσης, v. 1) jusqu'à la synagogue de Capharnaüm (πέραν τῆς θαλάσσης, v. 25a) en passant par la mer, pendant deux jours séparés d'une nuit (cf. τῇ ἐπαύριον, v. 22), le tout dans une ambiance pascale (v. 4). Ce qui permet de voir en Jn 6 un vaste chiasme construit sur l'élément spatial (terre – mer – terre) auquel s'associe une structure concentrique sur l'élément temporel (jour – nuit – jour). Cette alternance spatio-temporelle permet de diviser la séquence en trois parties de cinq épisodes (vv. 1-15.16-21.22-25a.25b-59.60-71) ayant des liens narratifs entre eux et mettant aux prises Jésus et un groupe de personnages. Ce qui nous permet en nous inspirant, tout en nous démarquant de Beutler et Luciani

[1], de proposer une structure concentrique de l'ensemble de Jn 6.

Jn 6 est structuré en trois épisodes de reconnaissance, disposés à ses extrémités (vv. 1-15.16-21.67-69). Les deux premiers sont intercalés par l'enseignement de Capharnaüm (vv. 25b-59). Cet enseignement, dont la fonction narrative est celle de la résistance cognitive, retarde l'ἀναγνώρισις définitive (vv. 68-69). L'intrigue atteint son « *turning point* » dans la métonymie de Jésus, pain de vie du v. 35 qui constitue le centre littéraire, thématique et théologique de toute la séquence. La cohérence et l'intentionnalité de cette séquence, comme trame de reconnaissance, sont dirigées vers un pacte de lecture dont la dimension performatrice se trouve à la fin : croire et reconnaître avec les Douze que Jésus est le *Saint-de-Dieu* qui a les paroles de la vie éternelle (Jn 6,68-69 ; cf. Jn 20,31). Cet usage de la *MP* et de la *MM* aux fins de reconnaissance de l'identité de Jésus interroge sur leur relation avec la version synoptique des mêmes évènements.

Jn 6,1-25a est l'un des lieux par excellence de l'analyse de relation de Jean aux Synoptiques. Une *synoptisation* de cette péricope a fait écran à son exégèse et mis sous le boisseau son statut de texte originalement johannique. Une critique des hypothèses de dépendance et d'indépendance traditionnelle et rédactionnelle nous a permis de suggérer une autonomie narrative de Jean par rapport aux Synoptiques. Le point de contact des deux traditions se comprend dans la tension entre la fidélité à préserver le patrimoine commun des dires et actes de Jésus et le souci de chaque Évangéliste de rendre plus intelligible ce patrimoine dans le contexte de son auditoire. Ainsi, ce point de contact se situe non au niveau des détails narratifs, mais au niveau de l'élément primordial de l'action de Jésus. Les détails narratifs relèveraient du remodelage de cet élément primordial par chaque narrateur selon son génie propre et son objectif littéraire comme auteur. Ainsi, dans la mise en récit des miracles de Jésus présents dans la mémoire collective traditionnelle, le narrateur johannique diffère littérairement des Synoptiques. Dans son approche théologique, il donne à ces miracles le nom de σημεῖα, révélant l'identité messianique de Jésus.

L'approche d'une relation Jean – Synoptiques autour du patrimoine collectif de la mémoire évangélique sur les dires et actions de Jésus permet de revisiter le concept d'une tradition pré-évangélique fixe. Elle privilégie l'idée des traditions multiformes, mais ayant en commun le sujet principal

---

[1] BEUTLER, « The Structure of John 6 », 115-127 ; LUCIANI, « De 5000 à 1 », 580-582.

du récit (la nutrition de la foule, le sauvetage des disciples au cours d'un voyage périlleux). Le travail du narrateur se joue dans l'interaction entre mémoire et récit. Il ne trahit pas l'idée fondamentale de l'événement–histoire, mais y construit autour un tout autre récit dont les particularités répondent au projet et à la stratégie éditoriale de son œuvre. Cette construction du récit situe le travail narratif au niveau interprétatif de l'événement–mémoire selon les nécessités auxquelles fait face le narrateur. Ce qui permet au récit johannique, bien qu'en relation aux Synoptiques, de bénéficier d'une autonomie qui en fait un texte compréhensible par soi-même. Mais cette compréhension bénéficie et participe en même temps à la compréhension des autres grâce aux différentes similarités et différences relevées dans leur mise en récit d'un même événement–mémoire. Dans ce sens, seul le contexte johannique de la péricope de Jn 6,1-25a devrait guider son exégèse pour en ressortir son message propre. C'est ce que nous avons essayé de faire à partir d'une analyse narrative de chacun de ses épisodes. L'exégèse typologique nous a permis d'interroger la nature de la relation entre Jésus et les différentes figures vétérotestamentaires implicites ou explicites dans ces épisodes.

Les allusions et échos à la tradition prophétique et à la révélation de Dieu à Moïse permettent à la foule de la *MP* d'opérer une évidente identification de Jésus au prophète qui doit venir dans le monde et qu'elle veut en faire roi (vv. 14.15). Les évocations narratives des évènements fondamentaux de la tradition exodale (le don de la manne, la traversée de la mer et la révélation de Dieu à Moïse) permettent de voir dans ce prophète eschatologique, le « nouveau Moïse », en accomplissement à la promesse de YHWH (Dt 18,15.18). Cependant, la régie narrative de l'ensemble du récit remet en cause une telle typologie mosaïque comme non fiable au projet de caractérisation du Jésus johannique.

L'*exodalisation* du récit johannique oriente non vers une typologie messianique de Jésus en relation avec les différentes figures vétérotestamentaires en l'occurrence Moïse, mais vers une typologie du ἐγώ εἰμι ou de révélation. Cette typologie ouvre à un complément de la vision traditionnelle du Messie divin et de la révélation de Dieu. Le Jésus johannique n'est pas seulement comme Moïse et d'autres figures messianiques de l'AT, un homme dont l'agir témoigne de la puissance de Dieu en lui. Il est le Dieu devenu homme dans son Messie à travers l'incarnation du Logos (Jn 1,1). Dans un contexte où la foule fait du don de la manne le référentiel du signe qu'elle demande, Jésus nie à Moïse la

paternité du don du pain du ciel. Il établit ainsi un parallèle entre l'action du Père/Dieu offrant le véritable pain du ciel à la foule (v. 32) et la sienne, nourrissant la même foule par le pain précédemment multiplié (v. 11). Son agir n'est donc pas en parallèle avec le rôle de Moïse dans le don de la manne, mais avec l'agir de Dieu son Père dans le don du véritable pain du ciel (la Torah). C'est au travers de la métonymie Jésus pain de vie (v. 35) que le narrateur permet au lecteur de saisir ce rôle de Jésus dans le don du véritable pain du ciel. Fidèle à la tradition juive où le repas sert de « prétexte » à la Torah (objet des conversations autour d'un repas), Jésus profite du don du pain pour parler de la révélation de Dieu en lui comme Logos nourrissant la foule (Jn 6,30-36) à l'image de la Torah–Parole de Dieu (Dt 8,3). C'est dans cette Parole que trouve vie l'homme qui l'observe (Ne 9,29 ; cf. Jn 6,68).

Ainsi, le pain offert à la foule est symbole du don de soi de Jésus. Comme Logos de Dieu, Jésus est nourriture spirituelle à l'exemple de Torah–Parole de Dieu. Comme cette Torah, Jésus donne la vie parce qu'il a les paroles de la vie éternelle (v. 68). La personnification du pain comme ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (v. 33) et la métonymie ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (v. 35) révèlent ce surplus de sens caché dans le pain multiplié et offert à la foule. Le narrateur attribue ainsi à son Messie les prérogatives et pouvoirs de Dieu dans sa révélation à Moïse. Cette typologie du ἐγώ εἰμι, enracinée dans la pensée théologique juive de la divinité du Messie, rend compte de l'originalité et de la spécificité de l'identité messianique du Jésus johannique dans le concert des différents portraits dressés par ses biographes néotestamentaires.

La divinité du Messie dans la pensée théologique juive ne constitue aucunement une nouveauté. Dans la vision dynamique du monothéisme juif de la période du Second Temple, le statut de divinité était commun aux êtres incréés et à ceux créés et dotés d'un pouvoir surhumain. À cette dernière catégorie, appartenait le Messie qui, dans la pyramide du monothéisme juif, occupait la deuxième grande position juste après Dieu (*1 En*. 69 : 29), mais sans avoir le statut d'incréé exclusif à Dieu et à ses manifestations engendrées. En effet, la pensée théologique juive de cette époque consacre l'impossibilité pour toute créature ou manifestation divine (Logos et Esprit) d'être à la fois créée et incréée. Cette conception traditionnelle de la « divinité » connaît un dépassement typologique dans la conception johannique du Messie.

Ce dépassement réside dans son affirmation d'un Messie à la fois incréé et créé à partir du Logos incarné (Jn 1,1-5.14). Ainsi, au-delà d'un Messie, aux pouvoirs surhumains en tant que Fils de l'Homme et Fils de Dieu, portant le nom de Dieu et adoré comme lui, le Jésus johannique est un Messie-Dieu. Son statut de Logos incarné permet de saisir son identité dans sa double perspective humaine et divine non pas comme un homme devenu Dieu, mais comme Dieu devenu homme. Cette nouveauté constitue une espèce d'aposiopèse (interruption brusque) de la pensée théologique juive. Elle ouvre à une nouvelle conception de la révélation de Dieu qui, sans être une rupture radicale avec celle à Moïse, y trouve plutôt son fondement et son référentiel. En cela, la typologie du ἐγώ εἰμι préserve et revendique les vieilles catégories vénérables de la « divinité » traditionnelle du Messie, qu'elle interprète à la lumière de la divinité messianique de Jésus. Cette présentation riche en progression révélatrice dans la modalité de révélation de Dieu constitue un net dépassement typologique dans la vision traditionnelle de la divinité du Messie : d'un Messie « être divin », on passe à un Messie « être Dieu » ; et, de la transcendance et invisibilité de Dieu dans sa révélation à Moïse, on passe à son immanence et visibilité en Jésus. En lui, c'est le Dieu révélé à Moïse (Ex 3,14) qui se révèle aux disciples de la *MM* et nourrit la foule de la *MP*. En ce Jésus, la présence du Dieu d'Israël dans l'histoire de son peuple, affirmée depuis la révélation à Moïse (Ex 3,8.14 ; cf. Jn 1,11a), est rendue visible (Jn 1,14).

L'auteur du *QE* réinterprète et relit la révélation de Dieu à Moïse à la lumière de celle en Jésus. Pour lui, non plus Moïse et sa Loi, mais Jésus et son autorévélation jouent un rôle central dans la relation avec Dieu. En cela, son récit est subordonné au monde et à la révélation de Dieu à Moïse. Mais, en tant qu'histoire ou récit à part entière, il crée un monde narré tout différent de celui de sa contrepartie exodale. C'est ce monde que ses narrataires intra (personnages) et extradiégétique (lecteur) doivent explorer.

La foule de la *MP* et les disciples de la *MM* sont appelés à un véritable parcours de reconnaissance (ἀναγνώρισις) de l'identité divine de Jésus, qui est aussi un chemin de foi. Dans ce chemin de foi, foule et disciples, et à travers eux, le lecteur, sont appelés à un nouveau modèle de foi attachée non pas aux signes (comme la foi en Moïse), mais à la parole de Jésus et à sa personne comme détenteur des paroles de vie (vv. 68-69). Cette foi est celle « bienheureuse » des communautés et lecteurs qui n'ayant pas été nourris du pain matériel, multiplié et offert par Jésus, se nourrissent au long des âges et des époques, du pain de sa parole, lui le pain de vie descendu du ciel et

donnant la vie éternelle (vv. 30-40). Cette foi paradigmatique de l'œuvre johannique nécessite de la part du témoin des signes (personnages et lecteurs) un travail herméneutique qui permet d'aller au-delà de la matérialité du signe et de son aspect prodigieux pour en découvrir le sens profond. Ce sens profond n'est autre que celui de révélateur de l'identité de Jésus comme Messie-Dieu.

Au lecteur (narrataire extradiégétique), le narrateur propose de suivre (ἀκολουθεῖν) Jésus avec la foule et les disciples comme candidat à la foi (ἔρχεσθαι πρός). Ce qui devrait le conduire à reconnaitre et à confesser l'identité messianique de Jésus comme le *Saint de Dieu* (vv. 68-69). La confession de Pierre au nom des Douze sonne alors comme l'invitation au lecteur à progresser dans la foi. Ce lecteur doit fonder sa foi sur la parole de Jésus crue, vécue et transmise en tant que conservateur avec les disciples de cette parole dans les douze paniers de pain restant (vv. 12-13). Il s'agit alors pour les narrataires intra (la foule et les disciples) et extradiégétique (lecteur) de rejoindre la foi des Douze. Cette invitation à l'adhésion de la béatitude de la foi (Jn 20,29) est au cœur de Jn 6. Le lecteur saura-t-il alors la saisir ? Saura-t-il se revêtir de l'habit nuptial pour participer à ces noces de la foi ?

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

❖ Sources juives

▪ Textes rabbiniques

Av	*Avot*
Av.m	*Avot Mishna*
b.Ber	*Babylonian Talmud Berakot*
m.Ber	*Mishnah Berakot*
ARN	*Avot de Rabbi Nathan*

▪ Midrashim et targumim

BemR	*Bemidbar Rabba*
DevR	*Devarim Rabba*
Mekh Shem	*Mekhilta Shemot*
MekhY	*Mekhilta de-Rabbi Yishma'el*
Mid Qoh	*Midrash Rabba Qohelet*
MidR Bam	*Midrash Rabba Bamidbar*
MidR Dev	*Midrash Rabba Devarim*
QohR	*Qohelet Rabba*
ShemR	*Shemot Rabba (Exodus Rabba)*
ShirR	*Shir HaShirim Rabba (Canticus Rabba)*
SifDev	*Sifre Devarim*
TCt	*Targum Cantique des Cantiques*
TIs	*Targum Isaïe*
TJr	*Targum Jérémie*
TNeof	*Targum Neofiti*
TO	*Targum Onqelos*
TPsJ	*Targum Pseudo-Jonathan*
Pes	*Pesahim*

▪ Livres intertestamentaires

TestAbr	*Testament d'Abraham*
TextNef	*צַוּאַת נפְתָּלִי /Ṣawwā'āth Naphtāli (Testament de Nephtali)*
1 En.	*1 Enoch*

1QS	Règle de la communauté
4QLevi	Testament de Lévi
4QTest	Testimonia
4Q167 (4QpHos^{b})	P^{e}šarím Osée
Aristeas	
Arist.	*Lettre d'Aristée*
Philo	
Abr.	*De Abrahamo*
Confus.	*De confusione linguarum*
Her.	*Quis rerum divinarum heres*
Ios.	*De Iosepho*
Leg.	*Legum allegoriae*
Mos.	*De vita Mosis*
Praem.	*De praemiis et pœnis*
Somn.	*De somniis*
Spec.	*De specialibus legibus*
Flavius Josèphe	
A.J.	*Antiquitates judaicae*
B.J.	*Bellum judaicum*
C. Ap.	*Contra Apionem*

- **Sources grecques et latines**

Did.	*Didachè*
IgnPol.	*Épître de Polycarpe*
1 Clem.	*Lettre de Clément*
Aeluis Aristides,	
Or.	*Orationes*
Aristote	
Poet.	*Poetica*
Rhet.	*Rhetorica*
Athenaeus	
Deipn.	*Deipnosophistae*
Aulus Gellius	
Noct. att.	*Noctes atticae*
Diogenes Laertius	
Diogenes Laertius	Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν Φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων
Euripides	
Iph. taur	*Iphigenia Taurica*
Eusebius	
Hist. eccl.	*Historia ecclesiastica*

Dem. ev.	*Demonstratio evangelica*
Gaius Julius Hyginus	
Hyginus, *Fabulae*	*Fabulae*
Heliodorus	
Aeth.	*Aethiopica*
Homer	
Il.	*Ilias*
Marcus Valerius Martialis	
Epigr.	*Epigrams*
Plato	
Resp.	*Respublica*
Plutarch	
Mor.	*Moralia*
Quaest. conv.	*Quaestionum convivialum libri IX*
Porphyry	
Vit. Pyth.	*Vita Pythagorae*
Seneca	
Lucil.	*Ad Lucilium*
Nat.	*Naturales Quaestiones*
Virgil	
Aen.	*Aeneid*

- **Abréviations générales**

COD	Complément d'objet direct
MP	Multiplication des pains et des poissons (Jn 6,1-15)
MM	Marche de Jésus sur la mer (Jn 6,16-21)
PDV	Point de vue
QE	Quatrième Évangile
SQ	σημεῖα-Quelle
TF	La traversée de la foule (Jn 6,22-25a)
TM	Textes massorétiques

- **Revues, collections et autres références**

ABG	Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte
Angelos.	*Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
ALBO	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia

AnBib	Analecta Biblica
AncB	Anchor Bible
AnGr	Analecta Gregoriana
ArSt	*Aramaic Studies*
ASBF	Analecta. Studium Biblicum Franciscanum
ASeign	*Assemblées du Seigneur*
AsoSt	All Souls Studies
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AzTh	Arbeiten zur Theologie
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AzTh	Arbeiten zur Theologie
BBR	*Bulletin for Biblical Research*
BDR	F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen [15]1979)
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BET	Beiträge zum biblischen Exegese und Theologie
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BEvTh	Beiträge zur Evangelischen Theologie
BFChTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
Bib	*Biblica*
Bib Tod	*Bible Today*
BiBh	*Bible Bhashyam*
BibInt	*Biblical Interpretation*
BibInterp	Biblical Interpretation Series
BibOr	*Bibbica e Oriente*
BiH	Biblische Handbibliothek
Bijdr	*Bijdragen*
BiLe	*Bibel und Leben*
BiLiSe	Bible and Literature Series
BiTr	*Bible Translator*
BNTC	Black's New Testament Commentaries
BR	*Biblical Research*
BRS	*Blätter für religiösen Sozialismus*
BS	*Bibliotheca Sacra*
BT	Bibliothèque Théologique
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BVC	Bible et vie chrétienne

BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
CADIR	Centre pour l'analyse du discours religieux
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CB.NT	Coniectanea Neotestamentica
CB.OT	Coniectanea Biblica. Old Testament
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CC	Continental Commentaries
CEC	Cahier de l'école cathédrale
CÉv	Cahiers Évangile
CIIP	*Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae*
CJAn	Christianity and Judaism in Antiquity
CNT	Coniectanea Neotestamentica
CNT	Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série
CRB	Cahiers de la Revue Biblique
Csion	Cahiers Sioniens
CSS	Cursus scripturae sacrae
Dialog	*Dialog. A Journal of Theology*
Did (L)	*Didaskalia*
EBS	Encountering Biblical Studies
ECBC	Eerdmans Classic Biblical Commentaries
ECC	The Eerdmans Critical Commentary
EeC	Études et Commentaires
EeT(O)	*Église et théologie*
EssBib	Essais bibliques
EtB	Études bibliques
ET	Expository Times
EThSt	Erfurter theologische Studien
EHPhR	Études d'histoire et de philosophie religieuses
EHS.T	Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Theologie
ETL	*Ephemerides theologicae Louvanienses*
EvTh	*Evangelische Theologie*
EstNT	Estudios de Nuevo Testamento 1
Exp	*The Expositor*
FB	Fontana Books
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

GSL.NT	Geistliche Schriftlesung Erläuterungen zum Neuen Testament
HBS	Herders biblische Studien
HeyJ	*Heytrop Journal*
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HSNT	Die Heillige Schrift des Neuen Testamentes
HThK	Herders Théologischer Kommentar zum Neuen Testament
HThR	*Harvard Theological Review*
IBT	Interpreting Biblical Texts
ICC	International Critical Commentary (of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments)
IDB	G. A. BUTTRICK et al. (éd), The *Interpreter's Dictionary of the Bible*. An Illustrated Encyclopedia. Identifying and Explaining All Proper Names and Significant Terms and Subjects in the Holy Scripture, Including the Apocrypha (Nashville, TN – New York, NY – Abingdon, MA 1962-1976).
ILBS	Indian Literary Biblical Series
ISBL	Indiana Studies in Biblical Literature
JAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JBL.MS	Journal of Biblical Literature. Monograph Series
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JRS	*Journal of Religion and Society*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSJSup	*Supplements to the Journal for the Study of Judaism*
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JSRC	Jerusalem Studies in Religion and Culture
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOT.S	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LBS	Library of Biblical Studies
LB	Lumières bibliques
LeDiv	Lectio divina
LLC	Langue Linguistique Communication

LHB.OTSt	Library of Hebrew Bible. Old Testament Studies
LiBi	Lire la bible
LoB	Leggere oggi la bibbia
LivR	Le livre et le rouleau
LNTS	Library of New Testament Studies
LThS	Luzerner theologische Studien
LThPM	Louvain Theological and Pastoral Monographs
LTP	Laval théologique et philosophique
LV	*Lumière et vie*
Mar	*Marium. Ephemerides Mariologiae*
ML.B	Museum Lessianum. Section biblique
MoBi	Monde de la bible
NCeB	New Century Bible
NGWG.PH	*Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse*
NCE	*New Catholic Encyclopedia*. An International Work of Reference on the Teachings, History, Organization, and Activities of the Catholic Church and on All Institutions, Religions, Philosophies, and Scientific and Cultural Developments Affecting the Catholic Church from Its Beginning to the Present. Prepared by an Editorial Staff at the Catholic University of America (Detroit, MI – New York, NY – San Diego, CA – San Francico, CA – Cleveland, OH – New Haven, CT – Waterville, ME – London – Munich ^{2}2003)
NIC	New International Commentary
NICNT	The New International Commentary on the New Testament
NIGTC	The New International Greek Testament Commentary
NCBC	New Cambridge Bible Commentary
NLH	*New Literary History*
NRTh	*Nouvelle revue de théologie*
NT	*Novum Testamentum*
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTG	Neue theologische Grundrisse
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
NTLi	The New Testament Library
NTR	New Testament Readings
NT.S	Novum Testamentum Supplements

NTS	*New Testament Studies*
NTTh	New Testament Theology
NVB	Nuovissima versione della bibbia dai testi originali
OB	Outils bibliques
ÖTBK	Ökumenischer Taschenbuchkommetar zum Neuen Testament
PaDi	Parole de Dieu
Pavi	*Parole di vita*
PBM	Paternoster Biblical Monographs
PGC	The Pelican Gospel Commentaries
PNTC	The Pillar New Testament Commentary
PRSt	*Perspectives in Religious Studies*
PSV	*« Parola Spirito e Vita ». Quaderni li lettura biblica*
RB	*Revue Biblique*
RBS	Society of Biblical Literature. Resources for Biblical Study
RechBib	Recherches bibliques
RevSR	*Revues des sciences religieuses*
RGG	F. M. VON SCHIELE – H. GUNKEL, (éd.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung (Tübingen 1912)
RHPhR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*
RivBib	*Rivista biblica*
RNT	Regensburger Neues Testament
SPFTM	Scipta Pontificiae Facultatis Theologicae "Marianum"
RStB	Ricerche storico-bibliche
RSR	*Recherches de science religieuse*
RSPhTh	*Revue des sciences philosophiques et théologiques*
RThom	*Revue thomiste*
SaPa	Sacra pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica
SANt	Studia Aarhusiana Neotestamentica
SB(J)	Sainte Bible. Traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBL	Society of Biblical Literature
SBL.DS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBL.MS	Society of Biblical Literature. Monograph Series

SBL.SP	*Society of Biblical Literature. Seminar Papers*
ScD	Sciences des discours
ScEs	*Science et Esprit*
SESJ	Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft
SSA	Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft
SHBC	Smyth & Helwys Bible Commentary
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SNTA	Studiorum Vovi Testamenti Auxilia
SNTSMS	Society for New Testament Studies. Monograph Series
SPIB	Scripta Pontificii Instituti Biblici
SR	*Sciences religieuses*
SRS	*Recherches de science religieuse*
SRivBib	Supplementi alla rivista biblica
SSN	Studia Semitica Neerlandica
StAns	Studia Anselmiana
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
StRicB	Studi e ricerche bibliche
StBi	Studi biblici
StEv	*Studia evangelica*
Stphilo	*The Studia philonica*
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SubBi	Subsidia Biblica
ThBl	*Theologische Blätter*
ThDiss	Theologische Dissertationen
ThGl	*Theologie und Glaube. Zeitschrift für den katholischen Klerus*
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThKNT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
ThR	*Theologische Rundschau*
ThWNT	G. KITTEL – G. FRIEDRICH (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart ; 1933-1979)
ThWQ	Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten (éd. H.-J. FABRY – U. DAHMEN) (Stutgart 2011)
TZ	*Theologische Zeitschrift*
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
TThZ	*Trierer theologische Zeitschrift (Pastor Bonus)*
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries

TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
TynB	*Tyndale Bulletin*
TranseuSupp	Transeuphratène. Supplément
UUÄ	Uppsala Universitets Ärsskrift
VBS	Vlaamse Bijbelstichting/Acco
VSal	Verbum Salutis
VoxEv	*Vox Evangelica*
WBC	Word Biblical Commentary
WB.KK	Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZBK	Zücher Bibelkommentare
ZBK.NT	Zürcher Bibelkommentare Zürich NT
ZKTh	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
ZThK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

BIBLIOGRAPHIE

- **Sources bibliques**

BHS : *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (ELLIGER, K. – RUDOLPH, W. et al. éd.) (Stuttgart [4]1990).

La Bible de Jérusalem. Traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem (Paris, 2011).

La Bible. Traduction œcuménique de la Bible (Paris 2010).

LXX : *Septuaginta* (RAHLFS, A. éd.) (Stuttgart 1935).

Novum Testamentum Graece. Based on the Work of Eberhard and Erwin Nestle (ALAND, B. et al. éd.) (Deutsche Bibelgesellschaft ; Stuttgart [28]2012).

- **Instruments**

ABBOTT, E. A., *Johannine Vocabulary* (London 1905).

ABEL, P. F.-M., *Grammaire du grec biblique suivi d'un choix de papyrus* (Paris 1927).

ABRAMS, M. H., *A Glossary of Literary Terms* (New York, NY [5]1988).

ALETTI, J.-N. et al., *Vocabulaire raisonné de l'Exégèse biblique.* Les Mots, les Approches, les Auteurs (OB ; Paris 2013).

BARONI, R., *La tension narrative*. Suspense, curiosité et surprise (Poétique ; Paris 2007).

BAUER, J. B. (éd.), *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz – Wien – Köln [3]1967).

BERARD L. et al. (éd.), *New Catholic Encyclopedia*. An International Work of Reference on the Teachings, History, Organization, and Activities of the Catholic Church and on All Institutions, Religions, Philosophies, and Scientific and Cultural Developments Affecting the Catholic Church from Its Beginning to the Present. Prepared by an Editorial Staff at the Catholic University of America (Detroit, MI – New York, NY – San Diego, CA – San Francico, CA – Cleveland, OH – New Haven, CT – Waterville, ME – London – Munich [2]2003).

BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen [15]1979).

BUTTRICK, G. A. et al. (éd.), The *Interpreter's Dictionary of the Bible*. An Illustrated Encyclopedia. Identifying and Explaining All Proper Names and Significant Terms and Subjects in the Holy Scripture, Including the Apocrypha, with Attention to Archaeological Discoveries and Researches Into the Life and Faith of Ancient Times (Nashville, TN – New York, NY 1962-1976).

CHANTRAINE, P., *Histoire du parfait grec* (Collection linguistique [Société de linguistique de Paris] 21 ; Paris 1927).
CHATMAN, S., *Story and Discourse*. Narrative Structure in Fiction and Film (Ithaca, NY – London 1978).
DANKER F. W. (éd.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago, IL – London ^{3}2000).
FORSTER, E. M., *Aspects of the Novel* (New York, NY 1927).
GENETTE, G., *Figures III* (Poétique ; Paris 1972).
_____, *Palimpsestes*. La littérature au second degré (Poétique ; Paris 1982).
GREIMAS, A. J. – COURTES, J., *Sémiotique*. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage (Compléments, débats, propositions) (LLC ; Paris 1979-1986).
HOFFMANN, G., « Héros grec », *Dictionnaire de l'antiquité* (éd. J. LECLANT) (Quadrige, Dicos Poche ; Paris 2005).
ISER, W., *The Act of Reading*. A Theory of Aesthetic Response (Baltimore, MD – London 1980).
LAKOFF, G. – JOHNSON, M., *Metaphors We Live By* (Chicago, IL 1981).
LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. (éd.), A *Greek-English Lexicon* (Oxford 1968).
LOUW J. P. et al., *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Based on Semantic Domains (New York, NY 1988).
LUBBOCK, P., *The Craft of Fiction* (London 1921).
MARGUERAT, D. – BOURQUIN, Y., *Pour lire les récits bibliques*. Initiation à l'analyse narrative (Pour lire ; Paris – Genève ^{4}2009).
MATEOS, J., *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento* (EstNT 1 ; Madrid 1977).
MURAOKA, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven – Paris – Walpole, MA 2009).
NEGEV, A. et al., *Dictionnaire archéologique de la bible* (Paris 1970).
PERRY, M., « Literary Dynamics. How the Order of a Text Creates Its Meaning », *Poetics Today* 1 (1979).
POUILLON, J., *Temps et roman* (Tel 224 ; Paris 1993).
RABATEL, A., « L'introuvable focalisation externe. De la subordination de la vision externe au point de vue du personnage ou au point de vue du narrateur », *Littérature* 107 (1997) 88-113.
_____, *La construction textuelle du point de vue* (ScD ; Lausanne – Paris 1998).
_____, « Fondus enchaînés énonciatifs. Scénographie énonciative et points de vue », *Poétique* 126 (2001) 151-173.
RESSEGUIE, J. L., *Narrative Criticism of the New Testament*. An Introduction (Grand Rapids, MI 2005).
VON SCHIELE, F. M. – GUNKEL, H., (éd.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung (Tübingen 1912).
STERNBERG, M., *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction* (Baltimore, MD – London 1978).

TODOROV, T., « Les catégories du récit littéraire », *Communications* 8 (1966) 125-151.
USPENSKY, B., *A Poetics of Composition*. The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form (Berkeley 1973).
ZERWICK, M., *Biblical Greek*. Illustrated by Examples (SPIB 114 ; Roma 1963).

- **Commentaires**

BARRETT, C. K., *The Gospel according to St. John*. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text (Philadelphia, PA ^{2}1978).
BAUER, W., *Das Johannesevangelium* (HNT 6 ; Tübingen 1933).
BECKER, J., *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTBK 4/1-2 ; Gütersloh 1979-1981) I.
BERNARD, J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John* (ICC ; Edinburgh 1928).
BEUTLER, J., *Das Johannesevangelium*. Kommentar (Freiburg – Basel – Wien 2016).
BLANK, J., *Das Evangelium nach Johannes* (GSL.NT 4 ; Düsseldorf 1981).
BOISMARD, M.-E. – LAMOUILLE, A., *Synopse des quatre évangiles en français*. L'évangile de Jean (Paris 1977).
BRODIE, T. L., *The Gospel according to John*. A Literary and Theological Commentary (New York, NY 1993).
BROWN, R. E., *The Gospel according to John*. Introduction, Translation, and Notes (AncB 29-29A ; Garden City, NY 1966-1970).
_____, The *Epistles of John.* Translated with Introduction, Notes, and Commentary (AncB 30 ; Garden City, NY 1983-1984).
BRUNER, F. D., *The Gospel of John*. A Commentary (Grand Rapids, MI 2012).
BRUEGGEMANN, W., *1 & 2 Kings* (SHBC 8 ; Macon, GA 2000).
BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes* (KEK ; Göttingen ^{18}1964).
CALLOUD, J. – GENUYT, F., *L'évangile de Jean*. Lecture sémiotique des chapitres 1 à 6 (CADIR ; Lyon 1989).
CALMES, T., *L'Évangile selon saint Jean*. Traduction critique, introduction et commentaire (EtB ; Paris 1904).
CARSON, D. A., *The Gospel according to John* (PNTC ; Leicester 1991).
CULPEPPER, R. A., *The Gospel and Letters of John* (IBT ; Nashville, TN 1998).
DELEBECQUE, É., *Évangile de Jean*. Texte traduit et annoté (CRB 23 ; Paris 1987).
DIETZFELBINGER, C., *Das Evangelium nach Johannes* (ZBK 4/1-2 ; Zürich 2001).
DURAND, A., *Évangile selon Saint Jean* (VSal 4 ; Paris 1938).
FABRIS, R., *Giovanni*. Traduzione e commento (ComBi ; Roma 1992, ^{2}2003).
FRITZ, V., *1 & 2 Kings* (CC ; Minneapolis, MN 2003).
FITZMYER, J. A., *The Gospel according to Luke I-IX*. Introduction, Translation and Notes (AncB 28-28A ; Garden City, NY 1981).
GODET, F., *Commentaire sur l'évangile de Saint Jean* (Neuchâtel 1902).

GOURGUES, M., *Pour que vous croyiez*… Pistes d'exploitation de l'évangile de Jean (Initiations ; Paris 1982).
GRAEME AULD, A., *I & II Samuel*. A Commentary (OTL ; Louisville, KY 2011).
GRASSO, S., *Il vangelo di Giovanni*. Commento esegetico e teologico (Roma 2008).
HAENCHEN, E., *Das Johannesevangelium*. Ein Kommentar (Tübingen 1980).
HOBBS, T. R., *2 Kings* (WBC 13 ; Waco, TX 1985).
HOSKYNS, E. C., *The Fourth Gospel* (London ^{2}1947).
INFANTE, R. (éd.), *Giovanni*. Introduzione, traduzione e commento (NVB 40 ; Milano 2015).
JAUBERT, A., *Lecture de l'évangile selon Saint Jean* (CÉv 17 ; Paris 1976).
KEENER, C. S., *The Gospel of John*. A Commentary (Peabody, MA 2003).
KNABENBAUER, J., *Commentarius in Quatuor S. Evangelia Domini N. Jesu Christi*. IV Evangelium secundum Ioannem (CSS ; Parisiis 1898).
KÖSTENBERGER, A. J., *John* (BECNT ; Grand Rapids, MI 2004).
KRUSE, C. G., *The Gospel according to John*. An Introduction and Commentary (TNTC 4; Grand Rapids, MI 2004).
LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon Saint Jean* (EtB ; Paris ^{5}1936).
LÉON-DUFOUR, X., *Lecture de l'évangile selon Jean* (PaDi ; Paris 1988-1996).
LIGHTFOOT, R. H., *St John's Gospel*. A Commentary (London 1957).
LINCOLN, A. T., *The Gospel according to Saint John* (BNTC 4 ; London 2005).
LINDARS, B., *The Gospel of John* (NCeB ; London 1972).
LOISY, A., *Le quatrième évangile.* Les épîtres dites de Jean (Paris ^{2}1921).
LÜCKE, F., *Commentar über das Evangelium des Johannes*. Allgemeine Untersuchungen über das Evangelium des Johannes und Auslegung von Kap.I-IV (Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes 1 ; Bonn ^{3}1840-1843).
MARSH, J., *The Gospel of St John* (PNTC ; London 1968).
MARSHALL, I. H., *The Gospel of Luke*. A Commentary on the Greek Text (NIGTC ; Exeter 1978).
MATEOS, J. – BARRETO, J., *Il vangelo di Giovanni*. Analisi linguistica e commento esegetico (Lettura del Nuovo Testamento ; Assisi 1982).
MCCARTER, P. K. JR., *1 Samuel*. A New Translation with Introduction Notes and Commentary (AncB 8 ; Garden City, NY 1980).
MICHAELS , J. R., *The Gospel of John* (NICNT ; Grand Rapids, MI 2010).
MOLLAT, D., *L'évangile et les épîtres de saint Jean*. L'évangile traduit par D. Mollat, les épîtres traduites par F.-M. Braun (SB(J) ; Paris ^{3}1973).
MOLONEY, F. J., *The Gospel of John* (SaPa 4 ; Collegeville, MN 1998).
MORRIS, L., *The Gospel according to John*. The English Text with Introduction, Exposition and Notes (NICNT ; Grand Rapids, MI 1971).
NEYREY, J. H., *The Gospel of John* (NCBC; Cambridge 2007).
PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (ICC ; Edinburgh ^{4}1996).

RIDDERBOS, H. N., *The Gospel according to John*. A Theological Commentary (ECBC ; Grand Rapids, MI 1997).
SANDERS, J. N., *A Commentary on the Gospel according to St. John* (BNTC ; London 1968).
SCHANZ, P., *Commentar über das Evangelium des heiligen Johannes* (Tübingen 1885).
SCHLATTER, A., *Der Evangelist Johannes*. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium (Stuttgart 1960).
SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium* (HThK 4/1-4 ; Freiburg – Basel – Wien 1971-1984).
SCHNEIDER, J., *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK ; Berlin 1976).
SCHNELLE, U., *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4 ; Leipzig ^{3}2004).
SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*. Übersetzt und erklärt (NTD 4 ; Göttingen 1972).
SCHWANK, B., *Johannesevangelium* (WB.KK 7 1/2 ; Düsseldorf 1966-1968).
SCHWEIZER, E., *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3 ; Göttingen 1982).
SEGALLA, G., *Giovanni.* Versione – Introduzione – Note (NVB 36 ; Roma 1976).
SIMOENS, Y., *Selon Jean*. Une interprétation (IET 17 ; Bruxelles 1997).
_____, *Évangile selon Jean* (Paris 2016).
STIBBE, M. W. G., *John's Gospel* (NTR ; London – New York, NY 1994).
STRACK, H. L. – BILLERBECK, P. (éd.), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München 1922-1963).
STRATHMANN, H., *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4 ; Göttingen ^{10}1963).
THEOBALD, M., *Das Evangelium nach Johannes* (RNT ; Regensburg 2009).
THYEN, H., *Das Johannesevangelium* (HNT 6 ; Tübingen ^{2}2015).
TILLMANN, F., *Das Johannesevangelium* (HSNT 2 ; Bonn ^{4}1931).
THOMPSON, M. M., *John*. A Commentary (NTLi ; Louisville, KY 2015).
VAN DEN BUSSCHE, H., *Jean*. Commentaire de l'évangile spirituel (BVC ; Paris – Bruges 1967).
VON WAHLDE, U. C., *The Gospel and Letters of John* (ECC ; Grand Rapids, MI 2010).
WELLHAUSEN, J., *Das Evangelium Johannis* (Berlin 1908).
WENGST, K., *Das Johannesevangelium* (ThKNT 4/1-2 ; Stuttgart 2004).
WESTCOTT, B. F., *The Gospel according to St. John*. The Authorized Version with Introduction and Notes (Grand Rapids, MI 1981).
WISEMAN, D. J., *1 and 2 Kings*. An Introduction and Commentary (TOTC ; Downers Grove, IL 1993).
WIKENHAUSER, A., *Das Evangelium nach Johannes*. Übersetzt und erklärt (RNT 4 ; Regensburg ^{3}1961).
WILCKENS, U., *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4 ; Göttingen ^{17}1998).
ZUMSTEIN, J., *L'Évangile selon Saint Jean* (1–12) (CNT IVa ; Genève 2014).

▪ Monographies

ABBOTT, H. P., *The Cambridge Introduction to Narrative* (The Cambridge Introduction to Narrative ; Cambridge 2002).

ACHENBACH, R., *Die Vollendung der Tora*. Studien zur Redaktionsgeschlichte des Numeribuches im Kontext Von Hexateuch und Pentateuch (Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 3 ; Wiesbaden 2003).

AHN, S. M., *The Christological Witness Function of the Old Testament Characters in the Gospel of John* (PBM ; Eugene, OR 2014).

ALBERTZ, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (GAT 8 ; Göttingen 1992).

ALLISON, D. C., JR., *Constructing Jesus*. Memory, Imagination, and History (Grand Rapids, MI 2010).

ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative* (New York, NY 1981).

ANDERSON, P. N., *The Christology of the Fourth Gospel*. Its Unity and Disunity in the Light of John 6 (WUNT 2/78 ; Tübingen 1996).

ANDRÉ, P., *Qumrân et les esséniens*. L'éclatement d'un dogme (Paris 2008).

ARCANGELI, D., *Tipologia e compimento delle Scritture nel vangelo di Giovanni*. Analisi di alcuni racconti del Quarto Vangelo (SRivBib 66 ; Bologna 2019).

ASHTON, J., *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford 1991).

_____, *The Gospel of John and Christian Origins* (Minneapolis, MN 2014).

AUGSTEIN, R., *Jésus, fils de l'homme* (Paris 1975).

BALL, D. M., *'I Am' in John's Gospel*. Literary Function, Background and Theological Implications (JSNT.S 124 ; Sheffield 1996).

BARKER, M., *The Great Angel*. A Study of Israel's Second God (London – Louisville, KY 1992).

_____, *Temple Themes in Christian Worship* (London – New York, NY 2008).

_____, *King of the Jews*. Temple Theology in John's Gospel (London 2014).

BAUER, B., *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs* (Berlin 1850-1852).

BAUM-BODENBENDER, R., *Hoheit in Niedrigkeit*. Johanneische Christologie im Prozess Jesu vor Pilatus (Joh 18,28-19,16a) (FzB 49 ; Würzburg 1984).

BENNEMA, C., *The Power of the Saving Wisdom*. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel (WUNT 2/148 ; Tübingen 2002).

_____, *A Theory of Character in New Testament Narrative* (Minneapolis, MN 2014).

_____, *Encountering Jesus*. Character Studies in the Gospel of John (Minneapolis, MN ^{2}2014).

BENTZEN, A., *Introduction to the Old Testament* (Copenhagen, ^{4}1957-1958).

BERLIN, A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (BiLiSe ; Sheffield 1983).

BERNIER, J., *Aposynagōgos and the Historical Jesus in John*. Rethinking the Historicity of the Johannine Expulsion Passages (BibInterp 122 ; Leiden 2013).

BETZ, J., *Die Eucharistie in der Zeit der Griechischen Väter* (Freiburg ^{2}1964).

BIANCHI, E., *Amici del Signore* (Enzo Bianchi / Comunità di Bose ; Torino 1990).

BIGUZZI, G., *Il vangelo dei segni* (StBi 175 ; Brescia 2014).

BITTNER, W. J., *Jesu Zeichen im Johannesevangelium*. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund (WUNT 2/26 ; Tübingen 1987).

BJERKELUND, C. J, *Tauta Egeneto*. Die Präzisierungssätze im Johannesevangelium (WUNT 1/40 ; Tübingen 1987).

BLANCHARD, Y.-M., *L'évangile du Christ Roi ou la figure johannique de l'Agneau* (Bible ; Paris 2012).

_____, *L'Église mystère et institution selon le quatrième évangile* (théologie à l'université ; Paris 2013).

BLOMBERG, C. L., *The Historical Reliability of John's Gospel*. Issues and Commentary (Downers Grove, IL 2001).

BOISMARD, M.-É., *Moïse ou Jésus*. Essai de christologie johannique (BETL 84 ; Leuven 1988).

BOOBYER, G. H., *St. Mark and the Transfiguration Story* (Edinburgh 1942).

BORGEN, P., *Bread from Heaven*. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo (NT.S 10 ; Leiden 1965).

_____, *Logos Was the True Light and Other Essays on the Gospel of John* (Relieff 9 ; Trondheim 1983).

BORING, M. E. – BERGER, K. – COLPE, C. (éd.), *Hellenistic Commentary to the New Testament* (Nashville, TN 1995).

BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*. The Story of the Jewish Christ (New York, NY 2012).

BRANT, J.-A. A., *Dialogue and Drama.* Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel (Peabody, MA 2004).

BRAWLEY, L. R., *Luke-Acts and the Jews*. Conflict, Apology, and Conciliation (SBL.MS 33 ; Atlanta, GA 1987).

BRO LARSEN, K., *Recognizing the Stranger*. Recognition Scenes in the Gospel of John (BibInterp 93 ; Leiden – Boston, MA 2008).

BROWN, R. E., *An Introduction to New Testament Christology* (New York, NY 1994).

_____ DONFRIED, K. P. – REUMANN, J. (éd.), *Peter in the New Testament*. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars (London 1973).

BÜHNER, J.-A., *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*. Die Kultur- und Religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung (WUNT 2/2 ; Tübingen 1977).

BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments* (NTG ; Tübingen 1948-1953).
BURKETT, D. R., *The Son of Man in the Gospel of John* (JSNT.S 56 ; Sheffield 1991).
BURNEY, C. F., *The Poetry of Our Lord*. An Examination of the Formal Elements of Hebrew Poetry in the Discourses of Jesus Christ (Oxford 1925).
BURRIDGE, R. A., *What are the Gospels?* A Comparison with Graeco-Roman Biography (SNTSMS 70 ; Grand Rapids, MI ^{2}2004).
_____, *Imitating Jesus*. An Inclusive Approach to New Testament Ethics (Grand Rapids, MI 2007).
CARPENTER, J. E., *The Johannine Writings*. A Study of the Apocalypse and the Fourth Gospel (London – Boston – New York, NY 1927).
CERFAUX, L., *La mission de Galilée dans la tradition synoptique* (ALBO 2/36 ; Leuven 1951-1952).
CHANCEY, M. A., *The Myth of a Gentile Galilee*. The Population of Galilee and New Testament Studies (SNTSMS 118 ; Cambridge 2002).
CHO, S., *Jesus as Prophet in the Fourth Gospel* (New Testament Monographs 15 ; Sheffield 2006).
COATS, G. W., *Moses*. A Heroic Man, Man of God (JSOT.S 57 ; Sheffield 1988).
COLOE, M. L., *God Dwells with Us*. Temple Symbolism in the Fourth Gospel (Collegeville, MN 2001).
_____, *Dwelling in the Household of God*. Johannine Ecclesiology and Spirituality (Collegeville, MN 2007).
CONWAY, C. M., *Men and Women in the Fourth Gospel*. Gender and Johannine Characterization (SBL.DS 167 ; Atlanta, GA 1999).
COUTTS, J. J. F., *The Divine Name in the Gospel of John*. Significance and Impetus (WUNT 2/447 ; Tübingen 2017).
CRAIGIE, P. C., *The Book of Deuteronomy* (NIC ; Grand Rapids, MI 1976).
CULLMANN, O., *Urchristentum und Gottesdienst* (AThANT 3 ; Zürich ^{2}1950).
_____, *Les sacrements dans l'évangile johannique*. La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive (EHPhR 42 ; Paris 1951).
CULPEPPER, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel*. A Study in Literary Design (Foundations and Facets : New Testament ; Philadelphia, PA 1983).
DALMAN, G., *Jesus-Jeshua*. Studies in the Gospels (London – New York, NY 1929).
DAUBE, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London 1956).
_____, *The Exodus Pattern in the Bible* (AsoSt 2 ; London 1963).
DAUER, A., *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium*. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1–19,30 (StANT 30 ; München 1972).
DAVIES, M., *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel* (JSNT.S 69 ; Sheffield 1992).
DE SOLAGES, B., *Jean et les synoptiques* (Leiden 1979).

DETTWILER, A., *Dans les coulisses de l'Évangile*. Conversations avec Matthieu Mégevand (Domaine biblique ; Genève 2016).
DODD, C. H., *Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1956).
_____, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963).
_____, *According to the Scriptures*. The Sub-structure of New Testament Theology (FB ; London ^{2}1965).
DOGLIO, C., *La testimonianza del discepolo*. Introduzione alla letteratura giovannea (Graphé : manuali di introduzione alla Scrittura 9 ; Torino 2018).
DUNN, J. D. G., *The Partings of the Ways*. Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity (London – Philadelphia, PA 1991).
EHRMAN , B. D., *How Jesus Became God*. The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee (New York, NY 2014).
ESTES, D., *The Temporal Mechanics of the Fourth Gospel*. A Theory of Hermeneutical Relativity in the Gospel of John (BibInterp 92 ; Leiden – Boston, MA 2008).
FABRE, J.-P., *Comment Jésus pétrit Pierre*. Étude narrative du personnage de Pierre dans l'évangile de Marc (CEC 73 ; Paris 2006).
_____, *Le disciple selon Jésus*. Le chemin vers Jérusalem dans l'évangile de Marc (LivR 45 ; Bruxelles 2014).
FARELLY, N., *The Disciples in the Fourth Gospel*. A Narrative Analysis of Their Faith and Understanding (WUNT 2/290 ; Tübingen 2010).
FEHRIBACH, A., *The Women in the Life of the Bridegroom*. A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel (Collegeville, MN 1998).
FESTUGIÈRE, A.-J., *Observations stylistiques sur l'évangile de S. Jean* (EeC 84 ; Paris 1974).
FEUILLET, A., *Études johanniques* (ML.B 4 ; Paris 1962).
FINKEL, A., *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*. Study of Their Background, Their Halachic and Midrashic Teachings, the Similarities and Differences (AGJU 4 ; Leiden – Cologne 1964).
FISHBANE, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985).
FORTNA, R. T., *The Gospel of Signs*. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel (SNTSMS 11 ; Cambridge 1970).
_____, *The Fourth Gospel and Its Predecessor*. From Narrative Source to Present Gospel (Studies of the New Testament and Its world ; Edinburgh – London 1989).
FOSSUM, J. E., *The Image of the Invisible God*. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology (NTOA 30 ; Freiburg – Göttingen 1995).
FOWLER, R. M., *Let the Reader Understand*. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark (Minneapolis, MN 1991).
FREY, J., *Die johanneische Eschatologie* (WUNT 1/96-110-117 ; Tübingen 1997-2000).

GARDNER-SMITH, P., *Saint John and the Synoptic Gospels* (Cambridge 1938).
GÄRTNER, B., *John 6 and the Jewish Passover* (CNT 17 ; Lund 1959).
GHIBERTI, G. et al., *Opera Giovannea* (Logos – Corso di studi biblici 7 ; Torino 2003).
GINZBERG, L., *The Legends of the Jews* (JPS ; Philadelphia, PA 1909-1938).
GLASSON, T. F., *Moses in the Fourth Gospel* (SBT 40 ; London 1963).
GMIRKIN, R. E., *Berossus and Genesis, Manetho and Exodus*. Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch (LHB.OTSt 433 ; Copenhagen International Series 15 ; London – New York, NY 2006).
GOLDINGAY, J., *Old Testament Theology* (Old Testament Theology Series ; Downers Grove, IL 2003-2009).
GOPPELT, L., *Typos*. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New (Grand Rapids, MI 1982).
GOWLER, D. B., *Host, Guest, Enemy and Friend*. Portraits of the Pharisees in Luke and Acts (Emory Studies in Early Christianity 2 ; New York, NY 1991).
GRANT, R. M., *La gnose et les origines chrétiennes* (Paris 1964).
GRASSILLI, M., « *Santificali nella verità* ». Il rapporto tra santificazione e missione nel vangelo di Giovanni (SRivBib 59 ; Bologna 2016).
GRILLI, M., *Quale rapporto tra i due Testamenti ?* Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture (Epifania della Parola. Nuova serie 10 ; Bologna 2007).
GUILDING, A., *The Fourth Gospel and Jewish Worship*. A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System (Oxford 1960).
HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83 ; Göttingen 1964).
HAKOLA, R., *Identity Matters*. John, the Jews and Jewishness (NT.S 118 ; Leiden – Boston, MA 2005).
HANSON, A. T., *Grace and Truth*. A Study in the Doctrine of the Incarnation (London 1975).
HARTENSTEIN, J., *Charakterisierung im Dialog*. Maria Magdalena, Petrus, Thomas und die Mutter Jesu im Johannesevangelium im Kontext anderer frühchristlicher Darstellungen (NTOA /StUNT 64 ; Göttingen 2007).
HARTKE, W., *Vier Urchristliche Parteien und ihrer Vereinigung zur Apostolischen Kirche* (SSA 24 ; Berlin 1961).
HARVEY, A. E., *Jesus on Trial*. A Study in the Fourth Gospel (London 1976).
HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven, CT – London ; 1989).
_____, *Echoes of Scripture in the Gospels* (Waco, TX 2016).
HAYWARD, C. T. R., *Divine Name and Presence*. The Memra (Publications of the Oxford Center for Postgraduate Hebrew Studies ; Totowa, NJ 1981).
HEIL, J. P., *Jesus Walking on the Sea*. Meaning and Gospel Functions of Matt 14:22-33, Mark 6:45-52 and John 6:15b-21 (AnBib 87 ; Rome 1981).

HEEKERENS, H.-P., *Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion*. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums (SBB 10 ; Stuttgart 1984).

HENGEL, M., *The Charismatic Leader and His Followers* (Studies of the New Testament and Its World 1 ; Edinburgh 1981).

HIRSCH, E., *Studien zum vierten Evangelium*. Text, Literarkritik, Entstehungsgeschichte (BHTh 11 ; Tübingen 1936).

HORSLEY, G. H. R. – LLEWELYN, S. R. (éd.), *New Documents Illustrating Early Christianity* (North Ryde 1981-2012).

HURTADO, L. W., *One God, One Lord*. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism (Philadelphia, PA – London 1988).

HYLEN, S. E., *Imperfect Believers*. Ambiguous Characters in the Gospel of John (Louisville, KY 2009).

JEREMIAS, G., *Der Lehre der Gerechtigkeit* (StUNT 2 ; Göttingen 1963).

JEREMIAS, J., *Jesus als Weltvollender* (BFChTh 33/4 ; Gütersloh 1930).

_____, *The Eucharistic Words of Jesus* (Oxford 1955).

JONES, L. P., *The Symbol of Water in the Gospel of John* (JNST.S 145 ; Sheffield 1997).

KÄFER, E., *Die Rezeption der Sinaitradition im Evangelium nach Johannes* (WUNT 2/502 ; Tübingen 2019).

KAMANZI, S. M., *Le second signe de Cana*. Étude exégétique et théologique de Jn 4,46-54 (LeDiv 275 ; Paris 2020).

KÄSEMANN, E., *The Testament of Jesus*. A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17 (Philadelphia, PA 1968).

_____, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17* (Tübingen ^{3}1971).

KEEL, O. – KÜCHLER, M. – UEHLINGER, C., *Orte und Landschaften der Bibel*. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land. Geographisch-geschichtliche Landeskunde (Göttingen 1982-).

KEENER, C. S., *The Function of Johannine Pneumatology in the Context of Late First Century Judaism* (Duke University ProQuest Dissertations and Theses ; Durham, NC 1991).

KERTELGE, K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (StANT 23 ; München 1970).

KERR, A. R., *The Temple of Jesus' Body*. The Temple Theme in the Gospel of John (JSNT.S 220 ; London – New York, NY 2002).

KIERSPEL, L., *The Jews and the World in the Fourth Gospel*. Parallelism, Function, and Context (WUNT 2/220 ; Tübingen 2006).

KINLAW, P. E., *The Christ is Jesus*. Metamorphosis, Possession, and Johannine Christology (SBL 18 ; Leiden 2005).

KOESTER, C. R., *Symbolism in the Fourth Gospel*. Meaning, Mystery, Commentary (Minneapolis, MN ^{2}2003).

KÖSTENBERGER, A. J., *Encountering John*. The Gospel in Historical, Literary and Theological Perspective (EBS ; Grand Rapids, MI ^{2}2013).

LABAHN, M., *Jesus als Lebensspender*. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (BZNW 98 ; Berlin 1999).

_____, *Offenbarung in Zeichen und Wort*. Untersuchungen zur Vorgeschichte von Joh 6,1-25a und seiner Rezeption in der Brotrede (WUNT 2/117 ; Tübingen 2000).

LA GIOA, F., *Introduzione al quarto vangelo e alle tre lettere di Giovanni* (Firenze 2010).

LANGBRANDTNER, W., *Weltferner Gott oder Gott der Liebe*. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung mit Berücksichtigung der koptisch-gnostischen Texte aus Nag-Hammadi (BET 6 ; Frankfurt – Bern – Las Vegas, NV 1977).

DE LA POTTERIE, I., *La vérité dans saint Jean* (AnBib 73 ; Rome 1977).

LEE, D. A., *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*. The Interplay of Form and Meaning (JSNT.S 95 ; Sheffield 1994).

LEIDIG, E., *Jesus Gespräch mit der Samaritanerin.* Und weitere Gespräche im Johannesevangelium (ThDiss 15 ; Basel 1981).

LÉON-DUFOUR, X., *Études d'Évangile* (PaDi ; Paris 1965).

_____, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament* (PaDi 21 ; Paris 1982).

LIEU, J., *Image and Reality*. The Jews in the World of the Christians in the Second Century. (Edinburgh – London 1996).

LIGHTFOOT, J. B., *Biblical Essays* (London – New York, NY 1893).

LINCOLN, A.T., *Truth on Trial*. The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel (Peabody, MA 2000).

LITTLE, E., *Echoes of the Old Testament in the Wine of Cana in Galilee (John 2,1-11) and the Multiplication of the Loaves and Fish (John 6,1-15)*. Towards an Appreciation (CRB 41 ; Paris 1998).

LOADER, W., *Jesus in John's Gospel.* Structure and Issues in Johannine Christology (Grand Rapids, MI 2017).

DI LUCCIO, P., *La parola di Dio e il tempo della salvezza*. Il vangelo secondo Giovanni e il suo contesto (Lectio. La Scrittura cresce con chi la legge 13 ; Roma 2021).

_____, *Il vangelo secondo Giovanni tra liturgia ebraica e interpretazione biblica*. Esempi di esegesi contestuale (Instrumenta. Metodologie per lo studio dell'Antico e del Nuovo Testamento 6 ; Milano 2023).

MALBON, E. S., *En compagnie de Jésus*. Les personnages dans l'évangile de Marc (LivR 35 ; Bruxelles 2009).

MALINA, B. J., *The Palestinian Manna Tradition*. The Manna Tradition in the Palestinian Targums and Its Relationship to the New Testament Writings (AGJU 7 ; Leiden 1969).

MANESCHG, H., *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur*. Eine traditionsgeschichtliche Studie (EHS.T 157 ; Frankfurt 1981).

MANNS, F., *L'évangile de Jean à la lumière du judaïsme* (ASBF 33 ; Jérusalem 1991).

MANNUCCI, V., *Giovanni*. Il vangelo per ogni uomo (LoB 2/4 ; Brescia ^{2}1995).

_____, *Giovanni il Vangelo narrante*. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo (Bologna 2016).

MARCHESELLI, M., *Studi sul vangelo di Giovanni*. Testi, temi e contesto storico (AnBib 9 ; Roma 2016).

MARGUERAT, D., *Le Dieu des premiers chrétiens* (EssBib 16 ; Genève ^{4}2011).

MARTYN, J. L., *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville, TN ^{2}1979).

MARCHADOUR, A., *Les personnages dans l'évangile de Jean*. Miroir pour une christologie narrative (LiBi 139 ; Paris 2011).

MARXSEN, W., *Introduction to the New Testament*. An Approach to Its Problems (Oxford 1968).

MASCILONGO, P., « *Ma voi che dite che io sia ?* »: Analisi narrativa dell'identità di Gesù e del cammino dei discepoli nel vangelo secondo Marco, alla luce della « Confessione di Pietro » (Mc 8,27-30) (AnBib 192 ; Rome 2011).

MCGRATH, J. F., *John's Apologetic Christology*. Legitimation and Development in Johannine Christology (SNTSMS 111 ; Cambridge 2001).

MCWHIRTER, J., *The Bridegroom Messiah and the People of God*. Marriage in the Fourth Gospel (SNTSMS 138 ; Cambridge 2006).

MEEKS, W. A., *The Prophet-King*. Moses Traditions and the Johannine Christology (NT.S 14 ; Leiden 1967).

MEKANA, P., *Quand Saint Jean raconte ses personnages*. Le parcours de foi de Nicodème, de la Samaritaine et de Simon-Pierre dans le quatrième évangile (Yaoundé, 2021).

MENKEN, M. J. J., *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel*. Studies in Textual Form (CBET 15 ; Kampen 1996).

METTINGER, T. N. D., *King and Messiah*. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings (CB.OT 8 ; Lund 1976).

MIEDER, W., *Proverbs*. A Handbook (Westport, CT – London 2004).

MLAKUZHYIL, G., *The Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel* (AnBib 117 ; Roma ^{2}2011).

MOHR, T. A., *Markus- und Johannespassion*. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen der Markinischen und Johanneischen Passionstradition (AThANT 70 ; Zürich 1982).

MOLLAT, D., *Études johanniques* (PaDi 19 ; Paris 1979).

MORRIS, L., *Jesus Is the Christ*. Studies in the Theology of John (Grand Rapids, MI 1989).

MYERS, A. D., *Characterizing Jesus*. A Rhetorical Analysis on the Fourth Gospel's Use of Scripture in Its Presentation of Jesus (LNTS 458 ; London 2012).

_____, *Blessed Among Women?* Mothers and Motherhood in the New Testament (New York, NY 2017).

NEIRYNCK, F., *Jean et les synoptiques*. Examen critique de l'exégèse de M.-E. Boismard (BETL 49 ; Leuven 1979).

NICOL, W., *The Semeia in the Fourth Gospel*. Tradition and Redaction (NT.S 32 ; Leiden 1972).

NIELEN, J. M., *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament*. Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik (Freiburg 1937).

ODEBERG, H., *The Fourth Gospel*. Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World (Uppsala - Stockholm 1929).

PAINTER, J., *The Quest for the Messiah.* The History, Literature and Theology of the Johannine Community (Edinburgh – Nashville, TN ^{2}1993).

PANIMOLLE, S. A., *L'Evangelista Giovanni*. Pensiero e opera letteraria del quarto evangelista (StRicB ; Roma 1985).

PETERSEN, N. R., *The Gospel of John and the Sociology of Light*. Language and Characterization in the Fourth Gospel (Valley Forge, PA 1993).

POPP, T., *Grammatik des Geistes*. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6 (ABG 3 ; Leipzig 2001).

PORTER, J. R., *Moses and the Monarchy*. A Study in the Biblical Tradition of Moses (Oxford 1963).

RAMSAY, W. M., *Luke the Physician and Others Studies in the History of Religion* (Grand Rapids, MI 1979).

REIM, G., *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums* (SNTSMS 22 ; Cambridge – London – New York, NY 1974).

RESSEGUIE, J. L., *The Strange Gospel.* Narrative Design and Point of View in John (BibInterp 56 ; Leiden 2001).

RIESNER, R., *Jesus als Lehrer*. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung (WUNT 2/7 ; Tübingen ^{3}1988).

ROBINSON, J. A. T., *The Priority of John* (London 1985).

RONNING, J. L., *The Jewish Targums and John's Logos Theology* (Peabody, MA – Grand-Rapids, MI 2010).

SACCHI, P., *The History of the Second Temple Period* (JSOT.S 285; Sheffield 2000).

SAHLIN, H., *Zur Typologie des Johannesevangeliums* (UUÄ 4 ; Uppsala 1950).

SALIER, W. H., *Rhetorical Impact of the Semeia in the Gospel of John* (WUNT 2/186 ; Tübingen 2004).

SAVRAN, G. W., *Telling and Retelling*. Quotation in Biblical Narrative (ILBS Indian Literary Biblical Series ; Bloomington, IN 1988).

SCHATTENMANN, J., *Studien zum neutestamentlichen Prosahymnus* (München 1965).
SCHNELLE, U., *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium*. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der Johanneischen Schule (FRLANT 144 ; Göttingen 1987).
SCHNEIDERS, S. M., *Written that You May Believe*. Encountering Jesus in the Fourth Gospel (New York, NY 1999).
SCHNIDER , F. – STENGER, W., *Johannes und die Synoptiker*. Vergleich ihrer Parallelen (BiH 9 ; München 1971).
SCHULZ, S., *Komposition und Herkunft der johanneischen Reden* (BWANT 81 ; Stuttgart 1960).
SCHÜRER, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C – A.D. 135)* (Edinburgh 1973-1987).
SCHWEIZER, E., *Ego Eimi*. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums (FRLANT 56 ; Göttingen 1939).
_____, *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*. Neutestamentliche Aufsätze 1955-1970 (Zürich 1970).
SCOTT, M., *Sophia and the Johannine Jesus* (JSNT.S 71 ; Sheffield 1992).
SEGALLA, G., *Gesù pane del cielo per la vita del mondo*. Cristologia ed eucaristia in Giovanni (Conoscere il vangelo 6 ; Padova 1976).
SERRA, A., *Contribuiti dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1-12 e19,25-27* (SPFTM 31 ; Roma 1977).
SHERIDAN, R., *Retelling Scripture*. "The Jews" and the Scriptural Citations in John 1:19–12:15 (BibInterp 110 ; Leiden – Boston, MA 2012).
SIDEBOTTOM, E. M., *The Christ of the Fourth Gospel*. In Light of First-Century Thought (London 1961).
SKA, J.-L., *Introduction à la lecture du Pentateuque*. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible (LivR 5 ; Bruxelles – Paris 2000).
SKEHAN, P. W. – DI LELLA, A. A., *The Wisdom of Ben Sira*. A New Translation with Notes (AncB 39 ; New York, NY 1987).
SMALLEY, S. S., *John*. Evangelist and Interpreter (Exeter 1978).
SMITH, D. M., *The Theology of the Gospel of John* (NTTh ; Cambridge 1995).
SMITH, M., *Jesus the Magician* (San Francisco, CA 1978).
SPITTA, F., *Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu* (Göttingen 1910).
STALEY, J. L., *The Print's First Kiss*. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel (SBL.DS 82 ; Atlanta, GA 1988).
STERNBERG, M., *The Poetics of Biblical Narrative*. Ideological Literature and the Drama of Reading (ISBL ; Bloomington, IN 1987).
STIBBE, M. W. G., *John as Storyteller*. Narrative Criticism and the Fourth Gospel (SNTSMS 73 ; Cambridge 1992).

STOCK, B., *Listening for the Text*. On the Uses of the Past (Parallax : Re-visions of Culture and Society ; Baltimore, MD – London 1990).
STOVELL, B. M., *Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel*. John's Eternal King (Linguistic Biblical Studies 5 ; Leiden – Boston, MA 2012).
STRACHAN, R. H., *The Fourth Gospel.* Its Significance and Environment (London [3]1946).
TEEPLE, H. M., *The Mosaic Eschatological Prophet* (JBL.MS 10 ; Philadelphia, PA 1957).
TEMPLE, S., *The Core of the Fourth Gospel* (London 1975).
THEISSEN, G. – MERZ, A., *Der historische Jesus*. Ein Lehrbuch (Göttingen 1996).
THEOBALD, M., *Herrenworte im Johannesevangelium* (HBS 34 ; Freiburg 2002).
THOMPSON, M. M., *The God of the Gospel of John* (Grand Rapids, MI 2001).
VAN TILBORG, S., *Imaginative Love in John* (BibInterp 2 ; Leiden 1993).
TITUS, E. L., *The Message of the Fourth Gospel* (Nashville, TN 1957).
TOLMIE, D. F., *Jesus' Farewell to the Disciples*. John 13:1–17:26 in Narratological Perspective (BibInterp 12 ; Leiden – New York, NY – Cologne 1995).
TORREY, C. C., *The Four Gospels*. A New Translation (New-York, NY 1933).
TOVEY, D. M. H., *Narrative Art and Act in the Fourth Gospel* (JSNT.S 151 ; Sheffield 1997).
TRAETS, C., *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean* (AnGr 159 ; Rome 1967).
TRAGAN, P.-R. – PERRONI, M., « *Dio nessuno lo ha mai visto » Gv 1,18*. Una guida al vangelo di Giovanni (Guida alla bibbia ; Milano 2017).
TUCKETT, C. M., *Q and the History of Early Christianity*. Studies on Q (Edinburgh 1996).
VAN BELLE, G., *Les parenthèses dans l'évangile de Jean*. Aperçu historique et classification. Texte grec de Jean (SNTA 11 ; Leuven 1985)
VEIJOLA, T., *David*. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments (SESJ 52 ; Helsinki – Göttingen 1990).
VERMES, G., *The Dead Sea Scrolls*. Qumran in Perspective (Cleveland, OH 1978).
VIGNOLO, R., *Personaggi del Quarto vangelo*. Figure della fede in San Giovanni (Milano 1994).
VOUGA, F., *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean* (Beauchesne religions 3 ; Paris 1977).
VAN DER WATT, J. G., *A Grammar of the Ethics of John* (WUNT 1/431-502 ; Tübingen 2019-2023).
WEIZSÄCKER, C., *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*. Ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung (Tübingen – Leipzig [2]1901).
WELLHAUSEN, J., *Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium* (Berlin 1907).
WESTCOTT, B. F., *An Introduction to the Study of the Gospels*. With Historical and Explanatory Notes (London [8]1895).

WESTERMANN, C., *Das Johannesevangelium aus der Sicht des Alten Testaments* (AzTh 77 ; Stuttgart 1994).
WILLIAMS, C. H., *I am He.* The Interpretation of ʾAnî Hûʾ in Jewish and Early Christian Literature (WUNT 2/113 ; Tübingen 2000).
WILKENS, W., *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums* (Zollikon 1958).
WILSON, S. G., *Related Strangers*. Jews and Christians 70–170 C.E (Minneapolis, MN 1995).
WOOD, L. J., *The Holy Spirit in the Old Testament* (Eugene, OR 1998).
VAN DER WOUDE, A. S., *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (SSN 3 ; Assen 1957).
YARBRO COLLINS, A. – COLLINS, J. J., *King and Messiah as Son of God*. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature (Grand Rapids, MI 2008).
ZUMSTEIN, J., *L'apprentissage de la foi*. À la découverte de l'évangile de Jean et de ses lecteurs (EssBib 50 ; Genève ^{2}2015).
_____, *La mémoire revisitée*. Études johanniques (MoBi 71 ; Genève 2017).

- **Articles**

AHLSTRÖM, G. W., « Another Moses Tradition », *JNES* 39/1 (1980) 65-69.
ALETTI, J.-N., « Le discours sur le pain de vie (Jn 6). Problèmes de composition et fonction des citations de l'Ancien Testament », *RSR* 62/2 (1974) 161-197.
_____, « La construction du personnage Jésus dans les récits évangéliques. Le cas de Marc », *Analyse narrative et Bible*. Deuxième colloque international du RRENAB, Leuven, avril 2004 (éd. A. WENIN – C. FOCANT) (BETL 191 ; Leuven 2005) 19-42.
_____, « Analyse narrative de Mc 7,24-30 : Difficultés et propositions », *Bib* 93/3 (2012) 357-376.
ALLEGRO, J. M., « Further Messianic References in Qumran Literature », *JBL* 75/3 (1956) 174-187.
ANDERSEN, A., « Zu Joh 6,51bff », *ZNW* 9 (1908) 163-164.
APPOLD, M. L., « "A Jew": A Search for the Identity and Role of an Anonymous Judean », *Character Studies in the Fourth Gospel*. Narrative Approaches to Seventy Figures in John (éd. S. A HUNT – D. F. TOLMIE – R. ZIMMERMANN) (Grand-Rapids, MI 2016) 260-267.
ASHTON, J., « The Identity and Function of the Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel », *NT* 27/1 (1985) 40-75.
_____, « The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel », *NTS* 32/2 (1986) 161-186.
ATTRIDGE, H. W., « Genre Bending in the Fourth Gospel », *JBL* 121/1 (2002) 3-21.
_____, « Philo and John. Two Riffs on One Logos », *Stphilo* 17 (2005) 103-117.
AUDET, J.-P., « Esquisse historique de genre littéraire de la "Bénédiction" juive et de l'Eucharistie chrétienne », *RB* 65/3 (1958) 371-399.

BASSLER, M. J., « The Galileans. A Neglected Factor in Johannine Community Research », *CBQ* 43/2 (1981) 243-257.
BEAUCHAMP, P., « Le signe des pains », *LV* 41/4 (1992) 55-67.
BENNEMA, C., « A Theory of Character in the Fourth Gospel with Reference to Ancient and Modern Literature », *BibInt* 17/4 (2009) 375-421.
_____, « The Identity and Composition of οἱ Ἰουδαῖοι in the Gospel of John », *TynB* 60/2 (2009) 239-263.
_____, « A Comprehensive Approach to Understanding Character in the Gospel of John », *Character and Characterization in the Gospel of John* (éd. W. SKINNER) (LNTS 461 ; London – New York, NY 2013) 36-58.
_____, « The Crowd. A Faceless, Divided Mass », *Character Studies in the Fourth Gospel* (HUNT – TOLMIE – ZIMMERMANN) 347-355.
BERTRAM, G., « ὑψόω », *ThWNT* VIII, 608.
BEUTLER, J., « The Structure of John 6 », *Critical Readings of John 6* (éd. R. A. CULPEPPER,) (BibInterp 22 ; Leiden 1997) 115-127.
BLANK, J., « Die johanneische Brotrede », *BiLe* 7 (1966) 193-207.
BLIGH, J., « Jesus in Galilee », *HeyJ* 5/1 (1964) 3-26.
BLINZLER, J., « Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus », *NT* 2 (1957) 24-49.
BLOCH, R., « Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique », *RSR* 43/1 (1955) 194-227.
_____, « Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique », *Moïse.* L'homme de l'alliance (H. CAZELLES – A. GELIN) (n° spécial Csion ; Paris – Tournai – Rome 1955) 93-167.
BOCCACCINI, G., « How Jesus Became Uncreated », *Sibyls, Scriptures, and Scrolls*. John Collins at Seventy (éd. J. BADEN – H. NAJMAN – E. J. C TIGCHELAAR) (JSJSup 175 ; Leiden – Boston, MA 2017) 185-209.
_____, « From Jewish Prophet to Jewish God. How John Made the Divine Jesus Uncreated », *Reading the Gospel of John's Christology as Jewish Messianism*. Royal, Prophetic, and Divine Messiahs (éd. B. REYNOLDS – G. BOCCACCINI) (Ancient Judaism and Early Christianity 106 ; Leiden – Boston, MA 2018) 335-357.
BOISMARD, M.-E., « Problèmes de critique textuelle concernant le quatrième évangile », *RB* 60/3 (1953) 347-371.
_____, « Jésus le prophète par excellence d'après Jn 10,24-39 », *Neues Testament und Kirche*. Für Rudolf Schnakenburg (éd. J. GNILKA) (Freiburg 1974) 160-171.
BOUSSET, W., « Johannesevangelium », *RGG* III, 608-636.
BORGEN, P., « The Unity of the Discourse in John 6 », *ZNW* 50/1 (1959) 277-278.
_____, « Observations on the Midrashic Character of John 6 », *ZNW* 54/3-4 (1963) 232-240.
_____, « John 6. Tradition, Interpretation and Composition », *Critical Readings of John 6* (CULPEPPER) 95-114.

BORNKAMM, G., « Die eucharistische Rede im Johannesevangelium », *ZNW* 47 (1956) 161-169.

_____, « Vorjohanneische Tradition oder nachjohanneische Bearbeitung in der eucharistischen Rede Johannes 6 ? », *Geschichte und Glaube*. Gesammelte Aufsätze IV (G. BORNKAMM) (BEvTh 53 ; München 1971) II, 51-64.

BOSTOCK, D. G., « Jesus as the New Elisha », *ET* 92/2 (1980) 39-41.

BOYARIN, D., « The Gospel of Memra. Jewish Binitarianism and the Prologue to John », *HThR* 94/3 (2001) 243-284.

_____, « The Ἰουδαῖοι in John and the Prehistory of 'Judaism' », *Pauline Conversations in Context*. Essay in Honor of Calvin. J. Roetzel (éd. J. C. ANDERSON et al.) (JSNT.S 221 ; Sheffield 2002) 216-239.

BRATCHER, R. G., « "The Jews" in the Gospel of John », *BiTr* 26/4 (1975) 401-409.

BRODIE, T. L., « Jesus as the New Elisha. Cracking the Code », *ET* 93/2 (1981) 39-42.

BROOKE, G. J., « Christ and the Law in John 7–10 », *Law and Religion*. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity (éd. B. LINDARS) (Cambridge 1988) 102-112.

BROWN, R. E., « Jesus and Elisha », *Perspective* 12/1-2 (1971) 85-104.

_____, « The EGO EIMI (I AM) Passages in the Fourth Gospel », *A Companion to John*. Readings in Johannine Theology (John's Gospel and Epistles) (éd. M. J. TAYLOR) (New York, NY 1977) 117-126.

BRUNS, J. E., « A Note on John 12:3 », *CBQ* 28 (1966) 219-222.

BULTMANN, R., « Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium », *ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ*. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Hermann Gunkel zum 60. Geburtstage, dem 23. Mai dargebracht von seinen Schülern und Freunden (éd. H. VON SCHMIDT) (FRLANT 36 ; Göttingen 1923) II, 3-26.

BURNETT, F. W., « Characterization and Reader Construction of Characters in the Gospels », *Semeia* 63 (1993) 3-28.

BURNETT, S., « ʾlohîm », *ThWQ* I, 189-204.

CARSON, D. A., « Syntactical and Text-Critical Observations on John 20,31. One More Round on the Purpose of the Fourth Gospel », *JBL* 124/4 (2005) 693-714.

CASSIAN, B., « John XXI », *NTS 3* (1957) 132-135.

CERFAUX, L., « Les miracles, signes messianiques de Jésus et œuvres de Dieu, selon l'évangile de saint Jean », *L'attente du Messie* (IDEM et al.) (RechBib 1 ; Paris 1958) 131-138.

CHARLESWORTH, J. H., « Did the Fourth Evangelist Know the Enoch Tradition? », *Testimony and Interpretation*. Early Christology in Its Judeo-Hellenistic Milieu. Studies in Honor of Peter Pokornỳ (éd. J MRAZEK– J. ROSKOVEC) (JSNT.S 272 ; London 2004) 223-239.

CHARLIER, J. P., « La notion de signe (σημεῖον) dans le IVe évangile », *RSPhTh* 43 (1959) 434-448.

CHENNATTU, R. M., « Scripture », *How John Works*. Storytelling in the Fourth Gospel (éd. E. DOUGLAS – S. RUTH) (RBSt 86 ; Atlanta, GA 2016) 171-186.

CHIBICI-REVNEANU, N., « Überraschende Wege auf dem See (Der Seewandel Jesu) Joh 6,16-25 », *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Die Wunder Jesu (éd. R. ZIMMERMANN) (Gütersloh 2013) I, 716-724.

CLARK-SOLES, J., « Scripture Cannot Be Broken. The Social Function of the Use of Scripture in the Fourth Gospel », *Abiding Words*. The Use of Scripture in the Gospel of John (éd. A. D. MYERS – B. G. SCHUCHARD) (RBS 81 ; Atlanta, GA 2015) 95-117.

CLAUSSEN, C., « Mehr als ein Prophet und ein Brotkönig (Die Speisung der Fünftausend) Joh 6,1-15 », *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen* (ZIMMERMANN) I, 705-715.

COAKLEY, J. F., « The Anointing at Bethany and the Priority of John », *JBL* 107/2 (1988) 241-256.

COHEN, S. J. D., « Epigraphical Rabbi », *JQR* 72/1 (1982) 1-17.

COLLINS, R. F., « Representative Figures of the Fourth Gospel », *These Things Have Been Written*. Studies on the Fourth Gospel (R. F. COLLINS) (LThPM 2 ; Leuven 1990) 1-46.

CONWAY, C. M., « Speaking through Ambiguity. Minors Characters in the Fourth Gospel », *BibInt* 10/3 (2002) 324-341.

COPPENS, J., « L'espérance messianique. Ses origines et son développement », *RevSR* (1963) 225-249.

CORLEY, J., « The Dishonoured Prophet in John 4,44. John the Baptist Foreshadowing Jesus », *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (éd. G. VAN BELLE) (BETL 200 ; Leuven 2007) 625-634.

CRAWFORD, S. W., « Romans, Greeks, and Jews. The World of Jesus and the Disciples », *JRS* 6 (2004) 1-11,

CROATTO, J. S., « Jesus, Prophet Like Elijah, and Prophet-Teacher Like Moses in Luke-Acts », *JBL* 124/3 (2005) 451-465.

CROSSAN, J. D., « It Is Written. Structuralist Analysis of John 6 », *Semeia* 26 (1983) 3-21.

CULLMANN, O., « Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. La vie de Jésus, objet de la vue et de la foi, d'après le 4e Évangile », *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne* (O. CULLMANN) (BT ; Neuchâtel 1969) 77-86.

CULPEPPER, R. A., « L'application de la narratologie à l'étude de l'évangile de Jean », *La communauté johannique et son histoire*. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles (éd. J.-D. KAESTLI – J.-M. POFFET – J. ZUMSTEIN) (MoBi 20 ; Genève 1990) 97-120.

_____, « The Plot of John's Story of Jesus. The Gospel of John », *Interpretation* 49/4 (1995) 347–358.

_____, « Anti-Judaism in the Fourth Gospel as Theorical Problem for Christians Interpreters », *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Papers of the Leuven

Colloquium 2000 (éd. R. BIERINGER et al.) (Jewish and Christian Heritage Series 1 ; Assen 2001) 68-91.

DAUER, A., « Das Wort des Gekreuzigten an seine Mutter und den "Jünger, den er liebte". Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 19,25-27 », *BZ* 11 (1967) 222-239 ; *BZ* 12 (1968) 80-93.

DAVIES, W. D., « The Johannine 'Sign' of Jesus », *A Companion to John* (TAYLOR) 91-115.

DELEBECQUE, É., « Autour du verbe eimi, je suis, dans le quatrième évangile (Note sur Jn VIII,25) », *RThom* 86 (1986) 83-89.

DELLING, G., « λαμβάνω », *ThWNT* IV, 6.

DENNISON, J. T., JR., « John 2. Structure and Biblical Theology », *Kerux* 11/1 (1996) 3-13.

DEKKER, C., « Grundschrift und Redaktion in Johannesevangelium », *NTS* 13/1 (1966-1967) 66-80.

DEWEY, A. J., « The Eyewitness of History. Visionary Consciousness in the Fourth Gospel », *Jesus in The Johannine Tradition* (éd. R. T. FORTNA – T. THATCHER) (Louisville, KY 2001) 59-70.

DIBELIUS, M., « Johannesevangelium », *RGG* III, 349-363.

DILLON, R. J., « Wisdom Tradition and Sacramental Retrospect in the Cana Account (Jn 2,1-11) », *CBQ* 24/3 (1962) 268-296.

DE DINECHIN, O., « KATHOS. La similitude dans l'Évangile selon Saint Jean », *RSR* 58/2 (1970) 195-236.

VON DOBSCHÜTZ, E., « Zum Charakter des 4. Evangeliums », *ZNW* 28/1 (1929) 161-177.

DODD, C. H., « Jesus als Lehrer und Prophet », *Mysterium Christi*. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen (éd. G. K. A. BELL – A. DEISSMANN) (Berlin – Furche-Verlag 1930) 67-86.

_____, « Le kerygme apostolique dans le 4e évangile », *RHPhR* 31/3 (1951) 265-274.

_____, « The Appearances of the Risen Christ. An Essay in the Form-Criticism of the Gospels », *Studies in the Gospels*. Essays in Memory of R. H. Lightfoot (éd. D. E. NINEHAM) (Oxford 1955) 9-35.

DOMERIS, W. R., « The Confession of Peter according to John 6:69 », *TynB* 44/1 (1993) 155-167.

DUNN, J. D. G., « Let John Be John. A Gospel for Its Time », *Das Evangelium und die Evangelien*. Vorträge vom Tübingen Symposium 1982 (éd. P. STUHLMACHER) (WUNT 1/28 ; Tübingen 1983) 307-339.

_____, « The Embarrassment of History. Reflections on the Problem of "Anti-Judaism" in the Fourth Gospel », *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (BIERINGER) 47-67, 269-274.

EDWARDS, R. B., « χάριν ἀντὶ χάριτος (John 1:16). Grace and the Law in the Johannine Prologue », *JSNT* 32 (1988) 3-15.

ENZ, J. J., « The Book of Exodus as Literary Type for the Gospel of John », *JBL* 76/3 (1957) 208-215.

FRIEDRICH, G., « Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern », *ZThK* 53/3 (1956) 265-311

FREY, J., « Das Bild der "Juden" im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde », *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*. Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag (éd. M. LABAHN – K. SCHOLTISSEK – A. STROTMANN) (Paderborn 2004) 33-53.

FULLER, R. H., « The "Jews" in the Fourth Gospel », *Dialog* 16/4 (1977) 31-37.

GÄCHTER, P., « Die Form der eucharistischen Rede Jesu », *ZKTh* 59/3 (1935) 419-441.

GAGNÉ, A., « Caractérisation des figures de Satan et de Judas dans le IVe évangile : stratégie narrative et déploiement des intrigues de conflits », *ScEs* 55/3 (2003) 263-284.

GALBIATI, E., « Esegesi degli evangeli festivi. Il pane della vita (Gv 6,55-58) », *BibOr* 5 (1963) 101-110.

GAMBINO, G., « Struttura, composizione e analisi letterario-teologica di Gv 6,26-51b », *RivBib* 24 (1976) 337-358.

GHIBERTI, G., « Il c. 6 di Giovanni e la presenza dell'eucaristia nel IV vangelo », *PaVi* 14/2 (1969) 105-125.

GIBLIN, C. H., « The Miraculous Crossing of the Sea (John 6,16-21) », *NTS* 29/1 (1983) 96-103.

GIESCHEN, C. A., « The Name of the Son of Man in the Parables of Enoch », *Enoch and the Messiah Son of Man*. Revisiting the Book of Parables (éd. G. BOCCACCINI) (Grand Rapids, MI 2007) 238-249.

_____, « The Divine Name that the Son Shares with the Father in the Gospel of John », *Reading the Gospel of John's Christology* (REYNOLDS – BOCCACCINI) 387-410.

GILL, C., « The Character-personality Distinction », *Characterization and Individuality in Greek Literature* (éd. C. B. R. PELLING) (Oxford 1990) 1-31.

GIRARD, M., « La composition structurelle des sept "signes" dans le quatrième évangile », *SR* 9 (1980) 315-324.

_____, « L'unité de composition de Jn 6, au regard de l'analyse structurelle », *EeT(O)* 13 (1982) 79-110.

_____, « Analyse structurelle de Jn 1,1-18. L'unité des deux Testaments dans la structure bipolaire du prologue de Jean », *ScEs* 35 (1983) 5-31.

GRÄSSER, E., « Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium », *NTS* 11/1 (1964) 74-90.

GRASSI, J. A., « The Role of Jesus' Mother in John's Gospel. A Reappraisal », *CBQ* 48/1 (1986) 67- 80.

_____, « Eating Jesus' Flesh and Drinking His Blood. The Centrality and Meaning of John 6,51-58 », *BTB* 17/1 (1987) 24-30.

GREIMAS, A. J. – COURTÉS, J. – RENGSTORF, M., « The Cognitive Dimension of Narrative Discourse », *NLH* 7/3 (1976) 433-447.

GRIGSBY, B. H., « The Reworking of the Lake-Walking Account in the Johannine Tradition », *ET* 100/8 (1989) 295-297.
GROB, F., « Vous me cherchez, non parce que vous avez vu des signes… Essais d'explication cohérente de Jn 6,26 », *RHPhR* 60/4 (1980) 429-439.
GOURGUES, M., « Section christologique et section eucharistique en Jean VI. Une proposition », *RB* 88/4 (1981) 515-531.
GUIJARRO, S. « L'ambiente galilaico, gli scavi di Magdala e il documento Q », *La riscoperta del Gesù ebreo.* Atti del XVI convegno di studi neotestamentari (Napoli, 10-12 settembre 2015) (éd. G. BELLIA – D. GARRIBBA) (RStB 29 ; Bologna 2017) 25-55.
GUTHRIE, D., « The Importance of Signs in the Fourth Gospel », *VoxEv* 5 (1967) 72-83.
HAHN, F., « Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung », *EvTh* 27 (1967) 337-374.
_____, « Die Worte vom lebendigen Wasser im Johannesevangelium. Eigenart und Vorgeschichte von Joh 4,10.13f. ; 6,35 ; 7,37-39 », *God's Christ and His People*. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl (éd. J. JERVELL – W. A. MEEKS) (Oslo 1977) 51-70.
HARSTINE, S., « Un-Doubting Thomas. Recognition Scenes in the Ancient World » *PRSt* 33 (2006) 435–447.
HASITSCHKA, M., « The Significance of the Resurrection Appearance in John 21 », *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (éd. C. R. KOESTER – R. BIERINGER) (WUNT 1/222 ; Tübingen 2008) 311-328.
HAYWARD, C. T. R., « The Memra of YHWH and the Development of Its Use in Targum Neofiti 1 », *JJS* 25/3 (1974) 412-418.
_____, « The Holy Name of the God of Moses and the Prologue of St John's Gospel », *NTS* 25/1 (1978) 16-32.
HITCHCOCK, F. R. M., « Is the Fourth Gospel a Drama? » *Theology* 7/42 (1923) 307-317.
HOOKER, M. D., « The Johannine Prologue and the Messianic Secret », *NTS* 21 (1975) 40-58.
HORSLEY, R. A., « Like One of the Prophets of Old. Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus », *CBQ* 47/3 (1985) 435-463.
HOWARD, J. M., « The Significance of Minor Characters in the Gospel of John », *BS* 163 (2006) 63-78.
HYLEN, S. E., « The Disciples: the "Now" and "Not Yet" of Belief in Jesus », *Character Studies in the Fourth Gospel* (HUNT – TOLMIE – ZIMMERMANN) 214-227.
JEREMIAS, J., « Μωϋσῆς », *ThWNT IV*, 852-877.
_____, « Golgotha und der heilige Felsen », Angelos II (1926) 74-128.
_____, « Johanneische Literarkritik » *ThBl* 20 (1941) 33-46.
_____, « Joh 6,51c-58 – redaktionel ? », *ZNW* 44 (1953) 256-259.

KARAKOLIS, C., « Is Jesus a Prophet according to the Witness of Fourth Gospel? A Narrative-Critical Perspective », *Christ of Sacred Stories* (éd. P. DRAGUTINOVIĆ et al.) (WUNT 2/453 ; Tübingen 2015) 118-139.

KAESTLI, J.-D., « Moïse et les institutions juives chez Hécatée d'Abdère », *La construction de la figure de Moïse/ The Construction of the Figure of Moses* (éd. T. RÖMER) (TranseuSupp 13 ; Paris 2007) 131-155.

KÄSEMANN, E., « Besprechung von R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes », *Verkündigung und Forschung*. Theologischer Jahresbericht (1942/46) 182-201.

KILMARTIN, E. J., « The Formation of the Bread of Life Discourse (John 6) », *Script* 12 (1960) 75-78.

_____, « Liturgical Influence on John 6 », *CBQ* 22/2 (1960) 183-191.

KITTEL, G., « λέγω », *ThWNT* IV, 131-140.

KOESTER, C. R., « Portraits of Jesus in the Gospel of John. A Spectrum of Roles », *Portraits of Jesus in the Gospel of John*. A Christological Spectrum (éd. IDEM) (LNTS 589 ; London – New York, NY 2018) 1-16.

KÖSTENBERGER, A. J., « The seventh Johannine Sign. A Study in John's Christology », *Studies in John and Gender*. A Decade of Scholarship (éd. A. J. KÖSTENBERGER) (SBL 38 ; New York, NY 2001) 109-110 ; plublié avant dans *BBR* (1995) 88-103.

_____, « Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel », *BBR* 8/1 (1998) 97-128.

KONINGS, J., « The Pre-Markan Sequence in Jn VI. A Critical Re-examination », *L'évangile selon Marc*. Tradition et rédaction. Actes de la XXIIe session des Journées bibliques de Louvain, 31 août – 2 septembre 1971 (éd. M. SABBE) (BETL 34 ; Leuven ^{2}1988) 147-177.

_____, « Dialogue of Jesus, Philip and Andrew in John 6, 5-9 », *John and the Synoptics* (éd. A. DENAUX) (BETL 101 ; Leuven 1992) 523-534.

KRAFFT, E., « Die Personen im Johannesevangelium », *EvTh* 16/1 (1956) 18-32.

DE LA POTTERIE, I., « La mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu. Étude de théologie johannique », *Mar* 40/121 (1978) 41-90.

LE DONNE, A. – THATCHER, T., « Introducing Media Culture to Johannine Studies. Quality, Performance and Memory », *The Fourth Gospel in First Century Media Culture* (éd. A. LE DONNE – T. THATCHER) (LNTS 426, Library of New Testament Studies. European Studies on Christian Origins ; London – New York, NY 2011) 1-8.

LEENHARDT, F. J., « La structure du chapitre 6 de l'évangile de Jean », *RHPhR* 39 (1959) 1-13.

LEGRAND, T., « À propos d'un messianisme qui divise : Targum Genèse 49,8-12 », *ArSt* 12/1 (2014) 32-52.

LÉON-DUFOUR, X., « Le mystère du pain de vie (Jean VI) », *RSR* 46/4 (1958) 481-523.

_____, « Trois chiasmes johanniques », *NTS* 7 (1960-61) 249-255.

_____, « *I miracoli di Gesù secondo Giovanni* », *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento* (éd. X. LÉON-DUFOUR) (Brescia 1980) 219-231.

_____, « Autour du sēmeion johannique », *Die Kirche des Anfangs*. Festschrift für Heinz Schürmann zum 65. Geburtstag (éd. R. SCHNACKENBURG – J. ERNST – J. WANKE) (EThSt 38 ; Leipzig 1977) 373-377.

_____, « Spécificité symbolique du langage de Jean », *La communauté johannique et son histoire* (KAESTLI – POFFET – ZUMSTEIN) 121-134.

LEVINSON, J., « Dialogic Reading in the Rabbinic Exegetical Narrative », *Poetics Today* 25/3 (2004) 497-528.

LIEU, J., « Narrative Analysis and Scripture in John », *The Old Testament in the New Testament*. Essays on Honor of J. L. North (éd. S. MOYISE) (JSNT.S 189 ; Sheffield 2000) 144-163.

LINDARS, B., « The Composition of John XX », *NTS* 7/2 (1960-61) 142-147.

LOHMEYER, E., « Über Aufbau und Gliederung des vierten Evangeliums », *ZNW* 27/1 (1928) 11-36.

_____,« Vom urchristlichen Abendmahl. 1-2 », *ThR* 9/4 (1937) 168-227 ; 273-312.

LOHSE, E., « Wort und Sakrament im Johannesevangelium », *NTS* 7/2 (1961) 110-125.

LOWE, M., « Who Were the Ἰουδαῖοι? », *NT* 18/2 (1976) 101-130.

LUCIANI, D., « De 5000 à 1. Stratégie narrative et gestion des personnages en Jn 6 », *NRTh* 126/4 (2004) 577-586.

MACCHI, J.-D., « La naissance de Moïse (Exode 2,1-10) », *ETR* 69/3 (1994) 397-403.

MACRAE, G., « Messiah and Gospel », *Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (éd. J. NEUSNER – W. S. GREEN – E. S. FRERICHS) (Cambridge 1987)169-185.

MANNS, F., « Techniques juives dans le quatrième Évangile », *Did (L)* 44/1 (2014) 41-55.

MARCHADOUR, A., « La figure de Simon-Pierre dans l'évangile de Jean », *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours du Nouveau Testament*. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60e anniversaire (éd. E. STEFFEK – Y. BOURQUIN) (MoBi 47 ; Génève 2003) 183-194.

MARCHESELLI, M., « Il motivo del tempio in Gv 2–4. Un sondaggio su un punto sensibile della ipotetica "teologia sostitutiva" del quarto vangelo », *Israele e chiesa nel vangelo di Giovanni.* Compimento, reinterpretazione, sostituzione?: atti della giornata di studio sugli scritti giovannei promossa dal gruppo di lavoro Ecclesia-Israele (Facoltà teologica dell'Emilia-Romagna ; Bologna 29 ottobre 2015) (éd. M. MARCHESELLI) (Epifania della Parola 14 ; Bologna 2016) 37-69.

MARGOLIN, U., « Telling in the Plural. From Grammar to Ideology », *Poetics Today* 21/3 (2000) 591-618.

MARGUERAT, D., « La source des signes existe-t-elle ? Réception des récits de miracle dans l'Évangile de Jean », *La communauté johannique et son histoire* (KAESTLI – POFFET – ZUMSTEIN) 69-94.

_____, « l'exégèse biblique à l'heure du lecteur », *La bible en récit*. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes bibliques, Lausanne mars 2002 (éd. IDEM) (MoBi 48 ; Genève 2003) 13-40.

_____, « Le point de vue dans le récit : Matthieu, Jean et les autres », *Studien zu Matthäus und Johannes / Études sur Matthieu et Jean.* Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag. Mélanges offerts à Jean Zumstein pour son 65e anniversaire (éd. A. DETTWILER – U. POPLUTZ) (AThANT 97 ; Zürich 2009) 91-107.

MARITZ , P. J. – VAN BELLE, G., « The Imagery of Eating and Drinking in John 6:35 », *Imagery in the Gospel of John*. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language (éd. J. FREY – J. G. VAN DER WATT – R. ZIMMERMANN) (WUNT 1/200 ; Tübingen 2006) 333-352.

MAYER, A., « Elijah and Elisha in John Signs Source », *ET* 99/6 (1988) 171-173.

MEEKS, W. A., « Galilee and Judea in the Fourth Gospel », *JBL* 85 (1966) 159-169.

_____, « Am I a Jew? Johannine Christology and Judaism », *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*. Studies for Morton Smith at Sixty (éd. J. NEUSNER) (SJLA 12 ; Leiden 1975) 163-186.

MENKEN, M. J. J., « Some Remarks on the Course of the Dialogue: John 6,25-34 », *Bijdr* 48 (1987) 139-149.

_____, « The Provenance and Meaning of the Old Testament Quotation in John 6,31 », *NT* 30/1 (1988) 39-56.

_____, « John 6,51c-58 Eucharistic or Christology? », *Bib* 74/1 (1993) 1-26.

_____, « Scriptural Dispute Between Jews and Christians in John. Literary Fiction or Historical Reality? Jonh 9:13-17, 24-34 As a Test Case », *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (BIERINGER) 445-460.

MENOUD, Ph.-H., « Les Actes des Apôtres et l'eucharistie », *RHPhR* 33/1 (1953) 21-36.

METZGER, B. M., « Patristic Evidence and the Textual Criticism of the New Testament », *NTS* 18 (1971-72) 379-400.

MICHAELIS, W., « ὁράω », *ThWNT* V, 346.

MOLLAT, D., « Le Sèmeion johannique », *SaPa* 2 (1959) 209-218.

MOLONEY, F. J., « "The Jews" in the Fourth Gospel. Another Perspective », *Pacifica* 15/1 (2002) 16-36.

_____, « The Parables of Enoch and the Johannine Son of Man », *Parables of Enoch*. A Paradigm Shift (éd. D. L. BOCK – J. H. CHARLESWORTH) (Jewish and Christian Text 11, London – New York, NY 2013) 269-293.

MONNIER, P., « Jésus ressuscité, le prophète plus grand que Moïse. Lecture de Jn 21,1-14 », *NRTh* 139/1 (2017) 3-14.

MOTYER, S., « The Fourth Gospel and Salvation of Israel. An Appeal for a New Start », *Anti- Judaism and the Fourth Gospel* (BIERINGER) 92-110.

MUNCK, J., « Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique », *Aux sources de la tradition chrétienne*. Mélanges offerts à M.

Maurice Goguel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire (éd. J.-J. VON ALLMEN) (BT ; Neuchâtel – Paris 1950) 155-167.

MUSHOLT, S., « Capernaum », *NCE*, III, 83.

NEIRYNCK, F., « L'évangile de Jean. Examen critique du commentaire de M.-E. Boismard et A. Lamouille », *ETL* 53 (1977) 363-478.

_____, « John and the Synoptics », *L'Évangile de Jean.* Sources, rédaction, théologie. Actes de la XXVIe session des journées bibliques de Louvain, 20-22 août 1975 (éd. M. DE JONGE) (BETL 44 ; Leuven – Gembloux 1977) 73-106.

_____, « John 6,1-21 and the Synoptics », *Evangelica II.* 1982-1991. Collected Essays (éd. F. VAN SEGBROECK) (BETL 99 ; Leuven 1991) 365-400.

_____, « John 4,46-54. Signs Source and/or Synoptic Gospel », *ETL* 60/4 (1984) 367-375.

_____, « John and the Synoptics. Empty Tomb Stories », *NTS* 30/2 (1984) 161-187.

_____, « John and the Synoptics in Recent Commentaries », *ETL* 74/4 (1998) 386-397.

NEUBRAND, M., « Das Johannesevangelium und 'die Juden': Antijudaismus im vierten Evangelium? », *ThGl* 99 (2009) 205-217.

NICOLACI, M. A., « Cercare il Messia e cercare la Sapienza. Il rilievo delle tradizioni sapienziali sul messianismo giovanneo », *RivBib* 63/3 (2015) 275-308.

NORTH, W. E. S., « Monotheism and the Gospel of John: Jesus, Moses and the Law », *A Journey Round John*. Tradition, Interpretation and Context in the Fourth Gospel (IDEM) (LNTS 534 ; London - New Delhi – New York, NY – Sydney 2015) 113-127. Original publié dans *Early Jewish and Christian Monotheism* (éd. L. T. STUCKENBRUCK – W. E. S. NORTH) (JSNT.S 263 ; London 2004) 155-166.

_____, « Jesus the Jew in John's Gospel. Scripture Cannot Be Broken », *Portraits of Jesus in the Gospel of John* (KOESTER) 31-43.

O'DAY, G. R., « John 6:15-21. Jesus Walking on Water as Narrative Embodiment of Johannine Christology », *Critical Readings of John 6* (CULPEPPER) 149-159.

PAINTER, J., « Tradition and Interpretation in John 6 », *NTS* 35/3 (1989) 421-450.

_____, « Jesus and the Quest for Eternal Life », *Critical Readings of John 6* (CULPEPPER) 61-94.

_____, « The Signs of the Messiah and the Quest for Eternal Life », *What We Have Heard from the Beginning*. The Past, Present and Future of Johannine Studies (éd. T. THATCHER) (Waco, TX 2007) 233-256.

PANIMOLLE, S. A., « La madre alle nozze di Cana (Gv 2,1-12) », *PSV* 6 (1982) 126-135.

PATE, B., « Who Is Speaking? The Use of Isaiah 8:17-18 in Hebrews 2:13 as a Case Study for Applying the Speech of Key OT Figures to Christ », *JETS* 59/4 (2016) 731-745.

PHILLIPS, G. A., « This Is a Hard Saying. Who Can Be a Listener to It? The Creation of the Reader in John 6 », *Society of Biblical Literature 1979 Seminar Papers*. On Hundred Fifteenth Annual Meeting, 15-18 November 1979, New York (éd. P. J. ACHTEMEIER) (SBL 16 ; Missoula, MT 1979) I, 185-196.

PITTA, A., « ἰχθύς ed ὀψάριον in Gv 21,1-14: semplice variazione lessicale o differenza con valore simbolico ? », *Bib* 71/3 (1990) 348-364.

POYTHRESS, V. S., « The Use of the Intersentence Conjunctions De, Oun, Kai, and Asyndeton in the Gospel of John », *NT* 26/4 (1984) 312-339.

PRICE, J. J., « Synagogue Building Inscription of Theodotos in Greek, 1c. BCB – 1c. CE », *CIIP* I/1 (2010) 53-56.

RABATEL, A., « L'arrestation de Jésus et la représentation de Judas en Jn 18,1-12. Mise en perspective avec l'univers de la gnose dans l'évangile de Judas », *ETR* 84/1 (2009) 49-79.

REDMAN, J. C. S., « Eyewitness Testimony and the Characters in the Fourth Gospel », *Character and Characterization in the Gospel of John* (SKINNER) 59-78.

REINHARTZ, A., « Jesus As Prophet. Predictive Prolepses in the Fourth Gospel », *JSNT* 11/36 (1989) 3-16

_____, « The Jew and the Jews in the Fourth Gospel », *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (BIERINGER) 341-356.

RENSBERGER, D., « The Politics of John: The Trial of Jesus in the Fourth Gospel », *JBL* 103/3 (1984).

_____, « The Messiah Who Has Come into the World. The Message of the Gospel of John », *Jesus in Johannine Tradition* (éd. R. T. FORTNA – T. THATCHER) (Louisville, KY 2001) 15-23.

RIESENFELD, H., « The Mythological Background of New Testament Christology », *The Background of the New Testament and Its Eschatology*. Essays in Honor of Charles Harold Dodd (éd. W. D. DAVIES – D. DAUBE) (Cambridge 1964) 81-95.

RIESNER, R., « Jesus as Preacher and Teacher », *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (éd. H. WANSBROUGH) (Sheffield 1991) 185-210.

RINIKER, C., « Jean 6,1-21 et les synoptiques », *La communauté johannique et son histoire* (KAESTLI – POFFET – ZUMSTEIN) 41-67.

RISSI, M., « Voll großer, hundertdreiundfünfzig, Joh 21,1-14 », *TZ* 35 (1979) 73-89.

ROBERGE, M., « Jean VI,22-24. Un problème de critique textuelle ? », *LTP* 34/3 (1978) 275-289.

_____, « Jean VI,22-24. Un problème de critique littéraire », *LTP* 35/2 (1979) 139-151.

_____, « La composition de Jean 6,22-59 dans l'exégèse récente », *LTP* 40/1 (1984) 91-123.

_____, « Jean 6,26 et le rassasiement eschatologique », *LTP* 45/3 (1989) 339-349.

_____, « La composition de Jn 6,25b-34 », *LTP* 50/1 (1994) 171-186.

_____, « Jean 6,25-71 et le modèle gréco-romain du discours délibératif », *LTP* 79/2 (2023) 199-235.

ROBINSON, B. P., « Christ as a Northern Prophet in St. John », *Scripture* 17/1 (1965) 104-108.

ROBINSON, J. A. T., « The Destination and Purpose of St John's Gospel », *NTS* 6/1 (1959-60) 117-131.

RÖMER, T., « Les guerres de Moïse », *La construction de la figure de Moïse* (éd. RÖMER) 169-193.

_____, « Moïse : un héros royal entre échec et divination », *Interprétations de Moïse*. Égypte, Judée, Grèce et Rome (éd. P. BORGEAUD – T. RÖMER – Y. VOLOKHINE) (JSRC 10 ; Leiden – Boston, MA 2010) 187-198.

ROTH, D. T., « The Boy with Loaves and Fish: Picnic, Plot, and Pattern », *Character Studies in the Fourth Gospel* (HUNT – TOLMIE – ZIMMERMANN) 356-359.

RUCKSTUHL, E., « Wesen und Kraft der Eucharistie in der Sicht des Johannesevangeliums », *Das Opfer der Kirche*. Exegetische, dogmatische und pastoraltheologische Studien zu Verständnis der Messe (R. A. ERNI et al.) (LThS 1 ; Luzern 1954) 47-90.

SANDERS, J. N., « John, the Gospel of », *IDB* II (1982) 932-946.

SCHNEIDER, J., « Zur Frage der Komposition von Joh 6,27-58(59). Die Himmelsbrotrede », *In memoriam Ernst Lohmeyer* (éd. W. SCHMAUCH) (Leipzig 1951) 132-142.

SCHENKE, L., « Die formale und gedankliche Struktur von Joh 6,26-58 », *BZ* 24 (1980) 21-41.

_____, « Das Szenarium von Joh 6,1-25 », *TThZ* 92 (1983) 191-203.

SCHNACKENBURG, R., « Die Erwartung des 'Propheten' nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten », *Studia Evangelica*. Papers Presented to the International Congress on "The Four Gospels in 1957" Held at Christ Church, Oxford, 1957 (éd. K. ALAND et al.) (*StEv* 1 ; *TU* 73 ; Berlin 1959) 622-639.

SCHNELLE, U., « Die Juden im Johannesevangelium », *Gedenkt an das Wort*. Festschrift für Werner Vogler zum 65. Geburtstag (éd. C. KÄHLER – M. BÖHM – C. BÖTTRICH) (Leipzig 1999) 217-230.

SCHÜRMANN, H., « Joh 6,51c- ein Schlüssel zur großen johanneischen Brotrede », *BZ* 2/1 (1958) 244-262.

_____, « Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6,53-58 » *TThZ* 68 (1959) 30-45 ; 108-118.

SCHWARTZ, E., « Aporien im vierten Evangelium IV », *NGWG.PH* (1908) 497-560.

SEGALLA, G., « La struttura circolare-chiastica di Gv 6,26-58 e il suo significato teologico », *BibOr* 13 (1971) 191-198.

_____, « Eucaristia e comunità in Giovanni », *L'eucaristia nella riflessione teologica oggi*. XVIII Congresso eucaristico nazionale (Udine 1971) 45-71.

SEVENSTER, G., « Remarks on the Humanity of Jesus in the Gospel and Letters of John », *Studies in John*. Presented to Professor Dr. J. N. Sevenster on the Occasion of His Seventieth Birthday (A. GEYSER et al.) (NT.S 24 ; Leiden 1970) 185-193.

SEVRIN, J.-M., « L'Écriture du IVe évangile comme phénomène de réception. L'exemple de Jn 6 », *The New Testament in Early Christianity / La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif* (éd. IDEM) (BETL 86 ; Leuven 1989) 77-81.

SHERIDAN, R., « Issues in the Translation of οἱ Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel », *JBL* 132/3 (2013) 671-695.

_____, « Identity, Alterity, and Gospel of John », *BibInt* 22/2 (2014) 188-214.

SIMOENS, Y., « Dualisme johannique. Une question », *NRTh* 137/2 (2015) 177-200.

SKA, J.-L., « Les vertus de la méthode historico-critique », *NRTh* 131/4 (2009) 705-727.

_____, « Moïse, un géant modeste (voir Nb 12,3) », *CÉv* 204 (2023) 3-65.

SMITH, R. H., « Exodus Typology in the Fourth Gospel », *JBL* 81/4 (1962) 329-342.

SMYTH, M., « La figure de Moïse dans les sources gnostiques », *Interprétations de Moïse* (BORGEAUD – RÖMER – VOLOKHINE) 245-267.

SNYDER, G. F., « John 13:16 and the Anti-Petrinism of the Johannine Tradition », *BR* 16 (1971) 5-15.

SONNET, J.-P., « Du midrash à Rashi et à l'exégèse narrative contemporaine : continuité de la lecture juive », *NRTh* 129/1 (2007) 17-34.

_____, « La construction narrative de la figure de Moïse comme prophète dans le Deutéronome », *Revue de théologie et de philosophie* 142 (2010) 1-20.

SPROSTON, W. E., « Is Not This Jesus the Son of Joseph…? (John 6, 42): Johannine Christology as a Challenge to Faith », *A Journey Round John* (NORTH) 25-44.

STALEY, J. L., « What Can a Postmodern Approach to the Fourth Gospel Add to Contemporary Debates about Its Historical Situation? », *Jesus in The Johannine Tradition* (FORTNA– THATCHER) 47-57.

STIBBE, M. W. G., « "Return to Sender". A Structuralist Approach to John's Gospel », *BibInt* 1/2 (1993) 189-206.

SVÄRD, D., « John 12:1-8 as Royal Anointing Scene », *The Gospel of John as Genre Mosaic* (éd. K. BRO LARSEN) (SANt 3 ; Göttingen 2015) 249-268.

SWIDLER, A., « Rabbi Jesus », *Bib Tod* 21 (1983) 46-49.

TEMPLE, S., « A Key to the Composition of the Fourth Gospel », *JBL* 80/3 (1961) 220-232.

TETREAU, J., « Jesus, Elisha, and Moses. A Study in Typology », Diss. Senior Honors Theses. 733. *Honors Program Liberty University* (2018) 1-33, https://digitalcommons.liberty.edu/honors/733.

THOMPSON, J. M., « The Interpretation of John VI », *Exp* 11 (1916) 337-348.

_____, « The Composition of the Fourth Gospel », *Exp* 8/9 (1915) 34-46.

THYEN, H., « Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche in Spiegel von John 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums », *L'Évangile de Jean* (DE JONGE) 259-299.

_____, « Aus der Literatur zum Johannesevangelium (3. Fortsetzung) », *ThR* 42/3 (1977) 211-270.

_____, « Ich bin das Licht der Welt. Das Ich- und Ich Bin-Sagen Jesu im Johannesevangelium », *JAC* 35 (1992) 19-46.

TOLMIE, D. F., « οἱ Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel. A Narratological Perspective », *Theology and Christology in the Fourth Gospel*. Essays by Members of the SNTS Johannine Writings Seminar (éd. G. VAN BELLE – J. G. VAN DER WATT – P. J. MARITZ) (BETL 184 ; Leuven 2005) 377-397.

TORREY, C. C., « "When I Am Lifted up from the Earth," John 12:32 », *JBL* 51/4 (1932) 320-322.

TRAGAN, P.-R., « Le discours sur le pain de vie : Jean 6,26-71. Remarque sur sa composition littéraire », *Segni e sacramenti nel vangelo di Giovanni* (éd. IDEM) (StAns 66/3 ; Rome 1977) 89-119.

ULMER, R., « Pesiqta Rabbati. A Text Linguistic and Form-Analytical Analysis of the Rabbinic Homily », *JJS* 64 (2013) 64-97.

VAN BELLE, G., « Geloven Volgens Johannes. Lezing van Joh 4,1-54 », *Het Johannesevangelie*. Woorden om van te leven (éd. J. LAMBRECHT – R. MICHIELS) (VBS; Leuven 1995) 123-144.

VANDERKAM, J. C., « Messianism in the Scrolls », *The Community of Renewed Covenant*. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls (éd. E. ULRICH – IDEM) (CJAn 10 ; Notre Dame, IN 1993) 211-234.

VANHOYE, A., « La composition de Jn 5,19-30 », *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux* (éd. P. BONNARD) (Gembloux 1970) 259-274.

VANNESTE, A., « Le pain de vie descendu du ciel, Jn 6,51-58 », *ASeign* 32 (1971) 23-30.

VELLANICKAL, M., « Jesus: The Bread of Life », *BiBh* 4 (1978) 30-48.

VERBECK, W., « Johannesevangelium », *RGG* III, 841.

VERMES, G., « La figure de Moïse au tournant des deux testaments », *Moïse* (CAZELLES – GELIN) 63-92.

VON WAHLDE, U. C., « Redactional Technique in the Fourth Gospel », *CBQ* 38/4 (1976) 520-533.

_____, « The Johannine 'Jews'. A critical Survey », *NTS* 28/1 (1982) 33-60.

_____, « The Jews in the Gospel of John. Fifteen Years of Research (1983-1998) », *ETL* 76/1 (2000) 30-55.

_____, « "The Jews" in the Fourth Gospel. A Survey of Judeans in the Johannine Narrative », *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (BIERINGER) 229-356.

WEDER, H., « L'asymétrie du salut. Réflexion sur Jean 3,14-21 dans le cadre de la théologie johannique », *La communauté johannique et son histoire* (KAESTLI – POFFET – ZUMSTEIN) 155-184.

WILCKENS, U., « Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot (Joh 6,51c-58) », *Neues Testament und Kirche* (GNILKA) 220-248.

WILLIAMS, C. H., « I Am or I Am He? Self-Declaratory Pronouncements in the Fourth Gospel and in Rabbinic Tradition », *Jesus in The Johannine Tradition* (FORTNA – THATCHER) 343-352.

_____, « Patriarchs and Prophets Remembered. Framing Israel's Past in the Gospel of John », *Abiding Words* (MYERS – SCHUCHARD) 187-212.

_____, « Jesus the Prophet. Crossing the Boundaries of Prophetic Beliefs and Expectations in the Gospel of John », *Portraits of Jesus in the Gospel of John* (KOESTER) 92-107.

WILKENS, W., « Das Abendmahlszeugnis im vierten Evangelium », *EvTh* 18 (1958) 354-370.

_____, « Evangelist und Tradition im Johannesevangelium », *TZ 16* (1960) 81-90.

WITKAMP, L. Th., « Some Specific Johannine Features in John 6:1-21 », *JSNT* 40 (1990) 43-59.

WRIGHT, W. M. IV, « Greco-Roman Character Typing and the Presentation of Judas in the Fourth Gospel », *CBQ* 71/3 (2009) 544-559.

YOUNG, F. W., « A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel », *ZNW* 46/3-4 (1955) 215- 233.

ZAMAGNI, C., « La tradition sur Moïse d'Hécatée d'Abdère d'après Diodore et Photius », *Interprétations de Moïse* (BORGEAUD – RÖMER – VOLOKHINE) 133-169

ZIENER, G., « Johannesevangelium und Urchristliche Passafeier », *BZ* 2 (1958) 263-274.

ZIMMERMANN, R., « The Jews. Unreliable Figures or Unreliable Narration? », *Character Studies in the Fourth Gospel* (HUNT – TOLMIE – ZIMMERMANN) 71-109.

ZUMSTEIN, J., « L'évangile de Jean : Une stratégie du croire », *Miettes exégétiques* (J. ZUMSTEIN) (MoBi 25 ; Genève 1991) 237-252.

_____, « Le cycle pascal du quatrième évangile (Jean 20-21) », *Quand la Bible se raconte* (éd. D. MARGUERAT) (LiBi 134 ; Paris 2003) 143-161.

_____, « L'évangile selon Jean », *Introduction au Nouveau Testament*. Son histoire, son écriture, sa théologie (éd. D. MARGUERAT) (MoBi 41 ; Genève 2000) 345-370.

_____, « La réception de l'Écriture en Jean 6 », *Analyse narrative et Bible* (WÉNIN – FOCANT) 147-166.

_____, « Intratextualité et intertextualité dans la littérature johannique », *Écritures et réécritures*. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010 (éd. C. CLIVAZ et al.) (BETL 248 ; Leuven – Paris – Walpole, MA 2012) 331-344.

_____, « Der irdische Jesus im Johannesevangelium », *Kreative Erinnerung*. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium (éd. J. ZUMSTEIN) (AThANT 84 ; Zurich ^{2}2004) 65-81.

INDEX DES AUTEURS

ABBOTT, E. A. : 197
ABBOTT, H. P. : 227
ABEL, P. F.-M. : 225
ABRAMS, M. H. : 301
ACHENBACH, R. : 139
ACHTEMEIER, P. J. : 24
AHLSTRÖM, G. W. : 139
AHN, S. M. : 134
ALAND, K. : 122
ALBERTZ, R. : 139
ALETTI, J.-N. : 23, 49, 87, 112, 172, 184, 235, 245
ALLEGRO, J. M. : 122
ALLISON, D. C. JR. : 73, 211
VON ALLMEN, J.-J. : 150
ALTER, R. : 119
ANDERSEN, A. : 19
ANDERSON, J. C. : 269
ANDERSON, P. N. : 82, 135, 149
ANDRÉ, P. : 292
APPOLD, M. L. : 274
ARCANGELI, D. : 81, 91, 118, 131, 147, 150, 155, 156, 157, 160, 164, 201, 231, 232
ASHTON, J. : 137, 164, 211, 271
ATTRIDGE, H. W. : 37, 202
AUDET, J.-P. : 108
AUGSTEIN, R. : 208
BADEN, J. : 206
BALL, D. : 193
BARRETO, J. : 54, 152
BARKER, M. : 55, 56, 57, 82, 213, 214
BARONI, R. : 184, 185
BARRETT, C. K. : 22, 44, 52, 53, 62, 82, 108, 110, 118, 141, 154, 163, 165, 175, 182, 192, 197, 220, 225, 250, 260
BASSLER, M. J. : 273
BAUER, B. : 61
BAUER, J. B. : 140
BAUER, W. : 103, 163, 250
BAUM-BODENBENDER, R. : 61
BEAUCHAMP, P. : 93, 97, 102
BECKER, J. : 23, 50, 53, 54, 68, 87, 92, 97,175, 250
BELL, G. K. A. : 239
BENNEMA, C. : 51, 98, 124, 237, 241, 246, 253, 256, 257, 258, 269, 272, 294, 295, 296
BENTZEN, A. : 150
BERGER, K. : 189
BERLIN, A. : 266
BERNARD, J. H. : 22, 89, 177, 188, 250
BERNIER, J. : 164
BERTRAM, G. : 145
BETZ, J. : 21, 220
BEUTLER, J. : 35, 82, 154, 182, 288, 312
BIANCHI, E. : 287
BIERINGER, R. : 108, 137, 269, 274, 279, 297
BIGUZZI, G. : 177, 179
BILLERBECK, P. : 109, 123, 147, 151, 162
BITTNER, W. J. : 250
BJERKELUND, C. J. : 26
BLANCHARD, Y.-M. : 145, 261
BLANK, J. : 22, 220, 250
BLASS, F. : 173, 181, 182, 185, 186, 225
BLIGH, J. : 21, 220
BLINZLER, J. : 126
BOCK, D. L. : 211
BLOCH, R. : 123, 151
BLOMBERG, C. L. : 164

BOCCACCINI, G. : 205, 206, 210
BÖHM, M. : 271
BOISMARD, M.-E. : 23, 46, 64, 118, 136, 137, 145, 152, 175, 225, 229, 250, 279, 280
BONNARD, P. : 22
BOOBYER, G. H. : 152
BORGEAUD, P. : 138, 139, 150
BORGEN, P. : 22, 30, 54, 147, 160, 163, 196, 240, 244
BORING, M. E. : 189
BORNKAMM, G. : 19, 27
BOSTOCK, D. G. : 132
BÖTTRICH, C. : 271
BOURQUIN, Y. : 58, 94, 100, 129, 140, 185, 197, 237
BOUSSET, W. : 19
BOYARIN, D. : 165, 205, 269
BRANT, J.-A. A : 40, 298, 300
BRATCHER , R. G. : 269
BRAWLEY, L. R. : 263
BRODIE, T. L. : 89, 112, 114, 132, 248, 265
BRO LARSEN, K. B. : 37, 40, 179, 188, 300
BROOKE, G. J. : 163
BROWN, R. E. : 21, 23, 44, 52, 53, 64, 67, 82, 89, 90, 91, 92, 95, 112, 132, 141, 143, 147, 158, 175, 179, 182, 192, 214, 238, 250, 251, 279
BRUEGGEMANN, W. : 133
BRUNER, F.-D. : 120
BRUNS, J. E. : 141
BÜHNER, J.-A . : 23
BULTMANN, R. : 18, 19, 21, 44, 48, 52, 63, 68, 89, 94, 113, 117, 130, 163, 187, 196, 200, 213, 220, 223, 228, 230, 250, 258, 271, 295
BURKETT, D. R. : 52
BURNETT, F. W. : 295
BURNETT, S. : 206
BURNEY, C. F. : 48
BURRIDGE, R. A. : 37, 138
BUTTRICK, G. A. : 177
CALLOUD, J. : 195, 252
CALMES, T. : 230
CARPENTER, J. E. : 19
CARSON, D. A. : 51, 89, 149, 249
CAZELLES, H. : 123
CERFAUX, L. : 174, 176, 260
CHANCEY, M. A. : 273
CHANTRAINE, P. : 284
CHARLESWORTH, J. H. : 211
CHARLIER, J. P . : 174
CHATMAN, S. : 287
CHENNATTU, R. M. : 201
CHIBICI-REVNEANU, N. : 172, 196, 200
CHO, S. : 87, 132, 152
CLARK-SOLES, J. : 208
CLAUSSEN, C. : 87, 103
CLIVAZ, C. : 14
COAKLEY, J. F. : 141
COATS, G. W. : 138
COHEN, S. J. D. : 259, 301
COLLINS, J. J. : 205
COLLINS, R. F. : 257
COLOE, M. L. : 143
COLPE, C. : 189
CONWAY, C. M. : 143, 257, 294
COPPENS, J. : 125, 190
CORLEY, J. : 120
COURTES, J. : 190
COUTTS, J. J. F. : 209
CRAIGIE, P. C. : 122
CRAWFORD, S. W. : 273
CROATTO, J. S. : 134
CROSSAN, J. D. : 24, 54, 57, 220
CULLMANN, O. : 19, 21, 187, 248, 251
CULPEPPER, R. A. : 12, 35, 39, 40, 47, 172, 192, 196, 237, 256, 257, 276, 297, 303
DALMAN, G. : 123
DANKER, F. W. : 128

DAUBE, D. : 55, 105, 110, 111, 123
DAUER, A. : 60, 95
DAVIES, M. : 257
DAVIES, W. D. : 123, 176
DEBRUNNER, A. : 173, 181, 182, 185, 186, 225
DEISSMANN, A. : 239
DENAUX, A. : 62
DE DINECHIN, O. : 178
DE SOLAGES, B. : 61
DEKKER, C. : 62
DELEBECQUE, É. : 105, 192, 284
DELLING, G. : 263
DENNISON, J. T. JR. : 89
DETTWILER, A. : 80, 272
DEWEY, A. J. : 113
DI LUCCIO, P. : 54, 55, 150, 162
DIBELIUS, M. : 19
DIETZFELBINGER, C. : 49, 50, 189
DILLON, R. J. : 231
VON DOBSCHÜTZ, E. : 19
DODD, C. H. : 19, 22, 63, 69, 92, 111, 117, 123, 126, 163, 173, 174, 214, 239
DOGLIO, C. : 194
DOMERIS, W. R. : 45, 157
DONFRIED, K. P. : 44
DOUGLAS, E. : 201
DUNN, J. D. G. : 145, 146, 158, 176, 279
DURAND, A. : 22, 220
EDWARDS, R. B. : 164, 214
ENZ, J. J. : 51
ERNI, R. A. : 21
ERNST, J. : 178
ESTES, D. : 89
FABRE, J.-P. : 72, 128, 302
FABRIS, R. : 147, 150, 154, 222, 223
FARELLY, N. : 256, 294, 297
FEHRIBACH, A. : 40
FESTUGIÈRE, A.-J : 114
FEUILLET, A. : 51, 52
FINKEL, A. : 22, 54
FISHBANE, M. : 147
FITZMYER, J. A. : 66
FOCANT, C. : 148, 235
FORSTER, E. M. : 257
FORTNA, R. T. : 68, 95, 113, 124, 176, 179, 193, 229, 260
FOSSUM, J. E. : 209
FOWLER, R. M. : 100
FRERICHS, E. S. : 203
FRIEDRICH, G. : 44
FREY, J. : 47, 50, 211, 267, 269
FRITZ, V. : 133
FULLER, R. H. : 244, 269
GÄCHTER, P. : 22, 220
GAGNÉ, A. : 305
GALBIATI, E. : 23, 220
GAMBINO, G. : 24, 220
GARDNER-SMITH, P. : 63
GÄRTNER, B. : 55
GELIN, A. : 123
GENETTE, G. : 34, 135
GENUYT, F. : 195, 252
GEYSER, A. : 210
GHIBERTI, G. : 21, 180, 221, 251
GIBLIN, C. H. : 178, 179, 192, 200
GIESCHEN, C. A. : 209
GILL, C. : 263
GINZBERG, L. : 151
GIRARD, M. : 23, 177, 220, 264
GLASSON, T. F. : 119, 137, 150, 151, 152, 163, 164
GMIRKIN, R. E. : 139
GNILKA, J. : 23, 136
GODET, F. : 71, 92, 219, 230
GOLDINGAY, J. : 133
GOPPELT, L. : 118, 152, 164
GOURGUES, M. : 23
GOWLER, D. B. : 259
GRAEME AULD, A. : 141, 142
GRANT, R. M. : 208
GRÄSSER, E. : 269
GRASSI, J. A. : 156, 177
GRASSILLI, , M. : 45, 157

GRASSO, S. : 54, 82, 150, 154
GREEN, W. S. : 203
GREIMAS, A. J. : 190
GRIGSBY, B. H. : 193
GRILLI, M. : 155
GROB, F. : 114
GUIJARRO, S. : 273
GUILDING, A. : 55
GUNKEL, H. : 19
GUTHRIE, D. : 177
HAENCHEN, E. : 37, 147, 250
HAHN, F. : 19, 50, 239
HAKOLA, R. : 244, 270
HANSON, A. T. : 214
HARSTINE, S. : 40
HARTENSTEIN, J. : 259
HARTKE, W. : 63
HARVEY, A. E. : 152
HASITSCHKA, M. : 108
HAYS, R. B. : 144, 201
HAYWARD, C. T. R. : 213, 214
HEEKERENS, H.-P. : 61
HEIL, J. P. : 23, 172, 183, 185, 193, 200
HENGEL, M. : 240
EHRMAN, B. D. : 205, 206
HIRSCH, E. : 19
HITCHCOCK, F. R. M. : 39, 40
HOBBS, T. R. : 133
HOFFMANN, G. : 146
HOOKER, M. D. : 203
HORSLEY, G. H. R. : 105
HORSLEY, R. A. : 122
HOSKYNS, E. C. : 22, 93, 143, 148, 149, 250
HOWARD, J. M. : 177, 266
HUNT, S. A. : 98, 237, 265, 272, 274
HURTADO, L. W. : 146
HYLEN, S. E. : 98, 294
INFANTE, R. : 182, 192
ISER, W. : 290
JAUBERT, A. : 23
JEREMIAS, G. : 122
JEREMIAS, J. : 19, 108, 123, 149, 152, 156
JOHNSON, M. : 49
JONES, L. P. : 50, 89
DE JONGE, M. : 61
KAESTLI, J.-D. : 12, 31, 64, 86, 139, 222
KÄFER, E. : 11, 154, 161, 201, 203
KÄHLER, C. : 271
KAMANZI, S. M. : 10, 85, 273
KARAKOLIS, C. : 119, 121, 132, 133
KÄSEMANN, E. : 19, 138
KEEL, O. : 104
KEENER, C. S. : 49, 92,107, 109, 110, 123, 127, 164, 174, 189
KERR, A. R. : 143
KERTELGE, K. : 44
KIERSPEL, L. : 269
KILMARTIN, L. : 22, 55
KINLAW, P. E. : 195
KITTEL, G. : 163
KNABENBAUER, J. : 21
KOESTER, C. R. : 75, 108, 132, 210, 237, 244, 277, 294
KONINGS, J. : 62, 88, 95, 98
KÖSTENBERGER, A. J. : 50, 177, 239, 245
KRAFFT, E. : 257
KRUSE, C. G. : 49
KÜCHLER, M. : 104
LABAHN, M. : 189, 265, 267
LA GIOA, F. : 60, 68
LAGRANGE, M.-J. : 21, 52, 220, 225
LAKOFF, G. : 49
LAMBRECHT, J. : 50
LAMOUILLE, A. : 23, 46, 64, 175, 249, 250
LANGBRANDTNER, W. : 21, 220
DE LA POTTERIE, I. : 22, 184, 187, 198
LECLANT, J. : 146
LE DONNE, A. : 75

DI LELLA, A. A. : 56
LEE, D. A. : 47
LEENHARDT, 22, 220
LEGRAND, T. : 239
LEIDIG, E. : 23
LÉON-DUFOUR, X. : 21, 22, 26, 30, 54, 86, 87, 92, 110, 111, 172, 177, 178, 182, 183, 185, 186, 192, 199, 223, 251, 280, 293, 304
LEVINSON, J. : 216
LIDDELL, H. G. : 225
LIEU, J. : 271, 277, 277
LIGHTFOOT, J. B. : 61, 153
LIGHTFOOT, R. H. : 44, 54, 250
LINCOLN, A. T. : 61, 90, 132, 164, 223, 224, 256, 278
LINDARS, B. : 22, 54, 90, 91, 95, 163, 192, 220, 250
LITTLE, E. : 154
LOADER, W. : 75
LOHMEYER, E. : 19, 176
LOHSE, E. : 19
LOISY, A. : 19, 52
LOUW, J. P. : 50
LOWE, M. : 267, 271
LUBBOCK, P. : 80
LUCIANI, D. : 35, 291, 299, 312
LÜCKE, F. : 51
MACCHI, J.-D. : 139
MACRAE, G. : 203
MALBON, E. S. : 29, 258
MALINA, B. J. : 42
MANESCHG, H. : 222
MANNS, F. : 140, 223, 239
MANNUCCI, V. : 98, 111
MARCHADOUR, A. : 38, 129
MARCHESELLI, M. : 167, 187, 243, 248, 271
MARGOLIN, U. : 166
MARGUERAT, D. : 31, 58, 80, 94, 100, 104, 140, 181, 185, 197, 237, 245, 298
MARITZ, P. J. : 47, 48, 49, 276
MARSH, J. : 22, 176, 179
MARSHALL, I. H. : 133
MARTYN, J. L. : 75, 122, 136, 158, 269, 278
MARXSEN, W. : 19
MASCILONGO, P. : 108
MATEOS, J. : 54, 109, 152
MAYER, A. : 132
MCCARTER, P. K. JR. : 141, 142
MCGRATH, J. F. : 214
MCWHIRTER, J. : 138
MEEKS, W. A. : 50, 118, 122, 136, 145, 146, 272
MEKANA, P. : 247
MENKEN, M. J. J. : 31, 51, 137, 145, 146, 244, 250, 278
MENOUD, Ph.-H. : 19
MERZ, A. : 86
METTINGER, T. N. D. : 141, 144
METZGER, B. M. : 229
MICHAELIS, W. : 187
MICHAELS, J. R. : 120
MIEDER, W. : 120
MLAKUZHYIL, G. : 120
MOHR, T. A. : 61
MOLLAT, D. : 21, 98, 178, 220
MOLONEY, F. : 82, 129, 165, 211, 272
MONNIER, P. : 136
MORRIS, L. : 22, 176, 220, 250, 284
MOTYER, S. : 279
MOYISE, S. : 277
MRÁZEK, J. : 211
MUNCK, J. : 150
MURAOKA, T. : 99
MUSHOLT, S. : 182
MYERS, A. D. : 144, 208, 277, 294
NAJMAN, H. : 206
NEGEV, A. : 272
NEIRYNCK, F. : 46, 61, 229
NEUBRAND, M. : 269
NEUSNER, J. : 145, 203

NEYREY, J. H. : 193, 196
NICOL, W. : 46
NICOLACI, M. A. : 231, 232, 249
NIELEN, J. M. : 19
NINEHAM, D. E. : 173
NORTH, W. E. S. : 146, 158, 164, 214, 277, 278
O'DAY, G. R : 172, 175, 180, 184, 196
ODEBERG, H. : 51
PAINTER, J. : 89, 192, 252
PANIMOLLE, S. A. : 23, 150
PATE, B. : 134
PERRONI, M. : 22, 43, 161
PERRY, M. : 301
PETERSEN, N. R. : 145, 279
PHILLIPS, G. : 24, 53, 157, 220
PITTA, A. : 108
PLUMMER, A. : 66
POFFET, J.-M. : 12, 31, 64, 86, 222
POPLUTZ, U. : 80
POPP, T. : 23
PORTER, J. R. : 138
POUILLON, J. : 95
POYTHRESS, V. S. : 186
PRICE, J. J. : 27
RABATEL, A. : 80, 94, 106, 199, 226
RAMSAY, W. M. : 92
REDMAN, J. C. S. : 295
RENGSTORF, M. : 190
REHKOPF, F. : 173, 181, 182, 185, 186, 225
REIM, G. : 244
REINHARTZ, A. : 137, 138, 274
RENSBERGER, D. : 124, 144
RESSEGUIE, J. L. : 39, 127, 237, 238, 266
REUMANN, J. : 44
REYNOLDS, B. : 205, 210
RIDDERBOS, H. N. : 209
RIESENFELD, H. : 123
RIESNER, R. : 239
RINIKER, C. : 64, 65, 66, 67, 68, 69, 193
RISSI, M. : 22, 54
ROBERGE, M. : 20, 28, 53, 115, 221, 223, 224, 226, 227, 229
ROBINSON, J. A. T. : 271
RÖMER, T. : 138, 139, 150
RONNING, J. L. : 209
ROSKOVEC, J. : 211
ROTH, D. T. : 265
RUCKSTUHL, E. : 21
RUTH, S. : 201
SABBE, M. : 62
SACCHI, P. : 204
SAHLIN, H. : 150
SALIER, W. H. : 136
SANDERS, J. N. : 130, 177
SAVRAN, G. W. : 43
SCHANZ, P. : 52
SCHATTENMANN, J. : 22, 53
SCHENKE, L. : 23, 128
SCHLATTER, A. : 89, 163, 164
SCHNACKENBURG, R. : 22, 23, 45, 51, 54, 63, 82, 87, 89, 90, 91, 95, 107, 108, 113, 118, 122, 127, 152, 177, 178, 220, 225, 228, 250
SCHMAUCH, W. : 20
SCHNEIDER, J. : 20, 22
SCHNEIDERS, S. M. : 257
VON SCHIELE, F. M. : 19
SCHNELLE, U. : 47, 61, 89, 92, 108, 110, 154, 271
SCHNIDER, F. : 63
SCHOLTISSEK, K. : 267
SCHUCHARD, B. G. : 208, 277
SCHULZ, S. : 21, 48, 251
SCHÜRER, E. : 126
SCHÜRMANN, H. : 21, 251
SCHWANK, B. : 22, 62, 220
SCHWARTZ, E. : 19, 62, 110, 228
SCHWEIZER, E. : 19, 46, 48, 66, 202
SCOTT, M. : 51, 280
SCOTT, R. : 225

SEGALLA, G. : 22, 220
VAN SEGBROECK, F. : 61
SERRA, A. : 150, 162
SEVENSTER, G. : 210
SEVRIN, J.-M. : 62
SHERIDAN, R. : 31, 166, 276
SIDEBOTTOM, E. M. : 210
SIMOENS, Y. : 13, 90, 100, 109, 150, 152, 258, 264, 297
SKA, J.-L. : 13, 122, 139
SKEHAN, P. W. : 56
SKINNER, W. : 295
SMALLEY, S. S. : 176
SMITH, D. M. : 145
SMITH, M. : 189
SMITH, R. H. : 51
SNYDER, G. F. : 44
SONNET, J.-P. : 153, 184
SPITTA, F. : 19
SPROSTON, W. E. : 214
STALEY, J. L. : 255, 260, 303
STEFFEK, E. : 129
STENGER, W. : 63
STERNBERG, M. : 290, 301
STIBBE, M. W. G. : 224, 288, 294
STOCK, B. : 217
STOVELL, B. M. : 211
STRACHAN, R. H. : 22
STRACK, H. L. : 109, 123, 147, 151, 162
STRATHMANN, H. : 22, 220
STROTMANN, A. : 267
STUHLMACHER, P. : 145
STUCKENBRUCK, L. T. : 146
SVÄRD, D. : 37, 141, 142, 143
SWIDLER, A. : 259
TEEPLE, H. M. : 122, 123
TEMPLE, S. : 23, 114
TETREAU, J. : 132
THATCHER, T. : 75, 113, 124, 193, 252, 260
THEISSEN, G. : 86
THEOBALD, M. : 23, 54, 91, 152, 177, 185
THOMPSON, M. M. : 51, 132, 145
THOMPSON, J. M. : 63
THYEN, H. : 52, 53, 61, 143, 182
TIGCHELAAR, E. J. C. : 206
VAN TILBORG, S. : 40
TILLMANN, F. : 21, 220
TITUS, E. L. : 44
TODOROV, T. : 99
TOLMIE, D. F. : 38, 98, 224, 237, 257, 265, 272, 274, 276
TORREY, C. C. : 145, 197
TOVEY, D. M. H. : 89
TRAETS, C. : 187
TRAGAN, P.-R. : 21, 22, 43, 161, 251
TUCKETT, C. M. : 270
TAYLOR, M. J. : 177, 192
UEHLINGER, C. : 104
ULMER, R. : 54
ULRICH, E. : 240
USPENSKY, B. : 80
VAN BELLE, G. : 47, 48, 49, 50, 120, 276
VAN DEN BUSSCHE, H. : 21, 92, 101, 220
VANDERKAM, J. C. : 240
VANHOYE, A. : 22
VANNESTE, A. : 21, 251
VEIJOLA, T. : 139
VELLANICKAL, M. : 23
VERBECK, W. : 19
VERMES, G. : 122, 123
VIGNOLO, R. : 155
VOLOKHINE, Y. : 138, 139, 150
VOUGA, F. : 302
VON WAHLDE, U. C. : 224, 269, 271
WANKE, J. : 178
WANSBROUGH, H. : 239
VAN DER WATT, J. G. : 27, 47, 259, 261, 276
WEDER, H. : 222
WEIZSÄCKER, C. : 61

WELLHAUSEN, J. : 18? 19, 232
WENGST, K. : 82, 87, 110, 162, 269, 270
WÉNIN, A. : 148, 235
WESTCOTT, B. F. : 21, 51, 153, 220, 250
WESTERMANN, C. : 188
WIKENHAUSER, A. : 21, 251
WILCKENS, U. : 23, 220
WILKENS, W. : 19, 91, 92
WILLIAMS, C. H. : 132, 138, 192, 193, 277
WILSON, S. G. : 270
WISEMAN, D. J. : 133
WITKAMP, L. Th. : 172, 175, 185
WOOD, L. J. : 133
VAN DER WOUDE, A. S. : 122
WRIGHT IV, W. M. : 294
YARBRO COLLINS, A. : 205
YOUNG, F. W. : 52
ZAMAGNI, C. : 139
ZERWICK, M. : 46
ZIENER, G. : 55
ZIMMERMANN, R. : 47, 87, 98, 172, 237, 265, 272, 274, 275, 276
ZUMSTEIN, J. : 12, 14, 31, 59, 64, 75, 86, 87, 91, 98, 109, 121, 148, 177, 180, 181, 194, 200, 222, 245, 249, 293

INDEX DES RÉFÉRENCES

Genèse
Gn 1,2 : 191
Gn 1,7 : 191
Gn 1,9 : 191
Gn 2,7 : 160
Gn 4,15 : 180
Gn 6,17 : 191
Gn 9,4 : 282
Gn 9,12 : 180
Gn 15,1 : 193
Gn 18,1-5 : 181
Gn 22,1 : 101
Gn 28,12 : 158
Gn 28,16 : 158
Gn 28,18 : 158
Gn 42–45 : 43
Gn 46,3 : 193

Exode
Ex 2,2 :155
Ex 3,3-6 : 215
Ex 3,5 : 194
Ex 3,8 : 210, 217, 317
Ex 3,12-15 : 153
Ex 3,12 : 153, 154, 160, 167
Ex 3,14 : 61, 74, 160, 171, 181, 197, 198, 205, 207, 211, 214, 220, 312, 317
Ex 4,1-9 : 138, 147
Ex 4,1 : 117, 138, 147, 153
Ex 4,2-9 : 117
Ex 4,8 : 117, 152, 153
Ex 4,15-17 : 138, 154
Ex 4,30-31a : 117
Ex 4,30 : 152
Ex 7,1-6 : 53
Ex 7,8-13 : 117
Ex 7,9 : 117, 160
Ex 7,14-25 : 152
Ex 8,19 : 160
Ex 9,31 : 105
Ex 11–16 : 57
Ex 12,13 : 180
Ex 12,19 : 153
Ex 13,9 : 180
Ex 13,16 : 180
Ex 13,17-22 : 158
Ex 13,17 : 164
Ex 14–15 : 188
Ex 14 : 191, 198
Ex 14,31 : 152, 153
Ex 15–17 : 150
Ex 15,11 : 160
Ex 15,25 : 101
Ex 15,26 : 164
Ex 16,1–17,7 : 270
Ex 16 :151
Ex 16,2 : 33, 150, 246
Ex 16,4 : 30, 33, 56, 57, 101, 149, 164
Ex 16,7 : 33
Ex 16,8 : 33
Ex 16,15 : 33, 45, 56, 57, 149
Ex 16,18 : 105
Ex 16,23 : 113
Ex 16,32-34 : 113
Ex 17,2 : 149, 150
Ex 17,3 : 150
Ex 17,4 : 150
Ex 17,6 : 151
Ex 17,7 : 149
Ex 19,3-8 : 159
Ex 19,3 : 129, 133, 159
Ex 19,20-21 : 133

Ex 19,20 : 129, 148
Ex 19,23 : 129
Ex 20,8-11 : 151
Ex 20,1 : 141
Ex 20,2 : 164
Ex 20,19-21 : 127
Ex 20,20 : 102
Ex 20,21 : 148
Ex 20,22 : 141
Ex 21,1 : 141
Ex 22,28 : 84
Ex 23,16 : 84
Ex 23,19 : 84
Ex 24,1 : 123
Ex 24,15 : 123
Ex 24,18 : 148
Ex 25,40 : 139
Ex 28,36 : 59
Ex 30,23-29 : 145
Ex 31,13 : 180
Ex 31,17 : 180
Ex 32–34, :156, 203
Ex 32,1-14 : 163
Ex 32,31 : 148
Ex 33,7 : 205
Ex 33,11 : 124, 159
Ex 33,18-23 : 160
Ex 33,20 : 160
Ex 33,23 : 160
Ex 34,26 : 84
Ex 40,9 : 145
Ex 40,15 : 144

Lévitique
Lv 2,12-14 : 84
Lv 2,14 : 84
Lv 3,17 : 282
Lv 17,10-12 : 282
Lv 17,14 : 282
Lv 18,5 : 32
Lv 19,26 : 282
Lv 23,10-17 : 84
Lv 24,16 : 151
Lv 27,16 : 105

Nombres
Nb 3,3 : 144
Nb 5,15 : 105
Nb 11 : 103, 105, 149, 150
Nb 11,1 : 150
Nb 11,4-9 : 149
Nb 11,13 : 133
Nb 11,22 [LXX] : 105
Nb 12,6-8 : 124
Nb 12,7 : 159
Nb 12,8 : 159
Nb 14–17 : 150
Nb 14,11 : 117
Nb 14,27 : 150
Nb 14,29 : 150
Nb 16,28 [LXX] : 121, 153, 154
Nb 17,6 : 150
Nb 17,20 : 150
Nb 18,13 : 84
Nb 20,9-13 : 53
Nb 20,11 : 151
Nb 20,14 : 141
Nb 21,10 : 141
Nb 21,18 : 241
Nb 24,17 : 241
Nb 27,15-23 : 153
Nb 27,15-18 : 153
Nb 27,17 : 153
Nb 27,18 : 155

Deutéronome
Dt 1–33 : 152
Dt 2,1–3,1 : 141
Dt 5,12-15 : 151
Dt 5,23-28 : 127
Dt 6,24 : 32
Dt 8,1-5 : 149
Dt 8,3 : 45, 100, 163, 164, 316

Dt 8,8 : 105
Dt 8,16 : 149
Dt 12,5 : 211
Dt 12,11 : 211
Dt 12,16 : 282
Dt 13 : 137
Dt 13,1-3 : 137, 157
Dt 13,4 : 102
Dt 13,6 [LXX] : 280
Dt 13,18 : 137
Dt 16,4 : 35
Dt 16,9 : 105
Dt 17,6 : 153
Dt 17,14-30 : 127
Dt 17,14-20 : 127
Dt 18,4 : 84
Dt 18,15-19 : 121
Dt 18,15 : 13, 44, 74, 115, 119, 121, 124, 125, 137, 138, 140, 147, 149, 155, 157, 158, 159, 171, 206, 248, 250, 313, 315
Dt 18,16-17 : 137
Dt 18,16 : 127
Dt 18,18-22 : 147, 280
Dt 18,18-19 [LXX] : 139, 154
Dt 18,18 : 13, 44, 74, 115, 119, 120, 124, 125, 137, 138, 139, 140, 149, 154, 155, 157, 158, 159, 171, 206, 248, 250, 280, 281, 313, 315
Dt 18,19 : 121
Dt 18,20 : 137
Dt 18,21-22 : 137, 155, 157
Dt 18,22 [LXX] : 139
Dt 19,15 : 153
Dt 20,1-3 : 152
Dt 21,17 : 135
Dt 21,23 : 280
Dt 30,11-14 : 234
Dt 32, 4 [LXX] : 153
Dt 32,47 : 120
Dt 33,1 : 159
Dt 33,3 : 153
Dt 33,8-11 : 241
Dt 34,9 : 155, 160
Dt 34,10-12 : 137
Dt 34,10-11 : 155
Dt 34,10 : 137, 155, 157, 159
Dt 34,11 : 152

Josué
Jos 2,18 : 180

Juges
Jg 2,22–3,1 : 102
Jg 6,11-24 : 181
Jg 7,4 : 102
Jg 7,13 : 105
Jg 13,3-23 : 181
Jg 20,38 : 180

Ruth
Rt 2,14 : 113
Rt 2,17 : 105
Rt 3,15 : 105
Rt 3,17 : 105
Rt 4,7 :136

1 Samuel
1 S 9,1-10,16 : 143
1 S 9,3-7 : 143, 144
1 S 9,15-17 : 143
1 S 9,16 : 144
1 S 9,26-10,1 :143
1 S 10,1 : 143, 144
1 S 10,1b [LXX] : 144
1 S 10,6 : 144
1 S 10,10 : 144
1 S 10,17-27 : 143
1 S 10,24 : 145
1 S 11,12-15 : 143
1 S 12,8 : 141

1 S 16,1-13 : 143
1 S 16,1 : 143
1 S 16,12-13 : 143
1 S 16,12 : 143
1 S 16,13 : 143, 144
1 S 17,45 : 142

2 Samuel
2 S 2,4 :143
2 S 3,18 : 144
2 S 5,1-3 : 142
2 S 5,2 : 144
2 S 5,3 : 143
2 S 6,19 : 142
2 S 7 : 142
2 S 7,8 :144
2 S 7,14 : 206
2 S 12,7 : 144
2 S 14,30 : 105
2 S 17,28 : 105
2 S 25,30 : 144

1 Rois
1 R 2,1-4 : 142
1 R 4,28 : 105
1 R 9,1 : 143
1 R 17,7-16 : 105
1 R 17,8-16 : 134
1 R 17,14 : 113
1 R 17,24 : 138
1 R 18,12 : 135
1 R 18,16-46 : 138
1 R 19,16 : 143

2 Rois
2 R 2,9 : 135
2 R 2,12 : 135
2 R 2,15-16 : 135
2 R 2,15 : 135
2 R 2,19-22 : 134
2 R 2,22 : 138
2 R 4,1-6,1-7 : 85
2 R 4,1-7 : 134
2 R 4,9 : 47
2 R 4,17 : 138
2 R 4,32-37 : 134
2 R 4,38-41 : 84, 85
2 R 4,38 : 84, 85, 105
2 R 4,42-44 : 134
2 R 4,42 : 13, 66, 74, 83, 84, 105, 134, 136, 137, 193
2 R 4,43 : 83, 84, 105
2 R 4,44 : 83, 113, 138
2 R 5,1-14 : 134
2 R 5,14 : 138
2 R 6,4-7 : 134
2 R 6,15-18 : 134
2 R 7,1 : 105
2 R 7,16 : 105
2 R 7,18 : 105
2 R 9,1-13 : 143
2 R 9,3 : 144
2 R 9,6 : 144
2 R 9,7-9 : 144
2 R 9,13 : 145
2 R 13,20-21 : 134
2 R 22,19 : 142

1 Chroniques
1 Ch 16,3 : 142
1 Ch 17,13 : 206

2 Chroniques
2 Ch 27,5 : 105
2 Ch 32,31 : 102

Néhémie
Ne 9,15 : 53, 151
Ne 9,29 : 32, 316

Tobie
Tb 5–12 : 181

2 Maccabées
2 M 9,8 : 191

Job
Jb 7,12 : 184
Jb 9,8 : 190, 191, 209
Jb 26,12-13 : 191
Jb 26,12 : 184, 191
Jb 28,12-20 : 233
Jb 28,28 : 189
Jb 31,40 : 105
Jb 38,1-11 : 191
Jb 38,1 : 191
Jb 38,8-11 : 191
Jb 39,16 : 191

Psaumes
Ps 2,7 : 126, 206
Ps 17–18 : 120
Ps 17,40-41 : 142
Ps 25,7-9 : 189
Ps 29,1 : 208
Ps 29,10 : 191
Ps 33,6-9, 209
Ps 37,19 : 113
Ps 41,10 : 157
Ps 65,8 : 191
Ps 74,13-14 : 149, 189
Ps 74,13 : 184, 189, 191
Ps 77,16 : 209
Ps 77,17-20 : 189
Ps 77,19 : 209
Ps 77,20 : 153, 191
Ps 78,13 : 189
Ps 78,20 : 151
Ps 78,24 : 30, 33, 44, 45, 56, 149
Ps 80,9 : 167
Ps 89,6 : 208
Ps 89,10 : 191
Ps 89,11 : 184
Ps 104,7 : 191
Ps 105,40 : 149, 151
Ps 107,23-30 : 188
Ps 107,30 : 202
Ps 110,3 LXX : 206
Ps 112,1 : 189
Ps 132,15 : 113

Proverbes
Pr 1,7 : 189
Pr 3,19 : 166
Pr 6,23 : 165
Pr 8,9 : 54
Pr 8,12 : 54
Pr 8,17 : 54, 233
Pr 8,22-23 : 209
Pr 8,22 : 166
Pr 8,30 : 165
Pr 8,31 : 209
Pr 9,5-6 : 164
Pr 9,5 : 164
Pr 9,10 : 189
Pr 15,33 : 189
Pr 19,16 : 32

Qohélet
Qo 12,11 : 153
Qo 12,13 : 189

Cantique des Cantiques

Ct 1,12 : 145

Sagesse
Sg 1,2 : 233
Sg 6,12 : 233
Sg 6,14 : 233
Sg 6,22 : 209
Sg 7,10 : 209
Sg 7,22 : 166
Sg 7,26 : 209
Sg 7,29 : 209
Sg 9,10 : 209
Sg 9,16 : 209
Sg 9,18 : 209
Sg 16,26 [LXX], 164
Sg 16,30 : 149

Siracide
Si 1,27-28 : 189
Si 2,7-9 : 189
Si 4,11 : 234
Si 7,31c : 58
Si 17,11 : 32
Si 24,8 : 166, 209
Si 24,9 : 209
Si 24,16 : 54
Si 24,17 : 54
Si 24,19-21 : 54
Si 24,19 : 54
Si 24,21 : 164
Si 45,5 : 32
Si 48,13-14 : 134

Isaïe
Is 14,13 : 185
Is 14,15 : 185
Is 25,6-8 : 79
Is 27,1 : 184
Is 28,25 : 105
Is 43,1 : 194
Is 43,16 : 149, 189
Is 43,25 : 194, 198
Is 44,2 : 194
Is 44,8 : 194
Is 45,1 : 129
Is 45,19 : 198
Is 46,4 : 198
Is 48,12[LXX] : 198
Is 49,10 : 54
Is 51,9-11 : 188
Is 51,10 : 149, 189
Is 51,12[LXX] : 194, 198
Is 52,6 : 194
Is 52,13 : 216
Is 54,5 : 146
Is 54,13 : 35, 44, 57, 120
Is 55,1-3 : 54, 103
Is 55,1-2 : 79
Is 55,10-11 : 54
Is 55,10 : 234
Is 55,11 : 234
Is 61,1 : 128
Is 61,10 : 145
Is 65,13 : 54

Jérémie
Jr 1,5 : 47
Jr 1,7 : 47
Jr 2,2 : 145, 146
Jr 2,21 : 167
Jr 5,22 : 191
Jr 7,10 : 211
Jr 10,11 : 211
Jr 10,14 : 211
Jr 10,30 : 211
Jr 11,19 : 58
Jr 31,31-33 : 146
Jr 31,33-34 : 121
Jr 41,8 : 105

Baruch
Ba 3,14-15 : 233
Ba 3,29-30 : 234
Ba 3,29 : 233

Ba 3,30 : 92

Ézékiel
Ez 4,9 : 105
Ez 4,12 : 105
Ez 13,19 : 105
Ez 16,8-14 : 146
Ez 20,11 : 32
Ez 20,13 : 32
Ez 20,21 : 32
Ez 29,3 : 184
Ez 45,13 : 105

Daniel
Dn 7 : 158
Dn 7,2-7 : 188

Osée
Os 1–2 :145
Os 2,7 : 146
Os 2,16 : 146
Os 3,2 : 105
Os 5,13-15 : 241
Os 11,1 : 126

Joël
Jo 1,11 : 105
Jo 2,26-4,1 : 157
Jo 2,26 : 113
Jo 5,13-15 : 142

Amos
Am 5,26-27 : 241
Am 9,11 : 241

Jonas
Jon 1,5-6 : 265
Jon 1,13 : 181, 188

Nahum
Na 1,3-4 : 191

Habaquq
Ha 3,15 : 191

Zacharie
Za 9,9-10 : 246
Za 9,9 : 142, 246

Malachie
Ml 1,9 : 58
Ml 2,4-9 : 58
Ml 3,1 : 124
Ml 3,22-23 : 124
Ml 4,5-6 :135

Matthieu
Mt 1–2 : 61
Mt 1,18-25 : 146
Mt 1,1 : 142, 147
Mt 4,8 : 130
Mt 4,13 : 184
Mt 5–7 : 94
Mt 5,1 : 94
Mt 8,5-13 : 87, 275
Mt 8,5 : 184
Mt 9,27 : 142
Mt 10,1-4 : 62
Mt 10,2-4 : 262
Mt 11,14 : 135
Mt 11,23-24 : 185
Mt 11,23 : 184, 185

Mt 12,22-37 : 177
Mt 12,28 : 120
Mt 14,3-11 : 62
Mt 14,13-33 : 58
Mt 14,13-23 : 69
Mt 14,13-21 : 11, 85, 173, 249
Mt 14,13 : 58, 93, 94, 232, 249
Mt 14,14 : 85
Mt 14,15 : 74, 85
Mt 14,19 : 85
Mt 14,22-33 : 11, 173, 176
Mt 14,22 : 173, 176
Mt 14,23-26 : 69
Mt 14,23-24 : 187
Mt 14,23 : 69, 85, 93, 94, 130, 187
Mt 14,24-26 : 198
Mt 14,26 : 176, 194
Mt 14,28-33 : 185
Mt 14,29 : 189
Mt 14,32 : 201
Mt 14,33 : 176
Mt 14,34 : 92
Mt 15,29-36 : 69
Mt 15,29-31 : 94
Mt 15,29 : 68, 94
Mt 15,32-39 : 11, 58, 85
Mt 15,39 : 92
Mt 16,13-23 : 285
Mt 16,16 : 46, 206
Mt 16,17 : 72
Mt 16,22-23 : 73
Mt 17,1-8 : 94
Mt 17,1 : 94
Mt 17,10-13 : 136
Mt 17,24 : 184
Mt 19,17 : 32
Mt 19,28 : 262
Mt 21,9 : 142
Mt 21,12-13 : 177
Mt 26,6-13 : 145
Mt 26,21 : 285
Mt 26,47 : 285
Mt 26,48 : 180
Mt 26,63 : 206
Mt 28,4 : 189
Mt 28,9-10 : 180
Mt 28,16 : 94

Marc

Mc 1,14–7,23 : 262
Mc 1,1 : 206
Mc 1,9 : 61
Mc 1,10-11 : 146
Mc 1,14 : 61, 122, 159, 262
Mc 1,21-27 : 185
Mc 1,21 : 65, 184, 185
Mc 1,24 : 46
Mc 2,1 : 184
Mc 2,9-10 : 177
Mc 3,7-13 : 65
Mc 3,13-19 : 62
Mc 3,13 : 94
Mc 3,16-19 : 262
Mc 4,35-41 : 265
Mc 6–8 : 63, 65
Mc 6,14-15 : 118
Mc 6,21-28 : 62
Mc 6,30–8,38 : 72
Mc 6,30-44 : 11, 85, 173
Mc 6,30-34 : 65, 249
Mc 6,30-31 : 73, 85
Mc 6,31 : 93
Mc 6,32-53 : 58
Mc 6,32-43 : 69
Mc 6,32 : 58, 67, 69, 94, 184
Mc 6,33 : 232
Mc 6,34-44 : 63
Mc 6,34 : 67, 74, 85
Mc 6,35 : 74, 85
Mc 6,36 : 67
Mc 6,37 : 64, 67, 74, 106
Mc 6,38 : 67, 105
Mc 6,40 : 67, 86
Mc 6,41 : 67, 85, 110
Mc 6,41b-43 : 73

Mc 6,42 : 86
Mc 6,45-52 : 11, 63, 65, 173, 176
Mc 6,45-48 : 69
Mc 6,45 : 67, 69, 173, 176, 183, 184
Mc 6,46 : 72, 85, 130
Mc 6,47-48 : 187
Mc 6,47 : 72, 187
Mc 6,48-49 : 189, 198
Mc 6,48 : 72, 189, 198
Mc 6,49 : 72, 194
Mc 6,50 : 72, 194
Mc 6,51 : 195, 201
Mc 6,53-54 : 67, 72
Mc 6,53 : 63, 65, 67, 72, 92
Mc 7,1-23 : 72
Mc 8,1-33 : 58
Mc 8,1-21 : 24
Mc 8,1-10 : 11, 85
Mc 8,1-9 : 65, 69
Mc 8,6 : 107
Mc 8,7 : 105
Mc 8,10 : 65, 92
Mc 8,11-13 : 65
Mc 8,11 : 63
Mc 8,14-21, 65
Mc 8,22-26, 177
Mc 8,27-33 : 65, 285
Mc 8,27-30 : 110, 343
Mc 8,27-29 : 72
Mc 8,27-28 : 72
Mc 8,28-29 : 118
Mc 8,29 : 46, 63, 72
Mc 8,31-33 : 72
Mc 9,2-13 : 94
Mc 9,2 : 94
Mc 9,31 : 65
Mc 9,33 : 184
Mc 11,15-19 : 177
Mc 14,3-9 : 145
Mc 14,3 : 63, 145
Mc 14,5 : 63
Mc 14,18 : 285
Mc 14,22 : 110
Mc 14,61 : 206
Mc 16,5 : 189

Luc

Lc 1–2 : 61
Lc 1,12 : 189
Lc 1,13 : 193
Lc 1,15-17 : 136
Lc 1,17 : 135
Lc 1,26-38 : 146
Lc 1,29 : 189
Lc 1,30 : 193
Lc 1,32 : 142
Lc 2,9 : 189
Lc 2,12 : 180
Lc 3,19-20 : 62
Lc 3,22 : 135
Lc 3,23-38 : 147
Lc 4,5 : 130
Lc 4,23 : 184
Lc 4,27 : 135
Lc 4,31 : 184
Lc 4,34 : 46, 159
Lc 5,8 : 194
Lc 6,12-13 : 94
Lc 6,13 : 62
Lc 6,14-16 : 262
Lc 7,1-10 : 87, 275
Lc 7,1 : 184
Lc 7,16 : 120
Lc 9,10-17 : 11, 85
Lc 9,10 : 92, 99Lc 9,11-17 : 69
Lc 9,10a : 85
Lc 9,11 : 69, 85
Lc 9,12 : 74, 85
Lc 9,13 : 68, 74
Lc 9,14 : 68
Lc 9,16 : 85
Lc 9,18-21 : 68
Lc 9,20 : 46
Lc 9,28-36 : 94
Lc 9,28 : 94

Lc 9,30 : 136
Lc 9,51 : 73
Lc 10,13-15 : 185
Lc 10,15 : 184
Lc 10,26 : 279
Lc 10,28 : 32
Lc 13,1-3 : 128
Lc 15,3-7 : 153
Lc 15,11-32 : 43
Lc 19,29-37 : 94
Lc 19,45-48 : 177
Lc 21,37 : 94
Lc 22,30 : 262
Lc 22,32 : 285
Lc 22,39 : 94
Lc 22,47 : 285
Lc 24,5 : 189
Lc 24,19 : 120
Lc 24,35 : 110
Lc 24,36-43 : 180
Lc 24,37 : 189

Jean

Jn 1– 4, 86
Jn 1,1-18 : 64, 131, 159, 204, 205, 209, 266, 269, 298, 302, 352
Jn 1,1-5 : 212, 317
Jn 1,1-2 : 164
Jn 1,2-3 : 209
Jn 1,2 : 162
Jn 1,3 : 165, 166
Jn 1,4 : 165
Jn 1,5 : 185, 186, 298
Jn 1,6-7 : 122
Jn 1,9-13 : 126
Jn 1,9 : 165
Jn 1,11-12 : 265
Jn 1,11 : 122, 265, 278
Jn 1,11a : 317
Jn 1,12–2,12 : 251
Jn 1,12-13 : 168, 198, 200
Jn 1,12 : 147,168,198,200,201,251,257,265
Jn 1,14-18 : 156, 203
Jn 1,14 : 48, 131, 156, 159, 166, 168, 203, 205, 206, 207, 209, 210, 214, 217, 250, 317
Jn 1,16-18 : 167Jn 1,1 : 17, 48, 64, 131, 159, 160, 164, 166, 169, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 212, 213, 214, 217, 266, 269, 298, 302, 315, 317, 352
Jn 1,16 : 216
Jn 1,17 : 165, 166, 167, 168, 206, 207
Jn 1,18 : 49, 124, 145, 160, 165, 166, 168, 185, 204, 213, 214
Jn 1,19–12,50 : 176
Jn 1,19–2,11 : 233
Jn 1,19-36 : 61
Jn 1,19-28 : 276
Jn 1,19-25 : 154
Jn 1,19 : 61, 123, 154, 176, 269, 276
Jn 1,20-21 : 120
Jn 1,20 :120, 194
Jn 1,21 : 121, 123, 124, 136, 137
Jn 1,22 : 119
Jn 1,23-25 : 96
Jn 1,23 : 136
Jn 1,24 : 277
Jn 1,25 : 119, 120, 123, 124, 137
Jn 1,27 : 122, 136
Jn 1,28 : 28
Jn 1,29-51: 48
Jn 1,29-36 : 131, 250
Jn 1,29-34 : 86
Jn 1,29 : 61, 153
Jn 1,32-34 : 135
n 1,32 : 145
Jn 1,33 :122
Jn 1,35-51 : 42, 177
Jn 1,35-49 : 193
Jn 1,35-41 : 251

Jn 1,36-42 : 86
Jn 1,36-37 : 262
Jn 1,37-51 : 48
Jn 1,37 : 48, 102, 289
Jn 1,38 : 29, 48, 102, 233, 241, 303
Jn 1,39 : 102, 262, 303
Jn 1,40-42 : 262
Jn 1,40 : 104, 262, 285, 287
Jn 1,41-45 : 101, 287
Jn 1,41-42 : 289
Jn 1,41 : 46, 48, 101, 104, 131, 192, 199, 233, 241, 250, 287, 289, 303
Jn 1,42a: 104
Jn 1,43-53 : 86
Jn 1,43 : 86, 102, 287, 289
Jn 1,44-46 : 262
Jn 1,44 : 68, 99, 262
Jn 1,45-48 : 48
Jn 1,45 : 48, 86, 92, 103, 125, 131, 132, 165, 166, 168, 192, 199, 212, 233, 250, 281, 287, 289
Jn 1,47-51 : 86
Jn 1,47-48 : 139
Jn 1,47 : 98, 139, 249
Jn 1,48 : 48, 99
Jn 1,49 : 29, 48, 119, 131, 140, 142, 146, 199, 241, 250, 261, 287, 303
Jn 1,50 : 115
Jn 1,51 : 48, 158, 183
Jn 2,1-12 : 262
Jn 2,1-11 : 86, 134, 138, 152, 178
Jn 2,1, 268
Jn 2,2 : 46, 262
Jn 2,3-22 : 177
Jn 2,3 : 177, 268
Jn 2,4 : 173
Jn 2,6 : 276
Jn 2,7 : 46, 69, 113
Jn 2,8 : 193
Jn 2,9 : 99, 100, 175
Jn 2,11 : 87, 116, 138, 160, 287
Jn 2,12 : 91, 184
Jn 2,13-22 : 62, 65, 78
Jn 2,13 : 61, 65, 78, 95, 276
Jn 2,15 : 187
Jn 2,16 : 277
Jn 2,18-20 : 277
Jn 2,19-21 : 49, 162
Jn 2,19 : 49, 62, 139, 146, 158, 162
Jn 2,20-21 : 95
Jn 2,21-22 : 139, 168
Jn 2,21: 124, 128, 146, 158, 168, 169, 277
Jn 2,23-25 : 142
Jn 2,23-24 : 126
Jn 2,23 : 116, 126, 139, 142, 175, 252
Jn 2,24-25 : 139, 252
Jn 2,25 : 124
Jn 3,1-21 : 96
Jn 3,1-12 : 224
Jn 3,1-8 : 46
Jn 3,1-2 : 86, 281
Jn 3,2 : 29, 95, 98, 116, 148, 186, 241, 242, 249, 250, 303
Jn 3,3-5 : 49, 116
Jn 3,4 : 247
Jn 3,6 : 214, 252
Jn 3,8 : 69, 99, 233, 284
Jn 3,9 : 247, 304, 305
Jn 3,10-11 : 305
Jn 3,11 : 200
Jn 3,12 : 100, 124, 247
Jn 3,13 : 46, 160, 207, 224, 234
Jn 3,14-21 : 224
Jn 3,14 : 139Jn 3,20-21 : 22
Jn 3,16 : 112, 145, 166
Jn 3,17 : 126
Jn 3,18 : 22, 166, 286,
Jn 3,19 : 123
Jn 3,20 : 22, 98, 249
Jn 3,21 : 98, 100, 249
Jn 3,22-24 : 96
Jn 3,22 : 91, 276
Jn 3,23-36 : 96
Jn 3,24 : 62

Jn 3,25 : 276
Jn 3,26 : 98, 249, 303
Jn 3,28-29 :145
Jn 3,32 : 200
Jn 3,34, 126, 139
Jn 3,35 : 116
Jn 4–6–5 : 91
Jn 4 : 11, 52, 53, 59, 161, 269
Jn 4,1-42 : 53, 86, 304
Jn 4,1-3 : 86
Jn 4,1 : 53, 86, 136, 175
Jn 4,3-47 : 273
Jn 4,4-42 : 42
Jn 4,6-26 : 170
Jn 4,6 : 170, 212
Jn 4,7-26 : 79
Jn 4,8-31 : 97, 262
Jn 4,8 : 97, 99, 263
Jn 4,9 : 276
Jn 4,10-15 : 167
Jn 4,10-14 : 49
Jn 4,10 : 22, 49, 165, 167
Jn 4,11-12 : 247
Jn 4,11 : 99, 100, 247
Jn 4,12 : 161
Jn 4,13-14 : 165
Jn 4,13 : 161
Jn 4,13b -14 : 52
Jn 4,14 : 52, 161
Jn 4,15 : 161, 247
Jn 4,16 : 286
Jn 4,17-18 : 122
Jn 4,18-19 : 139
Jn 4,19-29 : 250
Jn 4,19 : 137, 250
Jn 4,20-24 : 94
Jn 4,21-23 : 146
Jn 4,21 : 29, 139
Jn 4,22 : 275
Jn 4,23-24 : 29
Jn 4,25-29 : 122
Jn 4,25 : 121, 122
Jn 4,26 : 194
Jn 4,30-40 : 249
Jn 4,30 : 98, 249
Jn 4,31-34 : 100
Jn 4,31 : 29, 100, 241, 261, 303
Jn 4,32-34 : 49
Jn 4,34 : 98, 100, 126
Jn 4,35-38 : 202
Jn 4,35 : 98, 202
Jn 4,40 : 98, 175
Jn 4,41-42 : 282
Jn 4,42 : 119, 187
Jn 4,43-54 : 62
Jn 4,43-45 : 96
Jn 4,43-44 : 227
Jn 4,44 : 62, 122
Jn 4,45 : 227
Jn 4,46-54 : 12, 61, 87, 96, 134, 138,178, 341
Jn 4,46 : 12, 61, 87, 134, 184, 341
Jn 4,47-53 : 86, 262
Jn 4,48-54 : 95
Jn 4,48 : 95, 138, 282
Jn 4,50 : 268, 282
Jn 4,53 : 246, 282
Jn 4,54 : 87, 91, 116, 138, 273
Jn 5–19 : 43, 87, 86, 88
Jn 5–12 : 27
Jn 5–10 : 95, 215
Jn 5–8 : 151
Jn 5 : 11, 20, 27, 43, 82, 87, 88, 91, 92, 95, 151
Jn 5,1-30 : 304
Jn 5,1-18 : 43, 44, 95, 177, 245, 277
Jn 5,1-15 : 178
Jn 5,1 : 11, 27, 43, 44, 91, 177, 245, 277
Jn 5,2-9 : 134
Jn 5,6-40 : 250
Jn 5,6 : 139, 250
Jn 5,8-10 : 166
Jn 5,8-9 : 167
Jn 5,9 : 201
Jn 5,10 : 286

Jn 5,11: 268
Jn 5,13 : 240, 258
Jn 5,14 : 91
Jn 5,16-47 : 279
Jn 5,16-18 : 87, 151, 277
Jn 5,16 : 151, 277, 279
Jn 5,17-24 : 212
Jn 5,17 : 151
Jn 5,18 : 17, 87, 212, 276, 277, 281, 288
Jn 5,19-47 : 151
Jn 5,19-37: 103
Jn 5,19-29 : 151
Jn 5,19-20 : 121
Jn 5,19 : 24, 103, 116, 121, 139, 151, 157, 203, 361
Jn 5,20 : 180
Jn 5,21 : 77, 170, 212
Jn 5,22-23 : 145
Jn 5,22 : 207
Jn 5,23-24 : 193
Jn 5,23: 193, 200
Jn 5,24 : 120, 170, 282
Jn 5,26 : 170, 212
Jn 5,27 : 207
Jn 5,30-38 :121
Jn 5,30 : 139, 153, 180
Jn 5,31-47 : 200
Jn 5,33-37 : 121
Jn 5,33 :121, 122
Jn 5,36-38 : 126
Jn 5,36 : 75, 153
Jn 5,37-47 : 151, 212, 278
Jn 5,37 : 49, 151, 153, 160, 278
Jn 5,38 : 216, 278, 279
Jn 5,38a : 164
Jn 5,39 : 200, 247, 280, 307
Jn 5,40 : 22, 98, 249, 278
Jn 5,42 : 286
Jn 5,43-44 : 211
Jn 5,43 : 139, 186, 200, 211
Jn 5,45-46 : 166
Jn 5,45 : 153, 280
Jn 5,46-47 : 150
Jn 5,46 : 150, 165, 168
Jn 6–9 : 266
Jn 6–8 : 151
Jn 6 : 11, 12, 13, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 33, 34, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 48, 49, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 72, 73, 78, 82, 85, 86, 87, 91, 94, 110, 117, 118, 132, 133, 140, 150, 151, 155, 158, 161, 164, 168, 173, 175, 176, 177, 178, 183, 190, 195, 214, 220, 221, 222, 223, 225, 231, 234, 235, 237, 239, 240, 243, 244, 245, 247, 253, 255, 257, 259, 261, 266, 268, 269, 270, 273, 274, 282, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 295, 299, 300, 301, 302, 306, 307, 309, 311, 312, 313, 314, 318
Jn 6,1-25 : 20
Jn 6,1-25a :11, 13, 14, 15, 19, 31, 72, 79, 175, 225, 240, 241, 291, 311, 313, 314, 315
Jn 6,1-24 : 244
Jn 6,1-21 : 12, 20, 22, 56, 62, 63, 67, 69, 70, 75, 264
Jn 6,1-15 :11, 13, 20, 34, 37, 38, 41, 62, 79, 81, 82, 83, 85, 134, 137, 173, 177, 178, 225, 240, 311, 312, 313, 314, 323
Jn 6,1-13 : 63, 65
Jn 6,1-6 : 65
Jn 6,1-4 : 85, 90, 97
Jn 6,1-3 : 31, 56, 65
Jn 6,1 : 11, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 27, 33, 59, 62, 63, 67, 69, 70, 72, 79, 82, 83, 91, 92, 96, 134, 137, 173, 175, 178, 184, 223, 225, 238, 240, 311, 313, 314, 315, 323
Jn 6,2 : 11, 16, 61, 65, 69, 70, 85, 89, 90, 95, 96, 98, 115, 116, 188,

226, 227, 232, 239, 248, 249, 262, 266, 293, 302, 303, 308, 313
Jn 6,2-3 : 291
Jn 6,2a : 67, 96
Jn 6,2b : 96
Jn 6,3 : 13, 68, 82, 84, 90, 94, 96, 108, 111, 123, 129, 130, 133, 158, 174, 238, 261, 294
Jn 6,4 : 13, 27, 34, 56, 58, 59, 60, 69, 91, 94, 97, 98, 105, 108, 133, 149, 183, 276, 287, 288, 292, 313
Jn 6,5-9 : 64, 90, 97, 106, 263
Jn 6,5-7 : 90, 97, 98
Jn 6,5-6 : 170
Jn 6,5 : 36, 64, 67, 73, 74, 82, 83, 98, 99, 102, 108, 109, 111, 114, 117, 133, 188, 227, 237, 238, 248, 255, 256, 262, 263, 287
Jn 6,5b : 99, 222
Jn 6,6 : 13, 36, 69, 74, 85, 100, 109, 125, 133, 261, 294, 312
Jn 6,7-13 : 67
Jn 6,7-9 : 83, 106, 109, 238, 262
Jn 6,7 : 36, 64, 67, 69, 73, 99, 105, 106, 109, 267
Jn 6,8-9 : 90, 97, 104
Jn 6,8 : 36, 67, 73, 106, 238, 285, 287
Jn 6,8b : 67
Jn 6,9 : 41, 68, 69, 73, 83, 84, 105, 109, 268
Jn 6,10-13 : 87
Jn 6,10-12 : 102
Jn 6,10-11 : 90, 106
Jn 6,10 : 67, 68, 82, 83, 85, 86, 87, 94, 105, 107, 114, 238, 249, 262, 263, 264, 304
Jn 6,10a : 108, 111
Jn 6,10b : 107
Jn 6,10c :107, 108
Jn 6,11-13 : 20, 61
Jn 6,11-12 : 13, 309
Jn 6,11 : 59, 67, 69, 82, 83, 84, 90, 94, 105, 107, 109, 110, 111, 114, 151, 158, 178, 238, 265, 267, 316
Jn 6,12-13 : 90, 111, 161, 196, 243, 263, 318
Jn 6,12 : 69, 73, 82, 85, 86, 88, 107, 109, 113, 148, 150, 175, 178, 238, 262, 264, 267, 280, 302, 304
Jn 6,12b : 111
Jn 6,13 : 36, 69, 83, 105, 113, 114, 128, 263
Jn 6,14-21 : 65
Jn 6,14-15 : 88, 90, 114, 119, 127, 128, 136
Jn 6,14-15a, 20, 44, 85, 87, 90, 102, 132, 133, 170, 192, 215, 242, 244, 245, 254, 255, 257
Jn 6,14b-15a : 118
Jn 6,14 : 16, 36, 38, 40, 43, 44, 45, 46, 48, 53, 61, 67, 72, 87, 98, 114, 115, 116, 117, 119, 121, 128, 137, 138, 139, 140, 148, 149, 151, 155, 174, 206, 240, 249, 250, 257, 283, 287, 288, 302, 306, 312, 315
Jn 6,14a : 115
Jn 6,15 : 32, 48, 54, 67, 69, 82, 94, 114, 119, 123, 128, 129, 130, 133, 173, 174, 175, 177, 185, 186, 199, 266, 312, 315
Jn 6,15a : 32, 43, 61, 69, 130, 229, 251
Jn 6,15b : 31, 72, 82, 85, 90, 118, 129, 140, 158, 173, 226, 229, 232, 238, 250, 251
Jn 6,16-25a : 34
Jn 6,16-21 : 12, 20, 33, 34, 36, 37, 38, 41, 55, 58, 62, 63, 79, 82, 114, 132, 134, 173, 175, 176, 177, 178, 222, 225, 229, 230, 244, 291, 311, 312, 313, 314, 323
Jn 6,16-20a : 182
Jn 6,16-19a : 177

Jn 6,16-19b : 182
Jn 6,16-18 : 72, 182
Jn 6,16-17 : 31
Jn 6,16-17a : 67, 182, 183
Jn 6,16 : 27, 36, 55, 58, 62, 72,82, 134, 174, 175, 176, 178, 190, 221, 251, 264, 323 Jn 6,16a : 185
Jn 6,17 : 67, 69, 82, 92, 175, 177, 184, 185, 187, 222, 230, 231, 251
Jn 6,17b-19a : 182, 186
Jn 6,17b : 186, 199, 264
Jn 6,18-21 : 67
Jn 6,18-19a : 187
Jn 6,18 : 69, 187, 188, 265
Jn 6,19-20 : 182, 188
Jn 6,19 : 37, 61, 69, 72, 82, 186, 188, 193, 199, 201
Jn 6,19a.c : 188
Jn 6,19a : 188
Jn 6,19b-20 : 182, 198
Jn 6,19b : 176, 186, 190, 266
Jn 6,19c-21 : 182
Jn 6,20 : 16, 36, 40, 44, 58, 59, 61, 72, 83, 157, 158, 159, 160, 169, 176, 178, 192, 193, 198, 200, 212, 214, 215, 216, 238, 280, 304, 309, 312
Jn 6,20b : 182, 188, 193
Jn 6,21 : 54, 67, 70, 83, 175, 177, 182, 304, 312
Jn 6,21a : 37, 182, 190, 195, 198, 265
Jn 6,21b : 182, 201, 222, 231
Jn 6,22-71 : 22, 34, 184
Jn 6,22-59 : 37, 56, 177
Jn 6,22-40 : 37, 222
Jn 6,22-33 : 222
Jn 6,22-27 : 222
Jn 6,22-26 : 222
Jn 6,22-25 : 65, 174, 175, 223
Jn 6,22-25a : 15, 33, 34, 38, 70, 72, 175, 221, 222, 223, 224, 225, 233, 240, 244, 245, 248, 291, 313, 323
Jn 6,22-24 : 222, 223, 224, 227, 230, 303
Jn 6,22-23 : 223
Jn 6,22 : 22, 28, 34, 72, 92, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 251, 302, 313, 323
Jn 6,22a : 222, 225, 226, 230, 231, 232
Jn 6,22b-c : 230
Jn 6,22b : 226, 228, 232
Jn 6,22c : 226, 228, 230, 231
Jn 6,23-25a : 228, 230
Jn 6,23-24 : 230
Jn 6,23 : 92, 110, 221, 225, 230, 232
Jn 6,24-25 : 223
Jn 6,24 : 27, 28, 31, 63, 184, 221, 222, 224, 226, 227, 229, 232, 243, 254, 302
Jn 6,24a.c : 230
Jn 6,24a : 227, 230
Jn 6,24b-c : 230
Jn 6,24b : 230
Jn 6,24c : 231
Jn 6,25-71 : 244
Jn 6,25-59 : 30, 264
Jn 6,25-40 : 243
Jn 6,25-29 : 56
Jn 6,25 : 11, 27, 28, 30, 33, 174, 190, 223, 224
Jn 6,25a : 27, 28, 33, 175, 184, 221, 222, 223, 224, 226, 228, 230, 231, 232, 291, 313
Jn 6,25b-71 : 31, 34, 72, 222, 223, 241, 313
Jn 6,25b-59 : 15, 37, 38, 41, 43, 79, 89, 240, 313, 314
Jn 6,25b-58 : 16, 34, 75, 87, 111, 132
Jn 6,25b-51 : 29

Jn 6,25b-40 : 27, 34, 35, 37, 38, 44, 149, 224, 234, 240, 245, 246, 254, 291, 302
Jn 6,25b-36 : 117
Jn 6,25b-34 : 28, 223, 358
Jn 6,25b-31: 28, 31, 33
Jn 6,25b-27 : 49
Jn 6,25b-20 : 303
Jn 6,25b : 15, 27, 28, 30, 31, 35, 48, 87, 89, 223, 224, 225, 229, 230, 231, 234, 240, 241, 244, 245, 248, 291, 303, 358
Jn 6,26-59 : 225
Jn 6,26-58 : 28, 29, 30
Jn 6,26-34 : 49
Jn 6,26-30 : 65
Jn 6,26-29 : 32, 55
Jn 6,26-27 : 32, 35, 240, 253, 255, 305
Jn 6,26 : 20, 22, 28, 30, 32, 46, 113, 115, 116, 117, 150, 223, 243, 252, 253, 254, 256, 258, 270, 291, 352
Jn 6,27-71 : 20, 54
Jn 6,27-59 : 22
Jn 6,27-51a : 20
Jn 6,27-29 : 252
Jn 6,27 : 22, 32, 37, 46, 48, 54, 56, 59, 88, 112, 156, 161, 178, 252, 255, 291
Jn 6,28-34 : 248
Jn 6,28-31 : 255
Jn 6,28-29 : 50
Jn 6,28 : 30, 35, 244, 245, 291
Jn 6,29-31 : 148
Jn 6,29 : 30, 35, 45, 47, 49, 50, 98, 148, 178, 291
Jn 6,30-40 : 318
Jn 6,30-36 : 55, 316
Jn 6,30-33 : 50, 170 Jn 6,30-32 : 44, 253
Jn 6,30-31 : 35, 43, 57, 79, 117, 150, 155, 156, 244, 245, 252, 254, 256, 307, 308
Jn 6,30 : 30, 45, 63, 70, 115, 117, 155, 156, 170, 189, 247, 250, 291, 316
Jn 6,31-59 : 65
Jn 6,31-33 : 72
Jn 6,31-32 : 94, 123, 142, 149, 163, 183
Jn 6,31 : 30, 33, 35, 57, 117, 133, 149, 150, 151, 162, 163, 246, 247, 283, 291
Jn 6,32-53 : 116
Jn 6,32-50 : 57
Jn 6,32-48 : 30
Jn 6,32-35 : 113, 178
Jn 6,32-34 : 33
Jn 6,32-33 : 22, 30, 35, 44, 117, 118, 150, 152, 156, 161, 162, 178, 238, 246, 307
Jn 6,32 : 28, 32, 44, 45, 133, 149, 151, 156, 160, 163, 167, 238, 246, 267, 291, 316
Jn 6,33-36 : 49
Jn 6,33-34 : 244
Jn 6,33 : 44, 45, 47, 52, 59, 157, 159, 162, 234, 254, 256, 270, 283, 291, 313, 316
Jn 6,34-40 : 50
Jn 6,34 : 31, 35, 45, 50, 117, 152, 161, 244, 245, 247, 255, 256, 270, 283, 291, 293, 304
Jn 6,35-58 : 29, 223
Jn 6,35-48 : 33, 88
Jn 6,35-47 : 49
Jn 6,35-40 : 35, 162, 164, 178, 293, 305
Jn 6,35-36 : 256
Jn 6,35 : 22, 25, 28, 40, 44, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 58, 59, 61, 98, 100, 117, 118, 133, 152, 156, 157, 158, 161, 162, 164, 169,

170, 178, 182, 194, 210, 223, 234, 248, 249, 253, 255, 256, 291, 308, 313, 314, 316
Jn 6,35a : 35
Jn 6,35b : 35
Jn 6,36-37 : 152
Jn 6,36 :118, 244, 247, 248, 255, 269, 287, 288, 291, 293, 295, 308
Jn 6,36b : 118
Jn 6,37-40 : 291
Jn 6,37 : 49, 55, 98, 249, 308
Jn 6,38-39 : 126
Jn 6,38 : 30, 35, 55, 158, 182, 234
Jn 6,39-40 : 178
Jn 6,39 : 55, 112, 308
Jn 6,40-42 : 65
Jn 6,40 : 32, 35, 50, 55, 56, 188, 250, 254, 269, 301, 308
Jn 6,40b : 188
Jn 6,41-59 : 37, 39, 243
Jn 6,41-58 : 34, 35, 37
Jn 6,41-52 : 244
Jn 6,41-43 : 55
Jn 6,41-42 : 35, 48, 61, 87, 244, 245, 275, 212, 288, 307
Jn 6,41 : 12, 31, 30, 33, 35, 49, 51, 54, 133, 150, 178, 194, 210, 243, 244, 269, 270, 283, 291, 293, 295
Jn 6,42 : 30, 43, 50, 57, 75, 79, 147, 212, 246, 269, 270, 283, 288, 303
Jn 6,43-51 : 35, 162
Jn 6,43 : 30, 33, 133, 150, 270, 288
Jn 6,44-46 : 55, 307
Jn 6,44 : 49, 98, 100, 249, 308
Jn 6,45 : 35, 44, 57, 98, 120, 133, 178, 249, 308
Jn 6,45a : 270
Jn 6,46 : 158, 160, 162, 185, 188, 250
Jn 6,47-51 : 178
Jn 6,47-51b : 55
Jn 6,47 : 32, 50, 308
Jn 6,48-58 : 49
Jn 6,48-51 : 164
Jn 6,48-50 : 44, 161
Jn 6,48 : 22, 23, 25, 40, 44, 49, 50, 51, 52, 54, 59, 157, 178, 194, 210
Jn 6,49-58 : 33, 88
Jn 6,49-57 : 30
Jn 6,49-50 : 52, 152
Jn 6,49 : 30, 124, 133, 161, 162, 246
Jn 6,50-51 : 100, 162
Jn 6,50 : 30, 44, 52, 100, 157, 161
Jn 6,51-58 : 23, 44, 110, 171, 178, 293, 361
Jn 6,51-55 : 152
Jn 6,51b-58 : 20, 53
Jn 6,51c-58 : 282, 284
Jn 6,51 : 22, 23, 25, 32, 44, 49, 50, 51, 52, 54, 157, 178, 194, 308, 361
Jn 6,51a :182
Jn 6,51b : 23
Jn 6,51c : 23, 55
Jn 6,52-59 : 49
Jn 6,52-58 : 49
Jn 6,52 : 30, 31, 35, 37, 55, 57, 94, 150, 244, 245, 283, 288, 291, 295, 307
Jn 6,53-58 : 30, 35, 178, 291, 307
Jn 6,53-57 : 162
Jn 6,53-56 : 157
Jn 6,53-54 : 44
Jn 6,53 : 23, 32, 53, 54, 55, 56, 59, 116
Jn 6,54 : 55, 308
Jn 6,54a : 55
Jn 6,55 : 44, 55
Jn 6,56 : 37, 44, 55, 308
Jn 6,57-58 : 60
Jn 6,57 : 30, 44, 161, 212, 308
Jn 6,57a : 55
Jn 6,57b : 55
Jn 6,58 : 22, 30, 50, 52, 55, 57, 94, 133, 157, 161, 162, 163, 283, 308
Jn 6,58a : 162

Jn 6,58b : 162, 163
Jn 6,58c : 162
Jn 6,58d : 162
Jn 6,59 : 27, 28, 29, 30, 38, 65, 184, 222, 244, 291, 292
Jn 6,60-71 : 31, 34, 225, 266, 313
Jn 6,60-67 : 87
Jn 6,60-66 : 29, 36, 39, 65, 261, 264, 283
Jn 6,60-65 : 37
Jn 6,60 : 28, 29, 31, 43, 48, 79, 159, 185, 275, 282, 283, 291, 293, 307, 308
Jn 6,61-65 : 29
Jn 6,61 : 33, 129, 133, 150, 270, 282, 283
Jn 6,62 : 37, 46, 47, 56, 59, 60, 73, 126, 158, 159, 160, 162, 188, 207, 234, 250, 283, 286, 307
Jn 6,63-65 : 293
Jn 6,63 : 120, 282
Jn 6,64 : 129, 252, 287, 301
Jn 6,65 : 49, 98, 249, 301
Jn 6,66-71 : 38, 56
Jn 6,66 : 22, 29, 31, 36, 38, 43, 79, 275, 283
Jn 6,67-71 : 29, 36, 37, 39, 54
Jn 6,67-68a : 90Jn 6,67-69 : 16, 41, 43, 63, 79, 87, 88, 301, 314
Jn 6,67 : 12, 31, 36, 38, 87, 284, 293
Jn 6,68-70 : 164
Jn 6,68-69 : 41, 43, 48, 62, 68, 70, 72, 75, 87, 185, 195, 215, 275, 288, 290, 308, 309, 312, 313, 314, 317, 318
Jn 6,68 : 36, 48, 62, 68, 72, 104, 120, 164, 168, 169, 282, 285, 287, 290, 314, 316
Jn 6,69 : 17, 36, 40, 46, 48, 56, 61, 119, 159, 215, 284, 286, 287, 288, 295, 306
Jn 6,70-71 : 46, 65, 72, 73, 129, 284, 286, 287, 301, 307
Jn 6,70 : 36, 56, 60, 62, 72, 73, 102, 129, 266, 284, 285, 290
Jn 6,71 : 27, 36, 56, 60, 284, 288, 290, 293, 300 Jn 7, 11, 27, 43, 49, 52, 61, 75, 79, 87, 100, 126, 130, 139, 142, 148, 151, 152, 153, 154, 160, 167, 199, 200, 211, 227, 233, 240, 242, 245, 257, 258, 270, 277, 278, 280, 282
Jn 7,1-3 : 273
Jn 7,1 : 11, 27, 59, 91, 280, 281
Jn 7,2 : 11, 152, 276
Jn 7,3 : 153
Jn 7,6-10 : 173
Jn 7,10 : 175
Jn 7,11 : 233
Jn 7,12-13 : 87
Jn 7,12 : 270, 280
Jn 7,12b : 258
Jn 7,13 : 277, 281
Jn 7,14–8,2 : 61
Jn 7,16-18 : 126
Jn 7,16-17 : 139
Jn 7,16 : 139
Jn 7,19-25 : 277
Jn 7,19-24 : 167, 279
Jn 7,19-23 : 280
Jn 7,19 : 167, 280, 281
Jn 7,20 : 226
Jn 7,22 : 160
Jn 7,25 : 281
Jn 7,26-28 : 270
Jn 7,27-28 : 100
Jn 7,27 : 43, 79, 99, 100
Jn 7,28-29 : 154
Jn 7,28 : 29, 99, 153, 154, 186, 242
Jn 7,29 : 148, 282
Jn 7,31-32 : 278
Jn 7,31, 75, 95, 139, 257, 278, 282
Jn 7,32 : 87, 280
Jn 7,33-36 : 49, 233
Jn 7,33-34 : 126
Jn 7,33 : 126, 233, 284

Jn 7,35 : 233, 270, 282
Jn 7,37-39 : 52, 151
Jn 7,37-38 : 151, 152
Jn 7,37 : 49, 52, 98, 100, 151, 249
Jn 7,38 : 52
Jn 7,39 : 200
Jn 7,40-44 : 245
Jn 7,40-42 : 130
Jn 7,40-41 : 120, 124
Jn 7,40-41a : 257
Jn 7,40 : 119, 121, 123, 124, 130, 137, 151, 245
Jn 7,41-42 : 270
Jn 7,42 : 142
Jn 7,43 : 87, 173
Jn 7,44 : 87, 199
Jn 7,45-47 : 278
Jn 7,47-49 : 280
Jn 7,47 : 280
Jn 7,49 : 227, 258
Jn 7,50 : 98, 249, 285
Jn 7,52 : 119, 280
Jn 7,53 : 245
Jn 8,2 : 249
Jn 8,6 : 101
Jn 8,7 : 175
Jn 8,12-20 : 61
Jn 8,12-19 : 29
Jn 8,14-21 : 284
Jn 8,14 : 100, 233
Jn 8,16 : 129
Jn 8,17 : 153, 167, 279
Jn 8,18 : 194
Jn 8,19-27 : 200
Jn 8,20 : 28, 29, 173
Jn 8,21-23 : 49
Jn 8,21-22 : 233
Jn 8,23 : 194
Jn 8,24 : 160, 194, 198, 216
Jn 8,28-40 : 139
Jn 8,28-29 : 154
Jn 8,28 : 121, 139, 153, 160, 180, 194, 198, 203, 216, 234
Jn 8,29-31 : 282
Jn 8,29 : 129, 148
Jn 8,30-44 : 126
Jn 8,30-31 : 282
Jn 8,31-32 : 293
Jn 8,31 : 285
Jn 8,32 : 129
Jn 8,33 : 49, 278
Jn 8,37-40 : 277
Jn 8,37-39 : 281
Jn 8,42 :153, 186
Jn 8,43 : 185
Jn 8,47 : 185
Jn 8,52-55 : 288
Jn 8,52 : 286, 288
Jn 8,53 : 213, 298
Jn 8,55 : 279, 286
Jn 8,56-57 : 49
Jn 8,58 : 87, 160, 194, 198, 212, 216, 280
Jn 8,59 : 188, 211, 277
Jn 9,1-41 : 43, 177
Jn 9,1-7 : 134
Jn 9,2 : 29, 241, 261, 303
Jn 9,4 : 167
Jn 9,5 : 77, 126, 185, 210
Jn 9,6-7 : 87, 122
Jn 9,6 : 122, 166, 167
Jn 9,9 : 194
Jn 9,11 : 167
Jn 9,12 : 233
Jn 9,13-17 : 277
Jn 9,14 : 166, 167
Jn 9,16 : 87, 139, 166
Jn 9,17 : 43, 87, 88, 120, 137, 268
Jn 9,18-35 : 87
Jn 9,22 : 271, 277, 281
Jn 9,24-34 : 277
Jn 9,28 : 280
Jn 9,29 : 99, 100, 138, 280
Jn 9,30-33 : 88
Jn 9,30 : 99, 100
Jn 9,32-33 : 75

Jn 9,33 : 106
Jn 9,35-39 : 207
Jn 9,35-38 : 43, 87, 122, 250, 268
Jn 9,36-39 : 87
Jn 9,38 : 88
Jn 9,39 : 43, 123, 125, 126, 134
Jn 9,40-41 : 185
Jn 9,43 : 77, 87, 88, 106, 120, 122, 125, 126, 134, 138, 167, 177, 178, 194, 250, 268, 277, 280
Jn 10 : 22, 46, 50, 69, 70, 127, 138, 142, 145, 150, 153, 159, 173, 177, 180, 193, 197, 212, 213, 214, 216, 280, 282, 309, 348
Jn 10,1 : 116
Jn 10,3 : 153, 263
Jn 10,6 : 185
Jn 10,7-9 : 49, 210
Jn 10,7 : 50, 194
Jn 10,9 : 194
Jn 10,11 : 50, 153, 210, 309
Jn 10,12 : 49, 69, 263
Jn 10,13 : 263, 309
Jn 10,14 : 49, 194, 210
Jn 10,15 : 153, 212
Jn 10,16 : 153
Jn 10,17-18 : 212
Jn 10,18 : 173
Jn 10,19 : 87
Jn 10,22-39 : 281
Jn 10,22-38 : 180
Jn 10,25 : 75
Jn 10,27 : 75, 153
Jn 10,28 : 22, 69, 112, 142
Jn 10,29 : 69
Jn 10,30-38 : 193
Jn 10,30, 17, 124, 127, 166, 193, 197
Jn 10,31-39 : 87
Jn 10,31-36 : 46
Jn 10,31 : 46, 150, 277
Jn 10,32 : 150
Jn 10,33 : 17, 150, 214
Jn 10,34-36 : 280
Jn 10,34 : 279
Jn 10,35 : 216, 279, 280
Jn 10,36 : 145, 159
Jn 10,37 : 153
Jn 10,38 : 153
Jn 10,40–12,9 : 282
Jn 10,40 : 70
Jn 10,41 : 75, 122, 249
Jn 10,42 : 98
Jn 10,46-52 : 177
Jn 11 : 62, 144, 178
Jn 11,1-44, 134
Jn 11,1-2 : 144
Jn 11,4 : 139
Jn 11,6-7 : 144
Jn 11,6 : 144, 175
Jn 11,7-8 : 87
Jn 11,7 : 91, 273
Jn 11,8 : 29, 150, 241, 261, 276, 277, 281, 303
Jn 11,11-14 : 49
Jn 11,11 : 91, 194
Jn 11,12 : 278
Jn 11,14 : 100, 263
Jn 11,17 : 290
Jn 11,18 : 69, 144
Jn 11,19 : 276
Jn 11,20 : 175
Jn 11,23-26 : 49
Jn 11,23 : 139
Jn 11,25-27 : 125
Jn 11,25 : 49, 77, 194
Jn 11,27 : 119, 123, 125, 145, 286
Jn 11,29 : 98, 175, 249
Jn 11,32 : 175
Jn 11,33 : 175, 212
Jn 11,41 : 98, 111
Jn 11,42 : 148
Jn 11,45-53 : 46
Jn 11,45-47 : 87
Jn 11,45 : 87
Jn 11,46-53 : 278

Jn 11,47 : 75, 95, 112, 139
Jn 11,48 : 280
Jn 11,49-56 : 144
Jn 11,49 : 144, 285
Jn 11,50 : 112
Jn 11,52 : 112
Jn 11,53-57 :144
Jn 11,53 : 144, 280
Jn 11,54 : 70
Jn 11,55-57 : 95
Jn 11,55 : 276
Jn 11,57 : 233
Jn 12 : 62
Jn 12,1-8 : 143, 144, 146
Jn 12,1 : 143, 144, 146
Jn 12,2 : 285
Jn 12,3 : 63, 145
Jn 12,3c : 145
Jn 12,4 : 285
Jn 12,5 : 63
Jn 12,6 : 99
Jn 12,9 : 226, 246, 257, 258
Jn 12,10 : 280
Jn 12,11 : 249, 280
Jn 12,12-19 : 143
Jn 12,12-16 : 78
Jn 12,12-13 : 227, 257
Jn 12,13 : 129, 140, 145
Jn 12,15 : 142, 145
Jn 12,17 : 226
Jn 12,18 : 226,227,257,258,
Jn 12,19 : 280
Jn 12,20-22 : 249, 262
Jn 12,20-21 : 263
Jn 12,21 : 68, 92
Jn 12,22 : 104
Jn 12,23 : 211
Jn 12,27-40 : 255
Jn 12,28 : 216
Jn 12,29 : 227
Jn 12,32 : 100, 147
Jn 12,34 : 49, 226, 234, 246
Jn 12,35 : 175, 185, 186
Jn 12,36 : 175
Jn 12,36b : 28
Jn 12,37 : 75, 96, 139, 212, 280
Jn 12,38 : 216
Jn 12,40 : 185
Jn 12,42-43 : 126Jn 12,42 : 271, 277, 279, 280, 281
Jn 12,44-50 : 126
Jn 12,45-46 : 185
Jn 12,46 : 123, 185, 186
Jn 12, 48-50 : 139
Jn 12,48 : 48, 159, 200
Jn 12,49-50 : 139
Jn 12,49 : 121, 139, 145, 203
Jn 12,50 : 180
Jn 13–20 : 62
Jn 13–16 : 263
Jn 13 : 62, 263Jn 13,1-11 : 153
Jn 13,1-3 : 126
Jn 13,1 : 102, 153, 263, 266
Jn 13,7 : 91
Jn 13,8-10 : 49
Jn 13,9 : 194
Jn 13,11 : 252
Jn 13,12 : 107
Jn 13,13-14 : 242
Jn 13,13 : 194, 242
Jn 13,16 : 116
Jn 13,18 : 157
Jn 13,19 : 100, 139, 140, 160, 198, 263
Jn 13,20 : 200
Jn 13,21 : 212, 285
Jn 13,23-25 : 262
Jn 13,23 : 262, 285
Jn 13,25 : 183
Jn 13,29 : 99, 263
Jn 13,31–17,26 : 152
Jn 13,33-36 : 284
Jn 13,33 : 263
Jn 13,34-35 : 263
Jn 13,35 : 153
Jn 13,36-38 : 233

Jn 13,36 : 233
Jn 14,1 : 153
Jn 14,4-6 : 49
Jn 14,4-5 : 284
Jn 14,5-9, 46
Jn 14,5 : 233
Jn 14,6 : 49, 98, 168, 194, 249
Jn 14,7 : 286
Jn 14,8 : 69, 103
Jn 14,9-10 : 17
Jn 14,9 : 160, 286
Jn 14,10 : 139, 145, 153, 154
Jn 14,11 : 75, 153
Jn 14,16 : 153, 200
Jn 14,17 : 200
Jn 14,19 : 212
Jn 14,20 : 201
Jn 14,24 : 139
Jn 14,26 : 78
Jn 14,28 : 100, 127, 263, 284
Jn 14,29 : 100, 139, 263
Jn 15,1 : 49, 194
Jn 15,3 : 28
Jn 15,5 : 49, 194, 202
Jn 15,7 : 293
Jn 15,9-17 : 263
Jn 15,9-10 : 180
Jn 15,15 : 263
Jn 15,21-24 : 126
Jn 15,23-24 : 200
Jn 15,24 : 75, 153
Jn 15,25 : 216, 279, 280
Jn 15,27 : 294
Jn 16,2 : 271, 280
Jn 16,4 : 139
Jn 16,5 : 233, 284
Jn 16,10 : 284
Jn 16,12-13 : 168
Jn 16,13 : 200
Jn 16,19 : 199
Jn 16,20 : 116
Jn 16,26 : 126
Jn 16,27 : 286, 287
Jn 16,28 : 123, 186
Jn 16,30 : 252
Jn 17,1 : 98, 211
Jn 17,2 : 22
Jn 17,3 : 200
Jn 17,4 : 153
Jn 17,5 : 201, 211
Jn 17,7 : 286
Jn 17,8 : 139, 153, 200
Jn 17,11 : 153
Jn 17,12 : 112, 214
Jn 17,14 : 139
Jn 17,18-19 : 159
Jn 17,20-21 : 294
Jn 17,21: 17
Jn 17,24-25 : 145
Jn 17,25 : 153
Jn 18–20 : 61
Jn 18–19 : 87, 173
Jn 18,1–19,30 : 62
Jn 18,1-11 : 251
Jn 18,3 : 188
Jn 18,5-6 : 194
Jn 18,5 : 160, 194
Jn 18,6 : 173, 175, 194, 211
Jn 18,7 : 160, 193
Jn 18,8 : 160, 194
Jn 18,9 : 112
Jn 18,10 : 263, 290
Jn 18,12 : 142, 281
Jn 18,19-21 : 290
Jn 18,20 : 29
Jn 18,26 : 285
Jn 18,28–19,16a : 177
Jn 18,33-37 : 130
Jn 18,35 : 276
Jn 18,37-38 : 129
Jn 18,37 : 123, 129, 153, 175, 186
Jn 18,40 : 277, 281
Jn 19,3 : 129, 130, 140, 189
Jn 19,5 : 189
Jn 19,6-15 : 277
Jn 19,7-12 : 126

Jn 19,7 : 126, 214, 281
Jn 19,9 : 99, 100
Jn 19,12 : 129, 281
Jn 19,14-19 : 129
Jn 19,14 : 130, 183
Jn 19,16 : 142
Jn 19,17-30 : 212
Jn 19,18 : 281
Jn 19,19-22 : 175, 189
Jn 19,19 : 130, 140
Jn 19,20-21 : 282
Jn 19,21 : 130
Jn 19,26 : 188
Jn 19,28-30 : 126
Jn 19,28 : 91, 102, 212
Jn 19,33-38 : 129
Jn 19,33 : 129, 175, 183
Jn 19,38 : 91, 277
Jn 19,40 : 276
Jn 19,42 : 276
Jn 20–21 : 86, 87
Jn 20,1-19 : 251
Jn 20,1-18 : 188, 250
Jn 20,1 : 185, 251
Jn 20,2 : 262
Jn 20,8-18 : 250
Jn 20,8 : 189
Jn 20,11-18 : 43, 180, 195
Jn 20,11 : 175, 180, 195
Jn 20,13 : 233
Jn 20,14 : 189, 199
Jn 20,15-18 : 251
Jn 20,15-16 : 233
Jn 20,15 : 233, 251
Jn 20,16 : 29, 241, 303
Jn 20,17 : 60, 90, 127, 234, 263
Jn 20,18 : 189, 262
Jn 20,19-23 :180, 195
Jn 20,19 : 277, 281
Jn 20,20a : 176
Jn 20,22 : 160
Jn 20,24-29 : 180
Jn 20,24-25 : 252
Jn 20,24 : 252, 285
Jn 20,25 : 193, 262
Jn 20,26-29 : 43
Jn 20,28 : 119, 123, 206, 207, 213, 214, 250, 287, 290
Jn 20,29 : 115, 286, 318
Jn 20,30-31 : 16, 96, 138, 152, 204, 262, 275, 289
Jn 20,30 : 16, 96, 152, 179, 262, 275, 289
Jn 20,31 : 40, 75, 118, 122, 125, 126, 133, 168, 204, 210, 214, 219, 250, 251, 257, 258, 259, 277, 295, 300, 312, 314
Jn 21 : 21, 53, 59, 176, 177, 183,
Jn 21,1-14 : 138, 175, 180, 356
Jn 21,1 : 91, 138, 175, 233, 356
Jn 21,3 : 264
Jn 21,4-14 : 79
Jn 21,5 : 263
Jn 21,6 : 111
Jn 21,9 : 105, 175, 177, 309
Jn 21,10 : 105
Jn 21,11 : 111
Jn 21,12-13 : 267
Jn 21,12 : 177, 267
Jn 21,13 : 105, 110, 111, 177
Jn 21,14 : 110, 138
Jn 21,15-19 : 309
Jn 21,15-18 : 285
Jn 21,15 : 153, 285
Jn 21,17 : 252
Jn 21,20 : 107, 183
Jn 21,24-25 : 289
Jn 21,24 : 264, 305, 309
Jn 21,25 : 96, 309

Actes des Apôtres

Ac 1,12 : 94
Ac 1,13b : 262
Ac 2,15-21 : 157
Ac 2,42 : 110

Ac 2,46 : 110
Ac 3,22-23 : 124
Ac 5,20 : 120
Ac 7,37 : 124
Ac 20,7 : 110
Ac 20,11 : 110
Ac 27,23-24 : 265

Romains
Rm 4,11 : 180

1 Corinthiens
1 Co 8,5-6 : 207
1 Co 10,1-10 : 152
1 Co 10,1-4 : 57, 151
1 Co 10,16 : 110
1 Co 15,28 : 207

Galates
Ga 3,12 : 32

Philippiens
Ph 2,5-11 : 207

Colossiens
Col 2,17 : 167

2 Thessaliniciens
2 Th 3,17 : 180

Hébreux
He 1,1 : 217
He 3,1-6 : 154

1 Jean
1 Jn 1,1 : 165
1 Jn 1,2-4 : 168

3 Jean
3 Jn 7 : 211

Apocalypse
Ap 6,6 : 105
Ap 10,5 : 190
Ap 15,3 : 153
Ap 19,13 : 165

Avot
Av 4.13, 153

Avot Mishna
Av. m 3.15 : 165

Babylonian Talmud Berakot
b.Ber 113ab : 113
b.Ber 52b : 112

Mishnan Berakot
m.Ber 8, 4 : 112

Bemidbar Rabba

BemR 25, 2 : 164
BemR 29, 9 : 164

Devarim Rabba
DevR 7, 4, 164

Mekhilta Shemot

Mekh Shem sur Ex 20,2 : 164

Mekhilta de-Rabbi Yisma'el

MekhY sur Ex 16,4 : 164

MekhY sur Ex 13,17 : 164

Midrash Rabba Qohelet

MidR Qoh : 149

Midrash Rabba Bamidbar
MidR Bam 14,4 : 153

Midrash Rabba Devarim
MidR Dev 9,9 : 153

Qohelet Rabba
QohR 1.9 : 155

Shemot Rabba
ShemR 18.3 : 153
ShemR 20:18 : 107

Shir HaShirim Rabba
ShirR 1, 4.1 : 164
ShirR 1,2 : 164
ShirR 1,2 § 3 : 164

Sifre Devarim
SifDev 11, 22 : 165
SifDev 175.1.3 : 125
SifDv 41.2.5 : 107

Targum Cantique des Cantiques
TCt 7, 3 : 164

Targum Isaïe

TIs 53,10 : 241

Targum Jérémie

TJr 30 : 31

Targum Neofiti
TNeof Ex 3,12-14 : 167

Targum Onqelos
TO Gn 49,1 : 241

Targum Pseudo-Jonathan
TPsJ Ex 1,15 : 153

Pesahim
Pes 10 :1 : 107
Pes 102b : 165
Pes 108a : 107

Testament d'Abraham
TestAbr 4.1-2, 4ª : 107

צַוּאַת נַפְתָּלִי /Ṣawwā'āth Naphtāli
TestNef 6,9.864 : 202

Qumrân
1QS, 294 : 363

1QS 1,11-15 : 294
1QS 5,8 : 294
1QS 6,16-18 : 294
1QS 9,11 : 124
4Q167 : 241, 321, 363
4QLevi 14.4 : 165
4QTest 5-8 : 124

1 Enoch
1 En. 48 : 5 : 207
1 En. 69 : 29 : 209, 316

Aristeas
Arist. 183 : 107

Philo
Abr. 1.22 : 258
Her. 1.303 : 258

Her. 79 : 59

Her. 191-193, 59

Ios. 1.59-66 : 258
Leg. 1.67 : 258
Mos. 1.197 : 258
Mos. 2.146 : 144
Somn. II, 246-249 : 164
Praem. 120 : 258

Flavius Josèphe
A.J. 2.225 : 258
A.J. 6.165 : 144
A.J. 7.286-287 : 258
A.J. 18.4,6 : 92
A.J. 18.2,1 : 92
A.J. 20.169-171 : 128
A.J. 20.160,167 : 258
B.J. 2. 261-263 : 128
C. Ap. 2.224 : 258
C. Ap., 258 : 321

Didachè
Did. 9,4 : 112, 148

Épître de Polycarpe
IgnPol. 4,2 : 112

Lettre de Clément
1 Clém. 34,7 : 112

Aelius Aristides
Or. III, 30-31; XLVI, 19 : 191

Aristote
Poet. 16, I 454^{b20} : 88
Poet. 145^{oa} 33 : 42

Athenaeus
Deipn. 1. 18ab : 107

Aulus Gellius

Noct. att. 1.2 11; 19.1.1.4-6, 11-21 : 265

Diogenes Laertius

Diogenes Laertius 1.86 ; 2,71 : 265

Euripides
Iph.taur. 839-840 : 190

Eusebius
Hist. eccl. 3.24 : 70

Gaius Julius Hyginus
Hyginus, *Fabulae* 14, 15 : 191

Heliodorus

Aeth. 7.7.4 ; 10.13.1 : 190

Homer

Il. 13,26s : 191

Marcus Valerius Martialis
Epigr. 3. 30. 1 : 107

Plato
Resp. 2. 372D : 107

Plutarch
Mor. 702D-704B : 111
Quaest. conv. 7.4 : 111

Porphyry
Vit. Pyth. 29 : 191

Seneca
Lucil. 47. 5 : 107
Nat. 6.32. 4 : 265

Virgil

Aen. V 817-821 : 191

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS 5
INTRODUCTION GÉNÉRALE 9

CHAPITRE 1
LES DIFFÉRENTES PROBLÉMATIQUES EXÉGÉTIQUES DE JN 6 : STRUCTURE, UNITÉ LITTÉRAIRE ET RELATION AVEC LES SYNOPTIQUES

Introduction 17
1. Composition et structure 18
1.1. Composition 18
1.2. Structure 20
1.2.1. Problèmes de structure 24
1.2.1.1. Délimitation et localisation de l'enseignement de Capharnaüm 25
1.2.1.2. Structure narrative 31
2. Genre littéraire et unité de Jn 6 37
2.1. Jn 6 : une intrigue de révélation 37
2.2. Jn 6 : une séquence de reconnaissance 39
2.3. Unité narrative de Jn 6 52
3. Jn 6 : laboratoire d'analyse de la relation de Jean aux Synoptiques 59
3.1. Dépendance radicale 60
3.2. Indépendance influencée 63
3.3. Critique des hypothèses de dépendance et d'indépendance 64
3.4. Jean et les Synoptiques : vers une autonomie narrative 69
Conclusion 76

CHAPITRE 2
DE LA DISETTE À LA SURABONDANCE (JN 6,1-15)

Introduction 79
1. Délimitation et contexte biblique 80
1.1. Délimitation : *termini a quo et ad quem* 80
1.2. Contextes bibliques 81
1.2.1. Contexte vétérotestamentaire 81
1.2.2. Contexte néotestamentaire 83
1.2.3. Contexte johannique 84

2. Genre littéraire et structure 86
2.1. Genre littéraire 86
2.2. Structure 87
3. Analyse exégético-narrative 88
3.1. Cadres spatio-temporel et axiologique (vv. 1-4) 88
3.1.1. Cadre spatio-temporel 88
3.1.2. Cadre axiologique : une suivance motivée par les signes 93
3.2. La restauration de la foule : une équation impossible (vv. 5-9) 95
3.2.1. Le dialogue Jésus-Philippe (vv. 5-7) 96
3.2.2. L'intervention d'André (vv. 6,8-9) 102
3.3. De l'impossible humain au tout possible à Dieu (vv. 10-11) 104
3.4. Du pain et du poisson en abondance (vv. 12-13) 109
3.5. Reconnaissance du prophète et échec de son intronisation (vv. 14-15) 112
3.5.1. La vision du signe (v. 14a) 113
3.5.2. La reconnaissance du prophète-roi (vv. 14b-15a) 116
3.5.3. Le retrait de Jésus sur la montagne (v. 15b) 127
4. La figure de Jésus dans le signe de la *MP* 131
4.1. Jésus, Élisée et le prophète-roi 132
4.1.1. Jésus et Élisée 132
4.1.2. Jésus et le prophète-roi 138
4.2. Jésus donateur de pain et Moïse donateur de la manne 145
4.2.1. Le pain multiplié, la manne et le pain que donne le Père 146
4.2.2. Jésus et Moïse 149
4.3. Jésus : véritable pain du ciel et pain de vie 158
4.3.1. Le pain multiplié et le véritable pain du ciel 158
4.3.2. Le pain de vie et la Torah 161
Conclusion 168

CHAPITRE 3
LA MARCHE DE JÉSUS SUR LA MER (JN 6,16-21)

Introduction 171
1. Délimitation et contextes bibliques 171
1.1. Délimitation : *Termini a quo* et *ad quem* 171
1.2. Contextes bibliques 174
1.2.1. Contexte lointain 174
1.2.2. Contexte proche 175
2. Genre littéraire, nature et structure 176
2.1. Genre littéraire et nature 176
2.2. Structure littéraire 180
3. Analyse exégético-narrative 181
3.1. Cadre spatio-temporel : en route vers Capharnaüm (vv. 16-17a) 181

3.2. Conditions du voyage (vv. 17b-19a) 184
3.2.1. Absence de Jésus (v. 17b) 184
3.2.2. Agitation de la mer (vv. 18-19a) 185
3.3. L'arrivée de Jésus et son autorévélation (vv. 19-20) 186
3.3.1. La vision des disciples et leur réaction (v. 19a.c) 186
3.3.2. La marche sur les eaux (v. 19b) 188
3.3.3. L'autorévélation de Jésus (v. 20) 191
3.4. Le dénouement énigmatique (v. 21a) 196
3.5. La fin du voyage (v. 21b) 199
4. Typologie de la révélation – ἐγώ εἰμι 200
4.1. Jésus : le Messie-Dieu 204
4.2. L'incarnation du Verbe comme dépassement typologique de la modalité de la révélation de l'Horeb 212
Conclusion 217

CHAPITRE 4
LA FOULE À LA RECHERCHE DE JÉSUS (JN 6,22-25A)

Introduction 219
1. Délimitation et nature 219
1.1. Délimitation 219
1.2. Structure et fonction narrativo-littéraire 223
2. Analyse exégético-narrative 224
2.1. Le contexte du voyage 224
2.2. Le voyage de la foule (vv. 23-25a) 228
3. Recherche de Jésus, recherche de la Sagesse 231
Conclusion 232

CHAPITRE 5
JN 6 ET SES PERSONNAGES

Introduction 235
1. Les personnages à l'itinéraire narratif identifiable 235
1.1. Jésus : maître d'œuvre et maître du récit 235
1.2. ὁ ὄχλος : Une foule en quête de (re)connaissance Jésus 237
1.2.1. ὁ ὄχλος : Un personnage négligé 237
1.2.2. Composition et identité de ὁ ὄχλος de Jn 6 238
1.2.2.1. Composition 238
1.2.2.2. Identité 243
1.2.3. Fonction narrative et caractérisation de ὁ ὄχλος 246
1.2.3.1. ὁ ὄχλος : reconnaisseur de Jésus à la foi en déphasage avec l'idéal 246
1.2.3.2. ὁ ὄχλος : en quête de Jésus 248

1.2.4. Une évaluation narratologique du personnage 250
1.2.4.1. ὁ ὄχλος : personnage peu fiable du *PDV* de Jésus 250
1.2.4.2. ὁ ὄχλος : personnage empathique ou apathique ? 255
1.3. Les disciples de Jésus 259
1.3.1. Les disciples de la *MP* à l'épreuve de la foi 259
1.3.2. Les disciples voyageurs 262
1.4. Un παιδάριον : vendeur ambulant 265
2. Les personnages spontanés 266
2.1. οἱ Ἰουδαῖοι 267
2.1.1. οἱ Ἰουδαῖοι de la synagogue de Capharnaüm : une analyse 267
2.1.2. Les οἱ Ἰουδαῖοι du *QE* 269
2.2. Les οἱ μαθηταί de la synagogue 280
2.3. Les οἱ δώδεκα : figure de reconnaissance – foi de l'identité messianique de Jésus 282
2.3.1. Élection des οἱ δώδεκα 282
2.3.2. La reconnaissance – foi des οἱ δώδεκα 283
3. La gestion et stratégie des personnages de Jn 6 289
3.1. La technique de la réticence et le principe de la substitution 290
3.2. Les personnages de Jn 6 et la théorie de la représentativité 293
4. Jn 6 et son lecteur : un chemin de foi 300
4.1. ὁ ὄχλος et οἱ μαθηταί : vecteurs de construction du lecteur implicite 300
4.2. Un itinéraire de foi dans la communauté des Douze 304
Conclusion 307
CONCLUSION GÉNÉRALE 309
SIGLES ET ABRÉVIATIONS 317
BIBLIOGRAPHIE 327
INDEX DES AUTEURS 361
INDEX DES RÉFÉRENCES 369
TABLE DES MATIÈRES 397