CAIRN.INFO
Chercher, repérer, avancer.

L'ARRESTATION DE JÉSUS ET LA REPRÉSENTATION DE JUDAS EN JEAN, 18, 1-12. MISE EN PERSPECTIVE AVEC L'UNIVERS DE LA GNOSE DANS L'ÉVANGILE DE JUDAS

Alain Rabatel

Institut protestant de théologie | *Études théologiques et religieuses*

2009/1 - Tome 84
pages 49 à 79

ISSN 0014-2239

Article disponible en ligne à l'adresse:

http://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2009-1-page-49.htm

Pour citer cet article :

Rabatel Alain, « L'arrestation de Jésus et la représentation de Judas en Jean, 18, 1-12. Mise en perspective avec l'univers de la gnose dans l'Évangile de Judas »,
Études théologiques et religieuses, 2009/1 Tome 84, p. 49-79.

Distribution électronique Cairn.info pour Institut protestant de théologie.

© Institut protestant de théologie. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES
84e année – 2009/1 – P. 49 à 79

L'ARRESTATION DE JÉSUS ET LA REPRÉSENTATION DE JUDAS EN JEAN 18, 1-12 MISE EN PERSPECTIVE AVEC L'UNIVERS DE LA GNOSE DANS *L'ÉVANGILE DE JUDAS*

Dans cette analyse énonciative et interactionnelle de Jean 18, 1-12, Alain RABATEL* *montre que le rôle central de Jésus dans son arrestation, ainsi que l'absence de mention des gestes et paroles par lesquelles Judas désigne Jésus dans les Synoptiques, plaident en faveur d'une réévaluation à décharge de Judas et d'une approche moins dichotomique du problème du mal. Cette réévaluation est ensuite mise en perspective avec la représentation de Judas dans la gnose, notamment dans l'*Évangile de Judas *; elle souligne l'importance des différences formelles entre ces deux univers de pensée, notamment la dimension argumentative indirecte de la dramatisation narrative du texte johannique.*

Si les représentations de Judas dans le Nouveau Testament sont bien connues et plutôt convergentes en général – dans la *doxa*, au moins, fût-ce au prix de la sous-estimation des discordances dans les Évangiles, comme le souligne Hans-Joseph Klauck[1] –, il existe chez Jean une certaine originalité dans le traitement textuel réservé à Judas dans le chapitre 18 consacré à

* Alain RABATEL est professeur de sciences du langage à l'Université Claude-Bernard, Lyon 1-IUFM, et poursuit ses recherches dans le cadre du laboratoire ICAR, UMR CNRS 5191. http://icar.univ-lyon2.fr/membres/arabatel. Il est également membre associé du CELTED, Université Paul-Verlaine, Metz. http://www.univ-metz.fr/recherche/labos/celted/membres/page-personnelle-Rabatel.pdf.

1. Hans-Joseph KLAUCK, *Judas, un disciple de Jésus*, Paris, Cerf, 2006.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

l'arrestation de Jésus. La mise en scène énonciative et, plus largement, la mise en récit dégagent un point de vue relativement neuf par rapport à ceux qui émanent des fragments évoquant le même événement dans les trois autres Évangiles canoniques.

Aussi, après une première partie qui fera rapidement émerger un certain nombre de différences avec les Évangiles synoptiques, procéderons-nous dans une deuxième partie à une interprétation dialogique de la scénographie énonciative et de l'organisation compositionnelle, en jouant en quelque sorte le rôle du troisième dans le dialogue, selon la formule de Mikhaïl Bakhtine. Nous nous intéresserons moins à l'analyse de la structure en tant qu'elle rend compte de l'histoire qu'à l'activité configurante de la narration et aux enjeux théologiques et philosophiques qui sous-tendent un certain nombre de choix, pour l'auteur comme pour son coénonciateur. L'ensemble de la mise en scène énonciative place Jésus au centre du processus interactionnel, le Christ allant au-devant d'événements, sinon voulus par lui, du moins assumés, et c'est en quoi la dramatisation de ce récit de la Passion dépasse le tragique en s'ouvrant sur une eschatologie de l'espérance – dans le même temps que le rôle de Judas se trouve relativisé. Dans une troisième partie, nous confronterons cette représentation originale de Jésus et de Judas avec l'univers de la gnose, notamment l'*Évangile de Judas*.

S'il n'est pas question d'expliquer un texte par un autre qui relève d'une autre époque et d'un autre univers théologique, il est malgré tout légitime et utile de s'interroger sur le tremblé interprétatif ouvert par le texte de Jean – tout comme il serait intéressant de s'intéresser, même si nous n'avons pas la place de le faire ici, sur la pérennisation du caractère accusateur du personnage de Judas, dans les gloses auxquelles les Évangiles ont donné lieu. Sans entrer dans ce débat, au moins montrerons-nous que l'analyse linguistique des discours est en mesure d'apporter des éclairages utiles sur les discours constituants[2] que sont les textes sacrés. Si les discours parénétiques construisent l'édification des fidèles en privilégiant massivement des dichotomies en extériorité (bien *vs.* mal, Jésus *vs.* Judas), les approches exégétiques, comme notre approche linguistique de l'Évangile de Jean (notamment à propos de Jean 18, 1-12) mettent plutôt en relief les tensions internes qui traversent solidairement Jésus et Judas, qui s'insèrent dans la visée christologique de l'envoyé, figure de l'incarnation divine, représentant Dieu tout en étant différent de lui, comme il appert avec particulièrement de force dans le récit de la Passion.

2. Voir Dominique MAINGUENEAU, Frédéric COSSUTTA, « L'analyse des discours constituants », *Langages* n° 117, 1995, p. 112-125.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

I. Analyse différentielle de la représentation de Judas dans les quatre Évangiles

1. Questions de méthode

Pour ne pas alourdir le propos (et ne pas nous répéter), nous nous bornerons à cinq remarques liminaires importantes d'un point de vue théorique.

(a) Le cadre théorique de nos investigations énonciatives repose sur l'approche ducrotienne de la déliaison locuteur/énonciateur et de la notion de point de vue[3]. La conception de l'énonciation que nous défendons ne se limite pas à l'actualisation des discours autour du *je/ici/maintenant*, elle concerne l'ensemble du matériau discursif, tant il est vrai que la présence de l'énonciateur se lit partout à travers ses choix de référenciation des objets du discours, indépendamment des choix d'actualisation déictique ou de non-actualisation[4]. Aussi la notion de mise en scène énonciative est loin de se limiter au repérage des marques de personnes.

(b) Nous renvoyons à des publications antérieures consacrées à l'Ancien Testament[5] pour justifier le choix de nos analyses énonciatives et narratologiques, en synchronie sur les traductions de la Bible (même si elles ne se privent pas de recourir aux textes originaux)[6]. Si nos études énonciatives valent pour la Bible en français, et non pour l'hébreu ou le grec, il n'en reste pas moins que l'analyse rigoureuse de la référenciation est en mesure d'éclairer un certain nombre de difficultés, dues parfois à des problèmes de traduction, parfois à des formulations obscures dans les versions originelles/originales. Bref, l'analyse énonciative peut apporter des explications consistantes à un certain nombre de problèmes qui ont nourri d'innombrables commentaires d'ordre théologique, apologétique ou

3. Voir Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, Paris, Éditions de Minuit, 1984. Voir aussi Alain Rabatel, *Argumenter en racontant*, Bruxelles, DeBoeck, 2004 ; « Une catégorie transversale, le point de vue », *Le français aujourd'hui*, n° 151, 2005, p. 57-68.

4. Voir Alain Rabatel, « La part de l'énonciateur dans la construction interactionnelle des points de vue », *Marges linguistiques* n° 9, 2005, p. 115-136.
http://www.marges-linguistiques.com

5. Voir Alain Rabatel, « Points de vue et représentations du divin dans 1 Samuel 17, 4-51. Le récit de la Parole et de l'agir humain dans le combat de David contre Goliath », in *Regards croisés sur le texte biblique. Études sur le point de vue*, RRENAB, éd., Paris, Cerf, 2007, p. 15-55 ; « Répétitions et reformulations dans l'Exode : coénonciation entre Dieu, ses représentants et le narrateur », *in Usages et analyses de la reformulation*, Mohamed Kara, éd., Metz, Celted, 2007, p. 75-96 ; « L'alternance des *tu* et des *vous* dans le Deutéronome : deux points de vue sur le rapport des fils d'Israël à l'Alliance », *Études théologiques et religieuses*, t. 82, 2007/4, p. 567-593.

6. Merci à Yvan Bourquin, Michel Gourgues, Jean-Daniel Kaestli, Élian Cuvillier et Alain Marchadour pour leurs remarques et leurs encouragements. Les erreurs éventuelles susceptibles de subsister après nos échanges sont nôtres.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

exégétique, comme on a tenté de le montrer respectivement à propos du rôle des perceptions dans 1 Samuel 17, 4-51, à propos de l'alternance des *tu* et des *vous* dans le Deutéronome, ou relativement au statut des répétitions et reformulations des paroles divines dans l'Exode[7]. Évidemment, l'analyse énonciative n'a pas la prétention d'avoir réponse à tout, ni de se substituer aux autres entrées, mais elle offre des enseignements complémentaires à prendre au sérieux.

Les données narratologiques, à la différence des données énonciatives, posent moins de problèmes de transposabilité d'une langue à l'autre, surtout si l'on envisage la narrativité au plan des structures profondes, à l'instar de la sémiotique greimassienne, telle par exemple qu'elle a été magistralement mise en œuvre par Louis Marin[8]. Les difficultés surgissent avec l'analyse interactionnelle et énonciative de la narration, autrement dit, avec la problématique de la mise en discours, allant du plus resserré (*elocutio*) au plus ample (*dispositio* et *inventio*). Mais ce n'est pas tout. S'il est tentant d'éclairer la Bible avec les analyses linguistiques et sémiotiques[9], en proposant des éléments de théologie narrative[10], là encore il est capital de savoir rester modeste en circonscrivant autant que possible les tenants et les aboutissants de sa recherche, et en gardant à l'esprit le caractère complexe de la conversion des données narratologiques et énonciatives en éléments d'une théologie narrative qui ne prétend pas occuper tout le champ, tant s'en faut !

(c) Il va de soi qu'une étude approfondie des relations entre Judas, le Christ et le mal demanderait la saisie de toutes les occurrences dans lesquelles les Évangiles traitent de Judas[11]. Depuis l'avènement de la modernité, au XVII^e siècle, de nombreux travaux ont été consacrés non plus seule-

7. Voir *supra*, n. 5.

8. Voir Louis MARIN, *Sémiotique de la Passion. Topiques et figures*, Paris, Aubier/Cerf/Delachaux & Niestlé/Desclée de Brouwer, 1971.

9. Voir également Jean-Pierre DESCLÉS, Gaëll GUILBERT, « Jonas ou la volonté de dialoguer », *Sémiotique et Bible*, n° 126, 2007, p. 34-63 et p. 40-67.

10. Voir R. Alan CULPEPPER, « La narratologie et l'Évangile de Jean », *in La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'Évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Jean-Daniel KAESTLI, Jean-Michel POFFET, Jean ZUMSTEIN, éd., Genève, Labor et Fides, 1990, p. 97-120 ; « Un exemple de commentaire fondé sur la critique narrative : Jean 5, 1-18 », *ibid*., p. 135-151 ; Jean ZUMSTEIN, « Lecture narratologique du cycle pascal du 4^e Évangile », *Études théologiques et religieuses*, t. 76, 2001/1, p. 1-15 ; « Paul et la théologie de la croix », *Études théologiques et religieuses*, t. 76, 2001/4, p. 481-495 ; *L'Évangile selon saint Jean (13-21). Commentaire du Nouveau Testament. 2^e série*, Genève, Labor et Fides, 2007 ; Alain MARCHADOUR, *Les personnages dans l'Évangile de Jean. Miroir pour une christologie narrative*, Paris, Cerf, 2004 ; Yvan BOURQUIN, *Marc, une théologie de la fragilité. Obscure clarté d'une narration*, Genève, Labor et Fides, 2005 ; Alain RABATEL, « Points de vue et représentations du divin dans 1 Samuel 17, 4-51. Le récit de la Parole et de l'agir humain dans le combat de David contre Goliath », *op. cit*., p. 15-55.

11. Voir H.-J. KLAUCK, *op. cit*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

ment aux ressemblances et à l'harmonie des Évangiles, comme dans les siècles précédents, mais encore aux différences d'un Évangile à l'autre, en insistant notamment sur les parentés entre les trois Évangiles synoptiques et sur les spécificités du texte de Jean[12]. Nous ne listerons pas la totalité des différences entre Jean et les trois autres Évangiles dans le récit de la Passion[13]. Nous nous concentrerons sur deux épisodes cruciaux, d'une part l'annonce par Jésus de sa mort, d'autre part le récit de son arrestation, car Judas y joue un rôle particulièrement important qui ne peut être vraiment compris que dans sa relation solidaire avec Jésus et aussi, dans une moindre mesure, avec Pierre. Nous donnons ci-après les extraits en question, puis dressons une liste des différences les plus significatives pour notre propos.

(d) Lorsque nous invoquons « Jean », sa scénographie énonciative, sa théologie, nous mesurons bien que le terme opacifie fâcheusement l'histoire complexe du texte et de ses différents scripteurs, au-delà même de l'existence de Jean l'évangéliste (puisque la « candidature » de Jean le Zébédaïde n'est pas authentifiée et que celle du presbytre Jean est infirmée). En fait, nous utiliserons l'expression « Jean » pour renvoyer à l'image globale de l'énonciateur de l'Évangile lu en synchronie, énonciateur syncrétique qui correspond soit à la somme des ajouts du même scripteur, soit à des scripteurs distincts relevant de la même vision religieuse, en l'occurrence l'école johannique. Au demeurant, les deux extraits que nous évoquerons, aux chapitres 13 et 18, paraissent dans leur masse relever de la même origine – tandis que les chapitres 15 à 17 sont des interpolations plus tardives[14] –, en sorte que notre invocation du point de vue de « Jean » concerne des fragments relativement homogènes.

(e) Nous évoquerons à plusieurs reprises la notion d'interdiscours. L'interdiscours, c'est là une différence théorique avec l'intertexte, est plus labile, plus évolutif que ce dernier, fait de locuteurs anonymes et de circulation de paroles sans que celles-ci ne relèvent nécessairement d'un auteur

12. Voir notamment Jean ZUMSTEIN, « L'Évangile selon Jean », *in Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture sa théologie*, Daniel MARGUERAT, éd., 2000, 2004, Genève, Labor et Fides, p. 345-370, en particulier p. 345-346 ; ainsi que R. Alan CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphie, Fortress Press, 1983 ; Yvan BOURQUIN, « Bibliographie de contributions récentes en analyse narrative », *Études théologiques et religieuses*, t. 77, 2002/1, p. 79-93 et *in* Daniel MARGUERAT, éd., *op. cit*., 2000, 3e éd., 2004.

13. Voir surtout Pierre BENOÎT et Marie-Émile BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles en français avec des parallèles des apocryphes et des Pères*, t. 1 : *Textes*, Paris, Cerf, 1965 ; Franck KERMODE, « Jean », *in Encyclopédie littéraire de la Bible*, Robert ALTER et Franck KERMODE, éd., Paris, Bayard, 2003, p. 539-569, en particulier p. 562-567.

14. Voir Johannes BEUTLER, « La recherche johannique aujourd'hui », *in La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'Évangile de Jean aux deux premiers siècles*, *op. cit.*, p. 37-38 ; J. ZUMSTEIN, 2004, *op. cit*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

clairement identifié. C'est à cet interdiscours-là, aussi évanescent soit-il, que nous faisons allusion : l'interdiscours constitue (et se constitue) des manières de voir, créant ainsi des communautés d'appartenance plus ou moins structurées, plus ou moins homogènes. C'est donc par rapport à lui que nous disons que Jean choisit de ne pas mentionner les paroles de Judas lors de l'arrestation de Jésus : nous postulons que Jean connaît les récits antérieurs de la Passion, et qu'il fait œuvre originale par ses choix de mise en discours. Cet interdiscours est une fiction : en disant cela, nous ne voulons pas dire qu'il n'existe pas, tout simplement que c'est une construction évolutive selon les réseaux, au sens où Bruno Latour parle d'acteur-réseau[15], en perpétuelle négociation et évolution, formant un ensemble plus ou moins figé selon les communautés de valeurs et de discours qui les expriment, de formules qui sont reprises, citées, intégrées, de façon à promouvoir une vision du monde homogène et à construire des genres particuliers, voire, dans une phase ultérieure, à influencer d'autres contenus et d'autres genres. Il s'ensuit que l'interdiscours biblique est une notion à manier avec précaution au plan historique, pour les raisons qu'on vient de dire, mais encore parce qu'interfèrent avec lui les représentations actuelles que nous nous en faisons, et aussi les représentations du passé qui peuvent influer plus ou moins positivement sur nos manières de penser. Comme le souligne Jean-Daniel Kaestli, la démarche typique de la lecture traditionnelle des Évangiles repose sur le postulat d'une « harmonie évangélique, un récit réunissant en un tout cohérent les données de chacun des Évangiles[16] ».

Ces précisions étant apportées, entrons dans l'analyse des différences saillantes entre Jean et les Synoptiques à propos de l'annonce de la mort de Jésus puis du récit de son arrestation.

2. Annonce de la mort de Jésus[17]

(1) 14 [18]Pendant qu'ils étaient à table et mangeaient, Jésus dit : « En vérité je vous le déclare, l'un de vous va me livrer, un qui mange avec moi. »[19] Pris de tristesse, ils se mirent à lui dire l'un après l'autre : « Serait-ce moi ? »[20] Il leur dit : « C'est l'un des Douze, un qui mange avec moi. »[21] Car le Fils de l'homme s'en va selon ce qui est écrit de lui, mais malheureux l'homme par qui le Fils de l'homme est livré ! Il vaudrait mieux pour lui qu'il ne soit pas né, cet homme-là ! » (Marc 14, 18-21.)

15. Voir Bruno LATOUR, *Changer de société. Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006, p. 92-95 et 122-123.

16. Extrait d'une correspondance privée.

17. La traduction des textes bibliques (1) à (8) est celle de la *TOB*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

(2) 26 [20] Le soir venu, il était à table avec les Douze. [21] Pendant qu'ils mangeaient, il dit : « En vérité, je vous le déclare, l'un de vous va me livrer. » [22] Profondément attristés, ils se mirent chacun à lui dire : « Serait-ce moi, Seigneur ? » [23] En réponse il dit : « Il a plongé la main avec moi dans le plat, celui qui va me livrer. [24] Le Fils de l'Homme s'en va selon ce qui est écrit de lui ; mais malheureux l'homme par qui le Fils de l'homme est livré ! Il aurait mieux valu pour lui qu'il ne fût pas né, cet homme-là ! » [25] Judas, qui le livrait, prit la parole et dit : « Serait-ce moi, Rabbi ? » Il lui répond : « Tu l'as dit ! » (Matthieu 26, 20-25)

(3) 22 [21] « Mais voici : la main de celui qui me livre se sert à cette table avec moi. [22] Car le fils de l'homme s'en va selon ce qui a été fixé. Mais malheureux cet homme par qui il est livré ! » [23] Et ils se mirent à se demander les uns aux autres lequel d'entre eux allait faire cela. (Luc 22, 21-23)

(4) 13 [21] Ayant ainsi parlé, Jésus fut troublé intérieurement et il déclara solennellement : « En vérité, en vérité, je vous le dis, l'un d'entre vous va me livrer. » [22] Les disciples se regardaient les uns les autres, se demandant de qui il parlait. [23] Un des disciples, celui-là même que Jésus aimait, se trouvait à côté de lui. [24] Simon Pierre lui fit signe : « Demande de qui il parle » ; [25] le disciple se pencha alors vers Jésus et lui dit : « Seigneur, qui est-ce ? » [26] Jésus répondit : « C'est celui à qui je donnerai la bouchée que je vais tremper. » Sur ce, Jésus prit la bouchée qu'il avait trempée et il la donna à Judas Iscariote, fils de Simon. [27] C'est à ce moment, alors qu'il lui avait offert cette bouchée, que Satan entra en Judas. Jésus lui dit alors : « Ce que tu as à faire, fais-le vite. » [28] Aucun de ceux qui étaient là ne comprit pourquoi il avait dit cela. [29] Comme Judas tenait la bourse, quelques-uns pensèrent que Jésus lui avait dit d'acheter ce qui était nécessaire pour la fête, ou encore de donner quelque chose aux pauvres. [30] Quant à Judas, ayant pris la bouchée, il sortit immédiatement : il faisait nuit. (Jean 13, 21-30)

Ces récits sont construits sur une structure d'échange, avec phases d'ouverture, de réaction et de clôture de l'échange.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

Différences et ressemblances dans le récit de l'annonce de la mort de Jésus				
	Mc	Mt	Lc	Jn
Ouverture : annonce de la « trahison »/du « don »	+	+	+	+
Réaction 1 : désignation du « traître »/« donneur » [« Il a plongé la main avec moi dans le plat, celui qui va me livrer »] ➜ Judas est l'agent d'un comportement qui le dénonce	+	+	+	–
Réaction 2 : Jésus désigne le « traître » en lui donnant une bouchée ➜ Judas est agi, instrument involontaire du drame	–	–	–	+
Clôture 1 : Jésus parle de Judas [délocuté] [« malheureux l'homme par qui le Fils de l'homme est livré]	+	+	+	–
Clôture 2 : Jésus s'adresse à Judas [allocutaire] [« Ce que tu as à faire, fais-le vite. »]	–	–	–	+

Chez Jean, Judas n'est pas « trahi » par le geste de manger[18], à la différence des Évangiles synoptiques[19] : c'est un allocutaire de Jésus. La différence est énorme d'un point de vue énonciatif et interactionnel. Dans les autres Évangiles, Judas, par sa nature de délocuté, est comme absent d'une communication (et d'une communion) avec le Christ et les autres apôtres, comme si la délocution était le signe linguistique d'un rejet hors de la communauté des fidèles et des apôtres. En revanche, dans l'Évangile selon saint Jean, Judas est un locuteur/énonciateur, à l'égal du Christ et des autres apôtres. Jean met ainsi en scène, au plan énonciatif, l'image d'un Judas moins « traître[20] » que le rapporte la tradition, moins en extériorité envers l'ensemble des apôtres ou envers le Christ. D'où le fait que, dans notre tableau, nous accolions à la dénomination traditionnelle du « traître » celle, plus conforme au texte, du « donneur »[21] : non celui qui donne un ami à ses ennemis (même si la polysémie est intéressante), mais l'agent du don (celui

18. N. B. : « qui mange avec moi » peut être interprété comme classifiant ou comme qualifiant. Classifiant, il indique le compagnonnage sans renvoyer à un geste factuel qui rendrait incohérentes les interrogations suivantes. Qualifiant (l'hypothèse est plus difficile en contexte chez Marc, mais plausible chez Luc du fait des valeurs temporelles du présent ou du passé composé chez Matthieu), il renvoie au geste qui permet de reconnaître Judas. Dans tous les Évangiles, ce geste est opaque aux autres apôtres comme à Judas…

19. Voir Pierre-Emmanuel Dauzat, *Judas. De l'Évangile à l'Holocauste*, Paris, Bayard, 2006, p. 33.

20. Le terme « traître » n'apparaît qu'en Lc 6, 16 (*prodotês*) ; chez les autres évangélistes, le terme *paradidômi*, « livrer », a un sens très large, qui va de l'évocation d'un acte violent à un acte permis par les dieux (*ibid.*, p. 30-31).

21. Voir L. Marin, *op. cit.*, p. 164-165, 178.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

par qui le Fils de l'Homme est livré[22]). Cette traduction, conforme à l'original, est à tous égards fondamentale, tant l'interprétation dominante de la trahison de Judas a alimenté un antisémitisme religieux à l'égard du peuple déicide[23] qui n'est pas conforme aux textes[24], aussi partageons-nous ces mises en garde.

> On fera à ce propos une proposition très concrète : qu'on se garde très consciemment à l'avenir de parler du « traître » Judas, ou que là où ils paraissent inévitables, on mette au moins les mots « traître », « trahir », « trahison » entre guillemets, et que dans la mesure du possible on explique dans une note que ces mots ne saisissent pas la réalité historique mais expriment seulement une interprétation douteuse d'auteurs du christianisme primitif[25].

Ces différences entre Jean et les autres évangélistes se retrouvent lors de l'arrestation de Jésus, qui ouvre la section de la Passion du Christ.

3. Arrestation de Jésus

> (5) 14 [43] Au même instant, comme il parlait encore, survient Judas, l'un des Douze, avec une troupe armée d'épées et de bâtons qui venait de la part des grands prêtres, des scribes et des anciens. [44] Celui qui le livrait avait convenu avec eux d'un signal : « Celui à qui je donnerai un baiser, avait-il dit, c'est lui ! Arrêtez-le et emmenez-le sous bonne garde. » [45] Sitôt arrivé, il s'avance vers lui et lui dit : « Rabbi. » Et il lui donna un baiser.[46] Les autres mirent la main sur lui et l'arrêtèrent. (Marc 14, 43-46)
>
> (6) 26 [47] Il parlait encore quand arriva Judas, l'un des Douze, avec toute une troupe armée d'épées et de bâtons, envoyée par les grands prêtres et les anciens du peuple. [48] Celui qui le livrait leur avait donné un signe : « Celui à qui je donnerai un baiser, avait-il dit, c'est lui, arrêtez-le ! » [49] Aussitôt il s'avança vers Jésus et dit : « Salut, rabbi ! » Et il lui donna un baiser. [50] Jésus lui dit : « Mon ami, fais ta besogne ! ». S'avançant alors, ils mirent la main sur Jésus et l'arrêtèrent. (Matthieu 26, 47-50)
>
> (7) 22 [47] Il parlait encore quand survint une troupe. Celui qu'on appelait Judas, un des Douze, marchait à sa tête ; il s'approcha de Jésus

22. Dans l'Épître aux Galates, il est dit que Jésus *s'*est livré pour nous (Ga 2, 20), dans l'Épître aux Romains, que Dieu *l'*a livré (Rm 8, 32) ou qu'il *a été* livré (Rm 4, 25) par Dieu, « qui fait fonction de sujet logique du passif théologique » (H.-J. KLAUCK, *op. cit*., p. 46).

23. « La présence de Judas dans l'arsenal des armes de l'antisémitisme moderne mériterait à elle seule de faire l'objet d'un livre. » (H.-J. KLAUCK, *op. cit*., p. 15). Voir également P.-E. DAUZAT, *op. cit*.

24. Voir H.-J. KLAUCK, *op. cit*., p. 15, 99, 171.

25. *Ibid*., p. 171.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

pour lui donner un baiser.[48] Jésus lui dit « Judas, c'est par un baiser que tu livres le Fils de l'homme ! » (Luc 22, 47-48)

(8) 18 [1] Ayant ainsi parlé, Jésus s'en alla, avec ses disciples, au-delà du torrent du Cédron ; il y avait là un jardin où il entra avec ses disciples.[2] Or Judas, qui le livrait, connaissait l'endroit car Jésus y avait maintes fois réuni ses disciples.[3] Il prit la tête de la milice et des gardes fournis par les grands prêtres et les Pharisiens, il gagna le jardin avec torches, lampes et armes.[4] Jésus sachant tout ce qui allait lui arriver, s'avança et leur dit : « Qui cherchez-vous ? »[5] Ils lui répondirent : « Jésus le Nazôréen ». Il leur dit : « C'est moi. » Or, parmi eux, se tenait Judas qui le livrait.[6] Dès que Jésus leur eut dit ''C'est moi'', ils eurent un mouvement de recul et tombèrent.[7] À nouveau, Jésus leur demanda : « Qui cherchez-vous ? » Ils répondirent : « Jésus le Nazôréen. »[8] Jésus leur répondit : « Je vous l'ai dit, c'est moi. Si c'est donc moi que vous cherchez, laissez aller ceux-ci. »[9] C'est ainsi que devait s'accomplir la parole que Jésus avait dite : « Je n'ai perdu aucun de ceux que tu m'as donnés. »[10] Alors Simon Pierre, qui portait un glaive, dégaina et frappa le serviteur du grand prêtre, auquel il trancha l'oreille droite ; le nom de ce serviteur était Malchus.[11] Mais Jésus dit à Pierre : « Remets ton glaive dans ton fourreau ! Comment ? je ne boirais pas la coupe que le Père m'as donnée ? » [12] La milice avec son commandement et les gardes des Juifs saisirent donc Jésus et ils le ligotèrent. (Jean 18, 1-12)

Jean choisit de ne pas mentionner les paroles de Judas qui désignent Jésus aux soldats venus l'arrêter et, en contrepartie, il donne à Jésus un rôle central dans la maîtrise du processus, ce qui, comme on le verra plus en détail, rejaillit sur l'image discursive de Judas. Le récit, en ne mentionnant pas les paroles de Judas, inscrit le rôle de ce dernier dans la réalisation de la prophétie. Judas n'est plus un « traître » intrinsèquement mauvais, c'est celui qui, pour son malheur, a été choisi comme l'instrument par lequel arrive la Passion du Christ. Cette différence est significativement marquée, non seulement dans le récit de l'arrestation, mais elle était indiquée dès l'annonce de celle-ci, puisque le texte mentionne en 13, 27, que c'est après que Jésus lui eut offert la bouchée qui le désignait « que Satan entra en Judas »[26].

26. La formule est également chez Lc 22, 3-4 ; d'aucuns soulignent toutefois que si, chez Luc, la présence du démon paraît disculper Judas, chez Jean il en irait différemment, car la complicité de Judas avec le démon serait telle qu'il serait un travestissement du démon, la forme humaine de Satan (cf. P.-E. DAUZAT, *op. cit*., p. 34). Mais si tel est le cas, nous ne comprenons pas bien en quoi cette situation chargerait Judas : Origène remarquait déjà que dans l'adresse de Jésus (« ce que tu as à faire, fais-le vite »), on ne sait pas si l'apostrophe concerne le démon ou Judas (Origène, *Sur l'Évangile de Jean*, XXXII).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

Différences et ressemblances dans le récit de l'arrestation de Jésus				
	Mc	Mt	Lc	Jn
Arrivée de Judas avec la troupe	+	+	+	+
Mention narrative du signal	+	+	+	–
Judas révèle (DD) aux soldats le signal	+	+	+	–
Adresse (DD) de Judas adressé à Jésus	+	+	+	–
Réponse (DD) de Jésus à Judas	–	–	–	+
Agression de Pierre	–	–	–	+
Arrestation de Jésus	+	+	+	+

Quelle que soit la date de l'Évangile de Jean, sa singularité émerge sur le fond de l'interdiscours des trois Évangiles synoptiques[27]. La récurrence de cette singularité est en soi significative. Mais il est temps, à présent, de préciser les caractéristiques de ces spécificités johanniques, en 18, à l'aide d'une analyse énonciative et interactionnelle.

27. La thèse d'un quatrième Évangile nettement plus tardif que les trois autres est désormais battue en brèche, au profit d'une hypothèse selon laquelle les quatre Évangiles auraient été écrits dans des communautés ecclésiales distinctes, entre les années 40 et 65 de notre ère. En effet, selon John A. T. ROBINSON (*Redating the New Testament*, 1976), les dates seraient plus précisément 45-60 pour Marc, 40-60 pour Matthieu, 57-60 pour Luc, 40-65 pour Jean. Bref, selon ces datations (voir F. KERMODE, *op. cit.*, p. 540), les hypothèses d'un texte princeps de Marc dont se seraient inspirés Matthieu et Luc (en réduisant certains passages narratifs et en rapportant davantage de paroles du Christ) seraient remises en cause, tout comme celle d'un texte de Jean plus tardif. Mais la communauté scientifique est loin d'avoir entériné ces hypothèses – voir la critique de Robert M. GRANT, dans *Journal of Biblical Literature*, 97, p. 294-296 –, puisque la date la plus communément admise est la fin du I^er^ siècle, après 85 et avant 125 (voir J. ZUMSTEIN, *op. cit.*, 2004, p. 361). Sur les relations entre l'Évangile de Jean et les Synoptiques, voir J. ZUMSTEIN, *ibid.*, p. 353-355 ; ainsi que J.-D. KAESTLI, J.-M. POFFET et J. ZUMSTEIN, éd., 1990, *op. cit.*, et notamment dans cet ouvrage les articles de Johannes BEUTLER (« La recherche johannique aujourd'hui », p. 37-38) et Andreas DETTWILER (« Le prologue johannique », p. 185-203) pour le chapitre 1, et de Jean ZUMSTEIN (« La rédaction finale de l'Évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21) », p. 207-230) pour le chapitre 21. De même H.-J. KLAUCK continue à penser que l'Évangile de Jean est plus tardif. Nous n'avons aucune compétence pour trancher, même s'il nous semble sage de se ranger à l'avis général. Quoi qu'il en soit, même en se plaçant dans l'hypothèse de Robinson, ce qui est certain c'est que l'Évangile de Jean (ou l'image syncrétique qui résulte des diverses interventions sur le texte), s'il devait être pratiquement aussi ancien que les Évangiles synoptiques, n'en partage pas les sources en maints endroits.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

II. Analyse énonciative et interactionnelle de l'arrestation de Jésus en Jean 18, 1-12

1. La position centrale de Jésus

La position centrale du Christ[28] est indiquée par une quadruple fonction, de *sujet* sur le plan grammatical, d'*agent* sur le plan sémantique, d'*acteur* sur le plan narratif et de *locuteur dominant* sur le plan interactionnel. Les fonctions de sujet et d'agent sont suffisamment évidentes pour que nous n'insistions pas. En revanche, il n'est pas inutile d'insister sur les deux dernières. Sur le plan narratif, c'est Jésus qui choisit le lieu de son arrestation, décide de ne pas se dérober et, enfin, empêche Simon Pierre de se rebeller. Sur le plan transactionnel, c'est encore lui qui prend l'initiative de l'adresse aux soldats, contre toute attente, et qui les relance pour que l'arrestation s'accomplisse, donne des instructions pour que les soldats épargnent la vie de ses disciples fidèles. Il est notable que le *verbum dicendi* soit « il dit » (v. 4) pour Jésus, et « ils répondirent » pour les soldats, ce qui les place en position seconde. Cette différence est encore plus significative à la deuxième occurrence de « il dit », (v. 5) alors que le texte aurait pu mentionner « il répondit » : le choix du verbe « dire » témoigne du libre choix du Christ en insistant sur une parole moins contrainte, sur le plan interactionnel, que « il répondit » (qui implique que le locuteur se sente tenu de répondre). Certes, cette analyse, fondée sur la répartition de *légô* (dire) et d'*apokrinomai* (répondre), doit être relativisée, car la *TOB*, fidèle en cela à la Synopse de Benoît et Boismard[29], indique que la réponse des gardes au v. 7 est introduite par « ils dirent » et l'affirmation souveraine de Jésus au v. 8 par « il répondit ». En fait, le rôle des *verba dicendi* n'est significatif que par sa congruence avec les trois autres niveaux où s'affirme la prédominance de Jésus en tant que sujet.

2. De l'intrication des actes et des paroles chez le Christ à l'omission des paroles et à la relativisation des actes chez Judas

Une deuxième caractéristique met en relief le rôle de Jésus dans le processus qui le conduira à la privation de la liberté et à la mort, et dans sa façon de faire entendre d'une part l'acceptation de son *destin*, d'autre part la symbolique de cet événement et de cette acceptation : il s'agit de l'intrication *circulaire* des paroles et des actes, qui fournit de précieuses indications sur la

28. Jn 18, 1-12 a fait l'objet d'une analyse dans Alain Rabatel, « La construction inférentielle des valeurs : pour une réception pragmatique des textes (littéraires) », *Cahiers de narratologie*, n° 12, Université de Nice, 2005, p. 1-18.
http://revel.unice.fr/cnarra/auteur.html?id=29
Nous sélectionnons quelques analyses utiles à notre propos tout en les développant.
29. P. Benoît, et M.-E. Boismard, *op. cit*, p. 305.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

régie narrative et sur la perspective théologique qui découle de ces choix. En effet, ce dialogue étonnant n'est pas seulement constitué d'échanges inégalitaires (v. 5 à 8), il est surtout composé de fragments de discours suivis par des actes et d'actes qui provoquent de nouvelles prises de parole (cf. v. 6, 9, 10, 12). *A priori*, il n'y a là rien d'original, car les récits montrent souvent des discours rapportés en relation directe avec la trame des événements qu'ils commentent, accompagnent ou provoquent – mais il s'agit d'une caractéristique moderne plutôt rare dans l'Antiquité. Il n'y a non plus rien de très original dans la façon de traiter les paroles comme des actions, à travers la valeur illocutoire des actes de langage ou à travers leurs effets perlocutoires. En revanche, il est plus rare de mettre en relief la dialectique profonde entre paroles et actes, au plan de la diégèse d'une part, à celui de sa narration d'autre part. Comme si cette intrication témoignait de la vérité de la parole des évangélistes, elle-même en symbiose avec la vérité d'une parole divine qui se vérifierait – aux yeux des croyants et, à tout le moins, à ceux du lecteur coopératif – par cette structure circulaire d'échos et de garants, *la parole cautionnant la vérité des actions*, et les actions cautionnant de façon proleptique ou analeptique la vérité de la Parole divine d'une part, la vérité du témoignage de l'évangéliste d'autre part. *Il y a donc une dimension responsive des récits bibliques*[30] *qui concerne les actes comme réponse aux paroles, et les paroles comme réponse aux actes*. De même que Jésus, par ses prises de parole, provoque son arrestation, et confirme la vérité d'un récit conforme aux prédictions de l'annonce de sa mort dans le chapitre 13, de même les paroles qui la suivent disent-elles une acceptation du drame (v. 11, 12). Et de même, le récit de l'évangéliste essaie-t-il de se situer à la hauteur de cette acceptation. C'est pourquoi l'absence dans le texte johannique du rapport des paroles de Judas, bien connues dans l'interdiscours, est lourde de signification à un double titre.

En premier lieu, ce choix narratif signifie une volonté de relativiser le rôle de Judas. Ce dernier est ainsi présenté comme un agent (parmi d'autres) de l'arrestation de Jésus, laquelle a bien d'autres responsables que cet adjuvant de circonstance, comme le rappelle la mention des grands prêtres et des pharisiens (v. 3). On est fondé à se demander si « aucun de ceux que tu m'as donnés » n'inclut pas Judas cette fois-ci. Certes, le lecteur pourra s'étonner à bon droit de cette hypothèse, dans la mesure où Jésus, dans le chapitre précédent, s'adressait à son père en distinguant nettement « le fils de perdition »

30. Un autre aspect de cette dimension responsive des récits bibliques et de leur structure d'appel (en direction du narrataire et, à travers lui, des lecteurs/fidèles) privilégie les actes, davantage que les enchaînements de parole. Comme si le récit mettait l'accent – plus que sur les paroles toujours sujettes à caution – sur le critérium décisif de la vérité des sujets, c'est-à-dire leurs actions, ainsi que nous l'avons montré tant à propos du combat de David contre Goliath qu'à propos du rapport du peuple juif à Dieu, dans le Deutéronome (voir *supra*, n. 5).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

du reste des disciples : « Père saint, garde-les [les apôtres] en ton nom que tu m'a donné, pour qu'ils soient un comme nous sommes un. Lorsque j'étais avec eux, je les gardais en ton nom que tu m'a donné : je les ai protégés et aucun d'eux ne s'est perdu, sinon le fils de perdition » (Jn, 17, 12). Mais, précisément, il nous semble que le texte johannique opère une reformulation et une reprise partielles riches de sens : la formule de 17, 12 est proche de celle de 18, 9, tout en se distinguant d'abord par le fait que la communauté des apôtres est complète dans le chapitre 18 tandis qu'elle est explicitement amputée dans le chapitre 17. Une deuxième différence significative concerne le fait qu'en 17, 12, c'est Judas qui « *s'est* perdu », tandis qu'en 18, 9, c'est Jésus qui parle en disant : « *Je n'ai perdu* aucun de ceux que tu m'as donnés [c'est nous qui soulignons] ». L'ensemble de ces différences gagne à être mis en relation avec la scénographie singulière du fragment, puisque Judas ne va pas ici jusqu'à la dénonciation, dans la mesure où Jésus évite à Judas de « se perdre » en se livrant avant que Judas ne le fasse. En ce sens, la mise en scène énonciative johannique, au chapitre 18, montre un Christ qui relativise la faute de Judas, en faisant de ce dernier un agent subalterne d'une histoire écrite ailleurs, dont les enjeux dépassaient sa personne[31] : c'est ce que confirme la dernière parole de Jésus (v. 11), évoquant « la coupe que le Père [lui] a donnée ». Le Christ en appelle pratiquement au pardon des offenses en empêchant que l'offense de Judas aille à son terme aux yeux de tous[32].

En deuxième lieu, relativement à l'arrestation, les paroles n'apportent rien. En revanche, d'un point de vue interprétatif, leur mention accroîtrait la thèse de la méchanceté intrinsèque du personnage. Que le Christ évite à Judas de parler ménage sa face négative. Cette donnée théologique résulte de la scénographie énonciative et interactionnelle. Elle est sans doute à mettre au crédit du Christ, sans oublier que ce crédit est en fait d'abord à inscrire à celui de Jean, puisque c'est lui qui est responsable de cette mise en scène énonciative.

Ce que confirme une troisième caractéristique de la version johannique, autour du cumul des perspectives narratives, grâce à la superposition du point de vue[33] dominant du personnage du Christ et de celui discret, mais néanmoins réel, de l'évangéliste. De ce fait, le rôle de Judas est relativisé non seulement parce qu'il ne prononce pas les paroles attendues, mais encore parce que la nar-

31. Voir L. MARIN, *op. cit*., p. 165.

32. Allons plus loin : la non-reprise de la mention du « fils de perdition » qui « s'est perdu » et, concomitamment, l'évocation d'« aucun de ceux que [le Seigneur lui] a donnés » soulignent le fait que la communauté des apôtres semble devoir perdurer en dépit des exactions de ses membres. La question vise ici Judas, mais elle concerne aussi Pierre, qui reniera son Seigneur. Certes, les actions des deux disciples ne sont pas à mettre sur le même plan, mais elles gagnent néanmoins à être rapprochées, comme l'a souligné L. Marin. Nous y reviendrons au point 4.

33. Voir Alain RABATEL, *Une histoire du point de vue*, Paris/Metz, Klincksieck/Celted, 1997 ; *La construction textuelle du point de vue*, Lausanne/Paris, Delachaux & Niestlé, 1998.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

ration empathise sur Jésus en adoptant principalement son point de vue (PDV).

3. Le cumul du savoir du personnage de Jésus et du savoir du narrateur au service d'une double dramatisation du récit

Une telle superposition des PDV repose sur le dialogisme des énoncés, et notamment sur la disjonction locuteur (support des énoncés) et énonciateur (centre modal). Ainsi le locuteur/énonciateur premier (en l'occurrence le narrateur) fait-il entendre dans son récit le PDV du Christ, non seulement en le faisant parler, mais en racontant le récit d'après sa façon de voir ou d'envisager les événements (cf. *supra*, II, 1), y compris lorsque le Christ ne prononce pas de paroles nettement identifiées (cf. *infra* le jeu sur les connecteurs).

Nous illustrerons ce cumul à propos des connecteurs « or » qui sont particulièrement polyphoniques en ce qu'ils jouent avec les attentes du coénonciateur et rectifient les interprétations dans un sens plus pertinent, insistant sur un phénomène insuffisamment connu ou insuffisamment pris en compte jusque-là : en ce sens, « or » peut être renforcé par « il faut savoir que » ou « il ne faut pas oublier que ». Autrement dit, « or » met en relief, soit l'existence d'un événement non connu, soit celle d'un événement qui a été connu mais qui pourrait être oublié.

À deux reprises, dans les versets 2 et 5, on rencontre « or », avec à chaque fois la mention de Judas : « Or Judas, qui le livrait », « Or parmi eux se tenait Judas qui le livrait ». Dans les deux cas, « or » peut difficilement être accompagné de « il faut savoir », « il ne faut pas oublier » : tout le monde sait, dans l'interdiscours biblique très prégnant dans les communautés chrétiennes de l'époque[34], que Judas est le personnage central de l'arrestation de Jésus, et il est difficile d'envisager que quiconque puisse l'avoir oublié. Il faut alors faire l'hypothèse que la valeur polyphonique de « or » n'introduit pas un suspense par rapport à une histoire archiconnue, mais met en scène un jeu avec une attente, dans la mesure où l'interdiscours biblique construit par les Évangiles synoptiques et aussi par les Actes des apôtres insiste au contraire sur ces paroles attendues de Judas. Leur absence témoigne ainsi de la stratégie auctoriale de Jean et des spécificités de sa narration : comme si Jean voulait nous faire entendre implicitement que, malgré nos attentes, rappelées par les deux connecteurs « or », il ne souhaite pas donner le rôle du méchant absolu à Judas, puisque le Christ se dénonce avant que Judas n'ait dit un mot.

34. Comme le rappelle J. ZUMSTEIN en conclusion de sa présentation des thèses en faveur de la dépendance ou de l'indépendance littéraire de Jean par rapport aux Synoptiques, « le fait décisif est qu'il [Jean] a élaboré son Évangile à partir des matériaux traditionnels qui circulaient dans son milieu et en s'appuyant sur sa propre conception théologique. Connus ou inconnus, les Évangiles synoptiques n'ont pesé ni sur le choix des traditions mises en récit, ni sur la conception théologique globale (D. M. Smith) » (*op. cit.*, 2004, p. 355). Dans toutes les hypothèses, Jean adopte une position originale par rapport à l'interdiscours religieux.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

À côté de cette perspective auctoriale[35], il est cependant tout à fait possible, d'un point de vue strictement linguistique, de faire jouer la perspective actoriale. En effet, Jean campe un Christ très savant, témoignant d'une « profondeur de perspective » (Lintvelt) quasi illimitée : le Christ « sa[it] tout ce qui [va] lui arriver » (v. 4) ; cette science invite à attribuer, par une inférence à reculons, la relative explicative de v. 2, « qui le livrait », non seulement au narrateur, mais encore au personnage[36] qui voit ce qui n'est pas encore visible aux yeux des autres. « Or » invite à reconstruire l'inférence du Christ : « Je sais, pense en substance le Christ, que Judas va me livrer aux Romains. Ce petit jardin, qu'il connaît bien, sera pour lui le lieu le plus commode pour mon arrestation. » De fait, si l'on se souvient que les « or » doivent être interprétés en un sens qui joue moins sur le suspense que sur une attente, du point de vue du narrateur, cette nécessité est encore plus prégnante pour le Christ : ce dernier sait d'autant mieux que Judas va le livrer que c'est lui qui le lui a annoncé ! Par conséquent, « or » ne se comprend que si l'on reconstruit les calculs interprétatifs de Jésus par rapport à ce qu'il imagine que fera Judas. Et, là encore, compte tenu de l'interdiscours, le lecteur partage pleinement

35. C'est pourquoi nous ne souscrivons pas totalement à l'analyse de F. Mirguet qui met en parallèle le rôle dominant de Jésus avec l'effacement du narrateur devant son personnage (Françoise MIRGUET, « L'effacement du narrateur devant le personnage de Jésus dans le quatrième Évangile. Une inversion des rôles narratifs », *Sémiotique et Bible* n° 120, 2005, p. 27-40). Certes, le Christ joue un rôle dominant sur le plan de la perspective, mais cette domination est compatible avec la présence du narrateur, en surimpression.

36. Nous défendons la thèse que la perspective du personnage n'est pas, par définition, limitée (voir A. RABATEL, *op. cit.*, 1997 et 1998), contrairement à la thèse courante en narratologie d'un PDV du personnage au volume de savoir limité en focalisation interne chez Gérard GENETTE, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972 ; *Nouveau discours sur le récit*, Paris, Seuil, 1983 ; Mieke BAL, *Narratologie*, Paris, Klincksieck, 1977 ; Jaap LINTVELT, *Essai de typologie narrative*, Paris, José Corti 1981 ; Pierre VITOUX, « Le jeu de la focalisation », *Poétique* n° 51, 1982, p. 359-368 ; Alain RABATEL, *op. cit*., 1997 : Thèse réaffirmée par les spécialistes de la Bible, qui présupposent dans le même mouvement, et pour des raisons théologiques qui n'ont rien à voir avec la linguistique, l'omniscience du narrateur : voir Robert ALTER et Franck KERMODE, éd., *Encyclopédie littéraire de la Bible*, Paris, Bayard, 2003, p. 563, ainsi que Meir STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative : Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1985, p. 99. B. LATOUR procède à une critique épistémologique de la thèse du point de vue limité à une perspective individuelle – dans la vie comme dans les textes – très pertinente, jusque dans sa vivacité, tant il est lassant d'entendre répéter les mêmes antiennes, surtout quand elles sont de parti pris : « Qu'est-ce qui vous fait penser qu'"adopter un point de vue" signifie "être limité" ou être spécialement "subjectif" ? […] Si vous pouvez avoir différents points de vue sur une statue, c'est parce que la statue elle-même est en trois dimensions et vous permet, oui, *vous permet* de tourner autour. Si une chose rend possible cette multiplicité de points de vue, c'est qu'elle est très complexe, intriquée, bien organisée, et belle, oui, objectivement belle. […] Ne croyez pas à toutes ces foutaises sur le fait d'être "limité" à votre propre perspective. Toutes les sciences ont inventé des moyens pour se *déplacer* d'un point de vue à un autre, d'un cadre de référence à un autre. […] C'est ce qu'on appelle la relativité. […] Si je veux être un scientifique et atteindre à l'objectivité, je dois être capable de naviguer d'un cadre de référence à l'autre, d'un point de vue à l'autre. Sans de tels déplacements, je serais limité pour de bon dans mon point de vue étroit. » (B. LATOUR, *op. cit.*, p. 210-213).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

ces mouvements de pensée. Ainsi, les deux occurrences de « or » sont imputées à un énonciateur interne à l'énoncé, Jésus, alors même qu'il n'a pas (encore) prononcé une parole.

Ce cumul existe y compris dans les autres traductions et dans les versions grecques[37]. Certes, ces « or », qu'on retrouve dans la Bible de Jérusalem, peuvent être omis ou traduits différemment (Osty, Bible Bayard, Synopse Benoît-Boismard)[38]. Mais le *de* grec, qui revient une douzaine de fois dans l'ensemble du chapitre, et qui est caractéristique du style paratactique johannique[39] peut néanmoins être expliqué par l'analyse du PDV, puisque celui-ci repose fondamentalement sur l'idée d'un différentiel énonciatif, et donc sur la capacité de faire entendre le PDV d'un autre dans la voix du narrateur[40]. Le premier équivalent est fourni par la présence d'un autre connecteur que « or », qui peut cumuler aussi les indices de PDV du personnage et du narrateur : c'est typiquement le cas des « donc », des « et », des « aussi » qui ponctuent la traduction de Chouraqui, et font écho au *de* grec. Ces connecteurs relient les événements entre eux d'un point de vue logique (donc) et/ou jouent un rôle de ponctuant dramatique de la narration des événements (or, et, aussi). Le deuxième équivalent, en l'absence de connecteur, est donné par la référenciation qui témoigne d'un PDV ; c'est encore le cas chez Chouraqui pour la traduction du *de* du v. 2 : « Iehouda *aussi*, celui qui le livre, connaît le lieu / où souvent Iéshoua' allait avec ses adeptes ». Outre le « aussi », l'imparfait de la relative incidente et, en fait, la totalité du v. 2, de nature commentative, indiquent une explication qui dénote le PDV du narrateur ; ce dernier se contente moins d'expliquer ce qui est archiconnu que de montrer par des choix de mise en mots la dimension tragique de l'événement. Ce PDV se cumule avec celui du personnage : la scène est ainsi vue à travers sa perspective, dans la traduction d'Osty, même si les partis pris de la traduction diffèrent de la *TOB*, puisque la traduction de Chouraqui met également en valeur la participation intense de Judas à la narration d'un épisode dans lequel il joue un rôle important. Il en va de même pour le « or » du v. 5 que Chouraqui traduit par *aussi* (comme pour le v. 2 « Iehouda *aussi*, celui qui le livre ») ; Louis Second utilise « et » (« *Et* Judas qui le livrait ») et Darby « et… aussi » (« *Et* Judas *aussi* qui le livrait »). Nous ne développons pas, faute de place, mais les autres traductions n'infirment pas le fondement de nos explications.

37. Merci à Michel Gourgues et à Jean-Daniel Kaestli (correspondances privées) de nous avoir signalé ces points.

38. Voir le site « Unbound Bible » pour une comparaison des différentes traductions de la Bible dans de très nombreuses langues.

39. Voir J. ZUMSTEIN, *op. cit*., 2004, p. 356.

40. Voir Alain RABATEL *Homo narrans.* Tome 2 : *Dialogisme et polyphonie dans le récit*, Limoges, Lambert-Lucas, 2008.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

Cette interprétation par le cumul des perspectives met le récit de Jean sous la tension du Christ et dramatise l'épisode, en témoignant discursivement qu'il y a là une marche funèbre dont Jésus est conscient d'emblée, non seulement dès l'annonce de sa Passion, mais tout au long de cette dernière. Dans cette perspective, le récit ne fait pas que rapporter l'événement, il invite à interpréter la scène comme une anticipation intellectuelle par le Christ et de ce qui va lui arriver et de la manière dont les choses vont se dérouler. C'est pourquoi Jésus ne laisse pas Judas faire un signe pour que les Romains s'emparent de lui, il préfère aller au-devant de l'arrestation. De ce point de vue, le cumul des perspectives, en jouant avec les attentes créées par l'interdiscours, accroît notablement une dramatisation qui est moins à mettre au compte de l'histoire que de sa narration. Une telle marche vers l'inéluctable témoigne du tragique de la scène, dès lors que les individus ne peuvent échapper à un destin écrit à l'avance. Mais il nous semble que ce tragique est tempéré, et qu'il l'est, aussi paradoxal que cela puisse paraître, par la dramatisation même du récit, puisque celle-ci, en jouant avec l'interdiscours, met en scène l'image d'un Christ qui domine de bout en bout le processus, qui le pense, avant et pendant l'événement, et donc qui assume son destin. En ce sens, le tragique s'ouvre sur une forte espérance[41].

Pour toutes ces raisons, la relégation à l'arrière-plan de Judas et la minoration de son rôle vont de pair avec les spécificités de la théologie johannique, qui repose sur le rôle central du Christ et de la christologie de l'incarnation, annoncée dès le Prologue, rappelée dans le chapitre 21 et constamment soulignée, notamment dans la deuxième partie de l'Évangile, consacrée à la révélation devant les siens (de 13, 1 jusqu'à 20, 31). De ce point de vue, il n'est pas sans signification que le chapitre 18, qui ouvre la Passion, soit précédé des deux discours d'adieu (13, 31-14, 31, puis chapitres 15 et 16) et par la prière sacerdotale (chapitre 17). La christologie de l'envoyé, étayée par les discours du Christ, est redoublée en 18 par ses actes[42] : le comportement de Jésus face à la croix[43] est ainsi le lieu de son élévation et aussi celui par lequel le salut de l'humanité peut être appréhendé. Il n'est pas surprenant que cette visée théologique passe *aussi* par la relativisation du rôle de Judas.

4. Pour une réévaluation de la personne et de la responsabilité de Judas

Tous ces éléments, tels qu'ils résultent de la scénographie johannique, plaident en faveur d'une réévaluation d'abord de la personne, ensuite de la

41. Même si, d'un point de vue psychanalytique, on peut toujours discuter du mouvement qui nous fait accepter, et parfois désirer, l'inéluctable.

42. Voir J. ZUMSTEIN, *op. cit.*, p. 346 *sq.* et 364 *sqq*.

43. Cette importance de la croix n'est pas sans rappeler celle de Paul. Voir ZUMSTEIN, 2001, art. cit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

responsabilité de Judas. Cette réévaluation concerne au premier chef la représentation de Judas chez Jean, mais il nous semble bon de nous demander si cette réévaluation ne serait pas susceptible d'être généralisée. Nous y reviendrons en conclusion, au terme de l'interrogation que nous esquissons ici et du parcours que nous empruntons pour y répondre.

Un nombre impressionnant de textes catholiques ou protestants font de Judas le modèle absolu de la trahison et du mal, à l'instar des quatre volumes de sermons de l'ermite augustin Abraham a Sancta Clara (Hans Ulrich Megerle, 1644-1709) qui ont pour titre *Judas. Der Ertz-Schelm* (Judas, la fieffée canaille)[44]. D'autres encore affirment que parmi tous les humains Judas est « le seul sur lequel on peut, et même on doit, prononcer le jugement de la damnation » (Daub) ; et le luthérien orthodoxe Hengstenberg (1802-1869) affirme que « Judas est le seul être humain dont nous savons avec certitude qu'il est damné pour l'éternité[45] ». Or, comme on l'a dit, le récit estompe les traits négatifs de la personne de Judas.

La version johannique, sans escamoter la responsabilité de Judas, la met en scène d'une façon beaucoup plus ouverte que la tradition. Sur ce point, nous ne suivons pas Klauck lorsqu'il écrit que l'Évangile de Jean durcit les traits négatifs de Judas, par exemple en mentionnant son suicide[46], dans la mesure où les influences juives du milieu de Jean auraient favorisé la naissance de « l'image effrayante de Judas qui nous est présentée dans le quatrième Évangile[47] ». Certes, Hans-Joseph Klauck prend soin de souligner que les images négatives de Judas renvoient à une lecture simpliste et confortable du mal, en extériorité[48], mais il ne démontre pas suffisamment clairement en quoi cette lecture fait selon nous un contresens en interprétant en extériorité la tension dramatique du récit de la Passion, qui n'a pas son égal chez les autres évangélistes[49]. Or, une telle dramatisation peut certes s'interpréter en

---

44. Heidegger consacra son premier écrit à Abraham a Sancta Clara, en 1910 ; voir V. FARIAS, *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse, Verdier, 1987, p. 39-55 et P.-E. DAUZAT, *op. cit.*, p. 240.

45. H.-J. KLAUCK, *op. cit.*, p. 12 et 175.

46. La pendaison de Judas est interprétée, à charge, comme l'aveu d'une culpabilité. Mais il est possible de l'analyser à décharge comme le signe d'un remords de s'être fait l'agent involontaire de la livraison de Jésus aux Romains, alors qu'il avait voulu que ce dernier comparaisse devant le Sanhédrin, cf. *infra*.

47. H.-J. KLAUCK, *op. cit.*, p. 75.

48. H.-J. KLAUCK ne reprend pas directement à son compte ce jugement, il considère même qu'il s'agit d'une lecture parénétique, à des fins d'évangélisation, qui met en avant, en s'appuyant sur l'Évangile de Jean, une « image destinée à effrayer : surtout, ne pas devenir comme lui [Judas], surtout ne pas perdre la foi, ne pas devenir la proie de Satan et être privé de salut à jamais » (H.-J. KLAUCK, *ibid.*, p. 100).

49. H.-J. KLAUCK écrit même « lorsqu'elle se confronte au phénomène de l'incrédulité et de la résistance à la prédication chrétienne, *la vision du monde de l'évangéliste Jean tend, du point de vue anthropologique, à être sans pitié* », *ibid.*, p. 100. (C'est nous qui soulignons.)

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

une dichotomie opposant deux univers sans lien, celui du bien et du mal, mais elle peut, et selon nous elle doit, conformément à la mise en narration, s'interpréter comme une mise en texte de la lutte entre le bien et le mal qui traverse chacun de nous. Judas est d'autant moins méchant que le Christ l'empêche de passer à l'acte et que c'est le Christ lui-même qui provoque directement son arrestation. Et Judas est d'autant moins le seul « méchant » que 18, 1-12 met en coprésence dans le même fragment, les deux personnes qui vont « trahir » Jésus : outre Judas (avant le repas eucharistique), n'oublions pas Pierre (après le repas eucharistique), qui est ici l'auteur d'une rébellion bien vite enrayée par Jésus. Nous n'avons pas la place de développer ce point, qui a été admirablement traité par Louis Marin dans *Sémiotique de la Passion*[50], mais il est évident que cette similitude entre les deux apôtres est capitale.

Judas est donc « malheureux », comme le mentionnent les Évangiles synoptiques, non pas parce qu'il serait méchant, mais parce qu'il est l'instrument nécessaire et douloureux d'une séparation d'avec l'ici-bas pour trouver enfin la vraie vie, dans la lumière divine, qui est, dit-on, celle de la connaissance vraie et aussi celle de l'amour infini. Un mal nécessaire pour un grand bien, en somme, selon une visée transcendante. Mais cette visée est vraisemblablement davantage l'effet d'une vision rétrospective surplombante que celle de Judas dans le feu de l'action. Or, la saisie de cette dimension rétrospective ou, au contraire, celle d'une vision de Judas bornée à l'événement interfère sur la nature du mal qu'est censé incarner Judas : en effet, le mal n'a pas nécessairement les mêmes contours, rapporté à l'histoire telle qu'elle est vécue dans son cours, en ignorance du futur ou rapporté à un processus global dont le lecteur connaît la fin, à la différence de Judas.

Et, dans tous les cas, se pose la question du rapport du mal avec le divin, puisque Judas fait partie des Douze.

5. Judas et le mal

La représentation de Judas chez Jean, ses différences avec un intertexte surplombant, manifestent au total l'existence d'un Judas plus complexe que ce que sa représentation habituelle donne à penser. La dramatisation du récit, accrue par l'importance centrale de Jésus qui assume sa Passion, ne gagne pourtant rien à dichotomiser personnages positifs et personnages négatifs, comme s'ils étaient incommensurables les uns aux autres. Plutôt que de faire de Judas l'image du mal absolu, mieux vaut s'interroger sur la part du mal qui est en chaque homme, puisque, comme on l'a dit, Jésus est l'auteur direct de son arrestation. « Le problème de Judas est un problème de scission du *Je*. Le fragment Jésus accepte le châtiment du père. Le fragment Judas est le

50. Voir notamment L. MARIN, *op. cit*, p. 164-173 et 178-181.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

meurtrier de Dieu »[51]. Hans-Joseph Klauck, qui rapporte cette analyse, poursuit en disant que « Judas, qui en est l'ombre obscure, fait partie de façon inaliénable de la figure lumineuse du Christ. Mais il représente également la part d'ombre de notre propre psyché[52] ».

Une telle explication invite à relativiser toutes les hypothèses alléguées pour expliquer sa « trahison ». Ainsi, Nicolas Grimaldi, après bien d'autres dont Renan, rejette l'hypothèse de l'avarice[53] ainsi que celle de la jalousie par rapport à Pierre ou à Jean, « le disciple préféré ». En revanche, il juge plus intéressante l'hypothèse d'un défaut de confiance, comme si Judas était fondé à se demander si Jésus était le Messie tant annoncé ou un imposteur. Il est vrai que le rapport de Jésus à l'ancienne alliance est complexe, car il la continue, l'accomplit et la bouscule tout à la fois ; par conséquent, Judas peut s'interroger sur le fait de savoir si Jésus est le Sauveur du seul peuple d'Israël invité à revenir à la foi de ses pères, ou celui de l'humanité tout entière appelée à entendre une nouvelle Parole[54]. Ce serait donc pour répondre à ses angoisses et à ses doutes que Judas aurait accepté de livrer Jésus *aux grands prêtres de la synagogue*, afin qu'ils éclairent la vraie nature de Jésus. Quant au suicide de Judas, il n'équivaudrait pas à un remords présupposant une culpabilité, il serait la protestation de celui qui se sent responsable (mais non coupable) d'avoir été l'agent involontaire de la livraison de Jésus *aux Romains*, refusant que son interrogation religieuse se transforme en règlement de compte politico-théologique[55].

Mais le drame de Judas ne se limite pas à l'opposition entre ancienne et nouvelle alliance : ainsi, selon Nicolas Grimaldi, Judas concevrait « l'entrée dans le royaume comme la fin de l'errance, de la servitude, de l'humiliation et du malheur » ; Jésus la concevrait non « comme le parachèvement de la vie et la fin de toute attente, mais comme le "perpétuel jaillissement d'une source[56]" (Jean 4, 14) ». En d'autres termes, d'un côté le salut est une quasi-certitude ancrée dans l'observation fidéiste des commandements, de l'autre il se trouve (se perd ?) dans les infinitudes de l'amour. Certes, ce conflit pourrait *à la limite* se lire à travers le prisme de l'opposition de l'ancienne alliance et de la nouvelle, mais cette lecture historique estompe un question-

51. S. TARACHOV, « Judas der geliebte Henker », *in Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*, Yorick SPIEGEL, éd., Munich, Kaiser, 1972, p. 243-256, en particulier p. 247.

52. H.-J. KLAUCK, *op. cit.*, p. 27.

53. La somme de trente deniers est dérisoire, en comparaison de celle qu'a représenté le parfum dont Marie de Magdala a usé pour parfumer le Christ. De plus, Judas, qui tenait les comptes de Jésus, avait accès à sa bourse et n'avait donc pas besoin de le « trahir » pour obtenir un argent pour lequel il ne manifeste pas de cupidité. Voir Nicolas GRIMALDI, *Le livre de Judas*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 58-63.

54. H.-J. KLAUCK, *op. cit.*, p. 91, 98-99.

55. *Ibid*., p. 74-75, 79, 110-112.

56. *Ibid*., p. 143-144.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

nement de tous les temps, traversant tous les croyants[57]. Judas incarne donc une propension tragique à faire le mal en croyant bien faire : l'enfer est pavé des meilleures intentions du monde, ainsi que le rappelle la sagesse des nations…

Il y a plus. Il faut s'interroger sur la part du mal qui existe y compris chez les élus, y compris chez Pierre. Cette interrogation-là ne porte pas sur la part du mal en tout homme – question qui ne fait guère scandale –, mais sur sa place chez ceux qui procèdent, à un titre ou à un autre, de la divinité et/ou du sacré et qui font donc partie de l'institution religieuse. Une telle question renvoie à des enjeux d'une tout autre ampleur, et c'est par rapport à elle que les images négatives sur Judas font sens : elles en disent long sur les problèmes de ceux (parmi les clercs comme parmi les croyants) qui ont du mal avec l'existence du mal au cœur des élus.

C'est donc pour des raisons parénétiques que les prédicateurs ont soulevé tout un ensemble de questions qui n'avaient que peu à voir avec la réalité des textes, du type « Judas a-t-il participé à la Cène ? » ; comme s'il était impensable que Judas ait pu communier, que l'un des Douze, en qui l'Église voit le modèle des prêtres de la nouvelle alliance, ait pu ainsi être auprès de Jésus. Hans-Joseph Klauck souligne à juste titre que « la "communion de Judas" est le problème de ceux qui posent cette question, ce n'est pas un problème pour les textes[58] ».

> Fabriquer des têtes de Turc et évoquer le diable […] : la parénèse chrétienne ne devrait pas avoir besoin de recourir à cela, ou alors elle devra admettre qu'on se demande si elle mérite encore le nom de « chrétienne »[59].

Ainsi resitué et réévalué, il est tentant de mettre en perspective le rôle de Judas – qu'on le considère, comme Nicolas Grimaldi, comme l'acteur volontaire d'un geste aux conséquences qu'il n'avait pas voulu, ou comme l'agent involontaire d'un drame qui dépasse sa personne – avec le courant gnostique, mouvement certes hétérogène, comme l'a montré M. A. Williams[60], mais que nous traiterons ici, par commodité, comme un tout. Notre objectif ne sera pas tant de faire du Judas de l'Évangile selon saint Jean, et de l'évangile lui-

57. Mais autant nous suivons Grimaldi jusqu'ici, autant nous avons du mal à aller au-delà et à faire de Judas le prototype de tous ceux qui ont voulu annoncer le « règne de la vertu » et (donc de la terreur) en promouvant l'idéal politique d'un monde fini (*ibid*., p. 143-144), dans la mesure où l'alignement du politique sur le religieux (et réciproquement) soulève plus de problèmes qu'il n'en résout. Mais ceci ouvre un chantier qui excède le cadre de la présente réflexion.

58. H.-J. Klauck, *op. cit*., p. 66.

59. *Ibid.*, p. 169.

60. M. A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": an Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

même, des témoins directs d'une pensée gnostique dont ils reprendraient à leur compte certains points, que de les éclairer à la lumière de cette autre tradition, pour aider à une reconception plus fondamentale de la question du mal, par-delà le personnage de Judas et, surtout, au-delà des représentations doxiques dont il a durablement pâti.

III. Difficultés et limites d'une comparaison de la représentation de Judas dans l'Évangile selon saint Jean avec la pensée gnostique

1. « La » gnose, un univers complexe

Il est difficile d'avoir une vue exacte de la gnose dont nous n'avons que des textes fragmentaires, et que nous connaissons à travers le regard critique partisan des catholiques, notamment Irénée de Lyon (*Dénonciation et réfutation de la Gnose au nom menteur*, entre 180 et 185), Hippolyte (Rome, au IIIe siècle) et Épiphane, évêque de Salamine au IVe siècle[61].

Pour les gnostiques, le mal et le monde n'ont pu être créés par Dieu, infiniment bon, mais par un démiurge qui a créé Adam[62], l'asservissant à son corps, à la sexualité, au processus désintégrateur du temps[63], en rupture avec la conception chrétienne du temps rédempteur. Selon les gnostiques, la mort, en tant qu'abandon d'un corps radicalement mauvais, est une libération permettant à l'âme, et surtout à celle des initiés, de trouver enfin la vérité.

Cela dit, « la » gnose est un univers complexe, traversé par divers courants, tels la gnose mandéenne, séthienne, le docétisme, etc. La complexité de la constellation gnostique croît à proportion de l'enchevêtrement des doctrines : car il n'y a pas de frontière nette entre divers courants religieux, voire entre ces courants et les écoles de la philosophie antique. Les *Actes d'André* illustrent éloquemment cette interpénétration, puisqu'ils font écho à certaines préoccupations gnostiques relatives à la reconnaissance en soi du divin, à la mort comme libération, sans faire écho à la cosmogonie gnostique, ni à la notion d'éon ou de plérôme. De plus, ils ont des points communs avec le platonisme (décou-

61. Voir Madeleine Scopello, *Les Gnostiques*, Paris, Cerf, 1991, p. 17-22. Si l'Église officielle réagit fortement contre les gnostiques, c'est sans doute parce qu'en tant que porteurs d'une vérité secrète, d'une connaissance supérieure des Textes, d'un rapport mystique et personnel avec Dieu, ils menacent l'existence même de ce clergé, par leur relation directe avec des Textes sans passer par la médiation des structures ecclésiales. À quoi s'ajoute aussi la dimension élitaire d'une révélation qui est réservée au petit nombre des initiés, en contradiction avec la dimension universelle du salut en Christ. Voir également Hans Jonas, *La religion gnostique*, Paris, Flammarion, 1978 (2001).

62. Il s'agit de l'Adam terrestre, façonné à partir du reflet de l'Homme véritable, l'Adam du monde d'en haut, qui est la nature spirituelle et divine de l'homme. Voir M. Scopello, *op. cit*., p. 76-77.

63. *Ibid*., p. 78-83.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

verte de l'homme intérieur présentée comme un accouchement spirituel), avec le néopythagorisme (recherche d'une union personnelle à Dieu, désir de divinisation), avec le stoïcisme, autour du thème de la maîtrise de soi[64]. À l'enchevêtrement des idées s'ajoute la complexité de la transmission des manuscrits : ainsi les *Actes de Jean* comportent-ils des fragments gnostiques (chapitres 94 à 104 et 109) qui tranchent avec les autres épisodes des diverses versions des *Actes*[65]. Un dernier élément vient compliquer l'absence de frontières nettes : il s'agit des relectures qui tirent certains textes en un sens gnostique, à l'instar de ce qui se produisit avec les *Odes de Salomon*[66], ou encore à l'instar des lectures gnostiques valentiniennes de Jean, notamment chez Héracléon[67]. Néanmoins les remarques précédentes ne doivent pas alimenter la thèse d'une déconstruction du gnosticisme. À la question « Quand peut-on dire qu'il y a gnosticisme ? », Jean-Marie Sevrin répond de façon convaincante.

> Nous dirons donc qu'il y a gnosticisme là où un système mythique se structure autour du dualisme anticosmique […] posant la connaturalité du sujet sauvé avec le divin. Les systèmes peuvent être divers par les matériaux qu'ils intègrent ; ils sont semblables par la façon dont ils les traitent et par la forme d'ensemble qu'ils leur donnent. En d'autres termes, si l'on peut douter qu'il existe un gnosticisme unique, tant sont variées les doctrines concrètes, on doit pourtant admettre qu'existe dès le IIe siècle, une conception du salut dualiste et anticosmique apte à se nourrir de quasi tous les patrimoines religieux disponibles. Ce que le gnosticisme attire à soi, il le soumet à sa logique[68].

Cela étant, il s'agit moins d'investiguer ici cet univers complexe que de profiter de la parution récente de l'*Évangile de Judas* pour souligner combien la personne de Judas et son rôle dans le récit johannique de la Passion permettent de revenir à nouveaux frais sur le personnage et sur le mal. Il s'agit moins d'une comparaison entre des mondes différents que de la saisie de convergences dans l'envisagement de Judas, qui font écho à l'analyse énonciative et interactionnelle de l'arrestation de Jésus chez Jean.

2. Judas dans l'*Évangile de Judas*

Nous voudrions insister sur le fait que la réévaluation du rôle de Judas est en congruence avec certains aspects de la doctrine gnostique – et certains

64. Voir Jean-Marc PRIEUR, « *Actes d'André*, traduction, présentation et notes », *in Écrits apocryphes chrétiens*, t. 1, François BOVON, Pierre GÉOLTRAIN, dir., Paris, Gallimard, 1997, p. 877-881, en particulier p. 880.

65. Voir Éric JUNOD, Jean-Daniel KAESTLI, « *Actes de Jean*, traduction, présentation et notes », *ibid.*, p. 975-986, en particulier p. 979-981.

66. Marie-Joseph PIERRE, « *Odes de Salomon*, traduction, présentation et notes », *ibid.*, p. 673-679, en particulier p. 675.

67. Voir Jean-Daniel KAESTLI, « L'exégèse valentinienne du quatrième Évangile », *in* Jean-Daniel KAESTLI, Jean-Michel POFFET et Jean ZUMSTEIN, éd., *op. cit*., p. 323-350.

68. Jean-Marie SEVRIN, « Jean et le gnosticisme », *ibid.*, p. 251-269 et 260.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

aspects seulement, relativement excentrés par rapport au corps doctrinal. Judas, dans l'*Évangile de Judas*, est l'agent qui permet à Jésus de retourner chez son père en lui offrant la possibilité de se libérer de la prison de son corps terrestre pour retrouver le monde divin (celui du Dieu transcendant et parfait dont le démiurge, créateur d'un monde imparfait, que suivent les autres disciples de Jésus, n'est qu'un pâle imitateur). Judas, loin d'être un traître, est l'instrument de cette libération, dans une mise en scène voulue par Jésus lui-même, ce dernier étant conscient du sacrifice demandé à Judas. Bref Judas devient le médiateur par lequel le Christ accède à Dieu en le libérant de la prison du corps[69] pour permettre une « remontée de l'âme » à travers les sphères[70]. *L'Évangile de Judas*[71] se présente comme un compte rendu de cette révélation-là et porte sur un enseignement caché du Christ, dans des « dialogues de révélation » entre le Christ et son disciple Judas, trois jours avant la Pâque. Le texte prend le contre-pied des pratiques et doctrines officielles de l'Église, et il est significatif qu'il ne mentionne ni Passion ni résurrection, conformément aux doctrines gnostiques pour lesquelles le corps ne ressuscite pas[72]. Bref, l'image de Judas est ici différente de celle que dressent les écrits extra-canoniques[73].

---

69. Cf. *Traité de l'interprétation sur l'âme*, *in* M. SCOPELLO, *op. cit.*, p. 87.

70. Cf. *Première apocalypse de Jacques*, *ibid*., p. 90.

71. Le codex Tchacos est un manuscrit d'un apocryphe du IIe siècle. Le manuscrit copte – retrouvé dans la région de Minieh, en Moyenne-Égypte – qui date sans doute du début du IVe siècle de notre ère, vers 300. Il contient notamment l'*Évangile de Judas*, un apocryphe du IIe siècle. L'*Évangile de Judas* (*Peuaggelion Nioudas* et non *kata Ioudas)* n'est pas l'équivalent des Évangiles *selon* Matthieu, Marc, etc. Le « de » peut signifier évangile « au sujet de », ou « adressé à » : bien évidemment, comme le remarque Jean-Daniel Kaestli, ainsi traduit le titre fait moins sensation et ferait moins vendre…

72. Voir H.-J. KLAUCK, *op. cit*., p. 152-158.

73. Les témoignages extra-canoniques sur Judas comportent *Le Pasteur d'Hermas*, le *Martyre de Polycarpe*, Papias, parmi les Pères apostoliques, les *Actes de Jean*, les *Actes de Thomas*, l'*Évangile des ébionites*, l'*Évangile de Pierre*, l'*Évangile de Nicodème (Actes de Pilate),* l'*Évangile arabe de l'enfance,* l'*Évangile de Barthélemy*, pour les apocryphes du Nouveau Testament. Selon H.-J. KLAUCK, tous ces textes durcissent le trait en ce qui concerne Judas, sauf, bien sûr, l'*Évangile de Judas* et, dans une mesure différente, l'*Évangile de Pierre*. Nos lectures ne confirment pas toujours le « durcissement du trait » : certes, quelques textes donnent une image négative de Judas, à l'instar du *Livre de la résurrection de Barthélemy* et de la *Vie de Jésus en arabe*, qui mentionnent que Judas, assailli par le démon, mordait ou se mordait (33, 1-3, *in Écrits apocryphes chrétiens*, *op. cit.*, p. 225-226). Mais d'autres textes soulignent que Judas est victime du serpent, du démon ; ainsi en est-il des *Actes de l'apôtre Pierre et de Simon*, en 8 : « Tu [Satan] as poussé Judas, mon condisciple et coapôtre, à commettre le crime de livrer notre Seigneur Jésus-Christ. » (*Écrits apocryphes chrétiens*, p. 1069) ; voir également *Actes de Thomas*, en 32, 3 (*Écrits apocryphes chrétiens*, p. 1357-1358). L'ensemble de cette littérature est en forte intertextualité avec des textes de l'Ancien Testament ou des textes antiques provenant d'autres cultures qui donnent une image terrifiante de la fin des traîtres (Cf. H.-J. KLAUCK, *op. cit.*, p. 130-134). Ils participent ainsi d'une psychologisation et d'une mythologisation de Judas qui culminera au Moyen Âge avec *la Légende dorée* de Jacques de Voragine. Voir KLAUCK, *ibid*., p. 139-149 et 159-160. Toutefois, le mythe de Judas est loin de se borner à la période médiévale (voir DAUZAT, *op. cit*.)

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

Selon les communications du colloque de Paris organisé à l'initiative de Madeleine Scopello les 27 et 28 octobre 2006, il ne fait pas de doute que l'*Évangile de Judas* a bien été utilisé dans les cercles gnostiques dans la seconde moitié du IIe siècle, notamment la gnose séthienne développée dans des textes de la Bibliothèque de Nag Hammadi. Toutefois, le statut de Judas, dans l'*Évangile de Judas*, ne fait pas consensus. Certes, Judas se distingue des autres disciples en « se tenant » devant la face de Jésus (*Évangile de Judas*[74], p. 32) puis en disant : « Je sais qui tu es et de quel lieu tu es issu. Tu es issu de l'éon immortel de Barbélô, et celui qui t'a envoyé, je ne suis pas digne de prononcer son nom » (*ibid*.). Néanmoins, selon un certain nombre de chercheurs (L. Painchaud, A. Deconick, J. D. Turner), il y a une contradiction entre ces propos et la description et l'explication de la vision de Judas, le maître se moque de lui, évoque le « treizième démon » : « Judas, ton étoile t'a fourvoyé. » Il poursuit. « Non, aucun être né de mortels n'est digne d'entrer dans cette maison que tu as vue, car c'est un lieu réservé aux saints » (p. 43-44) ; « Tu seras maudit par les autres générations – et tu règneras sur elles » (p. 46). Certes, la suite du texte sur cette page est très abîmée. Jésus s'adresse à Judas en lui disant : « Mais toi, tu les surpasseras tous ! Car tu sacrifieras l'homme qui me sert d'enveloppe charnelle » (p. 59). De tels propos peuvent se comprendre au positif, dans l'optique du docétisme comme l'aide que Judas apporte à Jésus pour se libérer de son enveloppe charnelle, puisque son être véritable n'a rien de commun avec son enveloppe de chair dont il doit se séparer pour la Passion (cf. paragraphe précédent). Mais Jean-Daniel Kaestli souligne que selon l'interprétation *in malam partem*, Jésus n'approuve pas l'action à venir de Judas, il ne la sollicite pas ; il ne fait que l'annoncer, la prophétiser : Judas fera davantage que tous les autres, il ira plus loin qu'eux dans le mal[75].

3. Par-delà quelques similitudes, des différences radicales avec « la » pensée gnostique

Il n'est donc pas question pour nous de faire de l'Évangile de Jean un texte gnostique, comme y invitent Ernst Käsemann et Luise Schottroff[76]. Helmut Koestler plaide également en faveur d'un dialogue constant entre

74. L'*Évangile de Judas*, traduction et commentaires de Rodolphe KASSER, Marvin MEYER, Grégor WURST, Paris, Flammarion/National Geographic Society, 2006.

75. Jean-Daniel Kaestli ne choisit pas entre ces deux versions, il laisse la question ouverte, et souligne que l'*Évangile de Judas*, comme de nombreux textes, résiste à ceux qui n'utilisent qu'une seule clé, ou qui projettent sur les textes leurs préjugés ou des idées modernes, au détriment d'une approche critique rigoureuse qui n'exclut pas la sympathie (correspondance privée).

76. Ernst KÄSEMANN, *Jesu lezter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, Mohr, 1967 ; Luise SCHOTTROFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

Jean et la gnose[77]. Il est vrai qu'on fut un temps tenté, compte tenu des différences de Jean avec les trois Évangiles synoptiques[78], de mettre en relation Jean avec un courant gnostique, celui de la glose mandéenne[79]. Néanmoins, il semble que le point de vue dominant soit bien exprimé par Jean-Marie Sevrin : la question du caractère gnostique de l'Évangile de Jean appelle, selon lui, une réponse catégoriquement négative dans la mesure où « aucun des traits considérés habituellement comme caractéristiques du gnosticisme ne paraît fonctionner comme un ressort gnostique[80] ».

Comme on vient de le voir, les divergences d'interprétation relatives à Judas rendent encore plus difficile la pertinence de comparer « une » pensée gnostique homogène et claire à un texte lui-même complexe. Mais, même si l'on n'évacue pas ces difficultés, il reste heuristiquement intéressant de souligner quelques apparentements dans la représentation de Judas dans l'Évangile selon saint Jean avec une représentation certes simplifiée de la gnose, mais qui partage l'idée de penser Judas *in bonam partem*, même si, comme on vient de le dire, l'hypothèse d'une lecture *in malam partem* ne peut pas être exclue… Dans cet esprit, l'Évangile selon saint Jean fait le choix d'une scénographie qui refuse de donner à Judas un rôle négatif en extériorité radicale par rapport au monde humain et par rapport au monde du divin. Le récit de l'arrestation de Jésus est certes dramatisé, doublement même, par la superposition des perspectives, mais sans produire pour autant un tragique désespérant, dans la mesure où le Christ assume son destin. Ce caractère plus « apaisé », plus intériorisé, est compatible avec l'approche gnostique. Cela n'est pas rien.

Toutefois, au-delà de cette parenté, il convient de ne pas masquer les différences. Il existe ainsi des différences entre le courant docétique de la gnose et Jean, autour de la représentation du Christ : le docétisme nie toute dimension humaine de la personne du Christ et, par voie de conséquence, rejette

77. Voir Helmut KOESTLER, « Les discours d'adieu de l'Évangile de Jean : leur trajectoire au premier et deuxième siècle », *in* Jean-Daniel KAESTLI, Jean-Michel POFFET et Jean ZUMSTEIN, éd., *op. cit*., p. 269-280.

78. Ismo DUNDERBERG, « Johannine Anomalies and the Synoptics », *in New Readings in John*, Johannes NISSEN, Sigfred PEDERSEN, éd., Sheffield, Sheffield Academy Press, 1999, p. 108-125.

79. Voir F. KERMODE, *op. cit.*, p. 540 ; P. BORGEN, « The Gospel of John and Hellenism: Some Observations », *in Exploring the Gospel of John*, R. Alan CULPEPPER, Carl Clifton BLACK, éd., Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1996, p. 93-123 ; W. D. DAVIES, « Reflections on Aspects of the Jewish Background of the Gospel of John », *ibid.*, p. 43-64. Mais cette hypothèse se serait trouvée contredite par la découverte des manuscrits de la Mer Morte, à Qumran, qui révélèrent l'existence d'une tradition juive à laquelle Jean fut sensible, dans le contexte hellénistique qui était le sien : voir Helge Kjaer NIELSEN, « Johannine Research », *in New Readings in John*, *op. cit.*, p. 11-30 et J. ZUMSTEIN, 2004, *op. cit*., p. 357 *sq*.

80. J. M. SEVRIN, *op. cit*., p. 264.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

l'idée que la Passion, incompatible avec sa nature divine, ait concerné le Christ[81] ; le Christ prend « la forme » d'un homme et c'est sous cette forme qu'il produit des prodiges.

Mais la différence essentielle du texte johannique avec la gnose n'est pas là. L'Évangile selon saint Jean, sur le plan formel, est un texte narratif – comme les Évangiles synoptiques. Cette caractéristique fait défaut aux textes gnostiques, qui comportent des paraboles, rapportent des paroles sapientales ou des enseignements codés, sans trame narrative, à l'instar des « Évangiles » de Thomas, de Judas ou des *Questions de Barthélemy*. Cette dimension n'est pas que de pure forme, elle engage très certainement une vision de la foi et du rapport à Dieu, ainsi que semble le suggérer Franck Kermode, lorsqu'il écrit qu'« on n'imagine pas un christianisme qui serait entièrement non narratif, pas plus qu'un judaïsme ou même une vie non narratifs[82] ». De fait, la Bible n'est pas qu'un récit de paroles sapientales (même si elles y jouent un rôle, tant dans le livre des Proverbes que dans les Épîtres) : c'est un livre de vie, avec des récits de vie ; c'est en tout cas le cœur de l'Ancien Testament, avec le Pentateuque, et le cœur du Nouveau Testament, avec les Évangiles. Cette alliance des paroles et des actions nous semble majeure d'un point de vue théologique ; d'une part parce que la foi ne serait rien sans les œuvres, d'autre part parce que la révélation – qu'on y croie ou non, peu importe – ne fait véritablement sens que dans l'histoire : « C'est *dans* l'histoire seulement, et non pas à côté ou au-dessus d'elle que se réalise l'événement du salut[83]. » Sans doute tirons-nous la citation de Hans-Joseph Klauck dans un sens qui n'est pas (essentiellement) le sien – l'histoire dont nous voulons parler, c'est d'abord celle de la diégèse (*story*), avant d'être celle des événements historiques (*history*) –, mais nous ne lui faisons toutefois pas violence dans la mesure où l'intrication des deux histoires est centrale dans le récit de la Passion.

Du point de vue de l'histoire – qui importe aux croyants et aussi à ceux qui abordent ces textes en savants (croyants ou non-croyants) –, *le fait narratif est un fait théologique de premier ordre* ; on ne dira jamais assez combien le récit, avec ses parcours narratifs, ses personnages, offre au lecteur coopératif de multiples facettes propices à des identifications et à des empathies de toute nature, sans emprunter la forme impositive des argumentations[84]. En

81. Ce serait Simon de Cyrène, métamorphosé par le Christ pour qu'on le prenne pour lui, qui aurait souffert sur la croix à sa place (M. SCOPELLO, *op. cit*. p. 42-43). Le Coran (sourate IV, 157-158) fait sienne cette version docétiste, en soulignant que c'est une image qui est morte sur la croix (P.-E. DAUZAT, *op. cit*., p. 285).

82. F. KERMODE, *op. cit*., p. 467.

83. H.-J. KLAUCK, *op. cit.*, p. 164-165.

84. Voir Patrick CHARAUDEAU, « L'argumentation n'est peut-être plus ce qu'on croit », *in Le Français aujourd'hui* n° 123, 1998.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

effet, le récit repose sur des mécanismes inférentiels beaucoup moins contraignants que les mécanismes logiques syllogistiques, puisque la somme des conclusions qu'en tire le destinataire est plus vaste que celle qui est comprise dans les prémisses des syllogismes.

Certes, de telles inférences concernent au premier chef les textes argumentatifs, mais il se trouve qu'elles prennent une valeur accrue en contexte narratif[85], en fonction des mécanismes d'identification propres au récit et, notamment, en fonction du rôle des points de vue qui sont, ainsi qu'on l'a dit ailleurs, des « agents doubles » du récit et de l'argumentation[86]. C'est pourquoi ces mécanismes inférentiels, renforcés par les mécanismes d'identification, présentent d'indéniables avantages, d'abord en laissant à l'autre le soin d'une interprétation éventuellement malveillante, ensuite, et surtout, en lui laissant le soin de s'approprier le message, en vertu d'« un phénomène de nature psychologique ».

> Celui qui par lui-même est parvenu à une conclusion a tendance à y tenir, si je puis dire, comme à la prunelle de son œil, au point qu'il est capable de la maintenir contre toute évidence[87].

Que dire quand l'inférence est portée par des personnages auxquels le lecteur s'identifie en s'intéressant non seulement à leur paroles, mais encore aux mouvements de pensée sous-jacents à leurs perceptions et à l'ensemble de leurs actions. Ces inférences se surajoutent à celles que le lecteur tire de l'organisation du récit, au plan structurel comme à celui de la mise en discours : indépendamment de tout commentaire explicite, les événements, à travers la narration qui en est faite, « parlent d'eux-mêmes », c'est-à-dire orientent les interprétations sur la base des valeurs assignées par les choix de référenciation. Telle est la « logique de la narration[88] » qui est au fondement d'une théologie narrative.

On touche là, selon nous, à une dimension anthropologique fondamentale du récit, qui repose non seulement sur les structures du récit mais encore sur l'importance de sa narration et sur les effets argumentatifs de nature inférentielle qui en découlent. Ces derniers pèsent d'un poids interprétatif déterminant dans la pesée des différences entre Jean et l'univers de la gnose, en sus des différences historiques et conceptuelles avec le système de la pensée gnostique qu'on a dégagées auparavant (cf. *supra*, J.-M. Sevrin).

---

85. Indépendamment du rôle argumentatif indirect des récits dans les textes argumentatifs, à travers les *exempla*, les paraboles (voir A. RABATEL, 2004, *op. cit.*).

86. Voir Alain RABATEL « Un, deux, trois points de vue ? Pour une approche unifiante des points de vue narratifs et discursif », *La Lecture Littéraire* n° 4, Paris, Klincksieck/Université de Reims, 2000, p. 195-254.

87. Jean-Blaise GRIZE, *Logique et langage*, Gap/Paris, Ophrys, 1990, p. 48

88. Voir Alain RABATEL, *Homo narrans. Pour une approche énonciative et interactionnelle du récit*. T. 1, *La logique de la narration*, *op. cit*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

Insistons fortement pour conclure : il n'est pas question de faire de l'Évangile selon saint Jean un texte gnostique, pas davantage de substituer à une lecture diabolisante de Judas une lecture angélique[89] ou « romantique », selon l'expression de Hans-Joseph Klauck : toute interprétation ne peut que s'appuyer sur l'histoire et sur les textes (qui sont une partie de l'histoire). Ce que nous avons voulu mettre en lumière, à partir des spécificités du récit de la Passion chez Jean, c'est notamment la nécessité de repenser l'image syncrétique de Judas, telle que nous nous la faisons tous, croyants ou non-croyants, à partir des écrits canoniques[90] et extra-canoniques comme à partir de la ténuité des données historiques qui favorise les lectures légendaires[91]. Au terme de notre investigation, l'image du traître aux trente deniers, largement prégnante dans l'imaginaire, est brouillée. Notre but aura été atteint si, à partir de l'analyse énonciative et interactionnelle fine de la narration, nous incitons à rouvrir le débat, conformément à la sage position de Hans-Joseph Klauck, tout en allant plus loin que lui dans la lecture du tremblé qu'ouvre la dramatisation du récit johannique.

Les différences entre l'Évangile selon saint Jean et les Évangiles synoptiques, relativement aux places respectives de Jésus et de Judas, invitent à comprendre en un sens positif ce que la tradition pensait uniquement en un sens négatif, en somme à faire de Judas sinon un héros positif du moins un acteur malheureux, mais indispensable, d'un drame qui ouvre la voie au salut. Envisagé ainsi, Judas, sans être un *héros* positif, joue un *rôle* positif, à tout le moins nécessaire. En ce sens, l'absence des paroles de Judas, dans la scénographie johannique telle que nous l'interprétons dans une optique narratologique et énonciative, étaye une approche théologique de Judas et, par-delà le symbole de Judas, une représentation du mal moins saturées par les données psychologisantes et ontologisantes que les analyses traditionnelles qui s'appuient sur les paroles du « traître ». Puisque les événements de la Passion se produisent indépendamment de la mention des paroles de Judas, sans doute est-on fondé à reconsidérer (pour le minorer) le rôle (des paroles) de Judas dans les Synoptiques. Aussi l'image du méchant absolu mérite-t-elle d'être fortement contestée, car la « trahison » de Judas est constamment présentée comme la marque d'une prophétie. Si l'on mesure que, dans les Évangiles synoptiques, le terme de « malheureux » n'est *jamais* associé à une

89. Sur les lectures positives de « Judas l'innocent » (cf. J. Cardonnel), réactualisées il y a quelques années dans le film de Scorcese, adapté du roman de Kazantzakis, *La dernière tentation du Christ*, ou encore dans *L'Évangile selon Pilate*, de É.-E. Schmitt, qui fait de Judas le disciple préféré, cf. A. MARCHADOUR, *op. cit*., p. 191 *sqq*. et P.-E. DAUZAT, *op. cit*.

90. Essentiellement les quatre Évangiles et les Actes des apôtres de Luc.

91. On ne sait rien sur la fin de Judas : après la Pâque, il ne reparaît pas. Si on s'en tient aux données des Évangiles canoniques, Judas est l'un des Douze, un des disciples préférés de Jésus (H.-J. KLAUCK, *op. cit.*, p. 163-164).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie

condamnation ni à une malédiction[92], il y a sans doute là, à plusieurs titres, une précieuse invitation à relire également les fragments des Évangiles synoptiques consacrés à Judas *à décharge*, et non plus seulement à charge.

Sur un plan théorique, enfin, ces enseignements de la narration plaident en faveur d'une réévaluation de la mise en discours des récits, au niveau de la surface du texte, la référenciation et les choix énonciatifs dont elle relève étant au moins aussi stratégiques que les structures profondes du récit, ainsi qu'on a tenté de le montrer ici, sans nous autoriser à plaider plus avant en faveur d'une théologie narrative, qui reste l'affaire des exégètes et des théologiens.

Alain RABATEL
Université Claude Bernard-Lyon 1-IUFM

92. En revanche on trouve une telle malédiction dans le *Livre de la résurrection de Barthélémy*, en 6, 4 : « Alors le Sauveur se tourna vers l'homme qui l'avait livré, c'est-à-dire Judas Iscariote, et il lui dit : "Ô Judas, en quoi as-tu tiré profit de m'avoir livré [aux mains des] Juifs, les chiens ? En rien ! Moi, j'ai enduré toutes les souffrances jusqu'à ce que j'aie accompli [la volonté de] mon Père et que j'aie racheté mon image [et mon] être modelé que j'ai façonné. [Quant à] toi, [malheur à toi], deux fois malheur !" » (*Livre de la Résurrection de Barthélemy*, *in Écrits apocryphes chrétiens*, *op. cit*., p. 319. Mais, à notre connaissance, une telle malédiction est rarissime.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 82.64.34.223 - 20/07/2014 17h17. © Institut protestant de théologie