

# HOKHMA

Revue de réflexion  
théologique

2020

## PERSPECTIVES SUR L'ÉVANGILE DE JEAN : ACTES DU COLLOQUE AFETÉ 2019

→ **Liminaire : « Ces choses sont écrites pour que vous croyiez »**  
par Donald Cobb

→ **Comment envisager l'historicité de l'évangile de Jean ?** par Xavier Leveils

→ **Pourquoi l'évangile de Jean est-il différent des autres ?**  
par Richard Bauckham

→ **Le motif de la lumière et ses implications éthiques dans l'évangile selon Jean** par Nicolas Farely

→ **Jacob à Cana ? Échos à Jacob/Israël en Jean 2,1-11** par David Richir

→ **« Mon Royaume n'est pas de ce monde » : la contribution de l'évangile de Jean pour une théologie biblique du pouvoir** par Rodrigo Franklin de Sousa

→ **Irénée et l'évangile de Jean** par Laurent Clémenceau

→ **Le *marshal* sur la vigne : méditation sur Jean 15,1-17** par Jacques Buchhold

→ **En mémoire d'elles : Jésus et les femmes dans l'évangile de Jean** par Valérie Duval-Poujol

→ **Le seul vrai Dieu - présentation de thèse** par Jean-René Moret

→ **Chronique de livre**

N°  
118

Le respect du Seigneur  
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

## Tarifs 2020

La revue *Hokhma* publie deux numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

<b>ABONNEMENT 2020</b>	Zone Euro et autres pays	Suisse	Canada
<b>normal</b>	<b>18 €</b>	<b>24 CHF</b>	25 CA\$
réduit	15 €	20 CHF	21 CA\$
(tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.)			
soutien	30 €	40 CHF	42 CA\$

(pour nous permettre d'abonner en plus de vous-même, à l'étranger, un institut biblique, théologique ou pastoral qui le demande.)

**PRIX DU NUMÉRO PARU JUSQU'AU N° 105 (2014) : 4 € / 6 CHF / 6 CA\$ (tarif unique)**

**PRIX DU NUMÉRO à partir du N° 106 :**

<b>normal</b>	<b>10 €</b>	<b>14 CHF</b>	14 CA\$
réduit	8 €	12 CHF	11 CA\$

Réduction de 30 % à partir de l'achat de 5 numéros.

Réduction de 50 % à partir de l'achat de 10 numéros.

Pas de réduction sur les 6 derniers numéros parus sauf en cas d'achat de la série complète.

Pour tout règlement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.

**Tout abonnement non résilié avant le 31 décembre est considéré comme tacitement renouvelé.**

Les commandes et les paiements doivent être envoyés aux adresses suivantes. Commande possible par notre site internet ([www.hokhma.org](http://www.hokhma.org)) et sur le site de Croire Publications ([www.croirepublications.com/hokhma](http://www.croirepublications.com/hokhma)).

Adresses de commande :

**POUR LE MONDE ENTIER (SAUF LE CANADA) :**

*HOKHMA* – c/o CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS (chèque ou virement à l'ordre de Croire-Publications),

**RIB** : Établissement : 20041 / Guichet : 00001 / N° compte : 2990961A020 / Clé RIB : 61 / Domiciliation : Paris IDF Centre Financier, 11 rue Bourseul, 75900 Paris Cedex 15

**IBAN** : FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061

**Code B.I.C.** : PSSTFRPPPAR

**CANADA**, chèque à l'ordre **La Ligue pour la Lecture de la Bible** :

1701 rue Belleville. Lemoyne, Qc J4P 3M2

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse française. La revue *Hokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

**Perspectives  
sur l'Évangile de Jean**

**Actes du Colloque AFETÉ 2019**

- 3** *Liminaire: « Ces choses sont écrites pour que vous croyiez »*  
Donald Cobb
- 9** *Comment envisager l'historicité de l'évangile de Jean ?*  
Xavier Leveils
- 35** *Pourquoi l'évangile de Jean est-il différent des autres ?*  
Richard Bauckham
- 51** *Le motif de la lumière et ses implications éthiques dans l'évangile selon Jean*  
Nicolas Farelly
- 69** *Jacob à Cana ?*  
Échos à Jacob/Israël en Jean 2,1-11  
David Richir
- 87** *« Mon Royaume n'est pas de ce monde » : la contribution de l'évangile de Jean pour une théologie biblique du pouvoir*  
Rodrigo Franklin de Sousa

**103 *Irénée et l'évangile de Jean***

Laurent Clémenceau

**129 *Le mashal sur la vigne :***

*méditation sur Jean 15,1-17*

Jacques Buchhold

**137 *En mémoire d'elles :***

*Jésus et les femmes dans l'évangile de Jean*

Valérie Duval-Poujol

**149 *Le seul vrai Dieu- présentation de thèse***

Jean-René Moret

**155 *Chronique de livre***

# « Ces choses sont écrites pour que vous croyiez »

par  
**Donald Cobb<sup>1</sup>**,  
professeur  
de Nouveau Testament  
à la Faculté  
Jean Calvin  
(Aix-en-Provence)

## Colloque AFETÉ sur l'évangile de Jean

### Introduction

Le quatrième évangile figure parmi les écrits les plus énigmatiques du Nouveau Testament. Tout en présentant la vie, l'œuvre et la personne de Jésus de Nazareth, il tranche avec les trois évangiles « synoptiques », Matthieu, Marc et Luc. Cette spécificité concerne aussi bien la forme que le fond, autant la présentation que le contenu. Sous des apparences simples – au plan du langage, Jean a un vocabulaire relativement dépouillé en comparaison des autres écrits du Nouveau Testament –, il fait appel à des concepts rappelant la philosophie grecque ; il use d'un symbolisme subtil mais profond ; il recourt à l'ironie et à des jeux de mots fréquents. Par ailleurs, ces procédés permettent à son auteur de développer une christologie hautement réfléchie. Pas étonnant alors que Clément d'Alexandrie, vers la fin du II<sup>e</sup> siècle, souligne que, si les autres évangiles ont exposé « les choses corporelles », Jean a, de son côté, écrit « un Évangile spirituel<sup>2</sup> » ! Cette description du Père de l'Église, quoique tributaire du platonisme de l'époque, rend bien compte de l'originalité de Jean.

<sup>1</sup> Donald Cobb est professeur de grec et de Nouveau Testament à la Faculté Jean Calvin, à Aix-en-Provence, France, et président actuel de l'AFETÉ.

<sup>2</sup> « Jean, le dernier, voyant que les choses corporelles avaient été exposées dans les Évangiles, poussé par ses disciples et divinement inspiré par l'Esprit, fit un Évangile spirituel ». Cité par Eusèbe de Césarée in *Histoire ecclésiastique*, IV, 14, 7, coll. Sources Chrétiennes 55, Paris, Cerf, 1993<sup>3</sup>, 107.

C'est sur cette originalité du quatrième évangile que l'Association francophone et européenne des théologiens évangéliques (l'AFETÉ) a voulu se pencher lors de son colloque de septembre 2019 à l'Institut biblique de Nogent-sur-Marne.

Qu'est-ce qui rend l'évangile de Jean si particulier ? Une partie de la réponse saute aux yeux dès que l'on s'intéresse à la façon dont il présente l'enseignement de Jésus : dans les trois autres évangiles Jésus se sert abondamment de paraboles et d'aphorismes – des dire courts, percutants, souvent grinçants – pour aborder une multiplicité de sujets : le règne de Dieu, les bouleversements provoqués par son irruption dans le monde, la vie du disciple, l'argent et les richesses, les souffrances qui attendent le Maître à Jérusalem, l'avenir de la ville sainte, et ainsi de suite. Chez Jean, au contraire, Christ s'exprime par de longs discours qui se développent « en spirale », s'enrichissant progressivement de nouveaux éléments mais revenant sans cesse au point de départ. Le but de ces exposés ? Mettre en exergue l'identité de Jésus lui-même, de celui qui se présente comme « Je suis » (ἐγώ εἰμι, *egō eimi*), suivant les affirmations fortes de l'Ancien Testament où « Je suis celui qui est » (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, *egō eimi ho ōn*) n'est autre que YHWH, le Dieu d'Israël<sup>3</sup>. De fait, beaucoup plus que les synoptiques, Jean prend les allures d'une véritable « christologie narrative ». Peut-être conviendrait-il même de parler d'un manuel de christologie ayant la forme d'un évangile.

Cette concentration christologique fait, en même temps, la différence la plus notable avec les synoptiques et la vraie spécificité du quatrième évangile. Tout en étant conscients de l'insuffisance de la description, nous pourrions avancer que là où les trois premiers évangiles ont pour dessein de rapporter ce que Jésus de Nazareth a dit et fait, Jean s'attache à montrer que celui qui a marché sur les routes poussiéreuses de la Galilée est aussi la Parole qui était auprès de Dieu dès le commencement. C'est cette Parole éternelle qui a été « faite chair », envoyée par le Père afin de révéler ce dernier au monde. En définitive, dans un langage qui lui est propre, Jean rend explicites des aspects du ministère et de la personne de Jésus qui, dans les autres évangiles, sont avant tout implicites.

Depuis l'avènement des approches critiques de l'Écriture, les différences entre les synoptiques et Jean – nous ne faisons ici que les effleurer – soulèvent d'importantes questions concernant la fiabilité « factuelle » de ce dernier. Peut-on accorder une valeur historique à un écrit qui semble à tel point « personnalisé » et original ? Il est clair

<sup>3</sup> Ex 3,14, d'après la LXX, traduction de l'Ancien Testament en grec. Cf. aussi És 41,4 ; 43,10 ; 45,18 ; 46,4.9 ; 48,12.

que le quatrième évangile porte les marques d'une reprise en profondeur de l'enseignement de Jésus. De plus, celui-ci s'y exprime avec le même langage et se servant des mêmes notions théologiques que l'on trouve dans les épîtres johanniques. Étonnamment, cet évangile si différent des autres est aussi le seul où l'auteur affirme explicitement être témoin oculaire des événements qu'il relate<sup>4</sup> ! De fait, on assiste aujourd'hui à une réévaluation – certes timide – de sa valeur historique<sup>5</sup>. Mais il est clair que cette question ne peut être éludée dans un colloque qui s'interroge sur la place du quatrième évangile dans la théologie et la vie de l'Église.

Dans ce numéro, Richard Bauckham et Xavier Levieils s'y attellent avec compétence, tout en mettant en lumière certains aspects proprement théologiques de l'évangile qui passent souvent inaperçus.

Comme le montre Laurent Clémenceau dans son étude portant sur la relecture de Jean par Irénée de Lyon, l'Église ancienne n'a pas hésité à identifier l'auteur avec l'apôtre Jean, fils de Zébédée. De nos jours, ce consensus s'est effrité, y compris parmi de nombreux spécialistes de tendance évangélique. Au sein même du colloque une diversité d'appréciations sur ce sujet était visible. Pour ma part, et sans entrer dans les détails du débat, il me semble que les arguments classiques en faveur de la paternité johannique, c'est-à-dire de Jean, fils de Zébédée, gardent leur pertinence, même si l'on peut aussi reconnaître une certaine mise en forme ultérieure par l'entourage de l'apôtre suite à son décès<sup>6</sup>. Il paraîtrait en tout cas cohérent avec la conception de ce qu'était un apôtre – c'est-à-dire un témoin oculaire de la vie et de l'enseignement de Jésus, chargé par celui-ci de faire connaître au monde sa personne et son message – qu'un Jean, disciple « depuis le commencement » (Jn 15,27), ait eu le souci de faire connaître l'identité réelle et profonde de son maître, et qu'il se sente autorisé à le faire en raison, précisément, de sa charge apostolique<sup>7</sup> !

---

<sup>4</sup> Jn 19,35 ; 21,24.

<sup>5</sup> Cf., par exemple, J.H. Charlesworth, « The Historical Jesus in the Fourth Gospel: A Paradigm shift? », *Journal for the Study of the Historical Jesus* 8 (2010), pp. 3-46, et P.N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel. An Introduction to John*, Minneapolis, Fortress, 2011.

<sup>6</sup> Les arguments avancés au début du XX<sup>e</sup> siècle par B.F. Westcott, *The Gospel According to Saint John. The Greek Text With Introduction and Notes*, Londres, John Murray, 1908, restent en grande partie pertinents et mériteraient qu'on les reprenne à nouveaux frais. Cf., pour une présentation plus récente, D. Carson et D. Moo, *Introduction au Nouveau Testament*, trad. Christophe Paya, Charols, Excelsis, 2007, pp. 203-220.

<sup>7</sup> Cf. aussi J. Buchhold, « L'évangile de Jean : une 'traduction' des synoptiques », *Théologie évangélique* 4/1 (2005), pp. 19-30.

Cependant, qui dit récit personnalisé laisse entendre que le quatrième évangile est aussi une œuvre *littéraire* susceptible, par conséquent, d'être étudié comme tel. Cet aspect de Jean est reconnu depuis longtemps par les spécialistes, notamment dans la recherche catholique romaine – pensons, par exemple, au commentaire de Xavier Léon-Dufour qui a fait date<sup>8</sup> – et il constitue un champ de recherche encore riche en potentiel. Les conférences de David Richir et d'Yves Simoens présentées au colloque ont essayé d'en rendre compte, chacune à sa manière<sup>9</sup>. De même, en tant qu'œuvre littéraire, l'évangile de Jean présente des contrastes pour ne pas dire des « dualismes » qui sont, sinon uniques, du moins développés de manière originale. En évoquant l'opposition entre celui « d'en-haut » et ceux « d'en-bas », entre « la vérité » et « le mensonge » ou encore entre « la lumière » et « les ténèbres », Jean se sert de notions présentes dans le judaïsme de l'époque, à Qumrân par exemple, comme aussi dans la philosophie grecque. Cependant, chose inhabituelle pour les écrits du Nouveau Testament, il le fait directement en rapport avec Jésus et ceux qui se dressent contre lui. Nicolas Farelly s'est attaché à approfondir la portée éthique d'une de ces oppositions, celle de la lumière et des ténèbres. Dans sa conclusion, il développe certains enjeux théologiques et pratiques de cette thématique, en souligne d'ailleurs l'harmonie entre ces deux domaines malheureusement trop souvent séparés.

Les implications du message de Jean dans les domaines de la politique et de l'engagement social ont été explorées par Rodrigo de Sousa. Chacun le sait, nous vivons dans un contexte international où de plus en plus de chrétiens sont tentés par le pouvoir politique comme moyen privilégié de faire avancer le « règne de Dieu », ou de promouvoir une éthique « chrétienne ». À ce sujet, Jean 18,36 avec son affirmation marquante – « mon royaume n'est pas de ce monde » – sert de rappel salutaire des limites d'une telle démarche. Non pas que le règne du Christ soit *détaché* des réalités sociales ou même politiques mais, comme le souligne fort bien l'auteur de cette étude, la royauté de Jésus ne se conçoit pas selon la même logique – logique de pouvoir, de richesse et d'imposition juridique – que celle des royaumes de ce monde<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> X. Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile selon Jean*, en quatre volumes, Paris, Seuil, 1988, 1990, 1993 et 1996.

<sup>9</sup> Y. Simoens s.j. a apporté une étude sur la prière de Jésus en Jean 17 qu'il a préféré publier ailleurs. Cf. Y. Simoens, « La prière glorifiante de Jésus en Jn 17 », *Estudios bíblicos* 78/2 (2020), à paraître.

<sup>10</sup> La formulation grecque (ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, *hē basileia hē emē ouk estin ek tou kosmou toutou*) est à cet égard claire : Jésus ne

Le quatrième évangile, « évangile spirituel » selon la belle description de Clément d’Alexandrie, conduit enfin au recueillement. À ce titre, la méditation de Valérie Duval-Poujol et, avec une visée plus technique, celle de Jacques Buchhold, nous servent de porte d’entrée à cet aspect fondamental de Jean.

Voilà donc autant d’invitations à entrer dans l’univers johannique et à prendre à bras-le-corps cet écrit qui, par des formulations et un vocabulaire étonnamment simples, nous fait découvrir comme nul autre le cœur du Dieu vivant dans le visage de Jésus de Nazareth. En ce sens, la remarque de Richard Bauckham, reproduite dans ces pages, mérite une réflexion sérieuse : avant toute autre chose, l’évangile de Jean est « l’évangile de l’amour »<sup>11</sup>.



---

dit pas que son royaume soit sans rapport avec le monde mais qu’il *ne provient pas* de ce monde : sa nature, et par conséquent son mode d’action, ne peuvent être dictés par les valeurs et stratagèmes typiques des systèmes politiques humains.

<sup>11</sup> Le comité d’administration tient à remercier l’équipe de rédaction de *Hokhma* pour la collaboration permettant à l’AFETÉ, depuis le lancement de celle-ci, de faire connaître le contenu de ses colloques à un lectorat francophone plus large.



# **Comment envisager l'historicité de l'évangile de Jean ?**

**par Xavier  
LEVIEILS,**

*chargé de cours  
à l'Université  
Catholique de l'Ouest  
et pasteur à Angers*

**A**lors même que la recherche menée depuis plus d'une quarantaine d'années a permis d'envisager d'une manière plus confiante la possibilité de cerner Jésus sur le plan historique, le contenu de l'évangile de Jean (Jn) continue de susciter la perplexité des historiens. Il leur est difficile de se fier au portrait que cet évangile dresse de Jésus. Celui-ci y est dépeint comme l'incarnation ultime de la sagesse divine, au-delà de laquelle plus aucune révélation de Dieu n'est possible, et l'enseignement de Jésus y est exprimé en des termes très différents de ceux que l'on trouve dans les trois autres évangiles canoniques, à tel point que le texte semble exprimer des réflexions propres à l'auteur plutôt que de réels propos tenus par Jésus lui-même. Il n'est évidemment pas possible d'aborder ici tous les aspects que revêt la question très débattue de l'historicité de Jn. Cette contribution se présente comme une introduction historique à la réflexion qui sera plus largement menée dans le cadre de ce colloque dans le but d'apporter des pistes de réponses à quelques-uns des problèmes posés par Jn, plus particulièrement ceux concernant les caractéristiques de sa narration, qui font planer le doute sur la réalité historique de son contenu, et ses rapports avec le contexte dans lequel il a été rédigé, qui tendent à le faire paraître comme le seul reflet de la communauté à laquelle il aurait été adressé.

## **1. Les problèmes historiques posés par Jn**

Il est considéré comme un évangile dont la teneur spirituelle, caractérisée par exemple par sa haute christologie, qui apparaît comme

le résultat d'une profonde réflexion théologique qui voile la réalité historique de Jésus. Le Jésus de Jn, identifié à la Parole et présenté comme la parfaite expression de Dieu, apparaît comme une construction théologique bien éloignée de ce qu'a dû vraiment être le Jésus de l'histoire, si bien que les biblistes ont nettement eu tendance à privilégier les évangiles synoptiques pour établir l'historicité des paroles et des actes de Jésus. Les chercheurs n'utilisent généralement Jn que s'il fournit une attestation complémentaire aux synoptiques, faisant ainsi jouer ce que l'on nomme communément le critère d'attestation multiple. C'est le cas pour l'action de Jésus dans le temple (Mc 11,15-17/Mt 21,12-13/Lc 19,45-46/Jn 2,14-17), pour le dit : « nul n'est prophète dans sa patrie » (Mc 6,4/Mt 13,57/Lc 4,24/Jn 4,44), pour la confession de Pierre (Mc 8,27-30/Mt 16,13-20/Lc 9,18-21/Jn 6,68-69), pour la multiplication des pains (Mc 6, 35-44/Mt 14,15-21/Lc 9,12-17/Jn 6,5-13), pour la marche de Jésus sur les eaux (Mc 6,45-52/Mt 14,22-33/Jn 6,16-21), pour l'entrée triomphale à Jérusalem (Mc 11,1-10/Mt 21,1-9/Lc 19,28-40/Jn 12,12-16) et pour plusieurs autres épisodes attachés à la passion et à la résurrection. James D.G. Dunn, qui a consacré un ouvrage majeur à l'étude historique de Jésus, écrit qu'il est possible de faire appel à Jn comme source, « mais principalement comme une source secondaire pour compléter ou corroborer le témoignage de la tradition synoptique »<sup>1</sup>.

C'est un fait : la majeure partie du matériel que l'on trouve dans Jn ne se retrouve pas dans les synoptiques, qui ont une grande partie de leur matériel en commun. Selon l'estimation de Brooke F. Westcott, 93% de Mc se retrouve dans Mt et Lc, mais seulement 8% de Jn se retrouve dans les synoptiques, ce qui signifie que Jn est original à hauteur de 92%<sup>2</sup>. Il existe en effet de notables différences entre Jn et les synoptiques. Par exemple, dans Jn, Jésus ne raconte aucune parabole sur le Royaume de Dieu (alors que c'est un thème central de sa prédication), il n'est jamais à table avec les pécheurs (alors que c'est un comportement habituel dans les synoptiques), ou bien encore il ne procède à aucun exorcisme (qui sont fréquents dans les synoptiques). Jn diffère également sur la chronologie du ministère de Jésus :

---

<sup>1</sup> James D.G. Dunn, *Christianity in the Making*, vol. 1 : *Jesus Remembered*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, p. 167. Daniel Marguerat, dans un récent ouvrage de synthèse, lui emboîte le pas lorsqu'il dit de Jn qu'il « peut être requis comme une source secondaire appréciable » (*Vie et destin de Jésus de Nazareth*, Paris, Seuil, 2019, p. 35).

<sup>2</sup> Cité par Gary M. Burge, *Interpreting the Gospel of John*, Grand Rapids, Baker, 1992, p. 23.

les synoptiques parlent d'un seul séjour à Jérusalem alors que Jn en évoque quatre, et l'action contre les vendeurs du temple est placée lors de son dernier séjour à Jérusalem dans les synoptiques, tandis qu'elle a lieu lors de son premier séjour dans Jn. Pour le coup, les nombreux faits que le quatrième évangile est le seul à relater ne trouvant pas de confirmation dans d'autres documents, il est aisé de douter de leur authenticité et de les mettre au compte de la démarche théologique de l'auteur.

Par ailleurs, Jésus prononce de longs discours très aut centrés dans Jn. Jésus porte témoignage de lui-même, il est très explicatif sur sa mission et sur sa personne, ce qui n'est pas sa façon de faire dans les synoptiques. Il est quelquefois difficile de différencier le discours de Jésus et celui de l'évangéliste. C'est en particulier le cas en Jn 3 où, dans la dernière partie de l'entretien avec Nicodème, on ne sait plus si c'est Jésus ou l'auteur qui parle. La remarque vaut aussi quelques lignes plus bas, où le même phénomène se produit avec Jean le baptiseur. Un tel amalgame entre les paroles de Jésus/Jean et l'auteur de l'évangile dispose à penser que la narration de l'auteur est d'abord destinée à exprimer ses idées théologiques.

À première vue, ces différences semblent problématiques pour un texte qui se présente comme rédigé par un témoin oculaire (Jn 19,35; 21,24; voir aussi 20,8) et ceci d'autant plus que le surnom qui lui est donné de « disciple que Jésus aimait » (Jn 13,23; 19,26; 21,7; 21,20) paraît exprimer une réelle proximité avec Jésus. Dans la mesure où ce disciple n'est pas véritablement nommé, il peut apparaître comme une figure littéraire destinée à soutenir le projet théologique exprimé dans l'évangile.

La matière contenue dans le quatrième évangile semblant plus refléter la théologie de son auteur que les dits et faits de Jésus, on en est même arrivé à considérer cet ouvrage comme une relation imagée de l'histoire de la communauté johannique. Deux auteurs ont été très influents à cet égard. Le premier est John Louis Martyn qui voit dans les passages parlant de l'expulsion de la synagogue (Jn 9,22; 12,42; 16,2) une allusion à la *birkat ha-minim*<sup>3</sup> incluse dans la liturgie synagogale à la fin du I<sup>er</sup> siècle; l'expulsion qui pèse sur ceux qui croient en Jésus serait un anachronisme qui expose en réalité la situation des croyants de l'époque de Jn. L'évangile est considéré comme l'expression théologique du conflit qui opposa la Synagogue et les membres de la communauté johannique à la fin du I<sup>er</sup> siècle, les Juifs

---

<sup>3</sup> Une « Bénédiction des hérétiques », qui est en fait une malédiction contre, entre autres, les chrétiens. NdE.

considérant que le messianisme johannique portait atteinte au monothéisme<sup>4</sup>. Le deuxième auteur est Raymond E. Brown qui, en se fondant sur la seule critique interne de Jn, discerne l'histoire de la communauté johannique étalée sur quatre étapes : 1/ sa formation (entre 55 et 80) ; 2/ des discussions internes entre partisans d'une christologie basse (messianisme davidique), d'une christologie haute (Christ préexistant) et d'une christologie moyenne (divinité de Jésus sans préexistence) (vers 90-100) ; 3/ une division au sein de la communauté provoquée par des tendances docètes et gnostiques (après 100) ; 4/ son absorption dans la Grande Église (courant II<sup>e</sup> siècle)<sup>5</sup>. Jn est, pour Raymond E. Brown, une « autobiographie de la communauté johannique »<sup>6</sup>. Pour ces deux auteurs, la valeur historique de Jn se réduit à sa narration et l'on n'est plus sûr de rien au sujet des actes et des paroles relatés dans l'évangile.

## 2. La valeur historique de Jn

### 2.1. La trame de l'évangile

À force de souligner ce qui différencie Jn des synoptiques, on risque de ne plus voir ce qui les rassemble. Or, il est évident que les quatre évangiles relatent des faits qui reposent sur une base commune. La trame générale de Jn est identique à celle des synoptiques (relations de Jésus avec Jean le baptiseur ; présence de douze disciples à ses côtés ; enseignement et miracles ; entrée triomphale à Jérusalem ; arrestation ; crucifixion ; résurrection). Si l'on admet que les synoptiques sont le reflet le plus juste du Jésus historique, cela invite à penser que le récit johannique n'est pas une pure invention mais est fondé sur des faits attestables, au moins par comparaison avec les synoptiques. D'une certaine manière, le critère d'attestation multiple joue en faveur de Jn, car en plus de permettre de repérer l'historicité de certains épisodes du ministère de Jésus également racontés dans les synoptiques, il établit la possibilité que d'autres traits du quatrième évangile puissent revêtir un caractère historique, bien qu'ils ne se retrouvent pas dans d'autres sources. Au regard de ce que nous savons par ailleurs à propos de Jésus, il n'y a rien d'improbable à ce que, par

<sup>4</sup>John Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York, Harper & Row, 1968 (réédité en 1979 et en 2003).

<sup>5</sup>Raymond E. Brown, *La communauté du disciple bien-aimé*, Paris, Cerf, 1983 (éd. originale : *The Community of the Beloved Disciple*, New York, Paulist Press, 1979 ; réédité en français en 2002).

<sup>6</sup>Brown, *La communauté*, p. 67.

exemple, celui-ci ait eu un entretien nocturne avec un pharisien à Jérusalem (cf. Lc 7,36 ; 11,37 ; 14,1), ou une discussion avec une femme sur le bord d'un puits en Samarie (cf. Mc 7,24-30/Mt 15,21-28). La probabilité d'un contenu historique se renforce si l'on considère que l'auteur de l'évangile n'a pas directement utilisé les synoptiques pour constituer son récit mais, comme eux, a puisé dans le fonds traditionnel sur Jésus. Cette possibilité a depuis longtemps été évoquée par Perceival Gardner-Smith et Charles H. Dodd<sup>7</sup>. Jn aurait alors utilisé la matière traditionnelle en y puisant des éléments également utilisés par les synoptiques (correspondant à ce que Jn a en commun avec eux) et des éléments que les synoptiques n'ont pas connus ou n'ont pas utilisés (correspondant à ce que Jn a d'original). C'est ce qui fait que John P. Meier, qui consacre une œuvre colossale à la recherche historique sur Jésus, considère de manière plus confiante que James D.G. Dunn que Jn peut être utilisé par l'historien en ce qu'il représente une tradition indépendante de celle des synoptiques<sup>8</sup>. L'utilisation de traditions sur Jésus pose évidemment la question de leur transmission jusqu'à l'auteur de l'évangile. Il serait trop long ici d'aborder la question de la tradition orale et de ses modalités de transmission, mais il convient sans doute de ne pas trop rapidement réduire le « disciple que Jésus aimait » à une simple figure littéraire. Dans la mesure où il a fréquenté Jésus et ses disciples, comme le laisse entendre le texte, il peut sérieusement apparaître comme le garant de l'authenticité du contenu de l'évangile<sup>9</sup>. Ces contacts personnels sont mis en

<sup>7</sup> Perceival Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels*, Cambridge, Cambridge University Press, 1938; Charles H. Dodd, *La tradition historique du quatrième évangile*, Paris, Le Cerf, 1987 (éd. originale: *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963).

<sup>8</sup> John P. Meier, *Un certain Juif: Jésus. Les données de l'histoire*, vol. 1 : *Les sources, les origines, les dates*, Paris, Le Cerf, 2004, pp. 42-43.

<sup>9</sup> La place nous manquerait pour traiter la question de l'auteur, mais celui-ci est généralement identifié à Jean fils de Zébédée ou bien à Jean l'Ancien qui serait distingué de l'apôtre par Papias de Hiérapolis dans son texte rapportant les paroles qu'il a reçues de la part de ceux qui avaient fréquenté les apôtres (dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique III*, 39,3-4). Voir la longue liste des partisans de la thèse de Jean l'Apôtre établie par James H. Charlesworth, *The Beloved Disciple: Whose Witness validates the Gospel of John?*, Valley Forge, Trinity Press International, 1995, pp. 197-211 (bien que la conclusion de cet auteur soit différente puisqu'il pense que l'auteur est Thomas). La thèse de Jean l'Ancien est défendue par Jean Colson, *L'énigme du disciple que Jésus aimait*, Paris, Beauchesne, 1969; Martin Hengel, *The Johannine Question*, Londres-Philadelphie, SCM Press-Trinity Press International, 1989; Richard Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007, pp. 33-91; *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids, Eerdmans, 2017 pp. 412-471.

avant, car ils apparaissent comme des gages de véracité du récit. Cela correspond à la démarche décrite par l'historien judéen Flavius Josèphe qui explique que « si l'on promet de transmettre à d'autres un récit véridique des faits, il faut d'abord en avoir soi-même une connaissance exacte pour avoir suivi de près les événements par soi-même ou en se renseignant auprès de ceux qui les savent »<sup>10</sup>. Ces propos de Flavius Josèphe sur l'importance qui doit être accordée aux témoins invitent à considérer la possibilité que le disciple bien aimé n'ait pas été le seul transmetteur de la tradition contenue dans Jn. Dans les synoptiques, les figures de Pierre, Jacques et Jean sont plus particulièrement mises en avant (voir en particulier Mc 5,37/Lc 8,51 ; Mc 9,2/Mt 17,1/Lc 9,28 ; Mc 14,33/Mt 26,37), assurément parce que, parmi les douze apôtres, ils ont joué un rôle important dans la communauté de Jérusalem à laquelle ils ont transmis la tradition sur Jésus (Ga 2,9 ; Ac 3,1.11 ; 4,1.13 ; 8,14 ; 12,2). Il semble que Pierre, André et Philippe<sup>11</sup>, dont le rôle se détache beaucoup plus nettement que les autres disciples cités dans Jn, aient été des figures importantes pour la communauté réceptrice de la tradition contenue dans l'évangile, vraisemblablement parce que ces trois disciples ont contribué à assurer la transmission de cette tradition. Le disciple bien-aimé est la figure d'autorité qui valide le contenu de l'évangile parce qu'il a été lui-même témoin et a été en relation avec les témoins (comme Pierre, André et Philippe) de ce que le texte raconte.

Voilà donc quelques données propres à établir un lien entre ce que l'évangile raconte et l'événement historique du ministère de Jésus. Il convient d'y ajouter d'autres points auxquels les historiens accordent sérieusement leur attention malgré les différences évidentes relevées plus haut entre les synoptiques et Jn.

## 2.2. Les indications topographiques

La qualité des informations topographiques et géographiques de Jn, dont plusieurs sont attestées par l'archéologie, fait partie des éléments qui conduisent à prendre en considération son contenu. C'est notamment le cas pour certaines indications originales que l'on ne retrouve pas dans les synoptiques. Jn est ainsi le seul parmi les évangiles à parler de la piscine de Béthesda (Jn 5,2) dont la localisation au nord-est de Jérusalem est confirmée par Flavius Josèphe, par le

<sup>10</sup> Josèphe, *Contre Apion I*, 53 (trad. Léon Blum, Flavius Josèphe, *Contre Apion*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 12).

<sup>11</sup> André et Philippe sont presque systématiquement cités en binôme (Jn 1,40-44 ; 6,7-8 ; 12,20-22). Il n'y a qu'en Jn 14,8 que Philippe est cité seul.

*Rouleau de cuivre* découvert à Qumrân et par l'archéologie<sup>12</sup>. Les sources écrites et les investigations archéologiques permettent de situer d'autres endroits comme Cana (Jn 2,1.11; 4,46; 21,2), la piscine de Siloé (Jn 9,11), le portique de Salomon (Jn 10,23) ou bien encore le siège du gouverneur romain qui se tient au lieu appelé *lithostrotos* ou *Gabbatha* en hébreu (Jn 19,13)<sup>13</sup>. Les indications géographiques de Jn sont beaucoup plus précises que celles des synoptiques et reflètent une bonne connaissance des lieux fréquentés par Jésus, en particulier Jérusalem. Cela constitue un indice sérieux de tradition remontant à l'époque de Jésus, surtout si l'on considère que l'évangile a été rédigé après la destruction de Jérusalem en 70 et en dehors du pays d'Israël (Éphèse étant généralement regardé comme le lieu de rédaction de Jn). Il est remarquable que la réflexion théologique menée par l'auteur ne s'oppose pas à la mémoire de Jésus qui, loin d'être désincarnée, se trouve enracinée dans un contexte géographique bien défini.

### ***2.3. La chronologie du ministère de Jésus et du dernier repas avec les disciples***

La chronologie de Jn est aussi considérée comme plus crédible que celle de Mc, adoptée par Mt et Lc. Il est en effet plus logique de penser que Jésus est monté plusieurs fois à Jérusalem au cours de son ministère plutôt qu'une seule fois. Assister aux fêtes devait être assurément une pratique courante pour un Galiléen pieux comme Jésus. Flavius Josèphe témoigne de la participation des Galiléens aux fêtes de pèlerinage<sup>14</sup>. Il est donc plus que probable que Jésus se soit présenté

---

<sup>12</sup> Josèphe, *Guerre des Juifs II*, 328; 3Q15 xi 12; Joachim Jeremias, *The Rediscovery of Bethesda: John 5:2*; Louisville, Southern Baptist Theological Seminary, 1966; Shimon Gibson, «The Pool of Bethesda in Jerusalem and Jewish Purification Practices of the Second Period Temple», *Proche-Orient Chrétien* 55 (2005), pp. 270-293.

<sup>13</sup> Urban C. Von Wahlde, «Archaeology and John's Gospel» dans *Jesus and Archaeology*, sous dir. James H. Charlesworth, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, pp. 523-586; *id.*, «The Pool of Siloam: The Importance of the New Discoveries for Our Understanding of Ritual Immersion in Late Second Temple Judaism and the Gospel of John» dans *John, Jesus, and History*, vol. 2: *Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*, sous dir. Paul N. Anderson, Felix Just, Tom Thatcher, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009, pp. 155-173; *id.*, «The Great Public Miqvaot at Bethesda and Siloam, The Development of Jewish Attitudes Toward Ritual Purity in Late Second Temple Judaism, and Their Implications for the Gospel of John» dans *Rediscovering John: Essays on the Fourth Gospel in Honour of Frédéric Manns*, sous dir. Leslaw Daniel Chrupcala, Milan, Edizioni Terra Santa, 2013, pp. 267-281; Bauckham, *The Testimony*, pp. 95-100.

<sup>14</sup> Josèphe, *Guerre des Juifs II*, 232; *Antiquités juives XX*, 118. Cf. Lc 13,1.

à Jérusalem lors de ces occasions et ceci depuis son enfance (voir Lc 2,41-51). La participation de Jésus aux fêtes judéennes ne peut raisonnablement pas être comprise comme une invention purement rédactionnelle et fournit plutôt un appui de nature historique à la réflexion théologique opérée dans l'évangile. Ainsi, pour Paula Fredriksen, les déplacements réguliers de Jésus à Jérusalem expliqueraient pourquoi il n'a pas été arrêté lors de son entrée triomphale dans la ville ou de son action dans le temple : les autorités judéennes et romaines le connaissaient déjà et avaient eu l'occasion lors de ses précédentes visites à Jérusalem de juger son discours inoffensif et c'est en réalité la ferveur messianique de ses partisans qui conduisit à son arrestation et sa condamnation<sup>15</sup>. Cette interprétation peut toujours être discutée, mais elle montre que Jn est capable de fournir un support solide à la réflexion historique indépendamment de l'apport des synoptiques.

Le dernier repas avec les disciples est présenté dans Jn comme ayant été pris la veille de la Pâque, soit le soir du 13 nisan correspondant au 14 nisan (Jn 13,1 ; 18,28 ; 19,14.31), contrairement aux synoptiques qui présentent ce repas comme ayant été partagé le jour de la Pâque, soit le soir du 14 nisan correspondant au 15 nisan (Mc 14,12-16/Mt 26,17-19/Lc 22,7-13). Là encore, bien que le recours au quatrième évangile s'avère généralement difficile pour les historiens, la plupart incline à penser, pour des raisons rédactionnelles et/ou théologiques, que le récit de Jn est plus crédible que celui des synoptiques, considérant pour le coup que ces derniers auraient attribué un sens sotériologique au dernier repas de Jésus en faisant de celui-ci un repas pascal<sup>16</sup>. À vrai dire, Jn est tout autant soucieux de donner un sens sotériologique à la mort de Jésus que les synoptiques (nous reviendrons là-dessus plus bas). Étant donné l'habitude que Jn a d'assurer le développement spirituel des éléments de la tradition qu'il utilise, il est fort probable qu'il ait interprété les données traditionnelles à sa disposition pour appuyer le sens sacrificiel de la mort de Jésus, l'agneau de Dieu, en faisant coïncider le moment de celle-ci avec

<sup>15</sup> Paula Fredriksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*, Londres, Macmillan, 2000, pp.238-241, 243-244 et 252-253 ; voir aussi *id.*, «The Historical Jesus, The Scene in the Temple, and the Gospel of John» dans *John, Jesus, and History*, vol. 1, pp.249-276 ; «Why was Jesus Crucified, but his Followers were not?» *Journal for the Study of the New Testament* 29 (2007), pp.415-419.

<sup>16</sup> Charles Perrot, *Jésus et l'Histoire*, Paris, Desclée, 1993, pp.72-73 ; Meier, *Un certain Juif: Jésus*, vol. 1, pp.239-253 ; Mark A. Matson, «The Historical Plausibility of John's Passion Narrative» dans *John, Jesus, and History*, vol.2, pp.291-312 ; Paul N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel: An Introduction to John*, Minneapolis, Fortress Press, pp.200-201.

l'offrande de l'agneau pascal au temple<sup>17</sup>. Il y a eu des tentatives d'harmonisation entre Jn et les synoptiques, mais celles-ci n'ont guère convaincu<sup>18</sup>. Si l'on veut absolument faire concorder les synoptiques avec Jn, la meilleure solution est sans doute d'admettre le point de vue de Jn sur le plan chronologique sans pour autant évacuer le caractère pascal du dernier repas de Jésus. S'il est bien question dans Mc 14,14/Lc 22,11 de « manger la Pâque » (Mt 26,18 indique seulement « faire la Pâque »), l'agneau qui doit obligatoirement être consommé à cette occasion n'est jamais mentionné dans les synoptiques, ce qui permet d'envisager la possibilité que ce repas ait eu lieu avant le sacrifice des agneaux au temple. Jésus a très bien pu prendre l'initiative de ce repas la veille de Pâque pour donner à sa mort qu'il savait proche un sens sotériologique intimement lié au symbolisme de la fête.

## 2.4. La question des discours

La question de la différence entre les propos de Jn et ceux des synoptiques nous conduit à considérer l'usage que les auteurs anciens faisaient des discours. Poser la question de l'historicité de Jn, c'est aussi poser la question de la rédaction de l'histoire dans l'Antiquité. Les évangiles ne font pas à proprement parler œuvre d'histoire au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Il est aujourd'hui établi que le genre des évangiles s'apparente à celui de la biographie antique (*βίοι* ou *vitae*), dont le but n'est pas tant d'assurer un exposé objectif des paroles et des actions de la personne dont on narre l'histoire, que de tirer des enseignements philosophiques, politiques et moraux de sa vie<sup>19</sup>. Ces œuvres biographiques concernent essentiellement des

---

<sup>17</sup> Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, vol. 2, Grand Rapids, Baker Academic, 2003, pp. 1100-1103.

<sup>18</sup> Les principaux essais sont ceux de Joachim Jeremias, *La dernière Cène. Les paroles de Jésus*, Paris, Cerf, 1972 (éd. originale : *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1949) et d'Annie Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, Gabalda, 1957 ; *id.*, « Jésus et le calendrier de Qumrân », *New Testament Studies* 7 (1960-1961), pp. 1-30.

<sup>19</sup> Voir les études décisives de Charles H. Talbert, *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, Philadelphie, Fortress Press, 1977 ; David E. Aune, *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphie, Westminster Press, 1987 ; Richard A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 (réédité en 2004) ; *id.*, « Au sujet d'une personne, par des individus, pour des gens : le genre Évangile et ses publics » dans *La rédaction et la diffusion des Évangiles. Contexte, méthode et lecteurs*, sous dir. Richard Bauckham, Charols, Excelsis, 2014, pp. 139-178 ; Craig S. Keener, *Christobiography: Memory, History, and the Reliability of the Gospels*, Grand Rapids, Eerdmans, 2019.

hommes politiques (Suétone, *Vie des douze Césars*; Plutarque, *Vies parallèles*) ou des penseurs, philosophes et sophistes (Lucien de Samosate, *Vie de Démonax*, *Nigrinos*; Philostrate, *Vie des sophistes*; Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres de chaque école*; Eunape, *Vie de philosophes et de sophistes*). La psychologie personnelle et la chronologie des événements du personnage dont on raconte la vie ne revêtent pas l'importance qu'on leur attribue dans les biographies modernes. La question qui guide l'auteur et le lecteur d'une *Vie* est : « Qu'est-ce qui va m'aider à mieux comprendre le monde et à mieux vivre ? » Or, le but des évangiles n'est pas de fournir un exposé factuel et une analyse objective des propos et des actes de Jésus mais de montrer qu'il est le Fils de Dieu venu sauver les hommes. C'est un point de vue susceptible de communiquer une vision particulière du monde. D'autre part, dans le genre de la biographie, l'implication personnelle de l'auteur est un gage de fiabilité et la subjectivité qui lui est liée est un aspect totalement assumé.

On peut comparer la démarche des évangélistes, plus spécialement celle de Jn, avec celle de Lucien de Samosate rapportant les actes et les paroles de Démonax dans la biographie qu'il lui consacre (vers 180). Lucien dit de Sostrate et Démonax, les deux philosophes qu'il évoque au début de sa *Vie de Démonax* et pour lesquels il conçoit le plus d'admiration :

Je les ai *vus personnellement* et j'ai été *saisi d'admiration* en les voyant ; j'ai même *fréquenté fort longtemps* l'un des deux, Démonax<sup>20</sup>.

Lucien annonce de cette façon qu'il sait de quoi il parle. Il fait entendre que ce qu'il rapporte à propos de Démonax est vrai parce qu'il l'a fréquenté. Le contenu de Jn est, nous l'avons vu, pareillement garanti par le témoignage oculaire du disciple bien-aimé. D'autre part, Lucien expose d'emblée le caractère subjectif de sa démarche lorsqu'il affirme qu'il a admiré Démonax (et Sostrate). Pareillement, Jn ne cache pas dans son prologue le caractère exceptionnel du personnage dont il va parler et dont il dit qu'il a contemplé la gloire (Jn 1,14).

Lucien expose ensuite les deux raisons qui le motivent à rédiger la biographie de Démonax :

Pour que *son souvenir* subsistât dans l'élite, autant qu'il dépend de moi, et pour que, dans la jeunesse, les plus doués et ceux

qui se tournent vers la philosophie pensent ne pas se régler d'après les seuls modèles anciens et se proposer un canon qui fût bien de notre temps, et imiter cet homme qui fut *le meilleur des philosophes* connus de moi<sup>21</sup>.

Lucien a un objectif très clair : faire œuvre de remémoration et de transmission des faits et gestes de Démonax pour édifier en présentant les paroles et les actes du philosophe qu'il juge être le plus accompli. S'ensuit une série d'anecdotes, présentées sans souci chronologique, dans lesquelles Démonax a l'occasion de prononcer toutes sortes de paroles édifiantes démontrant l'envergure de sa sagesse. De même, les propos tenus par Jésus dans Jn le révèlent comme l'ultime révélation de Dieu. Chaque situation décrite dans l'évangile, qu'elle soit polémique ou didactique, sert à démontrer qu'il est le Fils de Dieu envoyé par le Père pour sauver les hommes. Enfin, Lucien conclut son ouvrage en disant qu'il a été sélectif :

J'ai rapporté bien peu de traits, entre tant. D'après eux, il est loisible aux lecteurs de concevoir le genre d'homme qu'il fût<sup>22</sup>.

Jn exprime quelque chose de très proche dans sa conclusion : « Jésus fit encore beaucoup d'autres miracles devant les disciples qui n'ont pas été écrits dans ce livre » (Jn 20,30) et dans son épilogue : « Jésus fit aussi beaucoup d'autres choses, et si elles étaient écrites une par une, je ne pense pas que le monde lui-même pourrait contenir les livres qui seraient écrits » (Jn 21,25). Lucien et l'auteur de l'évangile se sont concentrés sur les faits et gestes qui, à leurs yeux, démontrent le mieux ce qu'ont été les personnes auxquelles ils consacrent leur biographie.

Ces quelques rapprochements montrent que les intentions de la *Vie de Démonax* et de Jn sont identiques. L'objectif de ces écrits biographiques est de fournir une lecture édifiante. Jn, comme les synoptiques, répond à ce modèle narratif. L'évangile a été rédigé « pour que vous croyiez que Jésus est le messie, le Fils de Dieu, et pour qu'en croyant vous ayez la vie en son nom » (Jn 20,31). L'auteur est très manifestement motivé par la volonté de transmettre des faits exacts qui sont porteurs de sens pour la foi des personnes auxquelles il destine son évangile. Cela explique pourquoi, de notre point de vue

<sup>21</sup> Lucien, *Vie de Démonax* 2 (trad. Jacques Bompaire, p. 128).

<sup>22</sup> Lucien, *Vie de Démonax* 67 (trad. Jacques Bompaire, p. 145). De même, dans l'ouvrage qu'il consacre à Nigrinos, un autre philosophe qu'il a fréquenté et estimé, Lucien précise qu'il n'aborde pas tous les sujets que Nigrinos a traités (*Nigrinos* 11).

moderne, il semble prendre des libertés, notamment en relatant certains discours de Jésus. L'adaptation stylistique du discours à la narration est une pratique courante de l'écriture historique dans l'Antiquité. La recomposition du discours n'est pas une création originale. Elle est destinée à restituer, de manière synthétique et en accord avec les objectifs du récit, ce que la personne qui prononce le discours a voulu exprimer. Depuis Thucydide (V<sup>e</sup> siècle av. notre ère), il était reconnu à l'historien la liberté d'aménager les discours en se tenant, « pour la pensée générale, le plus près possible des paroles réellement prononcées »<sup>23</sup>. Il s'agissait donc de capter la substance des propos tenus par les protagonistes de l'histoire pour les exposer d'une façon qui fût conforme à leur pensée. Le témoignage de Lucien de Samosate s'avère aussi intéressant à ce sujet. Dans son opuscule intitulé *Comment écrire l'histoire*, celui-ci se montre très critique à l'égard de plusieurs de ses contemporains qui prétendaient faire œuvre d'historien, mais qui privilégiaient la rhétorique aux dépens de l'exactitude des faits rapportés. Écrire l'histoire consiste selon lui à raconter les événements à l'aide d'un récit descriptif et ordonné<sup>24</sup>. La clarté et la fluidité de la narration doivent être assurées par un récit lisse et uniforme, ce qui signifie que la cohérence du texte, du début à la fin, est assurée par le style de l'auteur<sup>25</sup>. Et en ce qui concerne les discours, Lucien indique qu'il faut que ces derniers soient appropriés au caractère de ceux qui les prononcent et aux événements qu'ils évoquent et que cette obligation d'exactitude concernant tout autant les personnages que les circonstances laisse la possibilité aux historiens de faire une « démonstration d'éloquence et... [d'] exhiber [leurs] compétences en matière de discours »<sup>26</sup>. Les lecteurs d'un ouvrage à consonance historique ne s'attendaient donc pas à ce que les discours tenus dans le récit soient une exacte reproduction des propos tenus par la personne auxquels ils sont attribués. L'auteur est appelé à capter l'idée générale d'un discours et à en délivrer l'essentiel à l'aide de ses propres capacités oratoires. C'est ce qui explique l'uniformisation stylistique des parties narratives et discursives d'un récit historique. Le texte de Jn reflète cette pratique littéraire qui permet de comprendre pourquoi il y a quelquefois si peu de différence entre le langage du narrateur

---

<sup>23</sup>Thucydide, *La guerre du Péloponnèse I*, 22,1 (trad. Jacqueline de Romilly, Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, vol. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 14).

<sup>24</sup>Lucien, *Comment écrire l'histoire* 51.

<sup>25</sup>Lucien, *Comment écrire l'histoire* 55.

<sup>26</sup>Lucien, *Comment écrire l'histoire* 58 (trad. André Hurst, Lucien de Samosate, *Comment écrire l'Histoire*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 39).

et celui des protagonistes du récit (comme Jésus et Jean dans le chapitre 3). Et il est clair que l'auteur de l'évangile utilise les discours de Jésus pour montrer le plus précisément possible qui il est et pourquoi il agit comme il le fait, ce qui est conforme à la demande du genre historique d'établir un lien entre les propos tenus par un personnage et ce qui le caractérise.

### **3. Étude de cas: l'action de Jésus dans le temple (Jn 2,13-22)**

L'épisode de l'action de Jésus dans le temple permet de bien se rendre compte de l'interaction entre histoire et théologie propre à Jn. La façon dont il est raconté peut être comparée avec celle des synoptiques, qui relatent aussi l'événement, ce qui est susceptible d'aider à comprendre la spécificité de la narration johannique. L'examen de ce texte fournit aussi des éléments de réflexion au sujet de l'influence du contexte sur les choix historiques et théologiques du quatrième évangile.

#### ***3.1. L'entrecroisement de thèmes théologiques et historiques***

Sur le plan chronologique, Jn place l'action de Jésus dans le temple lors d'une Pâque qui se déroule au début de son ministère. Dans les synoptiques, l'épisode est inséré dans l'unique Pâque marquant la fin du ministère de Jésus. Ce faisant, Jn place ainsi très nettement tout le ministère de Jésus dans la perspective de Pâques. L'évangile accorde une importance évidente à cette célébration : sur les six fêtes mentionnées dans Jn, trois sont des Pâques (Jn 2,13 ; 6,4 ; 11,55 ; voir 5,1 : fête anonyme ; 7,2 : fête des Tentes ; 10,22 : fête de la Dédicace). Cette orientation théologique n'est pas fondamentalement contradictoire avec les synoptiques qui eux aussi font tendre leur récit vers la Pâque au cours de laquelle Jésus mourra. Même s'il reste possible que l'action de Jésus dans le temple ait eu lieu au début de son ministère, comme Jn l'indique, il n'empêche que l'évangile tend à accentuer le sens symbolique de la Pâque en lui accordant un fort sens salvifique. Le titre d'« agneau de Dieu » donné à Jésus dès Jn 1,29.36, référence évidente à l'agneau pascal, signifie qu'il est celui qui va sauver les hommes grâce à son sacrifice (voir 1 Jn 2,2). Il se pourrait même que la précision horaire donnée en Jn 19,14 veuille dire que la condamnation à mort de Jésus a coïncidé avec le moment où les sacrifices avaient lieu au temple : d'habitude, le sacrifice du

soir était accompli à la neuvième heure (soit 15 h ; voir Ac 3,1), mais selon la Mishna (*Pesahîm* 5,1), quand la veille de la Pâque tombait la veille d'un sabbat (ce qui est la situation décrite dans les évangiles), le sacrifice du soir était effectué une demi-heure après la sixième heure (soit 12 h 30) au lieu de la neuvième heure, ce qui correspond à « environ la sixième heure » de Jn 19,14. Le sens sacrificiel de la mort de Jésus apparaît encore plus clairement dans la référence à l'agneau pascal en Jn 19,36 (voir Ex 12,46 ; Nb 9,12). L'allusion à la mort et la résurrection de Jésus dans le récit de l'action dans le temple se trouve ainsi reliée à sa mise à mort et à sa résurrection racontées à la fin du récit.

Ce souci théologique apparaît aussi dans le choix des citations bibliques accompagnant la scène. Dans Mc 11,17 (repris dans Mt 21,13/Lc 19,46), ce sont És 56,7 et Jr 7,11 qui sont cités en lien avec l'action de Jésus dans le temple. Dans Jn, il s'agit de Za 14,21, de façon allusive. Ce sont des textes différents qui sont utilisés par les synoptiques et Jn, mais ils ont en commun d'exprimer la même idée. Mc et Jn s'appuient en effet sur le sens eschatologique de ces textes prophétiques. És 56 prévoit la venue de toutes les nations à Jérusalem pour prier dans le temple et Za 14 affirme qu'il n'y aura plus de marchands dans le temple à la fin des temps lorsque toutes les nations viendront adorer à Jérusalem. Les évangélistes ne recourent pas à des textes bibliques identiques mais expriment néanmoins le même espoir, qui fut certainement celui de Jésus, de voir le temple prêt à accueillir l'adoration de toutes les nations attendue pour la fin des temps.

Il est intéressant de noter que cette construction théologique intègre au v. 20 une donnée chronologique très précise : il a fallu quarante-six ans pour bâtir le temple. Cette précision est vérifiable historiquement car selon Flavius Josèphe, les travaux de rénovation entrepris par Hérode le Grand ont commencé en 19 av. notre ère<sup>27</sup>. La quarante-sixième année des travaux correspond donc à l'an 27 de notre ère. Cette année correspond elle-même à la quinzième année de César de Lc 3,1 où est indiquée la date du début du ministère de Jean le baptiseur. Cette donnée de Jn paraît fiable si l'on considère que la date la plus probable de la crucifixion est le vendredi 7 avril 30, ce qui coïncide avec les trois années du ministère de Jésus évoquées dans Jn<sup>28</sup>. On voit là comment s'entrelacent préoccupations théologiques destinées à édifier le lecteur et données historiques.

<sup>27</sup> Josèphe, *Antiquités juives* XV, 380.

<sup>28</sup> Sur cette datation, voir Charles Perrot, *Jésus et l'Histoire*, Paris, Desclée, 1995, pp. 72-75 ; Meier, *Un certain Juif : Jésus*, vol. 1, pp. 235-259 ; Dunn, *Jesus Remembered*, p. 312.

Le récit de l'action dans le temple fournit des détails propres à Jn qui mentionne un fouet confectionné par Jésus pour chasser les changeurs et la présence de brebis et de bœufs (en plus des pigeons également mentionnés en Mc 11,15/Mt 21,12). Ces détails ne revêtent aucune signification théologique. Le fouet ne renvoie pas distinctement à la flagellation subie par Jésus avant la crucifixion. Jn utilise le mot φραγέλλιον et dans Jn 19,1, où est décrite la scène de flagellation, c'est le verbe μαστιγώ qui est employé (forgé à partir de μάστιξ, un autre mot pour qualifier un fouet). D'autre part, les bœufs et les brebis, qui sont bien sûr destinés à être offerts sur l'autel du temple, n'évoquent pas clairement le sacrifice de Jésus. Jésus est l'agneau de Dieu (Jn 1,29.36). Le fouet et les animaux ont donc une fonction purement descriptive. Le récit de Jn ne semblant pas emprunter à Mc (qui fournit un détail différent : Jésus empêche le transport d'objets dans la cour du temple), Jn incorpore dans son récit des éléments appartenant au souvenir de l'action de Jésus dans le temple qui lui sont parvenus par un autre biais que Mc. Ce sont visiblement des éléments de la tradition orale, soit que Mc n'a pas exploités, soit appartenant à un fonds traditionnel différent de celui de Mc que seul Jn a exploités.

Les vv. 21-22 nous aident à comprendre pourquoi le contenu de Jn est si particulier. L'événement décrit est présenté à la lumière de ce que les disciples ont compris après la résurrection de Jésus. La tradition a gardé le souvenir de propos tenus par Jésus évoquant la destruction du temple de Jérusalem (Mc 14,58/Mt 26,61/Ac 6,14). Jn 2,19 s'accorde avec cela, mais les choses sont présentées d'une manière spécifique : Jésus est le temple qui doit être détruit et qui sera relevé. La compréhension se fait a posteriori. Le même type de compréhension est présent en Jn 12,16 et 20,9. Or, selon Jn 14,26, ce sera l'œuvre du παράκλητος, du Saint-Esprit, d'enseigner toutes choses à partir de ce que Jésus aura dit. Cela signifie que les paroles et les actes de Jésus sont présentés dans Jn à la lumière d'une compréhension nouvelle communiquée par le Saint-Esprit. La figure de Jésus n'en est pas pour autant entièrement spiritualisée. Bien au contraire, l'auteur est vigilant à ne pas faire de Jésus un être éthéré (voir Jn 20,25.27 ; 1 Jn 4,1-3) et totalement déconnecté de l'histoire. Dans la perspective de Jn, le Jésus glorifié correspond au Jésus dont la tradition a gardé le souvenir. C'est ce qu'il dit en Jn 15,26-27 : « Lorsque viendra le παράκλητος que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui vient d'auprès du Père, celui-là témoignera à mon sujet, et vous, vous êtes témoins parce que depuis le commencement vous êtes avec moi »<sup>29</sup>. Il n'y a pas de décalage entre le Jésus qui a parlé et

<sup>29</sup>Traduction personnelle de l'auteur.

agi et ce que les disciples, qui l'ont directement fréquenté, sont appelés à prêcher après avoir reçu le Saint-Esprit. Jn apparaît comme un exercice de narration de la mémoire concernant Jésus. Cela veut dire que le matériel traditionnel qui a circulé dans un premier temps sous forme orale a été retravaillé sur la forme par Jn, sans doute avant que l'évangile ne soit rédigé, mais ce travail a été fait dans le souci de témoigner fidèlement de Jésus, grâce à l'action illuminatrice du Saint-Esprit. La narration de Jn est l'expression kérygmatisée de son auteur. La démarche interprétative n'est pas différente de celle des autres évangiles, mais elle se distingue par une perception post-pascale de Jésus très élevée. Pour reprendre l'expression de Paul N. Anderson, Jn est « une mémoire hautement théologisée de Jésus et de son ministère »<sup>30</sup>. Les paroles et les gestes de Jésus sont compris et exposés par l'action du Saint-Esprit qui fournit une image glorifiée de Jésus. Jn expose une révélation qui transcende le Jésus partiellement et souvent mal compris au moment où il a parlé et agi.

### 3.2. Les relations entre l'évangile et son environnement politico-religieux

Cette étude de cas menée sur le récit de l'action de Jésus au temple nous permet aussi d'aborder la question du rapport de l'évangile avec le contexte dans lequel il a été rédigé. Il est tout à fait admissible que Jn ait été, à l'origine, adressé à un public particulier. Il est donc fort probable que le choix des traditions sur Jésus rapportées dans l'évangile et la façon dont elles sont mises en forme aient pris en compte les attentes ou les questions du public auquel il était destiné. Il est très certainement abusif de faire de Jn une lecture quasi-allégorique ne reflétant que l'histoire de la communauté à laquelle il était originellement adressé, comme le font John Louis Martyn et Raymond E. Brown<sup>31</sup>. Pour autant, certains aspects de la théologie

---

<sup>30</sup> Anderson, *The Riddles*, p. 158.

<sup>31</sup> Voir notamment Edward W. Klink III, « Expulsion from the Synagogue? Rethinking a Johannine Anachronism », *Tyndale Bulletin* 59 (2008), pp. 99-118 et *id.*, « The Overrealized Expulsion in the Gospel of John » dans *John, Jesus, and History*, vol. 2, pp. 175-184 qui insiste sur le fait que la *birkat ha-minim* ne date sans doute pas de la fin du I<sup>er</sup> siècle, que Jn 9,22 ne fonctionne pas comme clé d'interprétation pour le reste de l'évangile et que l'expulsion de la synagogue des personnes suivant Jésus se justifie à la lumière des mesures qui doivent être prises selon Dt 13 à l'encontre de ceux qui écoutent le séducteur du peuple. Voir aussi l'étude de Jonathan Bernier, *Aposynagōgos and the Historical Jesus: Rethinking the Historicity of the Johannine Expulsion Passages*, Leyde, Brill, 2013, qui montre que l'expulsion de la synagogue de ceux qui voyaient en Jésus le messie est tout à fait

johannique pourraient bien s'expliquer en fonction des préoccupations religieuses qui avaient cours à son époque et qui devaient animer ses destinataires. Ce lien entre le contenu théologique de l'évangile et son environnement est susceptible de nous aider à mieux comprendre un trait aussi spécifique de Jn que celui de l'eschatologie réalisée dont on trouve un écho dans les propos de Jésus proclamant sa capacité à relever le temple en trois jours et l'identification du temple à son corps.

### 3.2.1. *Le temple et la présence de Dieu*

Pour saisir au mieux ces paroles en lien avec le contexte de Jn, il faut prendre en compte ce fait essentiel que le I<sup>er</sup> siècle de notre ère fut caractérisé par une intense attente eschatologique. Elle trouva son expression paroxysmique dans la révolte que les Judéens menèrent contre les Romains sous la direction des zélotes et des sicaires à partir de 66, révolte qui aboutit à la destruction du temple en 70, soit une vingtaine d'années avant la rédaction de Jn. Or, dans l'esprit des Judéens, le temple était le lieu où se manifestaient plus particulièrement la présence et la gloire de Dieu. La gloire de Dieu est étroitement associée dans les Écritures à Sa présence dans le tabernacle (Ex 29,43; 40,34-35; Lv 9,5-6.23; Nb 14,10; 16,19; 17,7; 20,6) et dans le temple (1 R 8,11; 2 Ch 5,14; 7,1-3; Ps 26,8; 63,3; És 6,1-4; 60,7.13; Jr 17,12; Éz 9,3; 10,4.18-19; 11,22-23; 43,2.4-5; 44,4; voir aussi Ps 102,17; És 4,5; 24,23). Les circonstances dramatiques de la révolte conduisirent les Judéens à s'interroger. Se poser la question : « Pourquoi le temple a-t-il été détruit ? » revenait à dire : « Dieu est-il encore avec Son peuple ? ». Jn a certainement pris en compte ces interrogations qui traversaient l'esprit des croyants judéens après la destruction du temple.

Les zélotes, qui étaient d'origine sacerdotale<sup>32</sup>, se sont rendus maîtres du temple pendant la révolte, car ils considéraient que le culte devait être purifié pour permettre à Dieu de se manifester et d'intervenir afin que les Romains soient vaincus. Leur zèle purificateur s'inscrivit dans le cadre d'une compréhension eschatologique et messianique des événements qui les conduisirent à affronter les Romains<sup>33</sup>. Flavius Josèphe fait état de prodiges que les zélotes interprétèrent

---

probable et qu'une telle mesure prend tout son sens à Jérusalem où les autorités locales étaient plus facilement disposées à percevoir une menace dans ces sympathies messianiques pour Jésus.

<sup>32</sup> Christophe Mézange, *Les Sicaires et les Zélotes. La révolte juive au tournant de notre ère*, Paris, Geuthner, 2003, pp. 123-136.

<sup>33</sup> Mézange, *Les Sicaires et les Zélotes*, pp. 178-189.

comme des signes de la présence/gloire de Dieu à leurs côtés. Il expose notamment le fait étrange qui se produisit lors de la Pâque précédant la révolte :

... à la neuvième heure de la nuit, une lumière si intense brilla autour de l'autel et du Sanctuaire que l'on se serait cru en plein jour ; et elle se prolongea pendant une demi-heure.

Il commente en disant que « cela sembla de bon présage aux ignorants »<sup>34</sup>, c'est-à-dire aux zélotes qui, selon lui, interprétèrent mal les Écritures. Cette lumière apparut à leurs yeux comme la manifestation de la gloire de Dieu et annonçait, dans cette période de Pâque, la libération des mains de l'opresseur. Flavius Josèphe, qui estime que les zélotes sont les responsables du désastre qui s'est abattu sur le peuple judéen, privilégie un autre prodige plus conforme à sa vision des choses :

De plus, pendant la fête appelée Pentecôte, les prêtres en entrant de nuit dans la cour intérieure du Temple, comme c'est leur habitude pour le service du culte, perçurent, selon le rapport qu'ils firent, une secousse et un vacarme, et, après, la voix d'une foule disant : « Partons d'ici ! »<sup>35</sup>.

Selon Flavius Josèphe, ce rapport des prêtres doit être compris comme le départ de Dieu qui prive le temple de Sa présence. L'historien explique ainsi pourquoi la révolte contre les Romains s'est soldée par un cuisant échec. Il désavoue les espérances eschatologiques des zélotes centrées autour du temple. *L'Apocalypse syriaque de Baruch* (ou *II Baruch*), rédigée à la fin du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, donc dans la même période que Jn, explique la destruction de Jérusalem et du temple de la même manière que Flavius Josèphe. Ce récit expose que ce furent quatre anges qui détruisirent les murs de Jérusalem pour que les ennemis d'Israël ne tirent pas gloire de la prise de la ville. Lorsque les murs furent abattus, « une voix se fit entendre de l'intérieur du Temple. Dès que le mur se fut écroulé, elle dit : 'Entrez ennemis, venez, adversaires ! Car il est parti, celui qui gardait la maison !' »<sup>36</sup>. On retrouve ici l'idée

---

<sup>34</sup> Josèphe, *Guerre des Juifs VI*, 290-291 (trad. Pierre Savinel, Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, Paris, Éditions de Minuit, 1977, p. 499). Ce prodige est aussi cité par Tacite, *Histoires V*, 13,2.

<sup>35</sup> Josèphe, *Guerre des Juifs VI*, 299 (trad. Pierre Savinel, p. 500). Également cité par Tacite, *Histoires V*, 13,3. Sur ces deux prodiges et leur explication, voir Mézange, *Les Sicaires et les Zélotes*, pp. 181-182.

<sup>36</sup> *II Baruch 8,1-2* (trad. Jean Hadot dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, sous dir. André Dupont-Sommer et Marc Philonenko, Paris, Gallimard, 1987, p. 1486).

identique d'un temple privé de la présence de Dieu. Cette désolidarisation de Dieu d'avec Son peuple pécheur rendait compréhensibles et sans doute plus acceptables la prise de Jérusalem et la destruction du temple par les Romains.

Parmi les espérances eschatologiques qui avaient cours dans le judaïsme au début de notre ère se trouvait aussi l'attente d'un nouveau temple totalement pur, qui permettrait à Dieu d'assurer définitivement Sa présence au milieu de Son peuple. C'était une idée ancienne que le temple de Jérusalem serait ainsi, à la fin des temps, bâti pour l'éternité. Elle est présente dans le livre de *Tobie* (vers 200 av. notre ère) où l'on se réjouit de voir un jour la maison du grand Roi rebâtie « pour tous les siècles », ce qui permettra de voir *la gloire du Roi du Ciel* et de le louer<sup>37</sup>. Selon la tradition préservée en *2M2,8* (fin du II<sup>e</sup> siècle av. notre ère), une fois que les objets du culte cachés sur le Sinaï par le prophète Jérémie seront retrouvés et pourront être à nouveau utilisés, *la gloire du Seigneur* sera manifestée dans une nuée comme celle qui s'élevait au-dessus du tabernacle lors de la traversée du désert et de la dédicace du temple par Salomon. Cela sous-entend la construction d'un nouveau temple dans lequel Dieu viendra manifester Sa présence. *Le Rouleau du Temple* (II<sup>e</sup> siècle av. notre ère) s'accorde avec cette vision d'un temple rebâti et dont il est précisé que ce sera l'œuvre de Dieu Lui-même :

Je les agréerai et ils deviendront mon peuple. J'habiterai avec eux à tout jamais et je consacrerai par *ma gloire* mon sanctuaire sur lequel je ferai demeurer *ma gloire* jusqu'au jour béni où *je créerai moi-même mon sanctuaire* l'établissant pour tous les temps, conformément à l'alliance que j'ai conclue avec Jacob à Béthel<sup>38</sup>.

Notons au passage que la construction d'un nouveau temple opérée par Dieu lui-même est également présente dans le livre des *Jubilés* (II<sup>e</sup> s. av. notre ère) où il est écrit : « *Je bâtirai Mon sanctuaire* au milieu d'eux, *J'habiterai avec eux* et je serai leur Dieu, et ils seront Mon peuple, (vivant) selon la vérité et la justice »<sup>39</sup>. Quelques lignes plus loin, Dieu dit encore à Moïse qu'il va lui révéler l'histoire des temps jusqu'à ce qu'il « descende *habiter avec eux* pour toute l'éternité »<sup>40</sup>. Le sanctuaire bâti par Dieu lui-même se retrouve aussi dans

<sup>37</sup> *Tobie* 13,15-16.

<sup>38</sup> *Rouleau du Temple* XXIX, 7-10 (trad. André Caquot dans *Écrits intertestamentaires*, pp. 88-89).

<sup>39</sup> *Jubilés* I, 17 (voir aussi 29).

<sup>40</sup> *Jubilés* I, 26.

le *Livre des songes* (ou *Apocalypse des animaux*, intégré dans *IHénoch* [II<sup>e</sup> s. av. notre ère]) :

Et j'ai vu le moment où *le Maître du troupeau apporta une Demeure neuve*, plus grande et plus haute que la précédente, et la mit à la place de la première qui avait été repliée. Tous les poteaux en étaient neufs, l'ornement en était neuf et plus imposant que celui de l'ancienne qu'il avait enlevée. Tous les moutons étaient au milieu<sup>41</sup>.

Les *Psaumes de Salomon* (I<sup>er</sup> s. av. notre ère) couplent la manifestation de la gloire de Dieu avec la purification de Jérusalem.

Il [le messie] *glorifiera* le Seigneur aux yeux de la terre entière [Syr. : Il *glorifiera* le Seigneur dans un lieu visible de toute la terre]. Il purifiera Jérusalem en la sanctifiant, comme aux origines. Alors des nations viendront des extrémités de la terre pour *contempler sa gloire*, apportant en présent les fils de Jérusalem qui avaient été dispersés, et pour contempler *la gloire du Seigneur*, de laquelle Dieu l'a glorifiée<sup>42</sup>.

Ce texte affirme que la contemplation de la gloire du Seigneur, assurée grâce à l'action du messie, se fera grâce au temple, dont on peut penser qu'il constitue le lieu d'où émanera la gloire divine. Enfin, dans le cinquième livre des *Oracles sibyllins* (II<sup>e</sup> siècle de notre ère), c'est le messie qui reconstruit Jérusalem et orne la cité d'« un sanctuaire matériel glorieux et magnifique » doté d'une immense tour offrant à tous les hommes « la délectable vision de *la gloire du Dieu éternel* »<sup>43</sup>. Soulignons que l'élévation du sanctuaire par le messie n'empêche pas que Dieu soit appelé peu après le « Créateur du très grand Temple »<sup>44</sup>.

Or, le thème de la gloire est très présent dans Jn. Dans la perspective de cet évangile, la gloire de Dieu est manifestée par Jésus (voir Jn 1,14; 5,41.44; 7,18; 8,50.54; 11,4; 11,40; 12,28.41; 13,31-32; 14,13; 17,1.4-5.22.24). Jésus dit d'ailleurs que Dieu demeure en lui (Jn 14,10). Il est celui qui manifeste pleinement la présence de Dieu, à tel point qu'appeler Dieu son Père le fait égal à Dieu (Jn 5,18). De même, l'affirmation : « Moi et le Père nous sommes un » conduit

<sup>41</sup> *IHénoch* 90,29 (trad. André Caquot dans *Écrits intertestamentaires*, p. 594).

<sup>42</sup> *Psaumes de Salomon* XVII, 30-31 (trad. Pierre Prigent dans *Écrits intertestamentaires*, p. 988).

<sup>43</sup> *Oracles sibyllins* V, 420-427 (trad. Valentin Nikiprowetzky dans *Écrits intertestamentaires*, p. 1134).

<sup>44</sup> *Oracles sibyllins* V, 433.

ses adversaires à lui reprocher de se faire Dieu, lui qui est un homme (Jn 10,29.33). Cette incarnation divine est exposée dans le prologue où l'on trouve une claire allusion à la manifestation de la présence du Seigneur : la gloire de Dieu s'est manifestée et a pu être contemplée grâce à la Parole faite chair qui « a habité [ἐσκήνωσεν] parmi nous » (Jn 1,14). L'emploi du verbe σκηνώω doit être compris comme une référence à la demeure de Dieu, que ce soit le tabernacle ou le temple dans lesquels la gloire divine s'est manifestée. Que le temple soit le lieu où Jésus enseigne et se révèle (voir en particulier Jn 7,14-18, où il enseigne dans le sanctuaire qu'il recherche la gloire de Celui qui l'a envoyé et non la sienne, et Jn 7,28-29, où il s'écrie dans le même endroit qu'il est l'envoyé de Dieu ; voir aussi 8,2.12.20 ; 10,23) est une manière de faire entendre que Jésus manifeste la présence et la gloire de Dieu. De fait, il est évident pour Jn que le culte du temple est dépassé grâce à l'œuvre accomplie par Jésus. Jésus, nous l'avons vu, est l'agneau de Dieu dont le sacrifice pour le salut des hommes est parfait et définitif. L'évangile invite d'autre part à une nouvelle façon d'adorer et dit à ce sujet : « L'heure vient et elle est maintenant où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité » (Jn 4,23), une formule qui joue à deux niveaux : le temps de l'annonce (faite par Jésus) et le temps de la réalisation (l'accomplissement à l'époque de l'évangéliste). La parole de Jésus affirmant la possibilité d'un culte qui n'est pas déterminé par un lieu spécifique d'adoration est ainsi actualisée pour les auditeurs de l'évangile. Que le corps de Jésus soit assimilé au temple en Jn 2,21 s'accorde avec la conception du temple comme demeure de Dieu. L'évocation de sa destruction et de sa restauration devait faire écho à ce qui était arrivé au temple de Jérusalem quelques années plus tôt et à l'espérance de le voir relevé par Dieu ou par le messie pour que la gloire divine soit à nouveau visible. Pour Jn, Jésus est lui-même apte à rebâtir le temple, tout comme on pouvait penser que Dieu bâtirait lui-même le temple eschatologique. L'évangile répond donc aux interrogations qui traversaient l'esprit des Juifs convertis en disant que toute attente de ce genre est devenue obsolète dans la mesure où la présence et la gloire de Dieu sont désormais assurées par Jésus (voir Ap 21,22).

### *3.2.2. Le rassemblement eschatologique des nations*

Jn traite visiblement le thème concomitant du rassemblement eschatologique des nations. Il était attendu que, à la fin des temps, les nations rejoindraient Israël à Jérusalem pour adorer le seul vrai Dieu dans le temple. Le *Livre des songes*, dont un extrait concernant

la construction du temple eschatologique a déjà été cité, représente ce rassemblement à l'aide d'images agrestes comparant les Israélites à des moutons et les nations à des animaux terrestres et volants :

Les moutons étaient tous blancs ; leur laine était abondante et pure. Tous ceux qui avaient péri et avaient été dispersés, toutes les bêtes de la terre et tous les oiseaux du ciel, se rassemblèrent dans cette Demeure, et le Maître du troupeau se réjouit d'une grande joie, car tous ils étaient devenus bons et ils étaient entrés dans Sa Demeure<sup>45</sup>.

Le troisième livre des *Oracles sibyllins* (II<sup>e</sup> ou I<sup>er</sup> s. av. notre ère) relaye aussi cette espérance de voir les enfants d'Israël et les nations regroupés autour de l'adoration au temple. Après avoir affirmé que « les fils du Grand Dieu vivront tous tranquillement autour du Temple, dans la joie des bénédictions du Créateur, du juge équitable, de l'unique souverain », il met en scène les nations qui s'écrient : « Venez, prosternons-nous tous et supplions le Roi immortel, le Grand Dieu qui toujours existe. Envoyons des offrandes au Temple puisqu'il n'est d'autre souverain que Dieu »<sup>46</sup>. Il est aussi dit dans l'extrait des *Psaumes de Salomon* cité plus haut que les nations viendront à Jérusalem, purifiées par le messie, pour contempler la gloire du Seigneur<sup>47</sup>. Comme le montrent ces différents textes, les Judéens du I<sup>er</sup> siècle de notre ère espéraient que le rassemblement eschatologique des nations ait lieu. Cette attente est encore exprimée dans la littérature rabbinique, ce qui en révèle la continuité au-delà de cette période. Elle est notamment présente dans les propos que la *Tosefta* attribue à Yohanan ben Torta (milieu du II<sup>e</sup> s. de notre ère).

R. Yohanan b. Torta dit : Pour quelle raison Shiloh a-t-elle été détruite ? À cause des choses saintes outragées en ce lieu. Et le premier sanctuaire de Jérusalem, pour quelle raison a-t-il été détruit ? À cause de l'idolâtrie, de la débauche et de l'effusion de sang qu'il y avait en son sein. Mais en ce qui concerne le dernier sanctuaire, nous savons qu'ils se consacraient à la Torah et étaient soigneux au sujet des dîmes. Pour quelle raison sont-ils allés en exil ? Parce qu'ils aimaient l'argent et se détestaient les uns les autres. Cela vous enseigne que se détester les uns les autres est mal devant le Lieu et que l'Écriture considère cela

---

<sup>45</sup> *IHénoch* 90,32-33 (trad. André Caquot dans *Écrits intertestamentaires*, p. 595).

<sup>46</sup> *Oracles sibyllins III*, 702.715 (trad. Valentin Nikiprowetzky dans *Écrits intertestamentaires*, p. 1090).

<sup>47</sup> *Psaumes de Salomon XVII*, 31.

comme équivalent à l'idolâtrie, la débauche et l'effusion du sang. Mais au sujet du sanctuaire final qui est destiné à être construit – que cela soit de notre vivant et de nos jours ! –, qu'est-il déclaré ? : « Et il arrivera dans les derniers jours que la montagne de la maison du Seigneur sera établie sur la plus haute des montagnes et qu'elle sera élevée au-dessus des collines et toutes les nations y afflueront. Des peuples nombreux s'y rendront et diront : 'Venez et montons à la montagne du Seigneur, à la maison du Dieu de Jacob' » (És 2,2-3a). « Car le jour vient où les gardes crieront sur la montagne d'Éphraïm : 'Levez-vous, montons à Sion vers notre Dieu !' » (Jr 31,6)<sup>48</sup>.

Yohanan ben Torta considère qu'il y a toujours eu de bonnes raisons pour lesquelles le temple a été détruit, même en 70 alors que le peuple d'Israël se montrait à ce moment-là particulièrement respectueux de la loi. Ce sont les luttes de pouvoir et les affrontements fratricides qui ont finalement provoqué ce désastre. Le docteur n'en espère pas moins, en se fondant sur les Écritures, que le temple soit un jour relevé définitivement et que les douze tribus d'Israël (Jacob et Éphraïm) s'y trouvent rassemblées avec le reste des nations.

Pour Jn, le rassemblement des nations autour de Dieu est déjà réalisé. Jésus indique, en utilisant la même image du troupeau que l'on trouve dans le *Livre des songes* : « J'ai encore d'autres brebis, qui ne sont pas de cette bergerie ; celles-là, il faut que je les amène ; elles entendront ma voix, et il y aura un seul troupeau, un seul berger » et il dit qu'il va donner sa vie pour rassembler toutes ces brebis (Jn 10,15-18). Les « autres brebis » dont il est question ici sont certainement les nations destinées à rejoindre les Judéens dans l'acceptation de l'Évangile. Ce programme d'extension de l'Évangile aux nations est évoqué plus en avant lorsque la foule se demande si Jésus, qui annonce son départ vers le Père, ne va pas quitter le pays pour enseigner les Grecs (Jn 7,35). Ces différents propos apparaissent comme une amorce de la présentation à Jésus par Philippe et André de Grecs « qui étaient montés pour adorer ». Or, ce contact avec les Grecs conduit Jésus à affirmer que le temps de sa glorification et de celle du Père est venu (Jn 12,20-28). Ce temps correspond à celui de la croix qui permettra d'attirer « tous les hommes » à Jésus (Jn 12,32). La glorification de Jésus est d'ailleurs ironiquement annoncée par Caïphe qui, lors d'une délibération du sanhédrin, estime préférable « qu'un seul homme meurt pour le peuple et que la nation entière ne périsse

---

<sup>48</sup>Tosefta, *Menaḥot* 13,22-23. Voir TJ *Yoma* 1,1 ; TB *Yoma* 9b.

pas » (voir 18,14). Jn commente les propos de Caïphe en expliquant qu'il avait ainsi prophétisé « que Jésus devait mourir pour la nation », précisant : « Et non pas seulement pour la nation, mais aussi pour qu'il rassemble en un les enfants de Dieu dispersés » (Jn 11,52). Pour Jn, c'est l'œuvre rédemptrice de Jésus qui assure le salut des Judéens et des Grecs unifiés dans le salut. Le rassemblement eschatologique d'Israël et des nations est accompli. Il est une réalité actuelle et spirituelle dans laquelle Jésus, glorifié à la croix – et ce faisant, glorifiant son Père –, joue le rôle attribué au temple à la fin des temps.

Prétendre reconstituer l'histoire de la communauté johannique sur la seule base de la critique interne de Jn s'avère beaucoup trop spéculatif. Par contre, si à l'aide de la critique externe nous scrutons les documents révélateurs des idéologies religieuses qui avaient cours au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, il est possible de voir que Jn répond aux préoccupations de son époque. Aucune réflexion, aussi profonde soit-elle, ne s'exerce dans le vide. La pensée, pour être féconde, doit forcément être stimulée par son environnement. Jésus est perçu dans Jn au travers des circonstances auxquelles l'auteur et les destinataires de l'évangile ont été confrontés. Face à la déstabilisation provoquée aux lendemains de la guerre par la destruction du temple et un déroulement de l'Histoire qui n'aboutit ni au rétablissement d'Israël ni à la conversion des nations, Jn répond que ces réalités de la fin des temps sont accomplies en la personne même de Jésus qui réunit Judéens et Grecs dans un même corps.

## Conclusion

Paul N. Anderson écrit : « À la question : le récit de Jean est-il historique *ou* théologique, la réponse doit être : *oui* »<sup>49</sup>. Il est sans doute nécessaire que l'évangile de Jean soit méticuleusement scruté lorsqu'il est soumis à l'analyse historique. C'est toutefois aller un peu vite en besogne que de le considérer comme un texte ne contenant

---

<sup>49</sup> Anderson, *The Riddles*, p. 165. Cet auteur milite d'ailleurs pour une quatrième quête du Jésus historique qui tienne mieux compte de l'apport de Jn. Il est le principal initiateur d'un ensemble d'études rassemblées à ce jour dans trois volumes : *John, Jesus, and History*, vol. 1 : *Critical Appraisals of Critical Views*, sous dir. Paul N. Anderson, Felix Just, Tom Thatcher, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007 ; vol. 2 : *Aspects of History in the Fourth Gospel*, sous dir. Paul N. Anderson, Felix Just, Tom Thatcher, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009 ; vol. 3 : *Glimpses of Jesus through the Johannine Lens*, sous dir. Paul N. Anderson, Felix Just, Tom Thatcher, Atlanta, SBL Press, 2016. Les conclusions des différents contributeurs ne sont guère homogènes. Il est à noter que Jean Zumstein est le seul chercheur francophone qui ait participé jusqu'ici à cette réflexion sur Jn.

que les spéculations spirituelles de son auteur. Jn ne crée pas son récit à partir de rien. Quelle que soit la manière dont il y a eu accès (selon toute vraisemblance indépendamment des synoptiques), il utilise la tradition sur Jésus comme matière historique et cette matière sert de support à sa réflexion théologique. Et même si Jésus est placé dans une perspective éternelle et divine en étant identifiée à la Parole, il n'en reste pas moins que son action s'inscrit très nettement dans l'espace et le temps. La narration johannique, beaucoup plus discursive que celle des synoptiques, s'accorde avec les critères antiques de rédaction d'un texte historique et le lissage stylistique qu'elle opère (le même processus est présent dans le livre des Actes) n'est pas incompatible avec le témoignage qu'elle communique aux lecteurs. Histoire et théologie se trouvent intimement entremêlées dans Jn. La réflexion de l'auteur fait certainement le lien entre ce qu'a dit et fait Jésus et la situation d'après-guerre à laquelle étaient confrontés les destinataires de l'évangile. Mais la prise en compte de la réalité ne s'oppose pas à la fidélité du témoignage. Elle a même, dans le cas de Jn, contribué à préserver des éléments de la tradition sur Jésus que l'on ne retrouve pas dans les synoptiques. Ce que les historiens contemporains considèrent comme un travail personnel de réinterprétation qui donne à l'évangile cet aspect spiritualisant a été vécu par l'auteur comme l'action du Saint-Esprit. Ce faisant, il s'est senti comme porté par le vent dont, dit-il, on n'arrive pas à suivre la trace (Jn 3,8) mais qui peut conduire ceux qui se laissent emmener par son souffle à la découverte de nouveaux et vastes territoires.





## **Pourquoi l'évangile de Jean est-il différent des autres ?\***

**par Richard  
BAUCKHAM,**

*professeur émérite  
de Nouveau Testament  
à L'université  
de St-Andrews  
(Écosse)*

**P**ourquoi l'évangile de Jean est-il différent des trois autres évangiles ? La plupart des lecteurs qui possèdent une connaissance raisonnable des évangiles se rendent compte que Jean est différent, même s'ils ont du mal à mettre précisément le doigt sur cette différence. Bien sûr, il est important de noter que les quatre évangiles sont tous différents les uns des autres. Matthieu, Marc et Luc présentent chacun une version distincte de l'histoire de Jésus et ils la racontent à partir d'une perspective qui leur est propre. Il est également vrai que les quatre évangiles se ressemblent par bien des aspects importants. Ces similitudes peuvent être mises en évidence en comparant les quatre évangiles canoniques avec quelques évangiles non-canoniques, tels ceux, dits gnostiques, de Nag Hammadi. Les quatre évangiles canoniques racontent l'histoire de Jésus au moins depuis son baptême jusqu'à sa résurrection. Les évangiles gnostiques ne racontent pas du tout l'histoire de Jésus. La plupart se présentent comme des dialogues qui auraient eu lieu après sa résurrection et dans lesquels Jésus ressuscité parle avec un groupe de ses disciples, révélant des vérités ésotériques qu'il n'avait pas enseignées pendant son ministère public. À la différence de ces évangiles, les quatre évangiles canoniques présentent des similitudes frappantes les uns avec les autres. Jean ressemble beaucoup plus aux trois évangiles synoptiques qu'à tout autre évangile non-canonique.

Néanmoins, malgré cette similitude générale entre les quatre évangiles canoniques, et même à la lumière des différences entre les Synoptiques, les aspects distinctifs propres à Jean sont plus frappants que ceux des trois autres.

\* Cet article inédit a été traduit de l'anglais par Jonathan Hanley.

## En quoi l'évangile de Jean est-il différent ?

Je n'essaierai pas de répertorier toutes les différences entre Jean et les Synoptiques, mais j'en commenterai quelques-unes, à commencer par celles auxquelles on n'accorde pas souvent beaucoup d'attention.

### *(1) Il se passe beaucoup moins de choses dans Jean.*

Les récits de miracles représentent un bon exemple de cette différence. Marc, le plus court des évangiles, en relate dix-huit. Matthieu nous en raconte vingt et Luc dix-huit. Jean nous en livre seulement huit. Est-ce à dire que les miracles ne sont pas importants pour Jean ? Pas du tout ; au contraire, ils sont très importants. Mais parmi toutes les histoires qu'il aurait pu raconter, Jean a sélectionné les exemples les plus impressionnants et les plus significatifs de son point de vue. Cela lui permet d'accorder plus d'attention à ceux qu'il sélectionne, d'en faire un récit prolongé et d'accentuer la signification de ces événements qu'il appelle les « signes » de Jésus.

Jean est sélectif ; il le dit explicitement, en deux endroits, dans la conclusion de son évangile : d'abord spécifiquement en lien avec les miracles (« Jésus a fait beaucoup d'autres signes... qui ne sont pas écrits dans ce livre » [20,30]), puis plus généralement (« Il y a aussi beaucoup d'autres choses que Jésus a faites » [21,25]). Alors que Matthieu et Luc accumulent autant de matériaux que possible dans leur évangile, abrégeant les récits de Marc pour faire de la place à de nombreuses autres traditions, Jean poursuit une approche tout à fait différente pour la rédaction de son évangile. En opérant un choix rigoureux, Jean se donne de l'espace pour deux éléments clés de son évangile : la narration et la réflexion interprétative. Jean est un conteur brillant, et les autres évangiles ne présentent rien de comparable à ses longs récits, comme la résurrection de Lazare ou la conversation entre Jésus et la femme Samaritaine. Jean livre en exclusivité une série de rencontres et de dialogues en tête-à-tête avec divers personnages très différents (Nicodème, Pilate, Pierre et d'autres). Ces récits combinent habilement la présentation de personnages caractéristiques à un subtil commentaire théologique qui permet d'éclairer de façon attractive l'histoire de Jésus<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir Richard Bauckham, *Gospel of Glory: Major Themes in Johannine Theology* [L'évangile de la gloire : les grands thèmes de la théologie johannique], Grand Rapids, USA, Baker Publishing, 2015, pp. 13-17.

## **(2) L'évangile de Jean est focalisé sur Jérusalem.**

Deux raisons expliquent pourquoi l'histoire que Jean raconte semble différer des Synoptiques :

1. elle relate moins d'événements individuels ;
2. dans Jean, Jésus se trouve à Jérusalem beaucoup plus souvent que dans les autres évangiles. Le Jésus de Jean passe beaucoup de temps dans le centre névralgique de la vie juive (le cœur du monde, aux yeux des Juifs). Il s'y trouve pour prendre part à des débats avec les dirigeants de la théocratie juive et participer aux festivités du Temple où tout le monde se réunit pour célébrer symboliquement l'histoire de Dieu avec son peuple.

## **(3) L'évangile de Jean est rédigé selon une trame narrative bien définie.**

Une autre différence entre le récit de Jean et celui des Synoptiques est que son récit est composé d'une suite d'événements qui s'enchaînent les uns aux autres. Certes, les autres évangiles comportent bien des éléments d'intrigue, mais Jean a structuré son récit de façon plus cohérente, de sorte que le lecteur, guidé par le fil de l'histoire, en perçoit le développement progressif, jusqu'à son apogée. Par exemple, au cours de visites successives effectuées par Jésus à Jérusalem, nous voyons s'intensifier l'opposition des autorités du Temple jusqu'à la résurrection de Lazare : celle-ci constituera l'ultime provocation qui les conduira à comploter de le mettre à mort. Jean a une profonde compréhension théologique de la mort de Jésus ; cela ne l'empêche pas non plus, au simple niveau historique, d'avoir un récit plus convaincant que les Synoptiques sur les raisons de sa mise à mort.

## **(4) Dans l'évangile de Jean, Jésus s'exprime de manière à la fois similaire et différente que dans les évangiles synoptiques.**

D'une part, le Jésus de Jean partage avec celui des autres évangiles plusieurs expressions caractéristiques de son vocabulaire. À propos de lui-même, il utilise le terme *Fils de l'homme*, et ne se désigne pas comme *Messie*. Il s'adresse à Dieu en l'appelant *Père* et parle d'être *envoyé par Dieu*. Il emploie des formes d'expression figurative (bien que, formellement, elles aient tendance à être plutôt des allégories que les paraboles des Synoptiques). D'autre part, certaines expressions

caractéristiques de Jésus dans Jean ne se trouvent jamais ou très peu dans les Synoptiques : il préfère par exemple « vie éternelle » à « royaume de Dieu », si fréquent dans les Synoptiques ; il utilise les images de la lumière et de l'obscurité et quand il fait référence à lui-même, il est « le Fils », dans sa relation avec le Père. Insistons sur l'importance réelle des similitudes et des différences existant entre la manière dont Jésus s'exprime dans les Synoptiques et dans Jean. Une clé pour expliquer ces différences, se trouve dans l'observation du fait suivant : une partie du langage caractéristique de Jean apparaît dans les passages où il s'exprime pour son propre compte, comme dans le Prologue, et où il ne rapporte pas directement les paroles de Jésus. La différence particulière à Jean se trouverait-elle donc dans la manière dont il mettrait librement ses propres mots dans la bouche de Jésus, attribuant sa propre théologie à Jésus ? Je pense que, tout en reconnaissant les similitudes et les différences, il serait plus à propos d'affirmer que ce que Jésus disait ou voulait dire, est exprimé au moyen de l'interprétation réfléchie de l'évangéliste.

### *(5) Jésus est clairement appelé Dieu.*

L'évangile de Jean est le seul à utiliser le terme « Dieu » à propos de Jésus. Il le fait à trois reprises – deux fois dans le Prologue et une fois dans la confession de Thomas, au point culminant de la narration – encadrant ainsi l'ensemble du récit. À quel point ces éléments représentent-ils un contraste avec les Synoptiques ? De nombreux spécialistes, dont moi-même, ont réévalué la christologie des Synoptiques et soutiennent qu'en fait, chacun des évangiles présente une christologie haute, attribuant à Jésus une identité pleinement divine. Néanmoins, il est raisonnable d'affirmer que cette présentation, implicite dans les Synoptiques, est plus explicite dans Jean. En même temps, il est important de relever que le Jésus de Jean est tout aussi clairement humain. Aucun autre évangile ne place autant l'accent sur la fragilité physique et les émotions humaines de Jésus. Ainsi, la différence entre Jean et les Synoptiques pourrait certainement être exprimée plus exactement de la manière suivante : Jean est plus explicite et réfléchi que les Synoptiques sur l'identité divine et humaine de Jésus. Cette affirmation n'est certainement pas un compte rendu exhaustif des différences entre Jean et les Synoptiques<sup>2</sup> (nous en évoquerons d'autres prochainement), mais la formule nous permet de clarifier ce que nous cherchons à expliquer.

<sup>2</sup> Pour une discussion des autres différences, voir Bauckham, *Gospel of Glory* [L'évangile de la gloire], pp. 188-197.

## Pourquoi l'évangile de Jean est-il différent ?

On entend souvent dire que les différences entre Jean et les autres évangiles proviennent du fait que les Synoptiques seraient plus historiques alors que Jean serait plus théologique. Cette approche simpliste ne suffit pas, car elle sous-estime à la fois la valeur théologique des Synoptiques et la valeur historique de Jean. Les études les plus récentes sur les évangiles ont permis d'étayer cette affirmation.

Pourtant, nous ressentons encore l'influence d'une longue tradition qui considère Jean comme de la théologie et non pas de l'histoire. La plupart des spécialistes (mais non pas tous) ont été réticents à accuser Jean d'inventer un ensemble de mensonges historiques en tentant de les présenter comme de l'histoire, à l'image des mauvais historiens parodiés par Lucien de Samosate dans son ouvrage *Comment il faut écrire l'histoire*. Il est devenu presque normal de supposer que Jean n'avait pas l'intention d'écrire de l'histoire et ne devrait donc pas être lu comme un historien. Ses narrations ne seraient pas des récits d'événements passés, mais des histoires symboliques composées pour leur signification théologique. Certains ont prétendu que ses écrits sont une sorte de poésie qui ne doit pas être confondue avec de la prose historique.

Mais une telle approche ne peut être soutenue quand nous plaçons l'évangile de Jean dans son contexte littéraire de l'Antiquité. Les mauvais historiens de l'époque, ceux qui inventaient librement des éléments de leurs récits, écrivaient néanmoins de l'historiographie. Ils écrivaient des œuvres qui étaient facilement reconnaissables, par leur genre littéraire, comme étant de l'histoire. Et il faut reconnaître que, selon son genre, l'évangile de Jean se présente, à l'instar des évangiles synoptiques, comme un *bios*, une biographie, la vie d'une personnalité célèbre, comparable à d'autres biographies gréco-romaines que nous connaissons. Toutes les différences que nous avons relevées entre Jean et les Synoptiques soulignent l'aspect spécifique de l'approche de l'auteur du quatrième évangile dans sa manière d'écrire la vie de Jésus, mais sa biographie n'en est pas moins que les autres un récit de la vie de Jésus. Les évangiles dits gnostiques, qui ne sont pas des récits de la vie de Jésus, en diffèrent fortement de par leur *genre*.

Les biographies anciennes étaient un type spécifique de littérature historique. Mais je ne me limiterai pas à classer Jean et les Synoptiques dans la même catégorie. J'irai jusqu'à dire que Jean présente certaines caractéristiques qui, pour les lecteurs ou les auditeurs de son

époque, auraient fait de cet écrit un document historique considéré encore comme meilleur que les Synoptiques<sup>3</sup>.

(1) L'évangile de Jean est remarquable pour sa précision géographique et chronologique, ce que les lecteurs anciens attendaient d'une bonne rédaction historique. Dans l'évangile de Jean, nous savons toujours où se trouve Jésus, parfois très précisément (par exemple, non seulement dans le Temple de Jérusalem, mais dans le portique de Salomon [10,23]), et nous savons toujours, à quelques mois près, quand les événements se déroulent, car Jean suit un schéma chronologique précis marqué par les fêtes juives. Parmi les Synoptiques, seul Marc se rapproche un peu de la précision topographique de Jean, et la Pâque, à la fin de son récit, est quasiment le seul marqueur chronologique fourni.

(2) Pour les anciens, les témoignages oculaires étaient essentiels pour une rédaction historique, et l'historien le mieux qualifié était celui qui avait lui-même été témoin oculaire de certains des événements rapportés. Jean est le seul évangile qui comprend, dans sa conclusion (21,24), l'affirmation d'avoir été écrit par un témoin oculaire dont la présence à plusieurs des événements est explicitement précisée.

(3) Je devrais également mentionner la pratique de Jean qui consiste à mettre apparemment des mots dans la bouche de Jésus. Ce procédé n'était pas essentiel à la rédaction appropriée d'un récit historique, mais cela faisait effectivement partie des conventions acceptées dans le monde antique pour ce genre d'écrits. On s'attendait à ce qu'un rapport historique comprenne des discours. Mais, bien entendu, l'historien n'avait aucun moyen réel d'enregistrer les mots mêmes d'un discours ni même de les résumer. Il était donc attendu d'un historien qu'il attribue au personnage des mots appropriés à la personne et à l'occasion. Les lecteurs ou auditeurs de l'évangile de Jean pouvaient bien comprendre que l'auteur s'était inspiré des traditions acceptées des paroles de Jésus afin de créer des discours et des dialogues réalistes.

---

<sup>3</sup> Ici, je résume les arguments que j'ai présentés au quatrième chapitre (« *Historiographical Characteristics of the Gospel of John* » [Les caractéristiques historiographiques de l'évangile de Jean]) de Richard Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John* [Le témoignage du disciple bien-aimé : narration, histoire et théologie dans l'évangile de Jean], Grand Rapids, USA, Baker Publishing, 2007, pp. 93-112.

Donc, la réponse à la question de savoir pourquoi l'évangile de Jean est différent des autres n'est pas d'affirmer qu'il n'est pas vraiment historique. L'évangile de Jean est une vie de Jésus, un *bios*, comme les Synoptiques, mais, en comparaison, un *bios* avec une différence. Je propose de résumer les raisons de cette différence par trois considérations :

(1) L'évangile de Jean est écrit à partir d'une perspective extérieure au cercle des Douze. L'évangile de Marc, qui, j'en suis convaincu, est basé principalement sur le témoignage oculaire de Pierre, est un évangile donnant la perspective des trois disciples qui formaient manifestement une sorte de noyau central de l'équipe des Douze : Pierre, Jacques et Jean. Les évangiles de Matthieu et de Luc sont des versions plus élaborées de l'évangile de Marc, des récits qui puisent largement dans la tradition des Douze, même s'ils ont également trouvé de l'inspiration auprès d'autres sources. Jean nous donne une perspective différente de l'histoire de Jésus, celle du disciple bien-aimé (« le disciple que Jésus aimait »). À ce stade de mon argumentation, il est crucial de souligner que je ne crois pas que le disciple bien-aimé soit Jean, le fils de Zébédée, comme c'est traditionnellement admis. Avec de nombreux autres spécialistes, je pense que l'évangile dépeint le disciple bien-aimé comme un disciple de Jésus qui ne figurait pas parmi les Douze, mais qui était l'un de ces nombreux autres disciples qui adhéraient aux enseignements de Jésus<sup>4</sup>. Il était évidemment un disciple de Jérusalem, où il demeurerait, ne voyageant pas avec Jésus comme le faisaient les Douze. Il était proche de Jésus, non pas dans le sens où Jésus l'aurait désigné pour le leadership, comme dans le cas de Pierre, Jacques et Jean, mais dans un sens personnel. Il était le meilleur ami de Jésus. De plus, lorsque nous observons les autres disciples de Jésus qui occupent une place importante dans l'évangile de Jean, nous constatons que beaucoup d'entre eux sont soit des membres des Douze qui n'apparaissent jamais en tant qu'individus dans les Synoptiques, ou bien des disciples qui n'apparaissent pas du tout dans les Synoptiques : Philippe, Thomas, Nathanaël, Lazare et Nicodème<sup>5</sup>. Il convient de noter que Nicodème et

<sup>4</sup> Pour les détails de ma compréhension de l'identité du disciple bien-aimé, voir Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple* [Le témoignage du disciple bien-aimé], pp. 33-91 ; Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* [Jésus et les témoins oculaires : les évangiles lus comme témoignages oculaires], 2<sup>e</sup> édition ; Grand Rapids, USA, Eerdmans, 2017, pp. 358-411, 549-589.

<sup>5</sup> Il en est de même pour Marthe et Marie. Dans les Synoptiques, elles n'apparaissent que brièvement dans Luc 10,38-42.

Lazare, ainsi que Marthe et Marie, vivaient à Jérusalem ou à proximité de la ville. Il semble que le disciple bien-aimé ait appartenu à ce cercle de fidèles après la résurrection. Son évangile est écrit de son point de vue et du leur. À mon avis, c'est l'un des aspects qui rend l'évangile de Jean si intéressant. Ici, nous voyons Jésus d'une perspective extérieure au cercle des Douze. Il s'agit, pour ainsi dire, d'une perspective différente, Jésus étant perçu par des gens qui le connaissaient, mais d'un point de vue privilégié.

(2) L'évangile de Jean est écrit du point de vue d'un témoin perspicace, le disciple bien-aimé. Nous devons souligner la manière dont ce disciple est décrit dans l'évangile. Il n'est pas présenté comme témoin très fréquent, mais il est présent lors des événements les plus importants : le dernier repas (à côté de Jésus), la crucifixion (le seul disciple masculin avec les femmes), le tombeau vide et l'apparition de Jésus ressuscité au bord de la mer de Galilée. Il est décrit comme étant proche de Jésus, et il est appelé *le* disciple que Jésus aimait. (Jean affirme que Jésus aimait tous ses disciples [13,1]. Cette description du disciple bien-aimé doit donc indiquer une affection particulière, comme l'amour de Jésus pour la famille qui habitait à Béthanie [11,5].) Comparé à Pierre, le disciple bien-aimé s'avère plus perspicace et sensible. Devant le sépulcre vide, il accepte que Jésus est ressuscité, uniquement sur la base de ce qu'il voit du tombeau (20,8). Dans le bateau, il reconnaît que l'homme sur le rivage est Jésus (21,7). Dans les derniers versets de l'évangile, l'auteur souligne l'annonce que, contrairement à Pierre et aux autres, le disciple bien-aimé va « demeurer », pas nécessairement jusqu'à ce que Jésus revienne, mais comme témoin de longue durée (21,22-23). Arrivé à un âge avancé, il rédige son évangile, le résultat d'une longue vie passée à réfléchir à ce qu'il a vécu avec Jésus pendant sa jeunesse.

De nombreux spécialistes, bien sûr, rejettent l'idée que le disciple bien-aimé aurait lui-même écrit l'évangile. Un témoin oculaire aurait-il pu écrire un évangile comme celui-ci, un récit qui intègre autant d'interprétation théologique ? Il me semble probable que, justement en raison de sa proximité avec Jésus, le disciple bien-aimé se soit senti autorisé à interpréter Jésus d'une manière qui allait au-delà du témoignage des autres disciples. Nous ne devons jamais oublier que tout récit historique est une interprétation. Aucun disciple de Jésus n'aurait été en mesure de nous proposer un ensemble de faits dénués d'interprétation. Il s'agit plutôt de déterminer si l'interprétation de Jean nous éloigne de la réalité de Jésus ou, au contraire, nous en rapproche. Je suis convaincu qu'il a écrit son évangile parce qu'il pensait

apporter une contribution par son témoignage spécifique, un témoignage qui nous emmène plus loin dans la réalité de Jésus.

(3) Troisième et dernière considération : c'est justement cette interprétation particulière de Jésus et de son histoire par le disciple bien-aimé qui rend l'évangile différent. Le lecteur familier de la littérature spécialisée concernant l'évangile de Jean s'attend sans doute que je fasse mention maintenant de la communauté johannique. De nombreux chercheurs ont expliqué la différence de l'évangile de Jean en affirmant que cet écrit reflète la vie et l'histoire d'une communauté chrétienne particulière, une communauté isolée du reste du mouvement chrétien et qui aurait développé une perspective et une théologie spécifiquement reflétées dans cet évangile. Je pense que cette communauté johannique est le fruit de l'imagination des érudits johanniques. Bien sûr, l'évangile de Jean a été écrit dans une localité donnée, au sein d'une certaine communauté, voire de plusieurs communautés. J'adhère à l'opinion traditionnelle que cette localité était Éphèse, où le disciple bien-aimé a vécu dans sa vieillesse. Mais il n'existe aucune bonne raison de penser qu'il aurait été écrit dans un recoin reculé et isolé du reste du mouvement chrétien (Éphèse était un centre de civilisation majeure). Je ne pense pas que son auteur écrivait juste pour sa propre communauté. Il me semble qu'il s'adressait au mouvement chrétien dans son ensemble, s'attendant à ce que son évangile circule dans les Églises, comme avait déjà circulé l'évangile de Marc. J'attribue le caractère particulier de l'évangile à son auteur, un écrivain de génie et particulièrement perspicace, qui, en fonction des spécificités de son expérience de Jésus (ainsi que du vécu d'autres disciples dont il était proche), sut développer une puissante lecture théologique du récit évangélique, une lecture qui lui était propre. Ainsi : exit la communauté johannique, et retour en scène du disciple bien-aimé<sup>6</sup>.

## L'interprétation johannique de Jésus

Dans la suite de cet article, je vais esquisser les grandes lignes de l'interprétation que Jean donne à l'histoire de Jésus dans cet évangile que je résumerai dans la conclusion comme l'évangile de l'amour.

---

<sup>6</sup> Voir Richard Bauckham (éds), *The Gospels for all Christians: Rethinking the Gospel Audiences* [Richard Bauckham (éds), La rédaction et la diffusion des Évangiles, Charols, Excelsis, 2014] (il existe une traduction française de l'ouvrage cité), Grand Rapids, USA, Eerdmans, 1998 ; Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple* [Le témoignage du disciple bien-aimé], pp. 10-25, 113-123.

## *L'identité de Jésus*

En termes de titres christologiques, Jean souligne que :

Jésus est le Messie, un titre qui le désigne comme roi d'Israël et focalise l'attention sur la relation de Jésus avec Israël et sur les promesses que Dieu avait adressées à son peuple.

Jésus est le Fils de Dieu ou le Fils du Père. Cet évangile place un fort accent sur la relation filiale unique de Jésus avec le Père.

Jésus est Dieu, ce qui signifie, entre autres, que la relation de Jésus le Fils au Père est une relation au sein de l'identité spécifique du Dieu unique.

Ces titres indiquent clairement qui est Jésus, mais l'évangile utilise aussi une profusion de métaphores, symboles ou énigmes pour faire connaître l'identité de Jésus, comme, par exemple, ses fameux « je suis ». Alors que le langage figuratif des Synoptiques se concentre en particulier sur la nature du royaume de Dieu, le langage figuratif de Jean se concentre sur l'identité de Jésus et ce qu'il représente pour son peuple.

## *L'œuvre de Jésus ?*

Il révèle Dieu et donne la vie éternelle. Telles sont les deux manières principales dont Jean caractérise le salut offert par Jésus. Ce ne sont pas des thèmes de premier plan dans les Synoptiques. Jean est le seul à souligner à ce point ces deux aspects de l'œuvre de Jésus : il est venu révéler Dieu et donner la vie éternelle, ce qui représente une forme de participation à la vie même de Dieu.

## *L'action de Jésus : le « comment »*

Au final, il ne peut faire tout cela que parce qu'il est Dieu. Seul Dieu peut révéler Dieu. Seul Dieu peut donner la vie divine, la naissance d'en haut. Plus précisément, Jésus peut révéler Dieu et donner la vie éternelle parce qu'il est le divin Fils du Père. En tant que Fils qui reflète en lui-même la gloire du Père, il peut révéler qui est vraiment Dieu : en cela réside la gloire de Dieu. Le Fils peut donner la vie aux autres, parce qu'il partage la vie divine et éternelle avec le Père, comme l'Unique qui a la vie en lui-même (comme le dit l'évangile).

## *L'action de Jésus : les moyens*

Comment Jésus révèle-t-il Dieu et donne-t-il la vie éternelle ? À ce sujet, le récit de Jean est intensément centré sur la croix. À bien

des égards, dès le chapitre 1, Jean oriente ses lecteurs vers l'événement culminant de la croix et de l'exaltation de Jésus, même s'il le fait souvent de manière énigmatique. La crucifixion, décrite comme l'événement par lequel la gloire de Dieu se révèle, est le trait le plus frappant de la présentation johannique. Le thème est déjà introduit dès les célèbres paroles du Prologue : « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, cette gloire que, Fils unique plein de grâce et de vérité, il tient du Père » (1,14) – ce « nous », me paraît désigner principalement Jean lui-même, le disciple bien-aimé. À ce stade de l'évangile – les lecteurs ne le savent pas encore – ces paroles orientent vers la croix, où Jésus sera glorifié, et Dieu sera glorifié en lui. Des révélations préliminaires de la gloire sont repérables tout au long du récit évangélique, mais c'est à la croix que la gloire de Dieu est pleinement révélée. Comment cela se fait-il ? Comment la souffrance et la mort de Jésus peuvent-elles être « gloire » ? et la croix, nous démontrer qui est Dieu ? Cette énigme typiquement johannique appelle aussi une solution typiquement johannique :

### *L'amour est la clé*

La clé de tout cela est l'amour de Dieu qui se donne lui-même. Le Père donne son Fils jusqu'à la mort, afin que le monde puisse accéder à la vie éternelle ; par ce moyen, Dieu révèle l'étendue extraordinaire et la nature étonnante de son amour.

## **L'évangile de Jean compris comme l'évangile de l'amour<sup>7</sup>**

Nous sommes tellement habitués à l'idée que l'histoire de Jésus est avant tout le récit de l'amour de Dieu, que nous pouvons être surpris d'apprendre qu'il s'agit là d'une interprétation typiquement johannique. Les statistiques des termes de vocabulaire utilisés dans les évangiles sont très révélatrices. Le Tableau 1 indique les données pour les deux verbes signifiant « aimer » (*agapaō* et *phileō*) ainsi que le substantif « amour » (*agapē*). Tous ces termes sont beaucoup plus courants dans Jean que dans les autres évangiles. Ils sont utilisés de diverses manières, mais servent surtout à désigner l'amour des êtres humains pour Dieu et l'amour des personnes les unes pour les autres (comme dans les deux grands commandements). Le Tableau 2 montre que les évangiles synoptiques ne font jamais mention de l'amour de

<sup>7</sup> J'ai brièvement abordé le thème de l'amour dans l'évangile de Jean dans mon livre *Gospel of Glory* [L'évangile de la gloire], pp. 64-69.

Dieu, sauf dans les paroles que le Père prononce lors du baptême de Jésus et lors de sa transfiguration, lorsqu'il appelle Jésus « mon Fils bien-aimé » (en utilisant l'adjectif *agapētos*). Ils ne mentionnent jamais que Dieu aime une autre personne, et ce n'est qu'à une seule reprise que l'un de ces trois évangiles affirme que Jésus aime quelqu'un d'autre (Marc 10,21). En revanche, l'évangile de Jean utilise ces mots douze fois en référence à l'amour de Dieu (pour le monde, pour Jésus, pour les disciples) et dix-sept fois en référence à l'amour de Jésus pour Dieu son Père et pour ses disciples.

Il semble donc que les évangiles synoptiques ne se présentent pas comme l'histoire de Jésus en tant que démonstration de l'amour de Dieu pour le monde, et ne nous apprennent pas que Jésus révèle l'amour de Dieu ou que l'amour de Dieu nous est parvenu par Jésus. Que devons-nous faire de cette différence ? Nous pourrions partir à la recherche des mentions de l'amour de Dieu dans les évangiles synoptiques : la miséricorde, le pardon, la compassion, la générosité. Nous pourrions guetter les signes de l'amour de Dieu dans les actes de Jésus : ses guérisons, sa communication du pardon divin, sa mort pour les autres. Avec cette approche, Jean serait en train de nous aider à voir ce que recèlent les autres évangiles.

Je suggère que lorsque Jean articule toute l'histoire de Jésus autour du thème de l'amour (celui de Dieu et celui de Jésus lui-même), il est en train d'accomplir un objectif qu'il accomplit également autrement par ailleurs : il rend explicite ce que les Synoptiques présentent largement de manière implicite. Par conséquent, Jean nous a laissé un évangile qui non seulement lui est propre, avec ces caractéristiques distinctives, mais encore, il nous a proposé, dans son évangile, des manières de lire les trois autres évangiles. Ayant appris par Jean que l'amour de Dieu est la thématique centrale de l'histoire de Jésus, nous observons qu'il en est de même dans les Synoptiques. Les actes que Jésus y accomplit sont clairement, me semble-t-il, une représentation de l'amour de Dieu pour nous, et sa mort en est la manifestation la plus évidente et accomplie. La plupart des chrétiens qui lisent les Synoptiques sont probablement d'accord. Ils perçoivent effectivement que la démonstration de l'amour de Dieu représente l'objectif principal de Jésus et de sa mission. Mais dans ce cas, qu'ils le sachent ou non, Jean les a aidés à percevoir l'amour de Dieu dans les Synoptiques. Comme je l'ai déjà souligné, l'interprétation spécifique de Jean au sujet de Jésus nous laisse devant cette question : nous éloigne-t-elle ou nous introduit-elle plus en profondeur dans la réalité de Jésus ? Je pense que lorsque Jean nous démontre que l'amour de Dieu est la clé de toute l'histoire de Jésus, l'ensemble de la tradition chré-

tienne accepte que Jean nous introduit ainsi plus profondément dans la réalité de Jésus.

## L'histoire de l'amour divin résumé dans l'évangile de Jean

Dans le Tableau 3, j'ai divisé l'évangile de Jean en deux parties. Le tableau montre comment les trois mots clés pour « amour » sont fortement concentrés dans les chapitres 11 à 21.

Mais les chapitres précédents contiennent néanmoins deux textes programmatiques d'une grande importance pour lire tout l'évangile comme une histoire de l'amour divin. Le premier d'entre eux, dans le Prologue, n'est pas immédiatement reconnaissable, car il ne contient aucun des mots que l'on traduit par « amour ». Mais le thème est néanmoins présent, car dans le Prologue, et seulement là, Jean préfère le mot « grâce » (*charis*), un mot utilisé nulle part ailleurs dans l'évangile. Dans 1,14 et 1,17-18, Jean relie l'incarnation de Dieu en Jésus à la révélation que Dieu donne de lui-même à Moïse, et qui représente dans la Bible hébraïque la révélation définitive du caractère divin (Exode 33,17-34,8). Moïse n'a pas pu voir la gloire de Dieu ; il n'a été autorisé qu'à entendre Dieu proclamer son caractère (Exode 34,6-7). En Jésus, selon Jean, nous pouvons voir ce que Moïse ne pouvait qu'entendre. En Jésus, nous voyons qui est Dieu. Ainsi, lorsque Jean utilise l'expression « plein de grâce et de vérité » (1,14), il fait écho au vocabulaire clé de la description vétérotestamentaire de Dieu. Dans de nombreuses traductions modernes, ces expressions sont rendues par : « Riche en bienveillance et en fidélité » ou une variante de cette phrase. Jean traduit ces mots par : « Plein de grâce et de vérité ». Ainsi, Jean écrit dans le Prologue que Jésus a révélé l'amour de Dieu, mais ce faisant, il affirme que tel était déjà le caractère de Dieu présenté dans la Bible hébraïque. Jésus ne révèle pas un nouveau Dieu, mais en Jésus, nous pouvons réellement observer, en chair et en paroles, l'amour divin que Dieu avait fait connaître à Moïse.

La seconde référence programmatique à l'amour de Dieu est le célèbre texte de Jean 3,16 : « Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle ». Ce texte est célèbre à juste titre car il résume parfaitement l'interprétation que Jean nous laisse de l'histoire de Jésus. Ces deux déclarations programmatiques annoncent les chapitres ultérieurs de l'évangile dans lesquels l'amour de Dieu et l'amour de Jésus deviennent des thèmes explicites et fréquents.

Ce n'est qu'au chapitre 11 que l'évangile évoque explicitement l'amour de Jésus, thème qui se poursuit ensuite jusqu'à la prière adressée au Père au chapitre 17. Dans le chapitre 11, nous apprenons que Jésus aimait Marthe, Marie et Lazare (11,5, cf. 36). De toute évidence, il s'agit du genre d'amour que l'on éprouve pour ses amis. C'est un amour particulier. Mais Jean utilise cette histoire pour faire voir à l'avance l'amour qui emporte Jésus vers la croix. En se rendant à Béthanie et en faisant sortir Lazare de sa tombe, par amour pour ces trois amis, Jésus risquait sa vie. D'ailleurs, dans le récit de Jean, la résurrection de Lazare est l'événement qui déclenche la détermination des autorités juives à faire exécuter Jésus, conduisant ainsi à la croix. Dans ce contexte, il est particulièrement significatif que les émotions de Jésus fassent l'objet d'une évocation aussi forte. Ce passage contient le célèbre verset « Jésus pleura » (11,35) et d'autres mentions d'émotions profondes (11,33.38). « Voyez comme il l'aimait ! » disent les observateurs ce jour-là (11,36). L'amour que Jésus éprouvait pour Lazare est visible. Cet amour est celui de Dieu sous une forme très humaine, traduit dans la réalité affective de l'amour humain.

Le récit que Jean nous livre de la Passion elle-même commence au chapitre 13 par ces mots d'introduction : « Avant la fête de la Pâque, Jésus, sachant que son heure était venue, l'heure de passer de ce monde au Père, lui, qui avait aimé les siens qui sont dans le monde, les aima jusqu'à l'extrême ». Ici, l'objet de l'amour de Jésus est étendu pour inclure « les siens qui sont dans le monde », et à partir de ce moment, le récit relate la manifestation de cet amour jusqu'à son point ultime, lorsqu'il donne sa vie pour ses amis (15,13).

C'est également dans le contexte de cette histoire que l'on trouve le commandement que Jésus adresse aux disciples de s'aimer les uns les autres (13,34 ; 15,12). Dans les évangiles synoptiques, Jésus cite la Torah (Lévitique 19,18) en évoquant le commandement d'aimer son prochain comme soi-même. Il en fait l'un des deux plus grands commandements (Marc 12,28-31). Dans l'évangile de Jean, ce commandement mosaïque est paraphrasé et devient « Aimez-vous les uns les autres ». Lorsque Jésus adresse ce commandement aux disciples, immédiatement après le dernier repas, il l'appelle un *nouveau* commandement (13,34). Comment peut-il être *nouveau* alors qu'il provient en fait du Lévitique ? La réponse, je pense, ne se trouve pas dans les mots « Aimez-vous les uns les autres », mais dans la proposition que Jésus rajoute : « Comme je vous ai aimés ». Telle est la valeur ajoutée de Jean par rapport au Lévitique et aux évangiles synoptiques qui, comme nous l'avons remarqué, ne parlent jamais de l'amour de Jésus pour les disciples. Jean, qui souligne bien l'amour de Jésus pour ses

disciples, approfondit le sens du commandement de l'amour en le liant à l'exemple de cet amour manifesté par le maître. Dans le chapitre 13, « comme je vous ai aimés » renvoie de manière évidente au lavage des pieds des disciples par Jésus, un exemple qu'il a déjà demandé aux disciples de suivre en se lavant les pieds les uns aux autres (13,14-15). Il définit l'amour comme l'attitude de celui qui est prêt à jouer le rôle d'un esclave, ne se considérant jamais comme étant au-dessus d'un acte de service, quel qu'il soit. Mais lorsque Jésus répète le commandement d'amour au chapitre 15, l'expression « comme je vous ai aimés » se réfère à son exemple qui consiste à donner sa vie pour ses amis. La définition de l'amour est d'être prêt à aller jusqu'à ce sacrifice ultime. Il n'y a pas de plus grand amour (15,12-14).

Ainsi, dans la lecture que Jean nous livre de l'histoire de Jésus, le commandement d'amour mutuel ne se réfère pas seulement à l'amour que nous demandent Dieu ou Jésus. Il s'agit de l'amour incarné par Jésus et qui nous est donné en exemple. Lorsque nous nous rappelons que Jean n'inclut aucun autre enseignement éthique de la part de Jésus, mais qu'il résume tout ce que Jésus exige de ses disciples à ce propos par le commandement d'aimer, il est de la plus haute importance qu'il enracine le sens même de ce commandement dans l'histoire de l'amour démontré par Jésus pour ses amis.

## Quelques réflexions pour conclure

Je conclurai cette brève réflexion sur l'évangile de Jean en tant qu'évangile de l'amour par deux autres commentaires. Premièrement, puisque c'est l'amour de Dieu que Jésus révèle et manifeste sous forme humaine, le genre d'amour humain que Jean met en évidence est particulièrement significatif. Lorsqu'il veut représenter l'amour de Dieu incarné, reflet de l'amour du Père dans la vie humaine et la mort du Fils, le genre d'amour humain qu'il choisit de représenter est l'amitié, l'amour affectif de quelqu'un qui risque sa vie pour les amis qu'il aime, à l'image de celui que Jésus manifeste pour Marie, Marthe et Lazare. Il s'agit de l'amour qui va intentionnellement jusqu'à la mort pour le bien de ses amis, comme Jésus le fait pour les disciples qu'il appelle amis.

Deuxièmement, je pense que nous pouvons maintenant comprendre à quel point il est significatif que l'auteur de l'évangile s'appelle lui-même « le disciple que Jésus aimait ». En termes ordinaires, cela signifie qu'il était le meilleur ami de Jésus. Mais cela nous apprend

aussi que cette expérience de l'amitié de Jésus est justement ce qui a permis au disciple bien-aimé de comprendre ce que signifiait la manifestation de l'amour de Dieu devenu une réalité humaine visible en Jésus. C'est ce qui lui a permis d'écrire un évangile que nous pouvons appeler l'évangile de l'amour. ■

**Tableau 1 : « Amour » dans les évangiles**

	Matthieu	Marc	Luc	Jean
<i>agapaō</i>	8	5	13	37
<i>agapē</i>	1	1	0	7
<i>phileō</i>	5	1	2	13

**Tableau 2 : Dieu aime, Jésus aime**

	Matthieu	Marc	Luc	Jean
<i>agapaō</i>				
<i>Dieu aime</i>	0	0	0	10
<i>Jésus aime</i>	0	1	0	11
<i>agapē</i>				
<i>L'amour de Dieu</i>	0	0	0	1
<i>L'amour de Jésus</i>	0	0	0	3
<i>agapētos</i> ( <i>Le Fils bien-aimé de Dieu</i> )	3	2 (+1)*	2 (+1)*	0
<i>phileō</i>				
<i>Dieu aime</i>	0	0	0	1
<i>Jésus aime</i>	0	0	0	3

\*(+1) signale l'utilisation du terme en référence au fils bien-aimé dans la parabole des vigneron (Marc 12,8 ; Luc 20,13).

**Tableau 3 : « Aimer » dans l'évangile de Jean**

	Chapitres 1–10	Chapitres 11–21
<i>agapaō</i>	5	32
<i>agapē</i>	1	6
<i>phileō</i>	1	12

# **Le motif de la lumière et ses implications éthiques dans l'évangile selon Jean**

**par Nicolas  
FARELLY,**

*professeur associé  
de Nouveau Testament  
à la Faculté Libre  
de Théologie  
Évangélique  
(Vaux-sur-Seine),  
pasteur  
de l'Église Baptiste  
de Compiègne*

## **1. Introduction**

L'évangile selon Jean propose-t-il une éthique spécifique ? A-t-il un message éthique ? Et si oui, lequel ? Ces questions animent depuis longtemps les exégètes johanniques car, de fait, le quatrième évangile diffère beaucoup des évangiles synoptiques sur ce point *aussi*. Alors qu'en Matthieu, par exemple, le Sermon sur la Montagne explicite l'éthique de Jésus sur de nombreux points (Mt 5–7 ; cf. Lc 6,17-49), nous ne trouvons pas de tels discours en Jean. Jean diffère également des Épîtres pauliniennes sur ce point, ne proposant aucune instruction à caractère éthique, ni aucune liste de vices ou de vertus (e.g., Ga 5,16-26). En Jean, les lecteurs chercheront donc en vain des injonctions à prendre soin de son prochain dans le besoin, des instructions sur l'éthique familiale, sexuelle ou conjugale...

Ainsi, et depuis fort longtemps, les exégètes ont eu tendance à penser que la contribution johannique à l'éthique néotestamentaire était des moindres, voire qu'elle était carrément inexistante<sup>1</sup>. Dans cette optique, John Meier a écrit :

À part l'amour, qui doit imiter celui de Jésus pour les siens, l'évangile selon Jean est essentiellement amoral. [...] Tout se résume à l'imitation de l'amour de Jésus pour ses disciples,

---

<sup>1</sup> Wayne A. Meeks, « The Ethics of the Fourth Evangelist », in R. Alan Culpepper and C. Clifton Black, sous dir., *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith*, Louisville, John Knox, 1996, p. 320.

mais les actes concrets et spécifiques qui devraient découler de cet amour sont largement passés sous silence<sup>2</sup>.

À première vue, il est en effet difficile de lui donner tort. S'il y a effectivement quelques impératifs d'ordre éthique dans l'évangile de Jean (les impératifs d'aimer, mais aussi de croire et de suivre – cf. 15,12; 20,27; 21,22), chacun d'eux étant nécessairement empreint d'une éthique particulière et réfléchie<sup>3</sup>, il est vrai que cette éthique n'est jamais véritablement détaillée. Tout au plus est-elle illustrée, comme c'est par exemple le cas dans la péripécie du lavement des pieds en Jn 13,1-20<sup>4</sup>. Ce manque d'explicitation et de détails est également remarquable quand, par exemple, Jésus prie que ses disciples soient « gardés du Mauvais » en 17,15. Jésus savait la réalité du mal, il savait la présence du « prince de ce monde », mais il n'offre pas ici de listes de péchés à combattre, à éviter ou à éliminer dans la vie des croyants. Certains péchés comme le mensonge ou le meurtre sont bien mentionnés en Jn 8, mais globalement, et pour l'exprimer de façon quelque peu lapidaire, en Jean le péché est une condition spirituelle avant d'être un acte ou un comportement<sup>5</sup>.

Donc, et comme l'ont justement remarqué deux ouvrages récents<sup>6</sup>, l'éthique johannique est une éthique essentiellement impli-

---

<sup>2</sup> John O. Meier, « Love in Q and John: Love of Enemies, Love of One Another », *Mid-Stream* 40 (2001), pp. 47-48 (notre traduction).

<sup>3</sup> Voir les contributions suivantes dans cet ouvrage récent sur l'éthique johannique : Sherri Brown, « Believing in the Gospel of John: The Ethical Imperatives to Becoming Children of God », in *Johannine Ethics: The Moral World of the Gospel and Epistles of John*, sous dir. Sherri Brown et Christopher W. Skinner, Minneapolis, MN, Fortress Press, 2017, pp. 3-24 ; Christopher W. Skinner, « Love One Another: The Johannine Love Command in the Farewell Discourse », *ibid.*, pp. 25-42 ; Raymond F. Collins, « 'Follow me' : A Life-Giving Ethical Imperative », *ibid.*, pp. 43-62.

<sup>4</sup> En tant que *bios* de Jésus, cet évangile présente Jésus comme un modèle à imiter (Burridge). Imiter Jésus est *induit* dans le genre même de ce récit sur Jésus, même si parfois cet impératif est aussi explicite, comme quand, juste après avoir lavé les pieds de ses disciples, Jésus déclare : « Car je vous ai donné l'exemple, afin que, vous aussi, vous fassiez comme moi j'ai fait pour vous » (Jn 13,15).

<sup>5</sup> Raymond E. Brown, *The Gospel according to John (I-XII): Introduction, Translation and Notes*, AB 29, New York, Doubleday, 1966, p. 56. Pour indication, le singulier *hamartia* apparaît 13 fois, en 1,29 ; 8.21.24 [2x].46 ; 9,41 [2x] ; 15,22 [2x].24 ; 16,8.9 ; 19,11, alors que le pluriel *hamartiai* n'apparaît que 4 fois, en 8,24 [2x] ; 9,34 ; 20,23.

<sup>6</sup> Voir Jan G. van der Watt et Ruben Zimmermann, sous dir., *Rethinking the Ethics of John: Implicit Ethics in the Johannine Writings*, WUNT 291, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012 ; Brown et Skinner, *op. cit.*

cite, induite. L'évangile selon Jean est clairement empreint d'une éthique qui lui est propre, mais celle-ci est une éthique présupposée qui demeure essentiellement « non dite ». Ceci ne devrait d'ailleurs pas surprendre les exégètes du Nouveau Testament, car, comme l'exprimait Richard Hays dans *The Moral Vision of the New Testament*, l'instruction morale du Nouveau Testament est communiquée non seulement en *didaché*, mais aussi

[...] dans les récits, les structures sociales ou les pratiques qui façonnent l'*éthos* communautaire. Un texte comme l'évangile selon Jean, par exemple, a peut-être peu d'enseignements éthiques spécifiques, mais son récit d'un « homme descendu du ciel » [...] comporte de nombreuses implications éthiques pour la communauté qui accepte son message et se trouve rejetée par le monde<sup>7</sup>.

## 2. Les ténèbres, la lumière et le symbolisme en Jean

Dans la présente étude, l'éthique johannique sera examinée sous l'angle des symboles des ténèbres et de la lumière. D'autres symboles johanniques auraient certes pu être choisis à cette fin (e.g., l'eau, la faim ou la soif, les noces, le vin...), mais étant donné que les ténèbres et la lumière évoquent naturellement des dimensions éthiques, il nous a semblé que l'éthique implicite johannique serait facilement décelable dans l'utilisation qu'en fait ce récit. Nous espérons, de plus, que nos observations pourront servir de base de réflexion pour l'étude d'autres symboles.

La lumière et les ténèbres sont deux caractéristiques fondamentales du monde dans lequel nous vivons et de l'existence humaine en particulier. Ce sont des symboles dits archétypaux (ou archétypiques)<sup>8</sup>. Des symboles universels, donc, qui parlent à tout un chacun, qui font partie de toute expérience humaine. Par exemple, tous les humains vivent au rythme du jour (de la lumière) et de la nuit (des ténèbres). Cela fait partie de leur expérience commune. Et le fait même de prononcer ces mots, « lumière » ou « ténèbres », évoque chez eux toute une série d'associations cognitives et affectives parfois

---

<sup>7</sup> Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1996, p. 4 (notre traduction).

<sup>8</sup> Philip E. Wheelwright, *Metaphor and Reality*, Bloomington, Indiana University Press, 1962, p. 111.

contradictoires<sup>9</sup>. De fait, la lumière apparaît doucement à la levée du jour, mais parfois le soleil nous éblouit désagréablement, voire violemment. De même, s'il éclaire salutairement notre chemin pendant le jour, il nous expose aussi, parfois dangereusement, à la vue de chacun. La nuit, elle, peut évoquer le sommeil réparateur, mais aussi la terreur de l'inconnu, le péril de l'invisible et de la mort.

La symbolique de la lumière et des ténèbres ne peut donc laisser indifférent, et cette « polarité » ténèbres/lumière est très présente dans l'évangile de Jean. Le terme *phos* (lumière) apparaît 23 fois (1,4.5.7.8 [x2].9; 3,19[x2].20[x2].21; 5,35; 8,12[x2]; 9,5; 11,9.10; 12,35 [x2].36[x3].46), seulement dans la première partie du récit. Et, pour bien indiquer que nous sommes bien face à une polarité et un dualisme symétrique, une sorte de « ying et de yang johannique », on peut remarquer que la lumière est mentionnée bien plus souvent que les ténèbres (23 fois, contre 8 fois pour les ténèbres)<sup>10</sup>.

Mais quelles sont les intentions rhétoriques de Jean à travers l'utilisation de cette symbolique ? Comment, et dans quel(s) but(s) l'utilise-t-il ? Clairement, Jean connecte la « lumière » à Dieu, la vie et la connaissance (e.g., 1,5.6-9; 8,12; 9,1-45; 17,3), alors qu'il connecte les « ténèbres » à ses opposés, le mal, la mort et l'incrédulité (e.g., 1,5; 3,19-21; 13,30). Comme nous le verrons, tout cela n'est pas sans lien avec l'arrière-plan juif, vétérotestamentaire et intertestamentaire, de Jean et de ses premiers lecteurs. Tout au long de ce parcours johannique à la découverte de cette symbolique des ténèbres et de la lumière, nous allons tenter de montrer comment Jean rebondit sur cet arrière-plan pour le dépasser.

### 3. Le Prologue : la lumière dépasse la Loi

À l'époque de Jésus, les Juifs croyaient que l'humanité vivait globalement dans les ténèbres. En 2 *Baruch* 17–18 se trouve par exemple la comparaison entre Adam et Moïse. Adam a vécu fort longtemps mais, par sa faute, a abrégé les années de ceux qui sont nés de lui. Moïse, lui, vécut moins longtemps, mais, dit le texte :

---

<sup>9</sup>Craig R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, 2<sup>nd</sup> ed., Minneapolis, MN, Fortress Press, 2003, p. 141.

<sup>10</sup>Étienne Trocmé, « Light and Darkness in the Fourth Gospel », *Didaskalia* 6/2 (1995), p. 6 : « Étant donné que la lumière est utilisée symboliquement presque partout, ceci suggère que la pensée de Paul n'est pas aussi dualiste que cela a parfois été dit » (notre traduction). Sur les « dualismes » johanniques, voir en particulier Richard Bauckham, *Gospel of Glory: Major Themes in Johannine Theology*, Grand Rapids, Baker Academic, 2015, pp. 109-130 (chapitre intitulé « Dualisms »).

Parce qu'il s'est soumis à son Créateur, [il] a apporté la Loi à la race de Jacob, il a allumé le flambeau pour la nation d'Israël. [...] Celui qui a allumé a pris de la lumière, mais bien rares sont ceux qui l'ont imité. Nombreux sont, au contraire, parmi ceux qu'il a éclairés, ceux qui ont pris des ténèbres d'Adam et ne se sont pas réjouis de la lumière du flambeau» (2 Baruch 17.4b-18.2).

On le voit bien ici, et on le sait par ailleurs : la Torah était une lampe pour les Juifs, une lumière pour leur chemin<sup>11</sup>. Elle était non seulement « source de lumière » (T. Levi 14,4 ; 2 Bar 54,3-14 ; Bar 4,12), mais plus encore, elle était *elle-même* « lumière » (Ps 119,105 ; Pr 6,23) et « vie » (Ps 119,93 ; Pr 4,4.13). Dans des textes du premier siècle, nous découvrons même la Torah comme « éternelle », éclairant de sa lumière impérissable ceux qui sont assis dans les ténèbres (2 Bar 59,2). Moïse avait allumé le flambeau de la Loi pour repousser les ténèbres du péché et de la mort, ces ténèbres qui étaient entrés dans le monde avec Adam.

De même, si la Torah était identifiée à la lumière, prophètes, prêtres et enseignants pouvaient aussi être considérés à l'époque, et dans les textes, comme des « lampes », car ils éclairaient les gens par leur savoir<sup>12</sup>. C'est le cas de Jean-Baptiste, d'ailleurs, en Jn 5,35, où Jésus déclare à son propos : « Celui-là était la lampe qui brûle et qui brille, et vous avez bien voulu vous réjouir un moment de sa lumière ».

Il n'est donc pas surprenant que le Prologue du quatrième évangile fasse écho d'une telle compréhension et de telles caractéristiques de la lumière. Pourtant, la grande différence et le grand dépassement du Prologue johannique sont qu'il applique maintenant celles-ci au *Logos*, c'est-à-dire à Jésus lui-même.

En effet, tout au long des 18 versets du Prologue, une comparaison forte est établie entre le *Logos* et d'autres sources de lumière. Si Jean était effectivement une lampe rendant témoignage à la lumière, le *Logos* est lui « la véritable lumière, celle qui éclaire tout humain » (1,9)<sup>13</sup>. Plus encore, le *Logos* dépasse, éclipsant même la Torah, si

---

<sup>11</sup> Voir le Testament de Lévi 14,4 ; 2 Baruch 54,13-14 ; Bar 4,1-2 ; Sir 24,23 ou Exode Rabbah 33,3.

<sup>12</sup> Voir Koester, *op. cit.*, p. 147, n. 20-21.

<sup>13</sup> Ici, « véritable » n'indique pas que la lumière de Jean était « fausse » ou « trompeuse », mais bien que la lumière qu'est le *Logos* est d'un autre ordre : « La Parole est la lumière véritable, la source d'illumination authentique dont la portée est universelle, illuminant toute personne » (Andrew T. Lincoln, *The Gospel according to Saint John*, BNTC 4, Londres/New York, Continuum, 2005, p. 101 ; cf. aussi

bien que la conclusion du Prologue est sans appel : « Dieu nous a donné la loi par Moïse ; mais le don de la vérité est venu par Jésus-Christ » (1,17). Sans dénigrer la Torah<sup>14</sup>, bien sûr, le message que veut faire passer le Prologue est tout de même que la lumière qu'est le *Logos* incarné en Jésus-Christ surpasse largement la lumière de la Torah. Ainsi, Jésus manifeste la puissance et la présence de Dieu, sa « gloire »<sup>15</sup>, mais une gloire plus grande que celle de la Torah, « une gloire de Fils unique issu du Père » (1,14). Pareillement, si la Torah était source de vie, Jésus, la lumière est lui-même la vie de Dieu, la vie éternelle offerte aux humains (1,4.12-13). Enfin, même si de façon plus implicite, Jésus la lumière est l'enseignant, la révélation parfaite, plus lumineuse encore que la Torah. Il est celui qui a fait connaître le Père (1,18) et celui qui enseigne comment marcher dans la lumière (1,9), alors que ce rôle était précédemment attribué à la Torah. L'illumination qui permet de marcher selon la volonté de Dieu ne vient pas de l'instruction de la Torah, mais de Jésus, de la lumière véritable.

Dès le Prologue, l'enjeu est d'ailleurs de taille, car en face, il y a les ténèbres, les adversaires de la lumière. La lumière brille et les ténèbres menacent de s'en saisir pour l'arrêter (*katalambanein*). Les ténèbres, ce sont ces puissances qui s'opposent à Dieu : le péché et le mal, la rébellion envers Dieu, l'hostilité envers Jésus. Alors que la lumière manifeste la vie, les ténèbres, elles, connotent et gardent dans la mort. Elles sont la sphère de l'ignorance et de l'incrédulité. Ne pas connaître Jésus, ne pas recevoir sa lumière, c'est ne pas avoir la lumière de la vie, c'est demeurer dans les ténèbres de la mort.

Le lecteur se rend compte de l'immense fécondité de cette symbolique, d'autant que le Prologue de l'évangile de Jean est plus qu'une introduction au récit qui s'en suit : c'est un vrai résumé de l'ensemble. Dans ces 18 versets sont déjà évoqués non seulement les enjeux mais aussi les résultats de la mission du *Logos*<sup>16</sup>. La Parole, la lumière

---

Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, vol. 1, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2003, p. 393).

<sup>14</sup> Plus tard en Jn 5,46-47, Jésus dira à ses interlocuteurs : « En effet, si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, car lui, c'est à mon sujet qu'il a écrit. Mais si vous ne croyez pas ses écrits, comment croirez-vous mes paroles ? ».

<sup>15</sup> Selon Carson, « Dans la LXX, le mot *doxa* rend généralement le mot hébreu *kavôd*, utilisé à propos de la manifestation visible de la révélation de Dieu par une théophanie (Ex 33,22 ; Dt 5,24) [...] ». Voir Donald A. Carson, *Évangile selon Jean : Commentaire*, trad. Antoine Doriath et Christophe Paya, Charols, Excelsis, 2011, p. 143. Bien d'autres remarquent que ce terme invite la comparaison avec le concept de *shekinah*, présent surtout dans la littérature rabbinique, et fonctionnant comme une périphrase pour Dieu et indiquant sa proximité (cf. Keener, *op. cit.*, p. 410).

<sup>16</sup> Voir, e.g., Nicolas Farelly, *Lire l'Évangile selon Jean : En route pour la mission*, Charols, Excelsis, 2017, p. 11.

véritable qui éclaire tous les humains, est venue dans le monde, « mais le monde ne l'a pas reconnue » (1,10). Globalement, le monde a préféré demeurer dans ses ténèbres. Ce conflit n'est certes qu'effleuré dans le Prologue, mais il sera largement mis en récit dans ce qui suit.

#### 4. Jean 3: la lumière dévoile

L'explication pour le refus et le rejet de la lumière par le monde est donnée deux chapitres plus loin, lors de l'entretien entre Nicodème et Jésus dans la pénombre de la nuit (Jn 3,2). Là, la thématique de la lumière et des ténèbres est reprise et alimentée, permettant aux lecteurs de comprendre pourquoi la lumière est rejetée par les humains. Certaines implications éthiques de cette symbolique sont évidentes dans cette péricope, en particulier en Jn 3,17-21 :

<sup>17</sup>Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. <sup>18</sup>Celui qui croit au Fils n'est pas jugé ; mais celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au Fils unique de Dieu. <sup>19</sup>Voici comment le jugement se manifeste : la lumière est venue dans le monde, mais les êtres humains ont préféré l'obscurité à la lumière, parce qu'ils font ce qui est mal. <sup>20</sup>Celui qui fait le mal déteste la lumière et s'en écarte, car il a peur que ses mauvaises actions soient dévoilées. <sup>21</sup>Mais celui qui agit selon la vérité vient à la lumière, afin qu'il soit manifeste que ses actions sont accomplies en Dieu.

Ainsi, comme le Prologue l'avait déjà annoncé, Jésus est la lumière, mais tous ceux qui rencontrent Jésus ne sont pas nécessairement « éclairés ». Tous ne croient pas en lui, tous ne reçoivent pas sa lumière, tous n'acceptent pas d'être illuminés par elle. Tous ne reçoivent donc pas la vie. C'est que la lumière expose : elle vient fouiller, sonder les humains. C'est justement pour cela que beaucoup la détestent et s'en écartent : ils ont peur que leurs mauvaises actions soient dévoilées.

Comme on pouvait s'y attendre, la symbolique des ténèbres et de la lumière est éminemment éthique. La lumière illumine, elle expose, et ainsi fait peur à ceux qui ont des choses à se reprocher. Ceux-là préfèrent garder leurs mauvaises actions dans le noir, à l'abri des regards et du jugement. Or, face à la lumière qu'est Jésus, c'est impossible ! Devant lui, il n'y a plus d'ombre, tout est exposé, illuminé. Face à lui, à l'écoute de son enseignement, le caractère profond de chaque personne est révélé. Bien sûr, Jésus éclaire et illumine pour sauver et

non pas pour juger, accuser ou condamner (3,17). Mais pour les pécheurs qui viennent à son contact, il n'y a que deux solutions, aucune neutralité n'est possible : ils peuvent soit accepter cette lumière, recevoir la vie, et se laisser éclairer encore et encore, soit avoir peur et s'enfuir...

Une fois de plus, l'arrière-plan hébraïque de ces notions est évident. En effet, dans les Écritures juives, l'idée que les méchants trouvaient refuge dans les ténèbres était courante. En Job par exemple, nous lisons que ceux qui sont rebelles à la lumière « ne reconnaissent pas les voies [de Dieu], ils ne restent pas dans ses sentiers ». Et plus loin, « pour eux tous, le matin c'est une ombre de mort : ils ne reconnaissent pas la lumière » (Job 24,13.17).

Dans le contexte de Jean 3, ces propos viennent interroger le personnage de Nicodème. Si les rebelles, les pécheurs, préfèrent la pénombre parce qu'ils ont peur que leurs mauvaises actions soient dévoilées, que penser de ce personnage ? Lui le pharisien, lui dont on pourrait présumer qu'il vivait selon les critères de la Torah, pourquoi vient-il à Jésus de nuit ? Alors que la Torah était la lumière que Dieu avait donnée au monde, pour que le bien et le mal soient mesurés selon ses critères, et pour que ceux qui lui obéissent trouvent la vie, Nicodème aurait-il des actions à cacher ? Ne marchait-il pas vraiment sur le chemin éclairé par la lampe de la Loi ? Le texte, implicitement, pose simplement la question.

Ce qui est certain, par contre, c'est que face à la lumière qu'est Jésus, Nicodème est présenté comme demeurant dans les ténèbres de l'incrédulité, du péché. Il est en cela, à ce stade du récit, un représentant du monde rebelle vis-à-vis de Dieu<sup>17</sup>. Or ceci, Jésus le lui révèle, même dans la nuit ! Ce faisant, ce texte rappelle au lecteur ce que le Prologue avait déjà évoqué : dorénavant, le nouveau et le seul critère qui vaille, c'est Jésus. Maintenant que la lumière est venue dans le monde, Jésus – et non la Torah – offre la vie qui vient d'en haut. De même, c'est Jésus – et non la Torah – qui définit ce qu'est une vie « morale » et juste. Jésus, la lumière, éclaire bien mieux et bien plus, que la Torah. Il est la lumière véritable, une lampe bien plus puissante et fiable pour les humains.

---

<sup>17</sup>Nicolas Farelly, «An Unexpected Ally: Nicodemus' Role Within the Plot of the Fourth Gospel», *Trinity Journal* 34 (2013), pp. 37-38. Dans cet article, nous argumentons que Nicodème ne demeure pas dans cette pénombre, mais qu'il vient progressivement à la lumière.

## 5. Jean 8,12 : Jésus la lumière du monde

Cette vérité devient plus nette encore lorsque le contraste ténèbres/lumière est à nouveau mentionné dans le récit du quatrième évangile. En Jn 8,12, Jésus déclare un de ses fameux « je suis », suivi d'un prédicat :

<sup>12</sup>Jésus leur adressa de nouveau la parole : « Moi je suis la lumière du monde. Celui qui me suit ne marchera pas dans l'obscurité, mais il aura la lumière de la vie ».

Quel est le sens de ces paroles ? Il faut se souvenir qu'à ce moment-là du récit, Jésus est à Jérusalem pendant une période particulière puisque c'est *soukkot*, la fête des tabernacles. Ainsi, on se doute que ses propos vont résonner tout particulièrement à cette occasion, comme une nouvelle déclaration de la supériorité, du dépassement de la Loi par Jésus. Jésus est la lumière, si bien que la lumière de la Torah est bien fade à côté de lui.

Zacharie 14,7 est essentiel pour comprendre le sens de *soukkot* à l'époque de Jésus. Là, nous lisons qu'un jour vient et que : « Ce sera un jour unique, connu du Seigneur ; il ne sera ni jour ni nuit, mais vers le soir la lumière paraîtra ». Lors de ces temps messianiques, il ferait jour continuellement car Dieu régnerait de nouveau à Sion. Pendant de la fête, on anticipait ce jour. Il y avait notamment une cérémonie lors de laquelle on installait de très imposants chandeliers en or (des candélabres) dans le Temple, plus précisément dans la cour des femmes<sup>18</sup>. Quatre coupes surmontaient chacun des quatre chandeliers, et pendant la nuit, on les allumait. Des enfants montaient régulièrement à l'échelle pour déverser de l'huile dans les coupes et ainsi alimenter le feu. Et autour, on dansait et on chantait des louanges à Dieu. Et toujours, toute la nuit, une lumière intense se reflétait sur les murs en pierres blanches du temple et sur la porte en bronze au bout de la cour. Comme le dit la *Mishnah* : « Il n'y avait pas dans Jérusalem de cour [d'habitation] qui ne fût éclairée par les lumières de la maison du puitsage » (*m. Sukk* 5.2-4)<sup>19</sup>.

La lumière représentait alors la lumière qu'est Dieu lui-même. C'est sa présence que les pèlerins venaient rechercher lors de cette fête. D'ailleurs, le mot hébreu pour « tente », *soukkot*, était aussi le

<sup>18</sup> Cf. Joseph Ag. Ap. 2,118 ; *m. Sukkah* 5,3-4 ; *b. Sukkat* 52b-53a.

<sup>19</sup> Sur *Soukkot*, et plus généralement sur les fêtes juives en Jean, voir Gerry Wheaton, *The Role of Jewish Feasts in John's Gospel*, SNTS Monograph Series 162, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 127-58 ; Gale A. Yee, *Jewish Feasts and the Gospel of John*, Eugene, OR, 2007, pp. 70-82.

lieu où les Israélites avaient campé juste après être sortis d'Égypte (ils sont sortis d'Égypte et ont campé à Soukkot en Ex 12,37). On se souvient que c'est à partir de ce moment-là que Dieu a commencé à les accompagner en les guidant par une colonne de nuée pendant le jour, et par une colonne de feu pendant la nuit (Ex 13,20-22 ; cf. Ps 78,14 ; 105,39 ; Ne 9,12.19). C'est en souvenir de cela que la symbolique de la lumière était très présente pendant cette fête. Lors de *Soukkot*, donc, on se souvenait que Dieu était le guide de jour comme de nuit, et on anticipait le jour où il serait éternellement présent avec son peuple. Ainsi, pendant la fête, Jésus déclare ni plus ni moins que ce jour est arrivé. Jésus, la lumière, est la présence divine continue avec son peuple.

Mais ce n'est pas tout, car en Jean 8,12, Jésus ajoute : « Celui qui me suit ne marchera pas dans l'obscurité, mais il aura la lumière de la vie ». Et ce faisant, que dit-il ? « Marcher » est une métaphore bien connue du judaïsme pour parler de comportement, de conduite (d'éthique, donc). La manière dont une personne « marche » est soit bonne, soit mauvaise. On peut dès lors marcher dans l'obscurité (se comporter de façon pécheresse), comme on peut marcher dans la lumière (se comporter selon la volonté de Dieu). Les manuscrits de la mer Morte, par exemple, font usage de cette expression. Là, ceux qui marchent dans les ténèbres sont ceux qui sont plein d'avarice, de paresse dans la poursuite de la justice, de méchanceté, de fausseté, de fierté, de déshonnêteté, de cruauté, etc. Dans la règle de la communauté, il est dit que les enfants de mensonge – ceux qui n'appartiennent pas à la communauté – « marchent sur les chemins de ténèbres », qui sont des chemins de péchés, d'actions mauvaises qui les conduisent hors de la communauté (IQS 3,13-21 ; 4,11, cf. Pr 4,17-18).

« Marcher », dans le judaïsme, impliquait donc bien un comportement éthique. Or, pour les Juifs, il ne faisait aucun doute que c'était la Torah qui permettait de distinguer le bien du mal, la justice de la méchanceté, l'obéissance de la désobéissance. La Torah était cette lampe pour leurs pieds (Ps 119,105), qui leur permettait de ne pas marcher dans les ténèbres. Ainsi, quand, en Jean 8, Jésus déclare « Moi je suis la lumière du monde. Celui qui me suit ne marchera pas dans l'obscurité, mais il aura la lumière de la vie », il reconfigure la relation entre péché et Loi de Moïse, et ce, sur plusieurs plans<sup>20</sup>.

Comme évoqué ci-dessus, pour Jean, demeurer dans les ténèbres signifie persister dans l'incrédulité pour rester dans la sphère du péché, du rejet de Jésus. C'est précisément là – *pas en dehors de la*

*Loi mais en dehors de la foi* – que Jean place la racine de tous les péchés. Dans cet évangile, ceux qui marchent dans les ténèbres mourront dans leurs péchés : ils ne pourront pas aller où Jésus va (à Dieu) à moins qu'ils ne placent leur foi en lui et ne passent ainsi des ténèbres de l'incrédulité à la foi en Jésus. Plus loin en Jn 8,21-24, Jésus déclare justement :

« Je vais partir ; vous me chercherez et vous mourrez dans votre péché. Vous ne pouvez pas aller là où je vais ». <sup>22</sup>Les Juifs se demandaient : « Va-t-il se suicider, puisqu'il dit : « Vous ne pouvez pas aller là où je vais » ? » <sup>23</sup>Jésus leur répondit : « Vous, vous êtes d'en bas, moi je suis d'en haut. Vous appartenez à ce monde, moi je n'appartiens pas à ce monde. <sup>24</sup>C'est pourquoi je vous ai dit que vous mourrez dans vos péchés. Car si vous ne croyez pas que 'moi, je suis', vous mourrez dans vos péchés ».

Donc, en Jean, marcher dans l'obscurité/les ténèbres ne signifie pas simplement « marcher sans la lumière la Loi mosaïque ». Bien plus, c'est demeurer dans l'incrédulité, dans la condamnation et la mort. Et inversement, marcher dans la lumière ne signifie pas « obéir à la Loi », mais *croire*, et ainsi recevoir « la lumière de la vie ». Pour le dire autrement : « marcher » en Jean 8,12, n'induit pas un comportement éthique – bon ou mauvais – mais la foi ou l'incrédulité.

Cette perspective bouleverse tout, parce que dès lors, Jésus la lumière transforme non seulement le regard de ses disciples sur la Loi mosaïque, mais aussi sur que signifie « obéir », « faire la volonté de Dieu », avoir un comportement « bon » ou « mauvais ». Non que Jésus rejette la Torah, non qu'il la contredise, mais Jésus démontre que la Loi n'est plus l'étalon ni la source d'un comportement éthique. Cette source, c'est lui maintenant : la lumière véritable, la lumière du monde. Conséquemment, une conduite pieuse et obéissance, toute compatible qu'elle puisse être avec la Torah, n'en demeure pas moins pour ses disciples une conduite qui trouvera sa source en Jésus. Pour Jean, obéir, c'est essentiellement suivre Jésus. Obéir, c'est essentiellement croire en lui. Tout découle de cette relation à Jésus : « Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements », dira-t-il plus tard (Jn 14,15).

Jean, encore une fois, n'explique que très peu ce que cela signifie dans le concret de la vie des disciples, dans le concret de leur « marche », de leur conduite, mais il est clair que pour lui, tout est reconfiguré en Jésus. C'est Jésus qui est la lumière véritable, la source de la vie et la source d'une conduite juste et bonne. Tout à la fin de la première partie de l'évangile, Jésus reprendra ces idées en déclarant :

«Moi, la lumière, je suis venu dans le monde pour que quiconque met sa foi en moi ne demeure pas dans les ténèbres» (Jn 12,47).

## 6. Jean 9,5; 11,9-10; 12,27-50: l'imminence du départ

Mais entre-temps, Jésus va à trois reprises utiliser la symbolique de la lumière d'une tout autre manière. En effet, à partir de Jean 9, une transition s'opère dans sa façon d'utiliser cette image, puisque les personnages du récit sont confrontés à l'imminence du départ de Jésus vers le Père. Dans ces textes, Jésus évoque sa mort, et avec sa mort, l'obscurité qui vient. Cette transition est à première lecture plutôt déroutante. Jésus donnerait-il à penser que la lumière qu'il est n'est en fait pas éternelle, mais transitoire<sup>21</sup>? Ne se contredit-il pas, lui la lumière du monde qui est présence continue de Dieu avec son peuple?

Jn 9,4-5 est le premier texte évoquant une telle transition dans la façon d'exploiter cette symbolique. Là, juste avant de guérir l'aveuglé, Jésus déclare :

<sup>4</sup>pendant qu'il fait jour, nous devons accomplir les œuvres de celui qui m'a envoyé. La nuit s'approche, où personne ne peut travailler. <sup>5</sup>Pendant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde.

Jésus répète donc qu'il est «la lumière du monde», mais que cette lumière ne sera bientôt plus dans le monde, puisqu'il fera nuit. Jésus travaille de jour, mais comme la nuit approche, lui-même ne pourra plus travailler.

Que veut dire Jésus par-là? À raison, Koester propose que Jésus soit tout simplement en train d'expliquer qu'il a reçu une période de temps définie pendant laquelle il doit œuvrer dans le monde<sup>22</sup>. Cette période, ce «jour», est le temps de son ministère terrestre, avant la «nuit» de sa mort. On trouve donc bien là une tout autre manière d'exploiter la symbolique.

Mais il est utile de s'attarder sur le «nous» dans cette déclaration de Jésus: «*Nous* devons accomplir les œuvres de celui qui m'a envoyé». Si cela peut faire débat, il nous semble qu'à l'image des «nous» communautaires de Jn 1,14 ou 21,24, les croyants sont ici inclus dans la phrase. En effet...

---

<sup>21</sup>Trocme, *op. cit.*, p. 6.

<sup>22</sup>Koester, *op. cit.*, p. 162.

«Comme Jésus, ils ont une période de temps limitée pendant laquelle ils doivent accomplir les œuvres que Dieu leur a données. Plus tôt, cet évangile affirmait que ceux qui croient ont ‘la vie’, mais ce texte avertit que ceux qui ont reçu la lumière ne sont pas exempts du tombeau – tout comme Jésus n’en fut pas exempt»<sup>23</sup>.

Il y a donc comme un rappel, voire un avertissement ici. Pour paraphraser, on pourrait faire dire à Jésus : «Travaillez, vous qui avez reçu la lumière. Œuvrez avant de mourir, accomplissez fidèlement les œuvres de votre Père. Comme mon ministère terrestre n’est pas illimité, le vôtre non plus ! ».

Le deuxième texte dans lequel l’imminence de la croix est évoquée se trouve en Jn 11,9-10 :

<sup>9</sup>Jésus leur dit : « Il y a douze heures dans le jour, n’est-ce pas ? Si quelqu’un marche pendant le jour, il ne trébuche pas, parce qu’il voit la lumière de ce monde. <sup>10</sup>Mais si quelqu’un marche pendant la nuit, il trébuche, parce que la lumière n’est pas en lui. »

Ces paroles interviennent alors que les disciples s’inquiétaient du sort de Jésus. En effet, Jésus venait d’échapper à une tentative de lapidation (Jn 10,30-31), mais il était prêt à retourner en Judée au chevet de son ami Lazare. Pour rassurer ses disciples, il affirme à nouveau que le temps imparti pour son ministère terrestre est limité. Cette mention d’une urgence sert donc premièrement à légitimer le secours qu’il désire apporter à son ami Lazare. Mais plus encore, celle-ci rappelle implicitement que son heure n’est pas encore venue, et que les humains ne peuvent donc rien contre lui. Il n’y a certes que douze heures dans le jour, mais l’heure de sa mort n’est pas encore là. Ainsi, les disciples n’ont pas à s’inquiéter : tant que Jésus agit dans le temps imparti pour son œuvre, il ne trébuchera pas<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup>Koester, *op. cit.*, p. 162 (notre traduction). Voir aussi, e.g., J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville, Abingdon, 1968, p. 28 ; Keener, *op. cit.*, p. 779 : « Que Jésus parle des ‘accomplisseurs’ des œuvres de Dieu au pluriel (9,4) pourrait inclure le Père accomplissant ces œuvres avec lui (14,10), mais il est plus probable que ce soit une invitation aux disciples (14,12), et donc au lectorat de Jean, afin qu’ils partagent la continuité de la mission que le Père a donnée à Jésus » (notre traduction).

<sup>24</sup>Jean Zumstein, *L’évangile selon Jean (1–12)*, vol. 1, CNTIV4a, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 369.

Mais la métaphore se complexifie néanmoins, car l'utilisation de «quelqu'un» (*tis*) en 9b et 10a, vient généraliser un propos, tout en visant spécifiquement les disciples/croyants, qui doivent entendre ces paroles pour eux-mêmes et se les appliquer<sup>25</sup>. Bien sûr, pour le croyant aussi, sur un plan purement matériel, marcher pendant le jour protège de la chute, alors que de marcher dans les ténèbres y rend prompt. Mais la double mention, par Jésus, de «la lumière de ce monde» (v. 9b) et de «la lumière n'est pas en lui» (v. 10), pointe vers une réalité spirituelle. En ce qui concerne les croyants, l'assurance ne vient pas d'une quelconque connaissance de la longueur du jour de travail ou de marche, mais de Jésus qui est «la lumière de ce monde» et qui leur donne la vie<sup>26</sup>. Pour eux, ne pas trébucher, c'est donc rester attachés à Jésus. Par la foi, ils doivent marcher dans le «jour». C'est ainsi qu'ils ne chuteront pas dans la mission qui leur est donnée<sup>27</sup>.

Jean est un habitué de ce genre de jeux de mots : alors que «jour» se référait initialement à une durée (celle du ministère terrestre, v. 9a), il se réfère maintenant (v. 10) à la personne de Jésus ! Pour les disciples, marcher pendant le jour signifie être en relation avec Jésus, par la foi. Inversement, trébucher n'est pas un danger physique, mais le danger de la perte de la foi qui les séparerait de la source de la vie et les plongerait dans l'obscurité du péché, de la condamnation et de la mort.

Finalement, le dernier passage où le motif de la lumière et de l'obscurité est utilisé de la sorte se trouve en Jn 12,35-36 :

<sup>35</sup>«Jésus ajouta : 'La lumière est encore parmi vous pour encore un peu de temps. Marchez tant que vous avez la lumière, pour que l'obscurité ne vous arrête pas, car une personne qui marche dans l'obscurité ne sait pas où elle va. <sup>36</sup>Croyez donc en la lumière tant que vous l'avez, afin que vous deveniez des êtres [des fils] de lumière' ».

---

<sup>25</sup>Lincoln, *op. cit.*, p. 320 : «C'est une tentative de la part de Jésus de changer la préoccupation des disciples concernant la question de sa mort, à une préoccupation bien plus importante, celle de la chute» (notre traduction).

<sup>26</sup>Brown, *op. cit.*, p. 423, propose que Jésus fait ici écho à d'anciennes perspectives scientifiques, selon lesquelles la lumière résidait dans les yeux (c'est aussi une possible interprétation de Mt 6.22-23).

<sup>27</sup>Nous avons argumenté par ailleurs qu'en Jean, les incompréhensions ou malentendus des disciples (comme ici en 11,8.12) servent précisément les intentions rhétoriques de l'auteur, qui désire qu'en s'identifiant aux disciples, les lecteurs croyants soient eux-mêmes fortifiés dans leur foi pour continuer la mission de Jésus dans leur monde. Voir Nicolas Farelly, *The Disciples in the Fourth Gospel: A Narrative Analysis of their Faith and Understanding*, WUNT 2, 290, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, pp. 176-195.

Nouvel avertissement, donc : la mort de Jésus approche, et la lumière ne sera là que pour quelques temps encore. Bien évidemment, cet avertissement, qui est destiné à la foule (v. 34) n'est destiné qu'à ceux qui ne croient pas encore, car Jésus sera toujours présent avec les croyants, par son Esprit : « La lumière brille dans l'obscurité, et l'obscurité ne l'a pas arrêtée », annonçait le Prologue (1,5). Mais pour les incrédules, il y a urgence : il faut croire en la lumière qu'est Jésus<sup>28</sup> tant que Jésus est vivant au milieu d'eux, afin de devenir fils de lumière, c'est-à-dire un peuple appartenant à Dieu (cf. 1 Th 5,5 ; Lc 16,8 ; 1 P 2,9). Ne pas reconnaître la lumière qu'est Jésus, c'est demeurer dans l'obscurité destructrice qui éloigne de la vie, et c'est même s'y enfoncer toujours davantage<sup>29</sup>. D'où l'urgence de quitter au plus vite les ténèbres et de profiter de la présence de la lumière qu'est Jésus pour recevoir la vie.

Pour résumer ces trois passages, qui constituent un virage dans la façon dont Jean utilise cette symbolique, nous pourrions donc dire que de Jean 9 à 12, Jésus annonce que l'obscurité de sa mort vient, et qu'elle est tout aussi inéluctable que la mort physique des humains. Il faut donc œuvrer dès aujourd'hui, lui rester attaché et œuvrer fidèlement dans la mission. Et si ce n'est pas encore fait, il faut vite croire en lui !

## 7. Le livre de gloire

Étonnant, dans la deuxième partie du récit (Jn 13–21), le lecteur ne trouve plus trace de l'alternative « lumière/ténèbres ». Le mot « lumière » n'apparaît carrément plus, probablement parce qu'à partir de là, ce sont effectivement les ténèbres de la mort de Jésus qui prédominent. L'ensemble du récit de la Passion est d'ailleurs marqué par cette obscurité :

- En Jn 13,30, quand Judas sort du repas après avoir reçu le morceau de pain de la main de Jésus, « il faisait nuit ».
- Plus loin, quand on vient arrêter Jésus dans le jardin, c'est encore la nuit qui est là, si bien que les soldats doivent se munir de torches et de lampes (Jn 18,3).

---

<sup>28</sup>De plus en plus clairement et explicitement, donc, la métaphore de la lumière devient interchangeable avec Jésus lui-même (cf. J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, NICNT, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2010, p. 705).

<sup>29</sup>Lincoln, *op. cit.*, p. 354.

–Et pendant toute la nuit, Pierre se chauffa auprès du feu dans la cour du grand-prêtre, avant que le coq ne chantât, au petit matin (Jn 18,27).

La nuit prédomine, donc, et la lumière est de plus en plus absente pendant la Passion. Non pas qu'elle fût vaincue, mais dans cette seconde partie du récit, Jean veut faire place à l'obscurité pour mettre en valeur non pas la lumière, mais la *gloire* de Jésus. Ainsi, en Jn 13,31 : «Après que Judas fut sorti [dans la nuit], Jésus dit : 'Maintenant la gloire du Fils de l'homme est révélée et la gloire de Dieu se révèle en lui' .»

Le lien entre lumière et gloire a déjà été introduit dans le Prologue, qui déclarait que la lumière véritable est entrée dans le monde en la personne de Jésus, et que ceux qui ont cru ont *vu* sa gloire : «Nous avons vu sa gloire, la gloire qu'un Fils unique, plein du don de la vérité, reçoit du Père» (Jn 1,9.14). Donc, si la Passion de Jésus est le temps de la nuit, c'est néanmoins aussi le temps de la glorification du Fils et du Père.

Par contre, le ton change assez radicalement après la résurrection de Jésus. Là, sans non plus mentionner explicitement la lumière, elle revient ! Fragile, certes, mais certaine, tout aussi inéluctable que ne l'était la mort de Jésus en croix :

–Quand Marie Madeleine vient au tombeau, le matin, il fait encore sombre (le terme *skotias* est utilisé, en 20,1), mais cette obscurité sert principalement à signifier l'ignorance de Marie. Plus encore, c'est une obscurité (celle du petit matin), qui fera inéluctablement place à la lumière du jour qui se lève.

–Quelques versets plus loin, en Jn 20,19, c'est «le soir» et les disciples sont cloîtrés à double tour dans une chambre, car ils ont peur. On pourrait penser que cette obscurité-là correspond à leur incrédulité, mais ceci ne serait pas cohérent avec le reste du récit, qui fait le portrait de disciples croyants, bien qu'ayant besoin de croître dans leur compréhension, depuis le début du ministère de Jésus<sup>30</sup>. Bien plutôt, cette obscurité du soir évoque une fragilité qui n'est pas appelée à perdurer. Tout comme le jour s'est levé pour Marie Madeleine, Jésus va venir apaiser ses disciples apeurés dans la nuit (20,21.26).

–Et finalement, en Jn 21,1-14, la même fragilité, mais la même espérance de la lumière qui vient, est présente. Alors que les disciples n'ont pris aucun poisson pendant la nuit, le succès

de leur mission, qui est signifié par une pêche miraculeuse, leur est offert dans la présence de Jésus, au petit matin.

## 8. Conclusion

Que conclure de ce parcours johannique ? Comme annoncé, on aurait pu, assez naturellement, penser que ce champ d'étude, le motif johannique de la lumière et des ténèbres, ferait apparaître des implications éthiques distinctives, voire concrètes. Pourtant, au final, s'il est évident que ce motif contient des connotations et a des implications éthiques pour la vie du chrétien, le quatrième évangile nous confronte à la nécessité première, avant même les directives, les impératifs éthiques clairs et concrets ou les injonctions spécifiques, de replacer Jésus à la source de la vie de foi. En Jean, Jésus la lumière, dépasse la Loi, et toute éthique véritable ne peut procéder que de lui. C'est pourquoi, marcher dans la lumière équivaut à placer sa foi en Jésus, puis, conséquemment seulement, à œuvrer en accord avec cette foi. Mais dans cet ordre ! « Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements » (Jn 14,15).

De plus, le motif de la lumière et des ténèbres joue un rôle important pour mettre en exergue l'urgence de la foi pour ceux qui ne croient pas encore, mais aussi et surtout l'urgence de l'œuvre, du travail dans le temps imparti (ce temps qui est court) pour les disciples. Si, là encore, rien de très concret ou explicite ne nous est offert quant à ce travail qui doit être accompli, un appel urgent sert à réveiller un lectorat éventuellement assoupi. C'est l'urgence de se retrousser les manches et de se mettre en marche. L'urgence de l'amour et du service dans la communauté de foi. L'urgence de la mission dans un monde hostile. L'urgence du témoignage courageux face à l'incrédulité de nos contemporains. L'urgence de l'annonce de la vérité, à la suite de Jésus, lui la lumière, lui cet exemple suprême qui nous est donné de suivre et d'imiter.

Or, cette urgence est une urgence *éthique*. Plus nous nous rapprocherons de la lumière qu'est Jésus, plus sa lumière rayonnera en nous et autour de nous.





# Jacob à Cana ?

## Échos à Jacob/Israël en Jn 2,1-11

par **David  
RICHIR,**

*professeur  
de Nouveau Testament  
à la HÉT-PRO  
(St-Légier)*

### Résumé

Après l'allusion évidente au rêve de Jacob à Béthel en Jn 1,51, la scène du mariage de Cana (2,1-11) contient plusieurs échos à la figure de Jacob/Israël (structure, relation mère-fils, abondance comme signe, bénédictions de Jacob). Ces échos constituent un réseau déployé sous les récits de Jean 1–4 en une sorte d'intertextualité organique. Le motif de Jacob influence la construction du personnage de Jésus et de ceux qu'il rencontre. Il apporte également un nouvel éclairage sur le personnage collectif des « Juifs » (« ceux de Juda », quatrième fils de Jacob, héritier de ses bénédictions).

**Mots-clés :** Jacob/Israël, mariage de Cana, intertextualité organique, échos, Juifs en Jean.

### 1. Introduction

Le quatrième évangile contient deux allusions évidentes à Jacob/Israël. En Jn 1,51, la parole de Jésus à propos des « anges de Dieu montant et descendant sur le Fils de l'Homme » fait écho au rêve de Béthel (Gn 28,12). En Jn 4,5-12, le puits de « notre père Jacob » est une allusion à l'histoire du patriarche (Gn 33,19 ; 48,22).

Comme un arbre dont les racines peuvent être vues dans la déformation du sol à proximité, chaque allusion textuelle n'est que la partie visible d'un réseau observable tout autour d'elle, parfois très clairement, parfois seulement comme une légère déformation du texte.

Ce dispositif littéraire pourrait être appelé « intertextualité organique ». De cette manière, outre (et autour) les deux allusions évidentes à Jacob/Israël mentionnées ci-dessus, le père des Juifs peut apparaître entre les lignes des quatre premiers chapitres du quatrième évangile, informant ainsi la construction du personnage de Jésus et de ceux qu'il rencontre.

Le but de cet article est de tester la possibilité d'une telle « intertextualité organique » dans le passage suivant directement la première allusion (Jn 1,51) : la scène du mariage de Cana (2,1-11). Ensuite, nous survolerons Jean 1-4 pour y détecter la présence possible d'une intertextualité organique liée à Jacob, et examiner comment elle apporte un éclairage nouveau au thème johannique des « Juifs » (« ceux de Juda », quatrième fils de Jacob, héritier de ses bénédictions).

## 2. Jacob à Cana

### 2.1. Échelle vers Cana

Avant de se tourner vers Jn 2,1-11, une brève étape par l'allusion à Jacob en 1,51 est nécessaire. Cette parole de Jésus à ses disciples a été largement étudiée : « Amen, Amen, je vous le dis, vous verrez le ciel ouvert, et les anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'Homme ». Dans un premier temps, ces mots peuvent être considérés comme ce que Riffaterre appelle une « trace indélébile » dans le texte<sup>1</sup> : le lecteur détecte la présence d'un élément externe mobilisé par l'auteur et, même s'il ne reconnaît pas la source de l'allusion, cela influence sa façon de recevoir le texte. Mais les premiers lecteurs de Jean qui semblent avoir un assez bon bagage scripturaire (cf. allusions appuyées dès les premiers mots du livre) pourront sans doute détecter certaines allusions en Jn 1,51 :

- (1) « Voir le ciel ouvert » : allusion à l'ouverture du livre d'Ézéchiël (Éz 1,1)<sup>2</sup> ou à la prière d'Ésaïe (És 63,19b)<sup>3</sup> ;
- (2) « les anges de Dieu montant et descendant » : allusion au rêve de Jacob à Béthel (Gn 28,12) ;

---

<sup>1</sup> Michael Riffaterre, « La trace de l'intertexte » *La Pensée* 215 (1980), pp. 4-18, p. 5.

<sup>2</sup> Craig S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, 2 vol., Peabody, Hendrickson, 2003, p. 489.

<sup>3</sup> C.K. Barrett, *The Gospel According to Saint John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London, SPCK, 1955, p. 155.

(3) « le Fils de l'Homme » : allusion au prophète terrestre face à la gloire de Dieu (Éz 2,1 ; etc.)<sup>4</sup> ou à la figure céleste recevant l'autorité divine (Dn 7,13)<sup>5</sup>.

Aussi importants que puissent paraître les allusions (1) et (3), nous nous concentrerons sur la seconde en raison de l'unanimité dans l'identification de sa source, du cadre de cet article et du contexte précédent pointant vers Jacob. En effet, juste avant cette parole, le texte contient plusieurs allusions à Jacob/Israël : Jean baptise afin « que [Jésus] soit manifesté à Israël » (1,31) ; Jésus appelle Nathanaël un « véritable Israélite en qui il n'y a pas de tromperie » (1,47, cf. Gn 27,35 LXX) ; 'sous le figuier' (1,48) fait écho à la représentation classique d'Israël vivant en paix (cf. 1 R 5,5 [2,46 LXX] ; 1 M 14,12) ; Nathanaël appelle ensuite Jésus « roi d'Israël » (1,49).

Parmi les exégètes, deux compréhensions de l'allusion à Gn 28,12 ont principalement été soutenues. La première considère que Jésus se compare à Jacob sur lequel les anges montent et descendent<sup>6</sup>. La seconde propose de voir en Jésus l'échelle reliant la terre et le ciel, Jacob étant représenté par les spectateurs de la vision, les disciples eux-mêmes<sup>7</sup>. Cette dernière compréhension est plus cohérente avec Gn 28,12<sup>8</sup>, avec le contexte précédent identifiant Nathanaël avec

<sup>4</sup> Brooke F. Westcott, *The Gospel According to St John, The Authorized Version with Introduction and Notes*, London, John Murray, 1882, pp. 33-35, Raymond E. Brown, *The Gospel According to John I–XII*, coll. Anchor Bible 29/1, New York, Doubleday, 1966, p. 84.

<sup>5</sup> Brown, *John I–XII*, p. 84, Marie-Émile Boismard & A. Lamouille, *L'Évangile de Jean*, coll. Synopse des quatre Évangiles en français, tome 3, Paris, Cerf, 1977, p. 99, Francis J. Moloney, *The Johannine Son of Man*, coll. Biblioteca di scienze religiose. Roma 14, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1978<sup>2</sup>, Keener, *John*, p. 489, John Ashton, « The Johannine Son of Man. A New Proposal » *New Testament Studies* 57/04 (2011), pp. 508-529.

<sup>6</sup> Charles H. Dodd, *L'interprétation du quatrième Évangile*, Paris, Cerf, 1975, pp. 316-317 ; Dom J. Howton, « 'Son of God' in the Fourth Gospel » *New Testament Studies* 10/02 (1964), pp. 227-237, p. 237 n. 1 ; Donald A. Carson, *The Gospel According to John*, Leicester/Grand Rapids, Inter-Varsity Press/Eerdmans, 1991, pp. 163-164 ; trad. fr. *L'Évangile selon Jean*, Charols, Excelsis, 2011, pp. 190-191.

<sup>7</sup> Brown, *John I–XII*, pp. 90-91 ; Oscar Cullmann, *Le milieu johannique – Étude sur l'origine de l'Évangile de Jean*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1976, p. 70 ; Barrett, *John*, p. 156 ; Michael Theobald, « Abraham - (Isaak-) Jakob: Israels Väter im Johannesevangelium », dans *Israel und seine Heilstraditionen im Johannes-evangelium*, sous dir. Labahn et al., Paderborn, Schöningh, 2004, pp. 158-183 ; Jerome H. Neyrey, « The Jacob Allusions in John 1:51 » *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), pp. 586-605.

<sup>8</sup> La lecture qui situe le mouvement des anges sur Jacob, et non sur l'échelle (ambiguïté de l'attribution du suffixe du dernier יב en 28,12) n'apparaît pas avant le troisième siècle apr. J.-C. (*Bereshit Rabba* 68,12). Cf. Barrett, *John*, p. 156 ; Brown, *John I–XII*, pp. 90-91 ; Keener, *John I*, p. 490.

Jacob (et Jésus avec le « roi d'Israël ») et avec la théologie du quatrième évangile présentant Jésus comme le lien entre la terre et le ciel (cf. 1,14.18.32-34 ; 3,12-13.31-32 ; 4,10.14 ; etc.).

Jacob est-il présent à l'arrière-plan de Jn 2,1-12 ? Sa présence éclairerait-elle la compréhension du premier signe de Cana ? Et cette compréhension confirme ou infirme-t-elle notre interprétation de l'allusion à Jacob en 1,51 ?

## 2.2. Récits de mariage

L'auteur du quatrième évangile vient de faire allusion à la figure de Jacob rêvant à Béthel. Face à un récit de mariage, on peut donc s'attendre à ce que le lecteur pense à d'autres mariages relatés par l'Écriture, en particulier lié au patriarche. La Bible hébraïque ne contient que deux récits de célébration de mariage : Jacob se mariant avec Léa et Rachel (Gn 29,22-30) et Samson se mariant à une Philistine (Jg 14,10-20). La LXX ajoute le mariage de Tobias avec Sara (Tb 7,9-9,6), et le NT celui de deux anonymes à Cana (Jn 2,1-11). L'influence du récit du mariage de Jacob sur celui de Samson (subvertissant sa source) et celui de Tobias (la transfigurant) peut être démontrée<sup>9</sup>.

La signification d'un texte porte sa propre inertie et la séparation nette des chapitres est une invention médiévale. Ayant la figure de Jacob à l'esprit (1,51), le lecteur associera naturellement le même personnage au prochain épisode. Quand il lit : « Il y eut un mariage à Cana en Galilée » (Jn 2,1), il est probable qu'il pense au mariage de Jacob (Gn 29,15-30), épisode qui suit de près le rêve de Béthel (Gn 28,10-22).

---

<sup>9</sup> Parmi les similitudes : importance de l'origine de la mariée (Gn 28,1-2 ; 29,14.19/ Jg 14,3/Tb 4,12-13 ; 7,10) ; l'époux quittant ses parents pour la mariée (Gn 28,10 ; Jg 14,1.3.16/Tb 6,1) ; l'époux s'attachant à la mariée (Gn 29,18.20.30/ Jg 14,3.7/ Tb 6,19) ; un festin de 7 ou 14 jours (משתה,γάμος Gn 29,22.27/משתה Jg 14,10-12/γάμος Tb 8,20) ; la *peripeteia* – impliquant la mariée considérée comme une victime de sa maison – et la réaction de l'époux (Gn 29,24-25/Jg 14,18/Tb 8,2-3.12-19) ; le père proposant sa fille cadette à la place de l'aînée (Gn 29,26-27/ Jg 15,2). Cf. Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981, pp. 61-62 ; Yair Zakovitch, « Through the Looking Glass. Reflections/Inversions of Genesis Stories in the Bible » *Biblical Interpretation* 1/2 (1993), pp. 139-152 ; sur Samson : Lillian R. Klein, *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, coll. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 68, Sheffield, Almond, 1988, p. 120 ; sur Tobias : Irene Nowell, « The Book of Tobit. An Ancestral Story », dans *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit*, sous dir. Corley & Skemp, coll. Catholic Biblical Quarterly monograph series 38, Washington, Catholic Biblical Association of America, 2005, pp. 3-13, pp. 9-11.

### 2.3. Séquence des récits mariage

Ayant le mariage de Jacob à l'esprit, le lecteur trouvera un certain nombre de similitudes dans les événements décrits dans le récit de Cana, en particulier l'ordre dans lequel ils sont présentés.

(1) *Déplacement vers le Nord* (Gn 29,1/Jn 1,43 ; 2,1). Après le rêve/la parole des « anges montant et descendant », Jacob/Jésus prend la direction du Nord vers Haran/Cana.

(2) *L'heure n'est pas venue* (Gn 29,7/Jn 2,4). En arrivant à un puits, Jacob dit aux bergers que « l'heure n'est pas venue » (unique occurrence de οὔπω... ὥρα, οὐπῶ... ὄρα dans la LXX) de rassembler les moutons : ils devraient les abreuver et les faire paître (Gn 29,7). Mais les bergers attendent tous les moutons pour ouvrir le puits (Gn 29,8). Voyant Rachel arriver, Jacob roule la pierre et abreuve son troupeau (Gn 29,10)./Pour Jésus également, « l'heure n'est pas venue » (οὔπω ... ὥρα, οὐπῶ... ὄρα Jn 2,4) d'accéder à la demande implicite de sa mère, mais « son heure » sera accomplie lorsque la pierre de la tombe sera roulée (20,1), le puits d'eau vive ouvert (4,10.13-14 ; 7,37-38), afin que le troupeau rassemblé (10,16) puisse être abreuvé de vie éternelle (10,28).

(3) *Sept et sept* (Gn 29,18-20/Jn 2,1.11). Jacob a servi Laban pendant sept ans pour Rachel (changée en Léa) et servira sept autres années pour Rachel./L'auteur du quatrième évangile commence son récit par un cycle de sept jours se terminant par le mariage de Cana<sup>10</sup>, lieu du premier des sept signes de l'évangile<sup>11</sup>.

(4) *Γάμος, gamos, mariage* (Gn 29,22/Jn 2,1-2). Laban rassemble les gens du lieu pour le γάμος, gamos./Jésus, sa mère et ses disciples sont invités au γάμος, gamos<sup>12</sup>.

(5) *Crise : manque* (Gn 29,25a/Jn 2,3). L'épouse/le vin attendu(e) manque !

(6) *Altercation* (Gn 29,25b/Jn 2,4). Suite à la crise, le plus jeune (Jacob/Jésus) interpelle le plus âgé (Laban/la mère de Jésus) par des questions rhétoriques.

(7) *Le mieux après le moindre et la tradition* (Gn 29,26/Jn 2,10). La résolution de la crise voit le meilleur succéder au moindre : la belle épouse/le bon vin (καλός Gn 29,17/Jn 2,10) vient après la/le moindre.

<sup>10</sup> Brown, *John I–XII*, pp. 98, 106.

<sup>11</sup> Brown, *John I–XII*, p. CXXXIX.

<sup>12</sup> Dans la LXX, γάμος pointe plus vers la fête que vers le mariage lui-même. Il traduit מִשְׁתֶּה, *mišteḥ* (même sens), lequel est utilisé en lien avec un mariage uniquement en Gn 29,22 et Jg 14,10.12.17.

Laban/le maître de la fête compare ce résultat avec la tradition de donner la fille aînée/le moins bon vin avant la plus jeune/le meilleur.

(8) *Naissance des douze* (Gn 29,31–30,24/Jn 2,11). Le récit débouche sur la naissance des douze fils de Jacob et pères d’Israël/la naissance spirituelle des « Douze »<sup>13</sup> disciples, fils de Dieu (cf. Jn 1,12-13) et pères du nouvel Israël (cf. Ap 21,14).

(9) *Déménagement de la maisonnée* (Gn 30,25–31,12/Jn 2,12). Après la naissance, le déménagement : Jacob/Jésus prend sa maisonnée (personnes et biens/mère, frères et disciples) et part pour Canaan/Capernaüm.

Certaines de ces similitudes sont très légères et ne pourraient pas être considérées comme des échos en elles-mêmes, mais leur nombre ainsi que l’ordre dans lequel elles sont présentées rend la possibilité d’un lien entre Genèse 29 et Jean 2 plus que probable<sup>14</sup>. Filant la métaphore « organique », chacune de ces similitudes pourrait être comparée à la racine d’un arbre : chacune avec sa propre taille et longueur, la plus petite étant néanmoins nécessaire et connectée au tronc. En reliant toutes ces similitudes à un motif commun, l’inter-textualité organique permet de prendre en compte même l’écho le plus subtil.

## 2.4. Motif mère-fils

Comme dans les récits précédents, le premier personnage à apparaître en Jn 2,1 n’est pas Jésus lui-même, mais sa mère. En Jean, tous les usages de *μήτηρ*, *mētēr* (mère) pour renvoyer à une personne réelle désigne la mère de Jésus (2,1, 3, 5, 12 ; 6,42 ; 19,25, 26, 27). Dans la Genèse, le mot *אִמַּ* *’ēm* (mère) est utilisé 26 fois : 15 fois pour Rébecca, beaucoup plus que pour sa propre mère (3 fois), Rachel ou Sarah (2 fois). Pour le lecteur de la Genèse, Rébecca est la mère par excellence.

Présentée comme une femme décidée (Gn 24,17-20) et entreprenante (24,58), attachée à ce que s’accomplisse la promesse de Dieu faisant de Jacob l’héritier des bénédictions et le maître de son

---

<sup>13</sup> Le titre ‘les Douze’ est absent de Jn 2,1-11, mais l’auteur l’utilise en 6,67.70-71 et 20,24 pour désigner le groupe des disciples choisis par Jésus pour recevoir sa révélation, pour voir « sa gloire » et croire (cf. Jean 2,11).

<sup>14</sup> Autre exemple d’analogie macro-structurelle dans Seth Postell, « Abram as Israel, Israel as Abram. Literary Analogy as Macro-Structural Strategy in the Torah » *Tyndale Bulletin* 67/2 (2016), pp. 161-182.

frère aîné (25,23)<sup>15</sup>. Poursuivant cet objectif, elle résiste à la volonté de son mari de bénir Ésaü, le trompe<sup>16</sup> et prend sa place en donnant des ordres à Jacob, son fils de quarante ans (27,8-10.43-45). C'est le seul et unique cas dans la Bible hébraïque où une mère est présentée comme donnant des ordres à son fils adulte !

Dans ces débuts de l'évangile de Jean, l'auteur introduit de nombreux personnages et montre leurs réactions face à Jésus. En Jn 2,3-4, alors que sa mère lui dit : « Ils n'ont pas de vin », la réaction de Jésus laisse le lecteur penser que la déclaration de sa mère contient une demande implicite, voire un ordre de s'occuper du problème. Que va faire le Logos (1,1), le *μονογενής θεός*, *monogenēs* (*theos* (Dieu seul engendré 1,18) ? Quelle sera la réaction du Roi d'Israël (1,49), du Messie (1,41), du Fils de Dieu (1,34.49) et du Fils de l'Homme (1,51), à un ordre donné par sa mère ? Suivra-t-il le chemin de son ancêtre Jacob obéissant à sa mère dans le cadre d'un repas ?

Jésus répond en prenant ses distances d'avec sa mère, lui expliquant que son « heure n'est pas venue » (2,4). Il ne se soumettra pas à la demande de sa mère. Il n'est pas un autre Jacob. La réaction de sa mère est exemplaire : de la tentation d'être Rébecca, mère prenant autorité sur l'écu, elle entre dans la confiance de Pharaon et invite à l'obéissance, en envoyant les serviteurs à Jésus comme le roi avait envoyé son peuple affamé à Joseph, en disant : « Quoi qu'il vous dise, faites-le ! » (2,5, cf. Gn 41,55).

Étonnamment, malgré la réponse négative de Jésus à la demande de sa mère, le miracle advient : l'eau devient vin (2,9) – sans autre action de Jésus que de donner des ordres aux serviteurs (2,7-8). La contradiction apparente entre la réponse négative et le miracle a été largement discutée. L'arrière-plan de l'histoire de Rébecca et Jacob éclaire cette difficulté d'une lumière nouvelle : en parlant ainsi à sa mère devant ses disciples, Jésus lui refuse toute autorité sur lui et lui dit que son agenda n'est pas entre ses mains – Jésus ne sera pas le fils de Rébecca, il est le Fils de Dieu. Ce fondement posé, il peut librement accomplir les promesses faites à et par Jacob<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. J.C. Exum, « 'Mother in Israel'. A Familiar Figure Reconsidered », dans *Feminist Interpretation of the Bible*, sous dir. Russel, Philadelphia, Westminster, 1985, pp. 73-85, p. 76 : En Gn 17–50, « les matriarches agissent à des moments stratégiques qui font avancer l'intrigue, et donc la promesse, dans la direction propre à son accomplissement » (notre traduction).

<sup>16</sup> Rébecca porte la responsabilité de la tromperie en annonçant qu'elle prendra sur elle l'éventuelle malédiction jetée sur Jacob si son plan tourne mal (Gn 27,13).

<sup>17</sup> Barrett, *John*, pp. 159-161 ; Carson, *John*, pp. 170-172 (trad. fr. Jean, pp. 201-204) ; Keener, *John*, pp. 504-509 ; J.R. Michaels, *The Gospel of John*, coll. New



## 2.5. Signe de puiser l'eau

Obéissant à Jésus, les serviteurs remplissent les jarres (ὕδρια, *hudria*) d'eau, puis y puisent (ἀντλέω, *antleō*) du vin. Ces deux mots grecs sont utilisés de façon inattendue : ils semblent constituer ce que Riffaterre appelle une agrammaticalité<sup>18</sup>. Ὑδρία, *hudria*, est un terme générique pour un récipient, mais toutes ses autres utilisations pointent vers de petits contenants utilisés pour transporter l'eau, et non pour désigner de grandes jarres fixes contenant 75 à 120 litres chacune<sup>19</sup>. D'autre part, plusieurs exégètes se sont penchés sur la présence du verbe ἀντλέω, *antleō*, utilisé ailleurs pour décrire l'action de puiser à une source et non dans une jarre. Mais leurs débats concernaient surtout la question de l'origine de l'eau devenue vin<sup>20</sup>. Ὑδρία, *hudria*, et ἀντλέω, *antleō*, ne sont pas très fréquents dans la Bible grecque<sup>21</sup> et ne sont trouvés ensemble qu'en trois passages : Rébecca puisant pour le serviteur d'Abraham (Genèse 24), les serviteurs puisant pour le maître de la fête (Jean 2) et la Samaritaine (ne) puisant (pas) pour Jésus (Jean 4). L'épisode de Genèse 24 à lui seul totalise la moitié des utilisations de ὕδρια, *hudria*, dans la LXX. Il a été établi que Genèse 24 rapporte une « scène-type de fiançailles »<sup>22</sup> à situer à l'arrière-plan

---

International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, pp. 143-147.

<sup>18</sup> Riffaterre, « Trace », p. 6.

<sup>19</sup> En considérant qu'un μετρητής, *metrētēs*, en Jean correspond à un bath (39,4 litres).

<sup>20</sup> Brooke F. Westcott, *The Gospel According to St. John. The Greek Text with Introduction and Notes*, vol. 1, 2 vol., London, John Murray, 1908, p. 84, suivi avec prudence par Carson, *John*, p. 174 (trad. fr. *Jean*, pp. 205-206), fait valoir que la source de l'eau transformée en vin est le puits et non la jarre. *Contra* Brown, *John I–XII*, p. 100 ; Michaels, *John*, p. 150 ; Keener, *John*, p. 511.

<sup>21</sup> Ὑδρία, *hudria* : Gn 24,14.15.16.17.18.20.43.45.46 (Rébecca pour le serviteur d'Abraham), Jg 7,16<sup>bis</sup>.19.20 (Gédéon contre les Madianites), 1 R 17,12.14.16 (la veuve de Sarepta pour Élie), 18,34 (Élie face aux prophètes de Baal), Qo 12,6 (métaphore de la mort), Jn 2,6.7 (les serviteurs du mariage pour le maître du repas) et 4,28 (la Samaritaine). Ἀντλέω, *antleō* : Gn 24,13.20 (Rébecca pour le serviteur d'Abraham), Ex 2,16.17.19 (Moïse pour les filles de Réouël), És 12,3 (« Avec joie, vous puiserez de l'eau des sources du salut »), Jn 2,8.9 (les serviteurs du mariage pour le maître du repas) et Jn 4,7.15 (la Samaritaine pour Jésus). En Genèse 24, la LXX préfère traduire כַּנְשׁ שׁ'ב par ὑδρευώ, *hudreuō* (puiser 24,11.19.20.43.44.45) plutôt que par ἀντλέω, *antleō* (24,13.20), mais les usages de ce dernier se trouvent dans la prière du serviteur pour un signe (24,13), et dans l'accomplissement de celui-ci (24,20, avec ὑδρευώ, *hudreuō*, vraisemblablement pour éviter une répétition).

<sup>22</sup> Cf. Alter, *Art.*, pp. 51-58.

du récit de la Samaritaine<sup>23</sup>, mais on a peu écrit sur son influence sur Jn 2,1-11<sup>24</sup>.

En Genèse 24 et Jean 2, la quantité d'eau puisée est frappante : suffisamment pour abreuver dix chameaux (cf. Gn 24,10) qui peuvent boire chacun jusqu'à 130 litres à la fois<sup>25</sup>, et six jarres de 75 à 120 litres chacune. Si les jarres de Cana (470 à 700 litres au total) ont été remplies par plus d'un serviteur, la soif des chameaux (potentiellement plus de 1 000 litres au total) a été étanchée par Rébecca seule (Gn 24,20). Ce comportement totalement hors du commun et l'abondance de l'eau puisée constituent le signe demandé par le serviteur d'Abraham dans sa prière (24,14) afin de trouver « celle qui est destinée » à Isaac parmi « toutes les vierges ». Ce n'est qu'après la réception du signe qu'il apprendra qu'elle est la parente qu'il recherchait, comme une confirmation par YHWH du succès de sa mission (24,23-27).

Des échos de l'imagerie de Genèse 24 peuvent être entendus en És 12,3, dans un contexte sotériologique : « Avec joie, vous puiserez (ἀντλήσετε, *antlēsete*) de l'eau aux sources du salut ». Dans un contexte universel et eschatologique (És 12,4-5), le prophète associe l'eau au salut et à la joie avec l'action de puiser.

Les connexions entre Jean 2 et Genèse 24 – une femme décidée, une grande quantité d'eau puisée, l'abondance, un/des serviteur(s) comme messenger(s), un signe et un mariage<sup>26</sup> – considéré à travers la lentille d'Ésaïe 12, peut aider le lecteur de Jean 2 à comprendre le sens du premier signe de Cana. En Genèse 24, YHWH accomplit sa promesse à Abraham au sujet de ses descendants et donne un signe d'abondance qui distinguera la véritable épouse de toutes les autres. En Jn 2,11, les disciples voient le signe, comprennent sa glorieuse signification – sotériologique, eschatologique et universelle – et croient en Jésus.

---

<sup>23</sup> Jerome H. Neyrey, « Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26 » *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979), pp. 419-437 ; R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, coll. Foundations and Facets: New Testament 3, Philadelphia, Fortress, 1983, p. 136. Pour une bibliographie étendue, voir Jocelyn McWhirter, *The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel*, coll. Society for New Testament Studies. Monograph Series 138, Cambridge, University Press, 2006, p. 7, n. 24.

<sup>24</sup> Keener, *John*, p. 509, n. 173, p. 511, n. 189.

<sup>25</sup> Marie-Claude Bomsel, « Chameau », <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/chameau/> (site consulté le 13/00/2020).

<sup>26</sup> Dans la Genèse, le mot « signe » est souvent associé au mot « alliance » dans la formule « signe d'alliance » אֹתֵי הַבְּרִית, *'ôt-habbērit* : arc-en-ciel (Gn 9,12.13.17), circoncision (Gn 17,11).

Jn 2,7 montre les jarres remplies « jusqu’au bord » (ἕως ἄνω, *heōs anō*) en un signe d’abondance qui est la marque du don de Dieu dans le quatrième évangile<sup>27</sup>. L’abondance est très proche de l’idée d’accomplissement dans l’esprit de l’auteur : il utilise les mots de la racine πλη- *plē-* (πλήρης, *plērēs* ; πλήρωμα, *plērōma* ; πληρώω, *plēroō*) autant pour parler d’abondance que d’accomplissement de la parole et de l’Écriture<sup>28</sup>.

## 2.6. Isaac, Jacob et le vin des bénédictions

Sur les cinq épisodes où οἶνος, *oinos* (vin) apparaît dans la Genèse, deux impliquent Jacob dans un contexte de promesses : la bénédiction de Jacob par Isaac (Gn 27,28-37) et de Juda par Jacob (49,11-12). La bénédiction de Jacob (Gn 27,27-29) est la première description narrative d’une bénédiction patriarcale. Jusque-là, c’est YHWH qui bénit en promettant la descendance et la terre<sup>29</sup>. Une seule fois, un humain bénit un patriarche : Melkisédeq bénit Abram en lui apportant du pain et du vin (Gn 14,18-20). Isaac introduira les produits du pays dans la bénédiction patriarcale : « Que Dieu te donne de la rosée du ciel et de la graisse de la terre, abondance de froment et de vin nouveau » (Gn 27,28). On retrouvera la paire froment et vin nouveau, à laquelle viendra s’ajouter l’huile, dans les formules de bénédiction classiques<sup>30</sup>.

Parmi les fils de Jacob, seul Juda recevra une prophétie évoquant la vigne et le vin, les liant à la venue du Shiloh (Gn 27,8-12). La mention de la domination sur ses frères et les autres peuples (Gn 49,8-10) peut également être trouvée dans les deux autres bénédictions liées au vin dans la Genèse : Melkisédeq bénissant Abram (Gn 14,20) et Isaac bénissant Jacob (Gn 27,29). Le parallèle entre cette dernière et la prophétie faite à Juda est remarquable :

וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְךָ בְּנֵי אִמִּי, *vəyišttahǎū lēkā bbēnē ’immekā* et ils se prosterneront devant toi les fils de ta mère (Gn 27,29)

<sup>27</sup> Abondance de grâce et de vérité (1,14.16), de joie (3,29 ; 15,11 ; 16,24 ; 17,13), d’Esprit (3,34), de vie (4,14 ; 10,10), de pain (6,13-14.26), d’amour (13.1), de poissons (21,6).

<sup>28</sup> Accomplissement de la parole du prophète (12,38), de la parole de leur loi (15,25), de la parole de Jésus (18,9.32), de l’Écriture (13,18 ; 17,12 ; 19,24.36).

<sup>29</sup> Gn 12,1-2.7 ; 13,14-17 ; 15,5-7.18-21 ; 17,2-8 ; 22,17.

<sup>30</sup> Nb 18,12 ; Dt 7,13 ; 11,14 ; 12,17 ; 14,23 ; 18,4 ; 28,51 ; 2 R 18,32 ; 2 Ch 31,5 ; 32,28 ; Ne 5,11 ; 10,40 ; 13,5.12 ; Jr 31,12 ; Os 2,10.24 ; Jl 1,10 ; 2,19 ; Ag 1,11.

יִשְׁתַּחֲוּוּ לְךָ בְּנֵי אֲבִיךָ, *yišttahǎūû lěkā bběně ʿābîkā* ils se prosterneront devant toi les fils de ton père (Gn 49,8)

Juda est clairement l'héritier de la bénédiction de domination de Jacob.

La bénédiction du froment, du vin (et de l'huile) – symboles d'abondance et de prospérité – sera introduite dans le contrat d'alliance entre YHWH et Israël, et conditionnée à l'obéissance du peuple aux règles de son Seigneur (cf. Dt 7,12-13 ; 28,51). Après la désobéissance d'Israël et la perte de ces bénédictions, le vin de la joie réapparaîtra dans les prophéties concernant la Nouvelle Alliance de YHWH avec son peuple (És 25,7 ; 55,1 ; 62,8-9 ; Jr 31,12 ; Os 2,17.24 ; 14,8 ; Jl 2,22-24 ; Am 9,14 ; cf. 1 Hén 10,19 ; 2 Ba 29,5). Fait intéressant, Ésaïe 54–55 et 62, et Osée 1–2 comparent cette Nouvelle Alliance à un mariage – Israël est la mariée, YHWH, l'époux – où le vin symbolise la joie retrouvée et la prospérité.

Le premier miracle de Cana est qualifié de « commencement des signes » (2,11) : il signifie que la réalisation de ces promesses a commencé. En Jésus, YHWH accomplit la Nouvelle Alliance longtemps annoncée et attendue. Par ce signe, Jésus se présente aussi comme celui qui aura la domination sur les ennemis : il confirme les titres qui lui ont été donnés dans le chapitre précédent, il est le Fils (1,34.49.51 ; cf. Gn 49,9), le Messie (1,41 ; cf. Gn 49,10), le roi d'Israël (1,49 ; cf. Gn 49,10).

## 2.7. Mariage d'Israël

Le lecteur de l'évangile, après avoir entendu parler de Jacob en 1,51, arrive à une noce : mais qui sont les mariés ? Contrairement à son habitude de nommer ses personnages<sup>31</sup>, l'auteur laisse les conjoints de Cana dans l'anonymat<sup>32</sup>. L'époux est interpellé (Jn 2,9-10), mais il demeure caché au lecteur et sa réponse reste inconnue. L'auteur n'aurait pas pu mieux expliciter que les mariés ne sont pas le centre

<sup>31</sup> Jean est le seul évangéliste à nommer Lazare aux côtés de Marthe et Marie (11,1.2.5), à identifier Judas comme l'ennemi du gaspillage (12,4), à présenter Nicodème aux côtés de Joseph d'Arimatee (19,39) et l'échauffourée entre Pierre et Malchus (18,10). Cf. Luc Devillers, « Exégèse des noces de Cana », dans *Les Noces de Cana*, sous dir. Devillers *et al.*, coll. Suppléments aux Cahiers Évangile 117, Paris, Cerf, 2001, pp. 5-15, p. 6.

<sup>32</sup> Fait intéressant, le premier récit de mariage (Jacob avec Léa et Rachel) nomme tous les protagonistes, les futurs parents d'Israël ; lors du second (Samson et la femme philistine), l'épouse reste anonyme, le récit se concentrant sur le juge personnifiant Israël opposé à ses ennemis ; quant au troisième (mariage à Cana), Jésus étant l'époux d'Israël, les conjoints demeurent anonymes.

de la noce. Il inverse les perspectives en faisant des coulisses – les cuisines et le monde des serviteurs – le centre de l'action. Ce paradoxe entre l'évident et le caché parcourt le récit qui commence par un manque, une absence (« ils n'ont pas de vin » 2,3), continue par un miracle connu des petits mais caché au maître (« il ne savait pas d'où venait ce vin alors que les serviteurs qui avaient puisé l'eau le savaient » 2,9), et se termine par la gloire, non pas des époux – ce devrait pourtant être « leur » jour – mais de Jésus, une gloire manifestée uniquement à certains, les disciples, et suscitant leur croire (2,11).

Cette stratégie narrative conduit le lecteur à concentrer son attention non pas sur les conjoints mais sur l'événement : l'alliance du mariage (cf. γάμος, *gamos*, répété deux fois au début du récit 2,1, et 2,2). Le lecteur peut à juste titre faire le parallèle avec le mariage de Jacob. Mais en Jean 2, Jacob n'est plus l'époux. En effet, au fil des pages de la Bible hébraïque, Jacob/Israël s'est transformé : il n'est plus une personne, mais un peuple, la nation choisie, la mariée élue de YHWH. Le premier signe de Cana est le « commencement des signes » (2,11), tout comme un mariage est le début d'une nouvelle vie pour les époux, la célébration d'une nouvelle alliance entre la mariée et le marié.

Que Jésus soit le marié, l'auteur l'indique clairement en attribuant l'origine du bon vin à l'époux par la bouche du maître de la fête (Jn 2,10)<sup>33</sup>. Un reflet de la divinité de Jésus pourrait même y être entrevu dans l'affirmation que « *tout humain sert d'abord [...] mais toi*<sup>34</sup> ». La confirmation de son identité apparaîtra dans la parole du Baptiste en 3,29 : « Celui qui a l'épouse, c'est l'époux<sup>35</sup> ».

En tant que YHWH, l'époux d'Israël, Jésus pourvoit au vin, en réponse aux demandes d'Isaac dans sa bénédiction (Gn 27,28) et de Jacob dans sa prophétie (Gn 49,11-12).

<sup>33</sup> Adeline Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom. A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel*, Collegeville, Liturgical Press, 1998, p. 28.

<sup>34</sup> D'autres exemples de prophéties inconscientes, lorsqu'un personnage affirme une vérité sur Jésus sans s'en rendre compte, parsèment le quatrième évangile : la prophétie de Caïphe (11,49-52) ; le titulus de Pilate (19,19).

<sup>35</sup> Simoens voit plusieurs annonces de la dimension nuptiale dès Jean 1 : la sandale que le Baptiste est indigne de délier (1,27) pourrait renvoyer au droit de l'époux d'épouser la mariée (cf. Rt 4,7-8), l'utilisation de ἀνὴρ (*anēr*) pour désigner Jésus (1,30) pourrait se référer à sa qualité de mari (cf. Jn 4,16-18 et És 54,1 LXX), la colombe et l'eau (1,33) pourraient être des échos de Ct 4,15 ; 5,2.3.12. Yves Simoens, *Selon Jean 2. Une interprétation*, coll. Collection IET 17, Bruxelles, Institut d'Études Théologiques, 1997, pp. 128-129.

## 2.8. *Jacob et le personnage des disciples*

Si Jésus est l'époux, qui est la mariée ? Une fois de plus, le Baptiste, « l'ami de l'époux » (3,29), explique son rôle : « Si je suis venu baptiser dans l'eau, c'est pour qu'il se manifeste à Israël » (1,31). On peut donc supposer que la mariée est Israël à qui Jésus est venu se révéler, et avec qui il établira la Nouvelle Alliance. Pour confirmer cette lecture, l'auteur commence son récit avec un indice laissé au lecteur : le mariage à Cana a lieu le « troisième jour » (Jn 2,1), tout comme l'alliance au Sinaï de YHWH avec Israël (Ex 19,16).

Le résultat du premier signe de Cana sera le croire des disciples à qui Jésus révèle sa gloire. Cette indication nous aide à comprendre l'identité de Jacob/Israël dans le passage, et dans tout l'évangile : le Jacob/Israël de la Nouvelle Alliance n'est pas composé par l'ensemble des « siens » car « ils ne l'ont pas reçu » (1,11), mais plutôt par « tous ceux qui l'ont reçu » et qui « ont cru en son nom » (1,12) : les disciples.

Contrairement aux Synoptiques, nombre de personnages de l'AT évoqués par Jean ne sont pas seulement présentés comme des figures d'autorité ou des modèles. L'auteur les convoque plutôt comme des témoins oculaires de Jésus lui-même : « Moïse a écrit à son sujet (1,45 ; 5,46), Abraham a vu son jour et s'est réjoui (8,56), Ésaïe a vu sa gloire et a parlé de lui » (12,41). Ces figures n'apparaissent pas comme des types de Jésus, mais plutôt des véritables disciples qui voient le Fils et croient en lui<sup>36</sup>.

L'auteur mobilise de la même manière la figure de Jacob pour construire le personnage des disciples en Jn 2,1-12 ; ce qui est cohérent avec notre interprétation de 1,51, où les disciples représentent Jacob voyant le ciel ouvert et où Jésus symbolise l'échelle reliant la terre et le ciel.

## 3. Développements possibles

### 3.1. *Jacob en Jean 1-4*

En observant attentivement les quatre premiers chapitres du quatrième évangile, de nombreux échos à Jacob/Israël ont pu être perçus autour des deux principales allusions de 1,51 et 4,5-6.12, et se structurant en deux réseaux d'« intertextualité organique ».

<sup>36</sup> Paul Miller, « 'They Saw His Glory and Spoke of Him'. The Gospel of John and the Old Testament », dans *Hearing the Old Testament in the New Testament*, sous dir. Porter, coll. McMaster New Testament Studies, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, pp. 127-151, pp. 133-148.

## AUTOUR DE L'ALLUSION AU RÊVE DE JACOB (1,51) :

*Le second devient le premier (Gn 25,23 ; 27,1-40/Jn 1,15.18.26-27 ; 3,27-32).* Celui qui « vient après » le premier « passe devant » lui, il reçoit la pleine bénédiction du père et « augmente [alors que l'autre] diminue ».

*Quitter la maison du père pour une épouse (Gn 28,1-7/Jn 1,11-14 ; 3,29).* Le fils obéissant quitte la maison de son père, va chez « les siens » pour trouver une épouse afin de multiplier la descendance de son père, selon la promesse faite à Abraham.

*Don d'un nouveau nom (Gn 32,29/Jn 1,42).* « Ton nom ne sera plus appelé (κληθήσεται, *klēthēsetai*) Jacob mais Israël ». « Tu seras appelé (κληθήσῃ, *klēthēsē*) Céphas ».

*Israël trompeur (Gn 27,35 LXX/Jn 1,47).* « Ton frère est venu par tromperie (μετὰ δόλου, *meta dolou*) ». Le « vrai Israélite en qui il n'y a pas de tromperie (δόλος, *dolos*) ».

*Retour à la Maison de Dieu (Gn 35,1-15/Jn 2,13-22).* Avant de se déplacer vers le Sud avec sa maisonnée pour une deuxième visite à la Béthel-Maison de Dieu, Jacob purifie sa maison des idoles. Une fois là-bas, il construit un lieu saint (autel et pilier oint), et Dieu lui apparaît à nouveau, confirmant sa nouvelle identité en tant qu'Israël et ses promesses d'une descendance nombreuse et de la terre./En se déplaçant vers le Sud avec ses disciples, Jésus purifie la Maison de son Père des animaux et commerçants. Pour justifier son action, il dit qu'il relèvera le lieu saint en trois jours si les *Ἰουδαῖοι (Ioudaioi* les « Juifs ») le détruisent. Ses disciples comprendront plus tard que la véritable identité du lieu saint, la nouvelle Béthel-Maison de Dieu (cf. Jn 1,51), est le propre corps de Jésus<sup>37</sup>

## AUTOUR DE L'ALLUSION AU Puits DE JACOB (4,5-6.12) :

*Rencontre dans la nuit (Gn 32,23.25.30 LXX/Jn 3,2.10.11).* « La même nuit » Jacob lutte contre un « humain » inconnu qui lui ordonne de « ne plus être appelé Jacob mais Israël », et « Jacob a appelé le lieu 'image (εἶδος, *eidos*) de Dieu' »./« La nuit », l'« enseignant d'Israël » rencontre l'« enseignant venu de Dieu » qui lui ordonne d'être « né de nouveau/d'en haut », et qui « témoigne de ce [qu'il] a vu (ἐωράκαμεν, *eōrakamen*) » mais qui reste inconnu de Nicodème.

<sup>37</sup> Ajouté à l'importance pour les lecteurs d'après l'an 70 d'aborder la question du Temple, le lien entre Jacob et Béthel pourrait expliquer la raison pour laquelle l'auteur aurait pu déplacer l'événement de la purification du sanctuaire au début de son livre.

*Rencontre au puits (Gn 24,15-33 ; 29,9-14/Jn 4,5-42).* Rebekah/Rachel rencontre un étranger au puits, elle/il puise de l'eau pour tous ses animaux, sa situation conjugale est en jeu, elle finit par rentrer chez elle en disant ce qui s'est passé, ce qui conduit Laban à accueillir l'étranger et à l'honorer./Une femme célibataire, s'identifiant à la descendance de « notre père Jacob [... qui] nous a donné le puits », rencontre un étranger au puits, il lui demande de l'eau et lui propose de lui donner de l'eau vive, sa situation conjugale est abordée, elle finit par rentrer chez elle en racontant ce qui s'est passé, ce qui conduit ses concitoyens à accueillir l'étranger et à l'honorer.

*Accueil inattendu (Gn 33,1-17/Jn 4,43-45.48).* Contre toute attente, Jacob/Jésus de retour chez lui est accueilli par son propre frère/ses compatriotes, mais il n'a aucune confiance en lui/eux.

*Par la foi vers le fils vivant (Gn 45,26.28/Jn 4,50.53).* On annonce à un père désespéré que son fils mort/mourant est vivant (ὁ υἱός σου... ζῆ, *ho huios sou... zē*). Il croit (ἐπίστευσεν, *episteusen*) à cette parole et va (πορεύομαι, *poreuomai*) auprès de son fils.

Dans un premier temps, l'auteur du quatrième évangile laisse penser à son lecteur que le personnage de Jésus est construit d'« après » Jacob. Mais plus le récit avance, plus il dépeint Jésus comme « avant » (Jn 1,1), « au-dessus » (1,51), et « plus grand » (4,12) que Jacob/Israël. Il lui est manifesté (1,31), est son roi (1,49), son époux (2,10-11 ; 3,29) et son temple (2,21), son véritable enseignant (3,10) et Messie (4,26), le sauveur du monde (3,17 ; 4,42).

Comme l'auteur du quatrième évangile utilise les personnages rencontrant Jésus pour aider le lecteur à s'identifier à eux et à leur réponse à Jésus<sup>38</sup>, serait-il possible que, au début de son livre, l'auteur propose implicitement au lecteur de s'identifier à Jacob/Israël ?

### 3.2. *Jacob, Juda et les Ἰουδαῖοι (Ioudaioi)*

L'une des figures les plus controversées du quatrième évangile est le personnage collectif des « Juifs » (οἱ Ἰουδαῖοι, *hoi Ioudaioi*). Cet article n'est pas l'endroit pour traiter de cette question largement débattue<sup>39</sup>, mais la figure de Jacob dans les quatre premiers chapitres

<sup>38</sup> Daniel Marguerat, Yvan Bourquin & Marcel Durrer, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, coll. Pour lire, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 2009<sup>4</sup>, pp. 94-97.

<sup>39</sup> Pour un état récent de la question : Tom Thatcher, « John and the Jews. Recent Research and Future Questions », dans *John and Judaism*, sous dir. Culpepper & Anderson, coll. Resources for Biblical Study 87, Atlanta, SBL, 2017, pp. 3-38.

du livre pourrait jeter une lumière nouvelle sur la construction de ce personnage<sup>40</sup>. Après la méditation sur le Logos et l'introduction de son héraut (Jn 1,1-18), les *Ἰουδαῖοι* sont le premier personnage à être mentionné. Posant la question de l'identité (enjeu crucial en Jean), ils ordonnent à leurs envoyés de poser la première question du livre ; elle s'adresse au Baptiste : « Toi, qui es-tu ?<sup>41</sup> » (1,19). À première vue (1,19-28), le lecteur comprend que les *Ἰουδαῖοι* exercent l'autorité sur les prêtres et Lévites (fonctionnaires du religieux), sont situés à Jérusalem (lieu du pouvoir), connectés aux pharisiens<sup>42</sup>, et qu'ils entendent contrôler l'activité religieuse du judaïsme (l'interrogatoire du Baptiste a lieu hors de Judée).

Mais une autre information étymologique et historique peut aider le lecteur à comprendre leur fonction dans l'évangile. Le terme *Ἰουδαῖοι* signifie littéralement « ceux de Juda ». Le lien avec la terre de Judée a été proposé<sup>43</sup>, mais le territoire lui-même tire son nom de la tribu née de Juda, le quatrième fils de Jacob. Juda est le fils élu de Jacob, l'héritier de sa bénédiction, celui qui reçoit la domination sur

<sup>40</sup> Nous résistons à utiliser ici la notion d'« identification », car la question est moins de savoir exactement « qui » sont les *Ἰουδαῖοι* historiques, mais « quel rôle » ils jouent dans l'intrigue de l'évangile, en tant que personnage collectif avec sa complexité et son ambiguïté, et en tant qu'actants. Sur la construction des personnages, voir Cornelis Bennema, *A Theory of Character in New Testament Narrative*, Minneapolis, Fortress, 2014. Sur le personnage des *Ἰουδαῖοι*, voir Cornelis Bennema, *Encountering Jesus. Character studies in the Gospel of John*, Minneapolis, Fortress, 2014<sup>2</sup>, pp. 87-100.

<sup>41</sup> Cette question est ambiguë, car il est évident qu'ils savent déjà qu'ils s'adressent à un prédicateur nommé Jean. L'auteur introduit ainsi le lecteur à l'idée que la vérité ne réside pas dans les apparences. Il existe un autre niveau de vérité auquel appartient « le Christ », « Élie » et « le Prophète » (1,20-21).

<sup>42</sup> En 1,24 (*ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων*, *apestalmenoi ēsan ek tōn Pharisaōn*), la nature du lien des *Ἰουδαῖοι* avec les pharisiens peut varier suivant que le génitif commandé par la préposition *ἐκ*, *ek*, est partitif ou ablatif (Friedrich W. Blass, Albert Debrunner & Robert W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature, A Translation and Revision of the Ninth-Tenth German Edition Incorporating Supplementary Notes of A. Debrunner* †, Chicago/Cambridge, University Press, 1961, p. 90 § 164 et p. 97 § 180 ; Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament, With Scripture, Subject, and Greek Word Indexes*, Grand Rapids, Zondervan, 1996, pp. 84-86 et pp. 107-110). Avec un génitif partitif, les émissaires font partie « des pharisiens », mais avec un génitif ablatif les émissaires sont envoyés « par les pharisiens », lesquels peuvent alors être identifiés aux *Ἰουδαῖοι* (cf. 1,19). Cf. Luc Devillers, *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des Tentés (Jean 7,1-10,21) et la christologie*, coll. Études bibliques. Nouvelle série 49, Paris, Gabalda, 2002, pp. 227-228.

<sup>43</sup> Malcolm Lowe, « Who Were the *Ἰουδαῖοι*? » *Novum Testamentum* 18/2 (1976), pp. 101-130.

ses frères (Gn 49,8-12). Parmi les douze patriarches, Juda est celui qui représente le mieux son père.

Les contemporains de Jésus savaient que le Christ était censé venir de la tribu de Juda, de la famille de David (7,42). Cet aspect joue un rôle clé dans la façon dont les Ἰουδαῖοι abordent la question de l'identification de leur roi messianique. Son identité fait partie de l'enquête qu'ils diligentent en ouverture du livre (1,20), et la prétendue origine non-judéenne de Jésus sera utilisée pour le disqualifier (7,27.41). Lors du procès de Jésus, l'accusation principale est résumée par le titre βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (*basileus tōn Ioudaiōn* – roi des Ἰουδαῖοι cf. Jn 18,33.39 ; 19,3.14.19.21), qui fait écho au βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ (*basileus tou Israēl* – roi d'Israël) de Nathanaël (1,49) et de la foule (12,13). Par conséquent, il ne semble pas inapproprié d'inférer un lien entre « ceux de Juda » et la figure de Jacob/Israël.

Comment l'arrière-plan de Jacob éclaire-t-il la compréhension du personnage des Ἰουδαῖοι ? Tout d'abord, les Ἰουδαῖοι sont « ceux de Juda », et donc fils de Jacob. Si, comme indiqué ci-dessus, l'évangile de Jean présente YHWH rencontrant Jacob, il est alors significatif d'introduire les Ἰουδαῖοι dès l'ouverture comme premiers auditeurs (bien qu'indirect) : le Logos « est venu chez les siens, et les siens ne l'ont pas reçu. Mais à tous ceux qui l'ont reçu... » (1,11-12a). Pour le lecteur, les Ἰουδαῖοι sont « les siens » chez qui Jésus est venu. Il attend donc de savoir si le Logos sera reçu ou non. Bien que le premier accueil de son héraut ne semble pas approprié – les Ἰουδαῖοι ne viennent pas en personne (1,19), sont plus intéressés à contrôler (1,22) qu'à croire, et ne se font pas baptiser – la question de leur positionnement à l'égard de Jésus restera ambigu jusqu'à la dernière partie du livre et le « couronnement » de Jésus comme « roi des Ἰουδαῖοι ».

Deuxièmement, la question de l'autorité et du pouvoir est étroitement liée au personnage des Ἰουδαῖοι. La prophétie de Gn 49,8-12 s'applique à eux, en tant que « ceux de Juda ». À la suite de von Wahlde<sup>44</sup>, nous considérons que les Ἰουδαῖοι, lorsqu'ils apparaissent en tant que personnage collectif, correspondent aux autorités juives. La question se pose donc : resteront-ils dans une position de domination sur la nation (cf. Gn 49,8 « Juda, tes frères te loueront ; ta main sera sur le cou de tes ennemis ; les fils de ton père s'inclineront devant toi ») ? Ou reconnaîtront-ils que le « lion » est venu (49,9), et donneront-ils leur « sceptre » au « Shiloh » à qui « les peuples obéissent »

---

<sup>44</sup> Urban C. von Wahlde, « *The Johannine 'Jews'. A Critical Survey* » *New Testament Studies* 28/1 (1982), pp. 33-60, p. 54.

(49,10) ? La question courra à travers tout le livre et trouvera sa réponse dans le titulus ironique pendu à la croix par Pilate : les *Ἰουδαῖοι*, comme personnage collectif, renonceront à leur roi (19,15) et le tueront. Mais « à tous ceux qui l'ont reçu, qui ont cru en son nom, il a donné le droit de devenir enfants de Dieu » (1,12). Si le personnage collectif des *Ἰουδαῖοι* a rejeté son Dieu et son droit à devenir ses enfants, la porte est toujours ouverte pour que des personnages individuels « croient » et reçoivent ce « droit ».

Au fur et à mesure que le lecteur progresse dans le livre, il est appelé à s'identifier au *Ἰουδαῖοι* qui posent des questions au sujet de l'identité du Baptiste (1,20-22.24), puis au sujet de celle de Jésus (2,18.20 ; etc.). Suivra-t-il leur ambiguïté et rejettera-t-il finalement son roi, ou l'accueillera-t-il, croira-t-il en son nom et deviendra-t-il enfant de Dieu ?

## 4. Conclusion

Après avoir flâné dans les sous-bois de Jean 1–4, et observé en particulier le premier épisode du deuxième chapitre, nous pouvons dire que la figure de Jacob/Israël influence la construction du personnage de Jésus et des ceux qu'il rencontre. À Cana, on peut trouver des similitudes entre le mariage de Jn 2,1-11 et celui de Jacob en Gn 29,30. La relation de Jacob/Jésus avec sa mère constitue également un parallèle significatif, ainsi que le signe de l'abondance de l'eau puisée à la fois en Genèse 24 et Jean 2. Enfin, le sens du signe est éclairé par les bénédictions de Jacob par Isaac (Genèse 27) et de Juda par Jacob (Genèse 49). Tous ces échos nous amènent à identifier YHWH/Jésus comme l'époux divin et Jacob/Israël comme l'épouse de l'alliance, ce dernier étant représenté par les disciples (cf. Jn 1,51).

Un bref aperçu d'autres échos à Jacob, formant un réseau d'intertextualité organique en Jean 1–4, nous a conduit à dégager l'influence de la figure Jacob/Israël, père de Juda, sur la compréhension du personnage collectif des *Ἰουδαῖοι*.

La présence de Jacob en Jean est subtile. Il demeure à l'arrière-plan du récit, et nous ne prétendons pas qu'il est le « nouveau paradigme » incontournable pour comprendre le début du quatrième évangile. Cependant, reconnaître la présence d'une « intertextualité organique » aide de manière significative à détecter et analyser ce type de réseaux particulièrement ténus.



# « Mon Royaume n'est pas de ce monde » :

## la contribution de l'évangile de Jean pour une théologie biblique du pouvoir

**par Rodrigo  
Franklin  
DE SOUSA,**

*professeur  
d'Ancien Testament  
à la Faculté  
Jean Calvin  
(Aix-en-Provence)*

### Introduction

Cette étude a pour objectif de proposer une réflexion sur quelques aspects théologiques et politiques du récit du procès contre Jésus dans Jean 18,28–19,16. Notre discussion consiste dans une analyse des éléments centraux du récit, suivie par quelques observations et suggestions pour une appropriation contemporaine de ce texte. Notre but n'est pas d'offrir une exposition dogmatique précise et détaillée du récit, ni de proposer des « applications » dans un sens strict du terme, mais plutôt d'offrir quelques pistes pour le développement d'une réflexion plus approfondie sur la politique, le pouvoir et le témoignage chrétiens dans le monde d'aujourd'hui.

Historiquement, la tendance à décrire l'évangile de Jean comme un évangile « spirituel » a conduit vers de nombreuses interprétations qui minimisent sa contribution à la réflexion sur les questions politiques concrètes. Parmi ceux qui ont perçu une dimension politique dans l'évangile de Jean, plusieurs proposent de l'approcher comme un document « apologétique », conçu pour répondre à toute accusation possible contre la communauté chrétienne comme une menace pour l'Empire, en soulignant le caractère surnaturel de la foi.

Depuis les années 1960, d'autres approches sont apparues. Par exemple, Meeks a proposé que cet évangile imposait un choix radical

entre Christ et César<sup>1</sup>. Depuis lors, d'autres études importantes sont apparues qui ont mis en évidence la relation complexe entre Jean et l'Empire romain<sup>2</sup>. Notre étude rejoint ces lectures qui soulignent la dimension politique « concrète » de l'évangile de Jean. Elle s'appuie principalement sur quatre études récentes selon lesquelles la vision politique de Jean comprend une critique acerbe de Rome. Nous pensons aux études de Rensberger, Lincoln, Richey et Thatcher<sup>3</sup>.

L'un des aspects novateurs de l'analyse de Rensberger est de mettre en évidence les connotations politiques de la christologie de Jean, en particulier en ce qui concerne l'idée de Jésus comme « roi des Juifs »<sup>4</sup>. Il propose une analyse narrative sur les motifs des trois personnages principaux de l'histoire, à savoir Pilate, « les Juifs », et Jésus, en se concentrant sur Pilate, qui, pour lui, tient le récit ensemble.

L'article de Lincoln est développé en dialogue avec l'œuvre d'Oliver O'Donovan<sup>5</sup>. Il s'appuie sur trois catégories proposées par O'Donovan (*pouvoir, jugement et possession*) pour analyser la dimension politique de l'évangile de Jean. Il fait valoir que, dans le cadre narratif de Jean, ces trois motifs sont présentés dans le contexte d'un processus juridique cosmique dans lequel Jésus agit à la fois comme témoin et comme juge<sup>6</sup>.

<sup>1</sup>W.A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and Johannine Christology*, Leiden, Brill, 1967.

<sup>2</sup>Parmi lesquels nous relevons D. Cuss, *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament*, Fribourg, Fribourg University Press, 1974; K. Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, Philadelphia, Fortress Press, 1987; R.J. Cassidy, *John's Gospel in New Perspective: Christology and the Realities of Roman Power*, Maryknoll, Orbis Books, 1992; S.D. Moore, *Empire and Apocalypse: Postcolonialism and the New Testament*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2006.

<sup>3</sup>D. Rensberger, « The Politics of John: the Trial of Jesus in the Fourth Gospel », *JBL* 103.3 (1984), pp. 395-411; A.T. Lincoln, « Power, Judgment and Possession: John's Gospel in Political Perspective » dans *ARoyal Priesthood? The Use of the Bible Ethically and Politically*, sous dir. C. Bartholomew et al., Grand Rapids, Zondervan, 2002, pp. 147-169; L.B. Richey, *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John*, Washington, DC, The Catholic Biblical Association of America, 2007; T. Thatcher, *Greater than Caesar: Christology and Empire in the Fourth Gospel*, Minneapolis, Fortress Press, 2009.

<sup>4</sup>Rensberger, « The Politics of John », p. 399. Les idées centrales de son article sont développées dans D. Rensberger, *Johanne Faith and Liberating Community*, Philadelphia, Westminster, 1988.

<sup>5</sup>Ceci est le cas pour tous les articles dans le volume où se trouve l'étude de Lincoln. O'Donovan à son tour offre une réponse à chaque article. Le point de référence fondamental pour la discussion est le livre O'Donovan, *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

<sup>6</sup>Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 150.

Plus récemment, Richey a décrit la christologie politique de Jean comme une réponse à ce qu'il appelle « l'idéologie d'Augustus »<sup>7</sup>. La communauté de Jean aurait également été touchée par cette idéologie, et l'évangile de Jean aurait donc pour objectif principal de donner une vision correcte de Jésus qui réponde de manière adéquate aux prétentions de l'idéologie d'Augustus.

Thatcher soutient que l'évangile de Jean est une réponse à Rome à la fois dans l'acte même d'écriture du livre et dans son contenu spécifique<sup>8</sup>. Son point de vue est que le quatrième évangile a un but éminemment christologique et que tout thème présenté dans le livre (y compris la politique) est inextricablement lié à la vision christologique de Jean. À son avis, la christologie de Jean n'est pas « positive » mais « négative », c'est-à-dire que Jésus est présenté par rapport à ce qu'il n'est pas, ou en quoi il est plus grand que (par exemple, il est « plus grand que Moïse »). À cet égard, la christologie de Jean est largement développée aussi à partir de la construction narrative de l'image de Rome. Selon ce point de vue, Jésus est présenté comme « plus grand que César ». Thatcher discute de la représentation de Rome dans l'évangile de Jean à partir de l'image d'un « chien à trois têtes », les trois têtes étant Pilate, la croix et les autorités juives<sup>9</sup>.

La méthode et les conclusions de ces études diffèrent, mais je les ai choisies parce qu'elles partagent l'idée commune que le passage privilégié pour saisir la politique de Jean est le récit de la passion (Jean 18,28–19,16). L'importance de ce récit pour une théologie du pouvoir est bien résumée par Lincoln, selon qu'il implique une lutte pour le pouvoir entre Pilate et les chefs religieux juifs, et se déroule au cœur d'un dialogue sur le pouvoir<sup>10</sup>.

Les quatre études sont également importantes dans la mesure où elles vont au-delà des analyses du quatrième évangile comme un texte antisémitique et soulignent le fait que nous y trouvons une insistance importante sur le rôle de Rome dans l'assassinat de Jésus<sup>11</sup>. Dans ce qui suit, je présente brièvement l'importance du récit de Jean 18,28–19,16 pour la théologie politique du quatrième évangile et je

---

<sup>7</sup>Richey, *Roman Imperial Ideology*, p. xiii.

<sup>8</sup>Thatcher, *Greater than Caesar*, p. 4.

<sup>9</sup>Pour un résumé global de sa thèse, voir Thatcher, *Greater than Caesar*, pp. 3-17.

<sup>10</sup>Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 155.

<sup>11</sup>Le débat sur la question de l'antisémitisme chez Jean est complexe et dépasse les objectifs de notre article. Pour une exposition détaillée de cette discussion, voir S.S. Cronin, *Raymond Brown, 'the Jews', and the Gospel of John*, London, T. & T. Clark, 2015.

souligne certaines questions clés qu'il met en avant, en dialogue avec les quatre études mentionnées ci-dessus.

## Les éléments du récit

### *Pilate et les Juifs I (18,28-32)*

Nous commençons notre analyse par l'affirmation que, contrairement aux interprétations de l'évangile de Jean compris comme un texte antisémite, la critique contre le groupe que le narrateur dénomme « les Juifs » doit être lue à la lumière d'une critique plus large de l'Empire romain et des pièges qui se présentent au peuple de Dieu lorsqu'il se trouve aux prises avec le pouvoir. Cela implique que le portrait négatif des Juifs dans ce texte se présente comme une critique qui peut être dirigée contre l'Église chrétienne elle-même. Nous pouvons parler aussi d'une critique plus globale de l'humanité dans son ensemble. Le récit décrit des transactions impies entre les chefs juifs de l'époque de Jésus et Rome et place à travers eux toute la race humaine sous jugement.

La péripécie commence au moment où Jésus est conduit à la maison de Pilate et avec la première demande des « Juifs » (18,28-32)<sup>12</sup>. Cette première interaction de Pilate avec les chefs juifs révèle un jeu dans lequel ils voulaient utiliser la machine bureaucratique romaine pour atteindre leur objectif de tuer Jésus. Quant à Pilate, dans une première lecture, il semble en principe réticent à se mêler de questions politiques qu'il ne semble pas parfaitement comprendre. Cependant, une lecture plus attentive va nous présenter un politicien rusé, violent et cruel, n'héritant pas à torturer et tuer un homme qu'il considère comme innocent, puis à se moquer publiquement et à humilier la communauté juive dans son ensemble. Notre proposition est que le visage de l'Empire romain est ici plus immédiatement celui de Pilate, construit comme un personnage hostile à la fois à la communauté d'Israël et au témoignage de Jésus<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup>L'un des éléments significatifs du récit est la façon dont le conflit sur le pouvoir se déroule aussi dans la dynamique des espaces occupés dans l'action (e.g., la partie intérieure et extérieure de la maison de Pilate). Pour une analyse détaillée de cette dimension du récit, voir S. Luther, «Space» dans *How John Works: Storytelling in the Fourth Gospel*, sous dir. D. Estes and R. Sheridan; Atlanta, Society of Biblical Literature, 2016, pp. 59-77.

<sup>13</sup>Rensberger, «The Politics of John», p. 410.

## Le premier interrogatoire (18,33-38a)

L'interrogatoire mené par Pilate commence au verset 33, avec la question : « Est-ce toi le roi des Juifs ? ». Jésus répond en lui demandant : « Est-ce de toi-même que tu dis cela, ou d'autres te l'ont-ils dit de moi ? ». La dernière interrogation (ἄλλοι εἶπόν σοι περὶ ἐμοῦ « d'autres te l'ont dit de moi ») rappelle la question relative à l'identité de Jésus que nous trouvons dans Jean 7,40-44 et de façon encore plus directe dans les évangiles synoptiques (Mt 16,13-16 ; Mc 8,27-29 ; Lc 9,18-20). Cela rejoint le sujet du témoignage de Jésus, qu'on trouve tout au long du quatrième évangile.

Dans sa réponse, Pilate tente à nouveau de s'exonérer de tout engagement concernant la question, en la renvoyant aux Juifs (v. 35). Jésus répond à son tour par une affirmation (v. 36)<sup>14</sup> :

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο[ἄν] ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.

Jésus a répondu : Mon royaume n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs se seraient battus pour que je ne sois pas livré aux Juifs, mais mon royaume n'est pas de ce lieu-ci.

Comme plusieurs commentateurs l'ont noté, Jésus ne nie pas son caractère royal. En fait, il l'affirme tacitement. Néanmoins, il affirme également que son royaume n'est pas « ἐκ τοῦ κόσμου τούτου » (« de ce monde ») et pas « ἐντεῦθεν » (« de ce lieu-ci »). Cela implique une différence fondamentale entre son royaume et les royaumes de ce monde. Constater et comprendre la nature de cette différence est le défi proposé par ce verset. Cette déclaration énigmatique nous pousse vers un essai de réflexion sur la relation entre le règne du Christ et les royaumes de ce monde dans les paramètres du quatrième évangile lui-même.

Pour prouver que son royaume n'est pas de ce monde, Jésus affirme que si ça avait été le cas, ses serviteurs se seraient battus pour lui, afin d'éviter son incarcération. Cela évoque le récit de son arrestation dans Jean 18,1-13 ; en particulier, la manière dont il a interdit à Pierre de se battre pour lui : « Remets ton glaive au fourreau ! La coupe que le Père m'a donnée, ne la boirai-je pas ? » (v. 11). Nous voyons

<sup>14</sup> Traduction de l'auteur.

ici que les serviteurs de Jésus se seraient battus pour lui s'il les avait laissés. Cela indique qu'il avait des partisans disposés à se battre pour lui, comme c'est le cas pour les rois «de ce monde» et comme on a pu le voir dans le cadre des révoltes juives et des mouvements messianiques violents du I<sup>er</sup> siècle.

Pourtant, cette logique de la violence est bouleversée en ce que Jésus non seulement empêche ses serviteurs de se battre pour lui, mais il se place lui-même devant les gardes pour les protéger. Cela se voit clairement dans les versets 8 et 9 : «Jésus leur répondit : 'Je vous l'ai dit, c'est moi. Si donc c'est moi que vous cherchez, laissez aller ceux-ci.'» 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». Jean nous présente l'épisode de l'emprisonnement de Jésus comme étant bien sous le contrôle de Dieu et en accord avec son plan pour la mission de son Fils. Dans ce cadre, la façon dont Jésus protège ses serviteurs et les empêche d'offrir une résistance violente en son nom fait partie de son plan.

Donc, quand, pour définir son Royaume, Jésus demande à ses serviteurs de s'abstenir de la violence, il affirme par là en être le roi et en décrit le *modus operandi*. Comme le souligne Rensberger, l'affirmation de l'existence du royaume du Christ est un acquis, et l'accent ici tombe sur la compréhension de sa nature et de sa logique de fonctionnement, soulignant son écart absolu par rapport aux royaumes de ce monde<sup>15</sup>. Selon l'affirmation de Jésus, son royaume est réel, mais sa nature est totalement différente de celle des royaumes connus dans l'histoire et l'expérience humaines ; ils ont été propagés par l'idéologie impériale et combattus avec violence par les mouvements de résistance. Comme dans d'autres passages néotestamentaires (par exemple Mc 10,35-45), Jésus illustre la distinction entre son royaume et les royaumes terrestres en montrant comment ils fonctionnent selon des logiques très différentes. C'est la logique inexplicable de son royaume qui montre qu'il «n'est pas de ce lieu-ci».

Pilate semble avoir compris les implications de ce que Jésus a dit, comme on peut le voir dans la question suivante : «οὐκ οὐν βασιλεὺς εἶ σύ» («Tu es donc roi?») (v. 37). Jésus met en évidence la confession involontaire qui vient de sortir de la bouche de Pilate : «σὺ λέγεις ὅτι βασιλεὺς εἰμι» «C'est toi qui dis que je suis roi». À partir de la quasi-confession de Pilate, Jésus continue à expliquer la nature et le but de sa propre mission<sup>16</sup> :

---

<sup>15</sup> Rensberger, «The Politics of John», p. 408.

<sup>16</sup> Traduction de l'auteur.

18,37b

ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ· πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς.

Pour cette raison je suis né, et pour cela je suis venu au monde, pour témoigner de la vérité. Tous ceux qui sont de la vérité entendent ma voix.

La mission de Jésus était de venir «εἰς τὸν κόσμον» «dans le monde». Il est venu «ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ» «pour témoigner de la vérité». Cela correspond à la présentation de la mission de Jésus développée par Jean depuis le prologue (1,1-14).

Le problème pour Pilate – et pour les lecteurs de l'évangile de Jean – est que cette mission suscite une réponse. Jésus déclare : «Tous ceux qui sont de la vérité entendent ma voix». Comme l'avait souligné Meeks, cette déclaration propose une redéfinition de l'office royal en fonction de l'office prophétique, ce qui se rapporte aussi à la présentation du «bon berger» (chapitre 10) dont les brebis sont capables de reconnaître la voix<sup>17</sup>. Pilate est ici confronté avec le besoin de prendre position par rapport à l'identité de Jésus. Mais sa réponse au verset 38 par la question «τί ἐστιν ἀλήθεια», «qu'est-ce que la vérité?» montre clairement quelle est sa décision.

### *La torture de Jésus (18,38b–19,3)*

Dans la séquence du récit, Pilate déclare Jésus innocent et pourtant offre aux accusateurs le choix entre libérer Jésus ou Barabbas (18,38b-40). Ceci est suivi immédiatement par la torture de Jésus (19,1-3). La manière dont la torture de Jésus est présentée dans ce récit est significative; son but est aussi de construire une image de Pilate. Le narrateur désigne clairement Pilate comme responsable de cette torture (v. 1). C'est lui qui permet tous les abus et c'est lui qui amène Jésus habillé dans sa «robe» de honte.

Le placement de la torture à ce stade du récit est significatif. Dans les autres évangiles, la torture a lieu après la condamnation de Jésus, ce qui en fait une partie intégrante de sa punition et une préparation à sa crucifixion. Dans Jean, la torture a lieu pendant la procédure, avant qu'une sentence ne soit prononcée. Pour Rensberger, ce placement sert à préparer les dialogues finaux qui mettent en évidence

<sup>17</sup>Meeks, *The Prophet-King*, pp.66-67. L'idée de Jésus comme prophète est développée en profondeur par S.Cho, *Jesus as Prophet in the Fourth Gospel*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2006.

les relations entre Pilate, « les Juifs » et Jésus<sup>18</sup>. Thatcher attache encore plus d'importance au placement de la scène de torture<sup>19</sup>. Selon lui, c'est là que se joue l'acte d'accusation principal contre Rome, en soulignant la violence de Pilate.

### *Pilate et les Juifs II (19,4-8)*

Dans les versets 4 à 8, nous avons le récit de la nouvelle présentation de Jésus aux Juifs. Pilate essaie à nouveau d'éviter de prendre la responsabilité personnelle de crucifier Jésus, mais il permet néanmoins aux autorités juives de le faire (vv. 5-6)<sup>20</sup>. C'est ici que nous trouvons l'un des éléments les plus énigmatiques du récit, notamment le dialogue entre Pilate et les Juifs dans les versets 7-8. Quand les Juifs accusent Jésus de se faire le « Fils de Dieu » (v. 7), nous lisons que Pilate « μάλλον ἐφοβήθη » « avait encore plus peur » (v. 8). Une discussion détaillée sur l'insertion de cette phrase dépasserait les limites de cet article. Il suffit de remarquer que dans le contexte le plus immédiat induit par le récit, il est plus probable qu'elle indique plutôt une crainte pragmatique de Pilate par rapport à la situation politique où il se trouve (le besoin de répondre à la demande des Juifs) qu'à une reconnaissance du caractère divin de Jésus<sup>21</sup>. L'effet immédiat de cette déclaration dans le récit est que Pilate interroge à nouveau Jésus, ce qui entraîne un autre échange entre les deux.

### *Le deuxième interrogatoire (19,9-11)*

Dans le deuxième dialogue entre Pilate et Jésus (19,9-11), la question du pouvoir revient au premier plan. La question « πόθεν εἶ σύ » (« D'où es-tu, toi ? ») du verset 9 semble revenir à l'affirmation de Jésus que son royaume n'est pas « de ce lieu-ci » (18,36). Alors que Jésus reste silencieux et refuse de répondre à cette question, Pilate affirme de façon claire et directe son propre pouvoir : « C'est à moi

---

<sup>18</sup>Rensberger, « The Politics of John », p. 404.

<sup>19</sup>Thatcher, *Greater than Caesar*, pp. 66. Cependant, sa suggestion que cet épisode est un cas de torture judiciaire par lequel Pilate cherche à obtenir une confession, est moins convaincante.

<sup>20</sup>Pour Thatcher, *Greater than Caesar*, p. 77, cela continue la présentation négative de Pilate, qui semble vouloir échapper à toute responsabilité et saisir une autre opportunité d'humilier Jésus et les Juifs.

<sup>21</sup>Cela est aussi la position de H. Ridderbos, *The Gospel of John: A Theological Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p. 602.

que tu refuses de parler ! Ne sais-tu pas que j'ai le pouvoir de te relâcher comme j'ai le pouvoir de te faire crucifier ? » (v. 10).

La réponse de Jésus constitue ce que Thatcher affirme à juste titre être l'une des déclarations christologiques les plus significatives du quatrième évangile<sup>22</sup> : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut » (v. 11). Par cette déclaration, Jésus met en question l'autorité et le pouvoir de Pilate. Il affirme que ce pouvoir est dérivé et subordonné à la volonté et au plan de Dieu. Bien qu'il soit persuadé de détenir le pouvoir absolu, il se trouve confronté à l'idée de n'être qu'une pièce dans un jeu qu'il ne comprend pas.

### *Pilate et les Juifs III (19,12-16)*

Après cet échange, nous arrivons au point culminant de l'acte d'accusation contre les Juifs, qui se trouve dans 19,12-15. Le narrateur affirme que, à partir de la dernière réponse de Jésus, « Pilate cherchait à le relâcher ». Les autorités juives répondent par l'affirmation : « Si tu le relâches, tu n'es pas ami de César. Quiconque se fait roi se déclare contre César » (v. 12). Cela ne constitue pas simplement un rappel à Pilate de ses responsabilités vis-à-vis de l'empereur, mais implique surtout une négation du caractère messianique du Christ. Comme le note Richey, être « ami de César » implique veiller aux intérêts politiques de l'empereur et aussi défendre les fondements idéologiques de son Empire. Dans ce cadre « être ami de César » implique en conséquence le rejet de Jésus comme Fils de Dieu et roi, puisque ces titres sont déjà accordés à l'empereur romain<sup>23</sup>.

C'est avec ce conflit à l'esprit que nous devons nous approcher de la grave affirmation que nous trouvons au verset 15. Pilate demande aux Juifs de façon probablement cynique : « Crucifierai-je votre roi ? ». La réponse des « ἄρχιερεῖς » (« grands prêtres » TOB) est stupéfiante : « Nous n'avons de roi que César ». Il est impossible de ne pas se souvenir de 1 Samuel 8,5 où le peuple rejette délibérément la royauté de YHWH sur eux et demande un roi « comme toutes les nations ». Rensberger a raison de souligner que la déclaration des prêtres joue un rôle décisif dans l'évangile de Jean, plaçant les Juifs en accord commun avec Pilate dans leur allégeance à César comme le seul roi légitime<sup>24</sup>. Au niveau du flux narratif de Jean, elle nous

---

<sup>22</sup> Thatcher, *Greater than Caesar*, p. 79.

<sup>23</sup> Richey, *Roman Imperial Ideology*, p. 175.

<sup>24</sup> Rensberger, « The Politics of John », p. 406.

ramène à l'affirmation du prologue selon laquelle « Il est venu pour les siens, et les siens ne l'ont pas reçu » (1,11). Elle marque aussi l'aboutissement d'une série de refus. Tout au long du quatrième évangile, Jésus est rejeté comme prophète, révélateur, donneur de vie et finalement comme roi<sup>25</sup>. Ainsi que le souligne Richey, c'est précisément après ce rejet final que Jésus n'a plus rien d'autre à faire que de remplir sa mission, et c'est donc là que le narrateur affirme : « C'est alors qu'il [Pilate] le leur livra pour être crucifié » (v. 16)<sup>26</sup>.

Dans l'horizon historique et politique du premier siècle, l'affirmation « Nous n'avons pas d'autre roi que César » représente un rejet des plus hautes espérances nationales juives, comme le souligne bien Rensberger<sup>27</sup>. Thatcher ajoute que par cette déclaration, les prêtres ont essentiellement commis un blasphème dans le but de protéger leur temple et leur nation<sup>28</sup>. Remarquons ce paradoxe : l'acceptation sans réserve de la royauté de César place les Juifs et Pilate dans un même engagement. Le choix présenté à Pilate, entre César et Jésus. l'est également aux Juifs ; et ceux-ci s'alignent sur les intérêts de l'Empire plutôt que sur le témoignage du Fils de Dieu. Comme le dit Richey, cela nous permet de voir que la polémique de Jean contre les Juifs est une variante de sa critique anti-romaine déjà manifestée dans le procès devant Pilate<sup>29</sup>. Il ne s'agit donc pas d'une critique des Juifs en tant que peuple, mais de leur propension idéologique à rendre dépendant le témoignage de Dieu des expédients politiques qui finissent par amener le peuple de Dieu à l'idolâtrie et l'apostasie. C'est un défi pertinent posé à la communauté chrétienne du 1<sup>er</sup> siècle, et auquel l'église contemporaine doit faire attention.

## **Le procès contre Jésus et la théologie du pouvoir chez Jean**

La façon dont le procès contre Jésus en Jean 18,32–19,16 bouleverse les attentes humaines par rapport à la logique du pouvoir, a plusieurs implications théologiques et politiques. C'est le cas, parce que les aspects religieux et politiques du royaume du Christ sont inextricablement imbriqués. Ceci est évident dans la façon dont les auto-

---

<sup>25</sup> Rensberger, « The Politics of John », p. 410.

<sup>26</sup> Richey, *Roman Imperial Ideology*, p. 176.

<sup>27</sup> Rensberger, « The Politics of John », pp. 405-406.

<sup>28</sup> Thatcher, *Greater than Caesar*, p. 82.

<sup>29</sup> Richey, *Roman Imperial Ideology*, p. 183.

rités juives et Pilate s'aperçoivent que la reconnaissance de la royauté de Jésus se heurte à l'autorité de César<sup>30</sup>.

Le récit établit donc un conflit entre les règnes de César et de Jésus. Pour les auteurs tels que Lincoln et Thatcher, la différence se rapporte à l'origine ou à la source de ce pouvoir : l'un vient de Dieu, l'autre de l'homme. Ce modèle voit une distinction ontologique fondamentale entre les deux royaumes. Selon les mots de Thatcher, le royaume de Jésus se diffuse sur une « longueur d'onde que les antennes de la grande tradition romaine ne peuvent pas capter », d'où la mécompréhension et l'incapacité de reconnaître et de se soumettre à l'autorité du Christ<sup>31</sup>.

Richey diverge de cette proposition. Il ne voit pas la différence entre les royaumes de Jésus et de César comme étant une différence de « source », mais plutôt comme une différence de degré et de portée. Selon cette perspective, les règnes de César et de Jésus ne seraient pas ontologiquement différents. La distinction se trouverait dans le fait que l'autorité ou le pouvoir revendiqué par César et ses représentants est imparfait et dérivé, une sorte d'ombre du vrai et suprême pouvoir du Père et du Fils. Pour Richey, le pouvoir revendiqué par Pilate a été donné d'en haut (19,11). Il est un pouvoir dérivé, subordonné et limité à la sphère terrestre ; en fin de compte, il sert à accomplir les objectifs de Dieu<sup>32</sup>. Pour Richey, cela implique que la puissance du Christ et celle de Rome se disputent le même espace, et pour lui la présentation de cette dispute chez Jean impose un choix d'allégeance entre l'un et l'autre<sup>33</sup>.

Notre but ici n'est pas de résoudre le conflit par rapport aux divergences de fond présentées ci-dessus, mais d'affirmer le point commun que le récit du jugement de Jésus dans l'évangile de Jean offre une réponse théologique aux aspirations totalitaires de l'Empire romain, avec des implications pour la communauté chrétienne<sup>34</sup>.

Premièrement, cette réponse remet en question les mouvements d'insurrection représentés par la figure de Barabbas et par la tenta-

---

<sup>30</sup> Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 157.

<sup>31</sup> Thatcher, *Greater than Caesar*, p. 75.

<sup>32</sup> Richey, *Roman Imperial Ideology*, p. 163.

<sup>33</sup> Richey, *Roman Imperial Ideology*, p. 165.

<sup>34</sup> Pour cette raison, nous devons nous inscrire en faux contre la proposition de J. Ellul, *La subversion du christianisme*, Paris, Le Seuil, 1984, p. 179, selon laquelle la réponse de Jésus à Pilate « n'est donc pas seulement apolitique, mais effectivement anti-étatique et antipolitique ». Au contraire, la déclaration de Jésus est profondément politique, même si contraire à la façon « normale » dont la politique se réalise dans le monde.

tion de recourir à la violence comme l'ont fait les serviteurs de Jésus (Jn 18,10-11). Deuxièmement, elle touche le problème de la relation entre le pouvoir et la vérité<sup>35</sup>. À cet égard, nous suivons Lincoln, qui affirme que la vulnérabilité apparente de Jésus dans cette situation devient l'arbitre de la nature, du but et de l'utilisation du pouvoir ; cette vulnérabilité provoque une subversion des conceptions humaines normales sur le pouvoir et des perspectives selon lesquelles la vérité est vue simplement comme une forme de pouvoir<sup>36</sup>. La notion de «vérité» est l'un des thèmes centraux de l'évangile de Jean, et elle est toujours liée au témoignage et à la révélation de Dieu en Christ<sup>37</sup>.

Le récit du jugement de Jésus est rempli d'indications qui bouleversent les attentes des acteurs du récit et montrent que celui qui est soumis au jugement est toujours maître du jeu. Nous le voyons déjà dans la forme dont le narrateur commente le premier essai des autorités juives de manipuler le système juridique romain pour mettre Jésus à mort, dans 18,32 : « C'était afin que s'accomplît la parole que Jésus avait dite, lorsqu'il indiqua de quelle mort il devait mourir ». Ceci est également conforme à la portée théologique globale du quatrième évangile dans son ensemble. Le récit de la passion de Jean se relie à l'affirmation de Jésus selon laquelle « le Père m'aime parce que je donne ma vie, pour ensuite la recevoir à nouveau. Personne ne me l'enlève, mais je la donne de moi-même ; j'ai le pouvoir de la donner et j'ai le pouvoir de la recevoir à nouveau : tel est le commandement que j'ai reçu de mon Père » (Jean 10,17-18). Thatcher a raison de souligner que cette affirmation mine radicalement les tentatives de Pilate d'affirmer son pouvoir impérial sur Jésus et que la christologie de Jean sape les fondements mêmes du pouvoir romain<sup>38</sup>.

Le procès contre Jésus est une scène où s'affrontent deux puissances : César et Jésus. Cet affrontement n'a pas lieu selon les normes ou les moyens de ce monde<sup>39</sup>. En accord avec la proposition de Lincoln, nous suggérons que dans cette scène, il y a un renversement du jugement<sup>40</sup>. Sur le plan immédiat de l'histoire, Jésus est jugé sous le

---

<sup>35</sup> Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 156.

<sup>36</sup> Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 156.

<sup>37</sup> Pour un développement détaillé de cette idée et de ses implications, voir A.T. Lincoln, « 'We Know that His Testimony is True': Johannine Truth Claims and Historicity » dans *John, Jesus, and History, volume 1: Critical Appraisals and Critical Views*, sous dir. P.N. Anderson, F. Just et T. Thatcher, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, pp. 179-197.

<sup>38</sup> Thatcher, *Greater than Caesar*, p. 70.

<sup>39</sup> Rensberger, « The Politics of John », p. 410.

<sup>40</sup> Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 158.

pouvoir et la juridiction de Rome, mais en réalité c'est lui qui occupe le siège du juge, car toute la scène se déroule dans le cadre de la volonté de Dieu et de son plan de racheter le monde par son Fils.

Voici le grand paradoxe : Le juge juge le monde par sa faiblesse apparente. Aux yeux du monde, Jésus est la victime de la violence du monde. Dans le cadre narratif de Jean, le jugement et la mort de Jésus révèlent le pouvoir du vrai jugement à travers son acte de donner sa propre vie. Par ce moyen, Jésus témoigne de la vérité ultime du pouvoir et de l'amour du Père, et c'est là qu'on trouve le grand jugement contre les tentatives humaines de saisir le pouvoir et de soumettre la vérité au pouvoir<sup>41</sup>. La mort de Jésus est le jugement ultime par lequel le Fils, qui se rend impuissant, défait les pouvoirs de l'enfer et du monde par son impuissance même.

## Quelques réflexions finales

Lorsque les chrétiens pensent aux possibilités et aux limites de leur participation publique dans la société contemporaine, que ce soit en tant qu'individus ou en tant qu'Église, il y a *grosso modo* deux pièges qui se posent. D'un côté, une sorte d'évasion de toute responsabilité publique, souvent tempérée par l'idée que la religion est une affaire privée et que donc l'Église n'a aucune voix publique à apporter. D'un autre côté, la croyance que l'engagement de façon active dans la réalité qui nous entoure, représente une invitation à occuper les espaces du pouvoir, c'est-à-dire à nous emparer des moyens et mécanismes de pouvoir (la politique, les médias, etc.) pour faire valoir une « vision chrétienne du monde ».

Donc la question qui se pose est celle de l'équilibre entre témoignage et pouvoir. Comment pouvons-nous répondre à l'appel à être le peuple de Dieu, à faire rayonner la souveraineté du Christ sur nos vies, et à l'engagement dans la mission de transformer le monde qui nous entoure ? Autrement dit, comment pouvons-nous nous engager efficacement dans la société et le monde de la politique, proclamer et vivre le royaume de Dieu, mettre en pratique la prière « que ton règne vienne », sans devenir la proie des pièges du pouvoir ?

Dans différentes parties du monde, l'ouverture au témoignage public et à la participation de l'Église chrétienne varie. Il faut tenir compte de ces différences. Les possibilités et les limites – et donc les défis et les pièges – sont différents. Il y a différentes dynamiques en Chine, en Indonésie, en Corée, en France, en Afrique du Sud, aux États-

---

<sup>41</sup> Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 166.

Unis et au Brésil, par exemple. Mais globalement, les éléments fondamentaux de la question sont les mêmes. Et dans tous ces contextes, l'une des réponses les plus fondamentales est le développement d'une réflexion biblique sur la question.

Bien évidemment, un sujet aussi complexe ne peut pas recevoir une réponse dans les limites de cet article. Comme affirmé au départ, notre but se limite à trouver quelques pistes de réflexion. Dans ce cadre restreint, notre proposition est que la théologie du pouvoir proposée par l'évangile de Jean semble suggérer que l'engagement de l'Église dans la sphère publique commence par une combinaison de conviction et d'humilité. La conviction concerne nos croyances, et notre humilité se rapporte à l'identification de nos contraintes et conditionnements et au renoncement à toute forme de manipulation ou de soumission au pouvoir qui peut entraver notre témoignage. Dans cette perspective, par ailleurs, nous pensons que l'une des tâches qui nous est proposée est de considérer le pluralisme et la laïcité typiques du monde contemporain, non pas comme des « menaces », mais comme des « opportunités ».

Notre argument est que l'Église ne peut ni prendre une position de législateur ni être trop timide dans sa présentation d'un compte rendu clair de l'éthique du royaume<sup>42</sup>. En résumé, nous proposons que l'Église voie le besoin de cultiver sa capacité d'un dialogue créatif, constructif et courageux. Cette capacité de dialogue est un élément clé de la mission de l'Église dans le monde contemporain. D'où l'importance de la notion forte de témoin de la vérité tel que présenté dans l'évangile de Jean.

Notre réflexion rejoint celle de Zygmunt Bauman qui cherchait à développer une éthique fondamentale, même après l'érosion des certitudes de la modernité. Dans deux études importantes sur l'éthique dans le contexte contemporain, il soutient que la fin des espoirs, des ambitions et des rêves de la modernité n'est pas une cause de désespoir, mais ouvre la possibilité de voir plus clairement la véritable nature des phénomènes moraux<sup>43</sup>. Bauman s'oppose aux analystes de la postmodernité qui déplorent la fin des absolus: une fois ceux-ci déterminés et contrôlés par les pouvoirs de la religion ou de l'État, il en résulterait l'abandon de toute possibilité d'engagement éthique.

---

<sup>42</sup> Cette idée rejoint, dans une certaine mesure les propositions de J. Ellul, *Présence au monde moderne*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1988, pp. 15-33, faites dans le contexte complexe de la reconstruction européenne après la Deuxième Guerre mondiale (1948).

<sup>43</sup> Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, New York, Wiley, 1993; Z. Bauman, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, New York, Wiley, 1995.

Pour Bauman, la situation est plus nuancée et complexe, mais aussi plus positive. Il affirme que la postmodernité est une monnaie à double face qui, en plus des problèmes que nous avons déjà mentionnés, apporte également certains avantages, dont le principal serait d'éliminer toutes les certitudes préétablies tout en donnant la pleine compréhension que nos décisions morales sont bien des choix qui portent un fardeau de responsabilité avec les conséquences de nos actes à assumer.

D'un point de vue chrétien, cela implique que nous puissions nous libérer de l'idée que la seule manière de vivre véritablement la royauté du Christ dans le monde réel serait d'atteindre le pouvoir politique ou une « majorité morale ». Nous sommes libérés d'une crainte qui touche beaucoup d'évangéliques dans le monde aujourd'hui, à savoir, l'angoisse de vivre dans les sociétés plurielles. Notre proposition est plutôt que les sociétés plurielles nous offrent le privilège d'être témoins de la vérité à partir d'une place de faiblesse, à l'instar de l'Église néotestamentaire et de Jésus lui-même.

En effet, si nous reconnaissons que nous vivons dans un monde pluriel, où la présence chrétienne dans les couloirs du pouvoir n'est pas un acquis, nous devons également trouver de nouvelles pistes de réflexion concernant les responsabilités individuelles des acteurs moraux dans la société et leur position face aux exigences de la religion et de l'État.

Dans l'évangile de Jean, la condamnation prononcée par Jésus sur le monde témoigne de la vérité. Dans le récit du jugement, Rome et les Juifs sont condamnés pour avoir rejeté le témoignage du vrai roi. Se soumettre à l'autorité du vrai roi, c'est accepter et proclamer son témoignage<sup>44</sup>. Dans cette perspective, l'Église joue un rôle clé en tant que témoin de la vérité<sup>45</sup>. Accepter le règne du vrai roi, se soumettre à son joug, signifie en même temps accepter sans réserve son témoignage sur lui-même et sur le monde, et rejeter toute tentative de soumettre le témoignage de la vérité aux luttes de pouvoir de ce monde terrestre.

D'où le rejet de la violence engendrée par la notion postmoderne de vérité, qui suit les traces de Nietzsche et de Foucault, et prétend que la vérité n'est autre que le pouvoir appliqué<sup>46</sup>. Cela implique

---

<sup>44</sup>Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 159, écrit : « Acknowledgment of Jesus' authority in this new community is through believing, which is synonymous with receiving or accepting its witness (cf. e.g., 3:11,12). Jesus' word now fulfills the role the law had previously played in ordering Israel's existence and providing life ».

<sup>45</sup>Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 161.

<sup>46</sup>Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 167.

également le rejet de toute forme de manipulation du témoignage de vérité de l'Évangile pour le mettre au service d'un individu, d'un parti ou une idéologie politique, ou d'un agenda nationaliste, même sous prétexte de propager le royaume de Dieu. Autrement dit, ne pas être victime d'un piège similaire à celui dans lequel les autorités de Jérusalem sont tombées dans le récit de Jean : le rejet du vrai roi pour se soumettre volontairement au joug de César. En d'autres mots le récit nous présente le défi de ne jamais dire, par parole ou par actes : « Nous n'avons pas d'autre roi que... ».

En fin de compte, la théologie politique de Jean nous appelle à une prise de conscience des pièges du pouvoir et à la soumission au vrai roi. Cela signifie reconnaître notre mission comme témoins du vrai roi dans un monde qui reste encore soumis à des contrefaçons de pouvoirs.



# Irénée et l'évangile de Jean<sup>1</sup>

par Laurent  
CLÉMENCEAU,

pasteur  
à l'Église Protestante  
Évangélique  
de Villefontaine

## Introduction

Rejetant la vérité, certains introduisent des discours mensongers et « des généalogies sans fin, plus propres à susciter des questions », comme le dit l'Apôtre, « qu'à bâtir l'édifice de Dieu fondé sur la foi ». Par une vraisemblance frauduleusement agencée, ils séduisent l'esprit des ignorants et les réduisent à leur merci, falsifiant les paroles du Seigneur et se faisant les mauvais interprètes de ce qui a été bien exprimé. Ils causent ainsi la ruine d'un grand nombre, en les détournant, sous prétexte de « gnose », de Celui qui a constitué et ordonné cet univers : comme s'ils pouvaient montrer quelque chose de plus élevé et de plus grand que le Dieu qui a fait le ciel, la terre et tout ce qu'ils renferment<sup>2</sup> !

C'est par ces mots que s'ouvre l'épais *Adversus Haereses* (*Contre les hérésies*) d'Irénée de Lyon. L'orientation, la visée polémique de l'ouvrage contre les mouvements dits gnostiques, son souci pastoral sont tout de suite mis en valeur.

La taille même du volume, 640 pages dans sa traduction française aux éditions du Cerf, montre l'importance de l'investissement de son auteur. À titre de comparaison, si on estime valides les esti-

---

<sup>1</sup> J'exprime ma gratitude à Marie-Laure Chaieb pour sa relecture d'un premier jet de cet article et pour les suggestions qu'elle a pu me faire.

<sup>2</sup> *AH* Prologue 1 (*AH* constitue l'abréviation commune de *Adversus Haereses*), *Contre les hérésies*, traduction définitive d'Adelin Rousseau en un seul volume, Paris, Cerf, 2001.

mations de Randolph Richards<sup>3</sup>, à savoir que la rédaction de la lettre aux Romains aurait pris environ deux semaines, et si on imagine que *Contre les hérésies* aurait été rédigé dans des conditions voisines, cela voudrait dire que sa finalisation, sa rédaction et sa relecture auraient pris environ 660 jours.

*Contre les hérésies*, avec la *Démonstration de la prédication apostolique*<sup>4</sup>, qui fait environ 80 pages en traduction française et correspond à un abrégé de foi, ainsi que quelques fragments très brefs, c'est tout ce qu'il nous reste des écrits d'Irénée. Ces textes ont été rédigés entre 180 et 200, alors qu'il était responsable de la communauté de Lyon.

Le prologue de *Contre les hérésies* s'ouvre par des citations bibliques et la Bible tient une place conséquente dans le texte d'Irénée. C'est vrai aussi spécifiquement pour l'évangile de Jean, même si Irénée n'en traite pas de manière ciblée, mais dans le cadre de sa polémique contre le gnosticisme. On s'accorde à dire que c'est en fait avec Irénée qu'on a au II<sup>e</sup> siècle le plus de visibilité sur la réception de cet évangile parmi les milieux que nous qualifions d'orthodoxes. Dans un aperçu du parcours de l'évangile de Jean, publié en 2010, Tuomas Rasimus qualifie les deux premiers siècles comme une période obscure pour sa réception<sup>5</sup>. Il est assez commun parmi les chercheurs de dire que :

- les mouvements gnostiques et hétérodoxes auraient été les premiers à s'approprier cet évangile, que c'est chez eux qu'il aurait été le plus commenté, le plus repris,
- c'est Théophile d'Antioche et Irénée qui auraient « sauvé » ou « réhabilité » l'évangile de Jean pour la grande Église.

De telles affirmations restent discutées. Je m'en tiens ici la présentation des faits essentiels et admis par tous :

- l'évangile de Jean était lu, utilisé et commenté dans les mouvements gnostiques, tout comme de nombreux autres textes bibliques ;
- Irénée utilise largement l'évangile de Jean.

---

<sup>3</sup>Randolph Richards, *Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition and Collection*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2004, 252 p.

<sup>4</sup>Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, introduction, traduction et notes par Adelin Rousseau, Sources chrétiennes 406, Paris, Cerf, 1995.

<sup>5</sup>Rasimus, « Introduction », *The Legacy of John. Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, Supplements to Novum Testamentum 132, Leiden, Brill, 2010, p. 1.

J'examine dans ce qui suit cet usage de Jean chez Irénée, en m'attardant surtout à l'œuvre majeure, *Contre les hérésies*<sup>6</sup>. Je suivrai le cheminement suivant :

- une présentation du *Contre les hérésies*, qui donne le cadre et l'intention de ces références à l'évangile de Jean ;
- un survol de la place de l'évangile de Jean dans l'ouvrage, notamment avec quelques chiffres ;
- une présentation de quelques exemples d'usages de l'évangile de Jean par Irénée ;
- une conclusion cherchera à résumer ce qui se donne à voir au travers de ce passage en revue<sup>7</sup>.

## Contre les hérésies : présentation

Pour situer l'usage que fait Irénée de l'évangile de Jean, il importe tout d'abord d'avoir un regard d'ensemble sur ce qui mobilise Irénée. Le maître ouvrage d'Irénée, *Contre les hérésies*, est composé de cinq livres.

Le premier livre est consacré tout entier à la présentation des convictions qu'Irénée veut contester, et tout particulièrement la doctrine de Ptolémée. Dans la perspective de ce dernier, à l'origine se trouve un être qui correspond au Bien parfait, que Sagnard présente ainsi :

La Divinité, infinie, transcendante, se présente à nous comme un « Plérôme », c'est-à-dire une « Plénitude » (le terme est paulinien), faite de Puissances hiérarchisées ou Éons (« siècles » : origine inconnue). Ceux-ci émanent successivement par couples (« syzygies ») de leur Source, dans une hiérarchie décroissante qui est pour nous l'expression de cette Divinité. Ces couples, conçus sur le type mâle-femelle (allégorie), veulent simplement exprimer, par leur élément femelle, une qualité inhérente à l'élément mâle, et de cette façon ils ne font qu'un : ainsi la Vie est inhérente au Logos, et l'opération du Logos est une action vitale, vivifiante, aussi bien sur le plan de la création que sur celui du salut, la création étant d'ailleurs ordonnée au salut. Ce lien profond du Logos et de la Vie est une intuition fondamentale de cet Évangile de S. Jean dont les Valentiniens

---

<sup>6</sup> J'évoquerai parfois la *Démonstration de la prédication apostolique* au passage.

<sup>7</sup> Le lecteur verra qu'il a affaire davantage à une synthèse de travaux d'autres auteurs qu'à un travail original.

font un constant usage : le long commentaire d'Héracléon sur la Samaritaine en offre une illustration typique<sup>8</sup>.

Par un processus d'émanation va se constituer le monde spirituel, composé de 30 éons au total. Ce déploiement est suivi d'une chute, qui occasionne la création de la matière et de toutes les créatures corporelles par un démiurge. Les adversaires d'Irénée identifient ce démiurge au dieu de l'Ancien Testament, un dieu qui, à leurs yeux, n'est donc pas le Dieu suprême, le Bien parfait, et qui pourtant s'imagine être le seul Dieu. Telle est la perspective combattue par Irénée.

Dans cette première étape, Irénée rapporte cette cosmogonie et ce qui la précède. Il présente ensuite un inventaire des mouvements gnostiques qu'il connaît et en fait une généalogie, qu'il illustre par des exemples d'exégèses gnostiques des textes bibliques.

Le deuxième livre commence la réfutation à proprement parler. Irénée va en fait passer en revue les traits des mouvements gnostiques en pointant l'incohérence interne qu'il perçoit à leur propos. Comment, demande-t-il par exemple, le monde matériel aurait-il pu être créé par le démiurge sans que le Dieu suprême en ait conscience ? Et comment le Dieu suprême aurait-il pu laisser faire le démiurge ? De deux choses l'une :

- soit ce Dieu suprême est tout-puissant et il a laissé faire le mal,
- soit il n'est pas tout-puissant, et alors il n'est pas vraiment Dieu.

Avec le livre III, Irénée entame une démonstration scripturaire, avec comme mot d'ordre : « un seul Dieu, un seul Christ ». On peut résumer sa démarche par deux grands traits :

- Irénée reprend l'un après l'autre les nombreux textes du Nouveau Testament qui citent l'Ancien Testament et évoquent le Dieu qui y intervient. Il martèle que chacune de ces reprises montre que le Dieu vétérotestamentaire est considéré par les auteurs du Nouveau Testament comme le Dieu suprême. Ce serait aberrant que d'en chercher ou d'en imaginer un autre.

---

<sup>8</sup>La citation provient de l'introduction faite à l'ouvrage de Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, texte grec, introduction, traduction et notes de François Sagnard, Sources chrétiennes 23, Paris, Cerf, 1970, pp.21-22. Voir l'appui en *AH* I.1.1.

- Quant à Jésus, tandis que les gnostiques imaginaient plusieurs êtres, Irénée montre que tout le témoignage néotestamentaire n'en atteste qu'un :

Ils sont dès lors tous en dehors de l'économie<sup>9</sup>, ceux qui, sous prétexte de «gnose», en viennent à penser qu'autre est Jésus, autre le Christ, autre le Monogène, autre le Logos et autre le Sauveur, ce dernier étant l'émission des Éons tombés dans la déchéance, comme vont jusqu'à dire ces disciples de l'erreur. Au dehors, ce sont des brebis, car leur langage extérieur les fait paraître semblables à nous du fait qu'ils disent les mêmes choses que nous ; mais, au dedans, ce sont des loups<sup>10</sup>.

Le livre IV prolonge la démonstration en la confirmant par l'examen des paroles de Jésus rapportées dans les évangiles, en particulier les textes où Jésus renvoie à Celui que l'Ancien Testament appelle Dieu.

Le livre V complète l'exposé et développe spécifiquement la question de l'eschatologie. Le Verbe, dit Irénée, s'est fait chair. Il a pris chair. Autrement dit, il a assumé la matière – ce qui implique que la matière a une valeur positive. Il a fait cela pour sauver l'homme, et l'homme *dans sa chair matérielle* : c'est tout l'être humain qui sera sauvé, esprit, âme et corps.

## L'évangile de Jean chez Irénée

À partir de ce passage en revue de la démarche irénéenne globale, on mesure aisément que c'est dans les livres III à V qu'Irénée réfute de la manière la plus détaillée ses adversaires «textes bibliques en mains». Et c'est bien là tout particulièrement qu'il va citer l'évan-

<sup>9</sup>Le mot «économie» apparaît plus de cent vingt fois dans *AH*. Fantino («L'économie, réalisation du dessein de Dieu», *Connaissance des Pères de l'Église* 82, 2001, p. 18), propose de définir le sens qu'a le terme chez Irénée en disant : «Elle est une action organisatrice qui consiste à produire et à ordonner des réalités selon un dessein donné» (p. 18) : il s'agit parfois de «l'organisation des choses, leur disposition, et donc aussi leur production ou transformation [...] au singulier, une action de Dieu en particulier (création du monde, sortie d'Égypte, etc.)»; au pluriel, «les multiples actions que Dieu a accomplies pour le salut des hommes» (pp. 18-19). Il résume : «Les économies sont donc des œuvres réalisées par Dieu en vue du salut» (p. 19). Irénée déploie «l'idée d'une économie universelle réalisée par des économies particulières» (p. 19). Pour un examen de la façon dont Irénée reprend et développe l'héritage patristique antérieur, voir pp. 20-21.

<sup>10</sup>*AH* III.16.8.

gile de Jean (et l'ensemble des livres bibliques) de manière conséquente<sup>11</sup>.

Avant de nous arrêter à cet évangile, commençons par un passage en revue de la présence biblique chez Irénée. Les citations qu'il fait de la Bible ont été répertoriées et comptées par plusieurs spécialistes<sup>12</sup>. D'un commentateur à l'autre, les chiffres ne sont pas toujours identiques. Voici ceux que propose la base de données en ligne Biblindex<sup>13</sup>, associée à l'Institut des Sources chrétiennes à Lyon, qui a repris et numérisé les données de la *Biblia patristica*<sup>14</sup>. L'intention, en les citant, est de donner une idée des proportions, de faire sentir la place de la Bible et de l'évangile de Jean chez Irénée plutôt que fournir des chiffres exacts<sup>15</sup>.

Dans l'ensemble de l'œuvre d'Irénée, et si on écarte les fragments dont l'attribution à Irénée est incertaine, cette base de données compte 4084 citations ou allusions bibliques :

- 133 dans des textes fragmentaires d'Irénée dont on dispose,
- 474 dans la *Démonstration de la prédication apostolique*, et
- 3477 dans *Contre les hérésies*<sup>16</sup> – ce qui correspond en moyenne à cinq citations bibliques par page de la traduction française.

Dans le Nouveau Testament, on a

- 636 citations de l'évangile de Matthieu,
- 326 de l'évangile de Jean,

---

<sup>11</sup> Le calcul précis le confirme. Pour les cinq livres de l'*AH*, les pourcentages de citations de l'évangile de Jean sont les suivantes : 12 % pour le livre I, 10 % pour le livre II, 36 % pour le livre III, 23 % pour le livre IV, et 19 % pour le livre V.

<sup>12</sup> Ici et dans la suite de l'article, le mot « Bible », comme les expressions « Ancien Testament » et « Nouveau Testament » sont employés par commodité et du point de vue d'un lecteur moderne.

<sup>13</sup> <http://www.biblindex.mom.fr/>. Je remercie ici très vivement Laurence Mellerin, directrice adjointe des Sources chrétiennes, pour m'avoir donné accès au fichier des citations.

<sup>14</sup> La *Biblia Patristica*, dont la parution papier a commencé en 1971, est un index cherchant à répertorier les citations et allusions bibliques dans la littérature patristique.

<sup>15</sup> C'est un fait commun que des lecteurs différents ne parviennent pas forcément au même compte, qu'il ne va pas de soi de distinguer allusion et citation, etc. Dans ce cas très particulier, qui plus est, j'ai pu constater que le fichier de travail n'avait pas encore incorporé les citations bibliques apparaissant dans le prologue de l'*AH*.

<sup>16</sup> Mellerin Laurence, « Étude des usages bibliques d'Irénée à l'aide de Biblindex », dans *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Actes de la journée du 1.VII.2014 à Lyon*, sous dir. Agnès Bastit & Joseph Verheyden, Brepols, 2017, p. 38.

- 297 de Luc,
- 39 de Marc.

On constate donc une prééminence de Matthieu et une proportion non négligeable de citations de Jean.

Cette mention des quatre évangiles donne aussi l'occasion de relever que, comme l'écrit Christophe Guignard, Irénée est « à notre connaissance en tout cas – le premier à théoriser la ‘quaternité’ » des évangiles<sup>17</sup>.

Notons également qu'Irénée connaît les évangiles sous leurs titres traditionnels, autrement dit qu'il parle explicitement de l'« évangile selon Matthieu », « selon Jean ». En fait, il en est le premier témoin explicite connu<sup>18</sup>.

L'*Adversus Haereses* rapporte d'ailleurs trois ordres différents des évangiles :

- Matthieu, Marc, Luc, Jean<sup>19</sup> ;
- Jean, Luc, Matthieu, Marc<sup>20</sup> ;
- Matthieu, Luc, Marc, Jean<sup>21</sup>.

Pour Irénée toutefois, « les évangiles rédigés par Matthieu, Marc, Luc et Jean apparaissent comme l'expression plurielle, à la fois historiquement située et à valeur universelle, de l'unique Évangile confié par le Christ aux apôtres et par ceux-ci à l'Église »<sup>22</sup>. Son effort vise plutôt à établir le caractère exclusif du quadruple évangile qu'à promouvoir un ordre quelconque<sup>23</sup>.

De manière plus annexe, on peut relever que l'usage que fait Irénée de l'évangile de Jean a parfois l'intérêt de nous mettre en présence de leçons sur le texte de l'évangile dont nous ne disposons pas par ailleurs. Ainsi, dans *AH* III.19.2, Irénée cite Jean 1,13 pour défendre la naissance virginale du Christ<sup>24</sup>. Le Christ est homme, dit-

<sup>17</sup> Guignard Christophe, « Le Quadruple Evangile chez Irénée », dans *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne*, p. 126 [c'est moi qui souligne].

<sup>18</sup> Guignard, p. 102.

<sup>19</sup> *AH* III.1.1.

<sup>20</sup> *AH* III.11.8. Guignard (p. 107) se demande toutefois si nous avons ici affaire à un ordre des évangiles, et indique qu'il y a un problème d'attestation manuscrite.

<sup>21</sup> *AH* 111.11.7 ; IV.6.1.

<sup>22</sup> Guignard, p. 126.

<sup>23</sup> Guignard, p. 166.

<sup>24</sup> « C'est pourquoi 'qui racontera sa génération ?' Car 'il est homme, et pourtant qui le connaîtra ?' Seul le connaîtra celui à qui le Père qui est dans les Cieux aura



il, mais *le Christ n'est pas né* de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme –là où nous lisons ordinairement un pluriel et où nous comprenons qu'ont reçu le droit d'être enfants de Dieu *ceux qui sont nés* « non pas de la volonté de la chair ou de la volonté de l'homme ». Irénée n'est pas le seul auteur ancien à faire ce choix, puisque Tertullien dira que ceux qui lisent le pluriel ont falsifié le passage<sup>25</sup>.

Bernard Sesboüé commente à ce propos qu'Irénée ne connaît donc pas le même texte que nos manuscrits<sup>26</sup> et ajoute : « Une chose est certaine : le Prologue de *Jean* a circulé sous les deux formes »<sup>27</sup>.

---

révélé que 'le Fils de l'homme', qui 'n'est pas né de la volonté de la chair ni de la volonté de l'homme', est 'le Christ, le Fils du Dieu vivant'. Que pas un seul d'entre les fils d'Adam ne soit appelé Dieu ou Seigneur au sens absolu de ces termes, nous l'avons montré par les Écritures ; mais que le Christ, d'une manière qui lui est propre, à l'exclusion de tous les hommes de tous les temps, soit proclamé Dieu, Seigneur, Roi éternel, Fils unique et Verbe incarné, et cela aussi bien par tous les prophètes que par les apôtres et par l'Esprit lui-même, voilà ce qu'il est loisible de constater à tous ceux qui ont atteint ne fût-ce qu'une infime parcelle de la vérité. Ce témoignage, les Écritures ne le rendraient pas de lui, s'il n'était qu'un homme comme tous les autres hommes. Mais parce que, seul entre tous, il a reçu la génération éclatante qui lui vient du Père Très-Haut et parce qu'il a accompli aussi la naissance éclatante qui lui vient de la Vierge, les Écritures rendent de lui ce double témoignage : d'une part, il est homme sans beauté, sujet à la souffrance, assis sur le petit d'une ânesse, abreuvé de vinaigre et de fiel, méprisé du peuple, descendant jusque dans la mort ; d'autre part, il est Seigneur saint, admirable Conseiller, éclatant de beauté, Dieu fort, venant sur les nuées en Juge universel ».

<sup>25</sup> Tertullien écrit : « Que signifie donc : 'Il est né non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais il est né de Dieu ?' C'est plutôt moi qui tirerai parti de ce verset quand j'aurai confondu ceux qui le corrompent. Ils prétendent en effet qu'il faut le lire ainsi : 'Ils sont nés non du sang, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu.' Ils appliquent ces mots à ceux dont il est question précédemment, qui ont cru en son nom, afin de prouver l'existence de cette fameuse semence mystérieuse des élus et des spirituels, qu'ils cultivent en leur personne. Mais comment en sera-t-il ainsi, puisque tous ceux qui croient en son nom, et Valentin comme les autres, sont soumis à la loi commune du genre humain, et naissent du sang, de la chair et de la volonté de l'homme ? Par conséquent, c'est au singulier, et concernant le Seigneur, qu'il est écrit : 'Mais il est né de Dieu.' Rien de plus vrai : car il est le Verbe de Dieu, l'Esprit en même temps que le Verbe de Dieu et, dans l'Esprit, la puissance de Dieu : le Christ est tout ce qui appartient à Dieu. Quant à sa chair, il n'est pas né du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme : car si le Verbe s'est fait chair c'est par la volonté de Dieu » (*La chair du Christ*, XIX.2-3, SC n° 216, Paris, Cerf, 1976, pp. 287-289).

<sup>26</sup> Sesboüé écrit : « Il ne connaît donc pas le même texte que nos manuscrits. Mais son ouvrage est plus ancien que nos plus anciens manuscrits ! Il ne peut donc s'agir d'une erreur de copiste, puisque ce singulier est essentiel à la pertinence de l'argumentation » (*Tout récapituler dans le Christ*, coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 80, Paris, Desclée, 2000, p. 75).

<sup>27</sup> Sesboüé, p. 75.

Les trois versets bibliques qu'Irénée cite le plus souvent sont :

- Genèse 2,7 (texte le plus cité), puis 1,26-27 (texte en troisième position de fréquence), qui renvoient à la création *matérielle* de l'homme, création à l'image de Dieu ;
- Jean 1,14 apparaît en deuxième position de fréquence, et renvoie au fait que le Verbe a pris chair ; on peut compter 42 citations. Dans la *Démonstration de la prédication apostolique*, où l'évangile selon Jean est cité 13 fois, 4 de ces 13 citations concernent le Prologue de l'évangile de Jean, et deux d'entre elles à notre verset 14<sup>28</sup>.

Irénée est ici dans la moyenne de ses contemporains, et « 7 des 10 versets privilégiés par Irénée font partie des textes de base de la patristique »<sup>29</sup>.

On voit le lien entre ces versets et une des thématiques à laquelle Irénée est confronté dans le débat avec les gnostiques : la question de la matière, de la matérialité.

La première référence à l'évangile de Jean se trouve en *AHI.6.4*, donc au tout début de l'œuvre. Irénée rapporte là une interprétation gnostique d'un verset du chapitre 17 :

Voici ce qu'ils font croire aux insensés, en leur disant en propres termes : « Quiconque est 'dans le monde' (Jn 17,11), s'il n'a pas aimé une femme de manière à s'unir à elle, n'est pas 'de la Vérité' et ne passera pas dans la Vérité ; mais celui qui est 'du monde', s'il s'est uni à une femme, ne passera pas davantage dans la Vérité, parce que c'est dans la concupiscence qu'il s'est uni à cette femme ».

La première présentation détaillée d'une lecture gnostique d'un passage de Jean se déploie quelques pages plus loin :

Ils enseignent encore que Jean, le disciple du Seigneur, a fait connaître la première Ogdoade. Voici leurs propres paroles. – Jean, le disciple du Seigneur, voulant exposer la genèse de toutes choses, c'est-à-dire la façon dont le Père a émis toutes choses, pose à la base un certain Principe, qui est le premier engendré de Dieu, celui qu'il appelle encore Fils et Dieu Monogène et en qui le Père a émis toutes choses de façon séminale. Par ce Principe, dit Jean, a été émis le Logos et, en lui, la substance entière des Éons, que le Logos a lui-même formée par la

---

<sup>28</sup> Avec Jn 7,38-39, c'est le seul passage de l'évangile à être cité deux fois.

<sup>29</sup> Mellerin, p. 49.

suite. Puisque Jean parle de la première genèse, c'est à juste titre qu'il commence son enseignement par le Principe ou Fils et par le Logos. Il s'exprime ainsi : « Dans le Principe était le Logos, et le Logos était tourné vers Dieu, et le Logos était Dieu ; ce Logos était dans le Principe, tourné vers Dieu ». D'abord il distingue trois termes : Dieu, le Principe et le Logos ; ensuite il les unit. C'est afin de montrer, d'une part, l'émission de chacun des deux termes, à savoir le Fils et le Logos ; de l'autre, l'unité qu'ils ont entre eux en même temps qu'avec le Père. Car dans le Père et venant du Père est le Principe ; dans le Principe et venant du Principe est le Logos<sup>30</sup>.

Sous les mots Principe, Logos, Fils, mentionnés dans le Prologue de Jean, il faudrait voir plusieurs êtres.

C'est ainsi qu'il a parlé de la première Ogdoade, Mère de tous les Éons : il a nommé le Père et la Grâce, le Monogène et la Vérité, le Logos et la Vie, l'Homme et l'Église. – Ainsi s'exprime Ptolémée<sup>31</sup>.

Ptolémée distingue donc entre Dieu, le Principe, le Logos, le Monogène, etc. C'est une présentation qu'Irénée rejette tout de suite après<sup>32</sup>.

Quoi qu'il en soit, avec ces premières évocations de l'évangile, on est donc au tout début de l'œuvre.

La dernière référence à l'évangile de Jean apparaît à l'avant-dernière page de la traduction française du livre, dans son dernier paragraphe<sup>33</sup>.

De fait, Irénée cite tous les chapitres de l'évangile de Jean<sup>34</sup>. Keefer écrit à leur propos : « L'usage par Irénée de l'évangile de Jean

---

<sup>30</sup>AH I.8.5.

<sup>31</sup>AH I.8.5.

<sup>32</sup>Il écrit : « Détournant chacune des paroles de l'Écriture de sa vraie signification et usant des noms d'une manière arbitraire, ils les ont transposés dans le sens de leur système » (AH I.9.2).

<sup>33</sup>AH V.36.3, avec une citation de Jean 5,25.28-29.

<sup>34</sup>Keefer (*The Branches of the Gospel of John. The Reception of the Fourth Gospel in the Early Church*, Londres/New York, T & T Clark, 2006, p. 53) dit qu'il cite tous les chapitres de Jean, sauf trois (les chapitres 10, 18 et 21), mais Bibliindex répertorie de son côté quatre citations du chapitre 10, six du chapitre 18, et deux du chapitre 21. On retrouve la non-homogénéité des comptes, selon les commentateurs.

n'est ni centré uniformément sur certains passages ni confiné à des parties de son œuvre»<sup>35</sup>. L'affirmation est probablement globalement juste. Elle doit toutefois être pondérée parce que les versets du Prologue de l'évangile sont cités 80 fois sur 326, ils correspondent donc à près de 25 % des références à Jean.

D'autre part, Irénée fait une proposition relative à l'intention de la rédaction de l'évangile de Jean. Selon lui, l'évangile a été rédigé en vue de préparer la réplique aux affirmations hérétiques.

C'est cette même foi qu'a annoncée Jean, le disciple du Seigneur. Il voulait, en effet, par l'annonce de l'Évangile, extirper l'erreur semée parmi les hommes par Cérinthe et, bien avant lui, par ceux qu'on appelle les Nicolaïtes – il s'agit d'une ramification de la Gnose au nom menteur–. Il désirait les confondre et les persuader qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui a fait toutes choses par son Verbe, et qu'il est dès lors faux d'affirmer, comme ils le font, qu'autre est le Démiurge et autre le Père du Seigneur ; qu'autre aussi est le Fils du Démiurge et autre le Christ d'en haut, qui serait demeuré impassible lors de sa descente sur Jésus, le Fils du Démiurge, et se serait envolé de nouveau dans son Plérôme ; que le Principe est le Monogène, tandis que le Logos est le Fils de ce Monogène ; qu'enfin notre monde créé n'a pas été fait par le premier Dieu, mais par une Puissance située dans des régions tout à fait inférieures et coupée de toute communication avec les réalités invisibles et innombrables. C'est toutes ces erreurs que voulut éliminer le disciple du Seigneur, et en même temps établir dans l'Église la règle de vérité, à savoir qu'il n'y a qu'un seul Dieu tout-puissant qui, par son Verbe, a fait toutes choses, les visibles et les invisibles. Il voulut aussi indiquer que dans ce même Verbe, par lequel il avait effectué la création, Dieu a procuré le salut aux hommes qui se trouvent dans cette création<sup>36</sup>.

Pour Irénée donc, c'est avec le souci de mettre en valeur l'unicité de Dieu et du Verbe et de présenter Dieu comme le créateur de l'univers matériel que l'évangile de Jean a été rédigé.

On peut noter enfin que Jean est moins cité que Matthieu, et même moitié moins. En même temps, il y a probablement chez Irénée

---

<sup>35</sup> Keefer, p. 54.

<sup>36</sup> AH III.11.1.

un rapport spécifique à l'évangile de Jean. Il tient au lien qu'Irénée a lui-même avec Jean. Plusieurs traits le suggèrent<sup>37</sup> :

- dans la traduction française du texte de l'*Adversus Haereses*, le nom de Jean revient plus souvent que ceux des autres évangélistes :
  - le nom de Jean est mentionné 77 fois dans le texte d'Irénée ;
  - celui de Marc l'est 5 fois ;
  - celui de Luc 33 fois ;
  - celui de Matthieu 17 fois<sup>38</sup> ;
- Jean est seul à être appelé « *discipulus domini* », disciple du Seigneur ;
- Irénée mentionne davantage de détails à propos du quatrième évangéliste que des trois autres. Il dit par exemple que Jean était vivant à l'époque de l'empereur Trajan<sup>39</sup>, qu'il demeurait à Éphèse<sup>40</sup>. Il rapporte la rencontre de Jean avec l'hérétique Cérinthe<sup>41</sup> ;
- enfin, à plusieurs reprises, Irénée fait état du lien via témoins interposés qu'il a avec Jean. Irénée se présente comme un disciple de deuxième génération après Jean<sup>42</sup>. Il y a une courte chaîne de témoins entre Irénée et le Seigneur. « C'est le seul cas de lien concret entre un Père de l'Église et un auteur néotestamentaire »<sup>43</sup>.

---

<sup>37</sup> Je reprends ici des éléments relevés par Bernhard Mutschler (« John and his Gospel in the Mirror of Irenaeus of Lyons: Perspectives of Recent Research », dans *The Legacy of John. Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, sous dir. Tuomas Rasimus, Supplements to Novum Testamentum 132, Leiden, Brill, 2010, pp. 319-343).

<sup>38</sup> Calcul personnel, fait à partir de la version française. Mutschler (p. 320) fournit d'autres chiffres : pour lui, Matthieu est mentionné 16 fois par son nom, Marc 7 fois, Luc 31 fois, et Jean l'est 60 fois. (Il note aussi que Pierre est mentionné 46 fois, tandis que Paul est mentionné 120 fois).

<sup>39</sup> AH II.22.5, III.3.4.

<sup>40</sup> AH III.3.4.

<sup>41</sup> AH III.3.4.

<sup>42</sup> Irénée écrit p. ex. : « On peut nommer également Polycarpe. Non seulement il fut disciple des apôtres et vécut avec beaucoup de gens qui avaient vu le Seigneur, mais c'est encore par des apôtres qu'il fut établi, pour l'Asie, comme évêque dans l'Église de Smyrne. Nous-même l'avons vu dans notre prime jeunesse » (AH III.3.4).

<sup>43</sup> Mutschler, p. 324. Il faut entendre par là une relation qui passe par des témoins « directs » : Irénée a connu Polycarpe, Polycarpe avait connu Jean, Jean avait connu Jésus. Le lien serait moins étroit s'il fallait remplacer au moins une fois le verbe « connaître » par « entendre parler » dans la chaîne de personnes (situations dont on trouve des attestations ailleurs).

Les mentions qu'Irénée fait de Jean appartiennent bien sûr aux pièces mises au dossier pour identifier l'auteur de cet évangile que nous appelons à notre tour «selon Jean». On s'accorde en général à penser que c'est bien à l'évangéliste que pense Irénée. C'est par exemple le point de vue de Doutreleau : «Dans tous les cas, l'évêque de Lyon songe à l'Apôtre»<sup>44</sup>, même si cela a été discuté notamment par Devillers dans son article (pour prendre un exemple récent)<sup>45</sup>.

Telles sont les remarques générales que l'on peut faire à propos de la façon dont Irénée exploite l'évangile de Jean et ce qu'on peut tirer de ces références. Intéressons-nous à présent de manière plus attentive à sa façon de lire l'évangile.

## L'exégèse irénéenne de Jean : quelques exemples

Voici quelques exemples de la façon dont Irénée se rapporte à l'évangile de Jean.

1) J'ai déjà évoqué plus haut la connaissance qu'il a des façons dont ceux à qui il s'oppose proposent de comprendre l'évangile. À ces moments-là, Irénée va le plus souvent répliquer en faisant valoir sa propre compréhension du texte, plaidant que l'évangile de Jean ne tient pas le discours qu'on lui prête. Ainsi, quand ses opposants enseignent que Jean, dans le Prologue à l'évangile, «a fait connaître la première Ogdoadé, 'le Père et la Grâce, le Monogène et la Vérité, le Logos et la Vie, l'Homme et l'Église», Irénée les accuse de recourir à des artifices

---

<sup>44</sup>Doutreleau Louis, «Irénée de Lyon (saint). I. Vie. II. Œuvres», dans *Dictionnaire de spiritualité*, volume 7, Beauchesne, Paris, 1971, col. 1925. Doutreleau ajoute : «Le témoignage d'Irénée ne peut pas être accepté sans être dûment critiqué. On a le droit de parler dans son cas de simplification des souvenirs; on peut reconnaître qu'il a inconsciemment voulu exalter le prestige d'un apôtre plutôt que celui d'un presbytre; il est légitime de dire qu'il n'atteste pas que le Jean dont il parle soit le fils de Zébédée, l'un des Douze: tout cela est conforme à ce qu'on lit dans l'*Adversus haereses* ou dans les *Lettres*» (col. 1926).

<sup>45</sup>Devillers Luc, «Irénée fait-il de l'apôtre Jean le Disciple bien-aimé? Le point sur une question controversée», dans *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne*, p. 214. Pour lui, Irénée n'est pas suffisamment précis pour que l'on puisse dire qu'il identifie Jean le «disciple bien-aimé» et le fils de Zébédée. Devillers estime tout à fait possible à ses yeux qu'Eusèbe de Césarée ait ici surinterprété les propos d'Irénée. Il conclut : «Si je me retiens d'affirmer qu'Irénée nie absolument que l'auteur de l'évangile soit l'apôtre Jean, je me garde davantage encore d'affirmer le contraire» (p. 218). En même temps, Devillers est prêt à dire qu'Irénée voit en Jean «le disciple du Seigneur» par excellence, comme il voit en Paul l'Apôtre par excellence.

[...] pour se duper eux-mêmes, malmenant les Écritures et s'efforçant de donner par elles de la consistance à leur fiction. C'est pourquoi j'ai rapporté leurs termes mêmes, pour que tu puisses constater la fourberie de leurs artifices et la perversité de leurs erreurs. Tout d'abord, en effet, si Jean s'était proposé d'indiquer l'Ogdoade d'en haut, il aurait conservé l'ordre des émissions : la première Tétrade étant la plus vénérable, comme ils disent, il l'aurait mise en place avec les premiers noms et lui aurait rattaché la seconde Tétrade, afin de faire voir par l'ordre des noms l'ordre des Éons de l'Ogdoade ; et ce n'est pas après un si long moment, comme s'il l'avait oubliée et s'en était ensuite ressouvenu, qu'il aurait, tout à la fin, mentionné la première Tétrade.

En second lieu, s'il avait voulu signifier les syzygies, il n'aurait pas passé sous silence le nom de l'Église : en effet, ou bien il devait se contenter, dans les autres syzygies aussi, de nommer les Éons masculins, les Éons féminins pouvant être sous-entendus, et cela afin de garder parfaitement l'unité ; ou bien, s'il passait en revue les compagnes des autres Éons, il devait indiquer aussi la compagne de l'Homme, au lieu de nous laisser deviner son nom.

La fausseté de leur exégèse saute donc aux yeux. En fait, Jean proclame un seul Dieu tout-puissant et un seul Fils unique, le Christ Jésus, par l'entremise de qui tout a été fait ; c'est lui le Verbe de Dieu, lui le Fils unique, lui l'Auteur de toutes choses, lui la vraie Lumière éclairant tout homme, lui l'Auteur du cosmos ; c'est lui qui est venu dans son propre domaine, lui-même qui s'est fait chair et a habité parmi nous. Ces gens-là, au contraire, faussant par leurs arguties captieuses l'exégèse du texte, veulent que, selon l'émission, autre soit le Monogène, qu'ils appellent aussi le Principe, autre le Sauveur, autre encore le Logos, fils du Monogène, autre enfin le Christ, émis pour le redressement du Plérôme. Détournant chacune des paroles de l'Écriture de sa vraie signification et usant des noms d'une manière arbitraire, ils les ont transposés dans le sens de leur système, à telle enseigne que, d'après eux, dans un texte aussi considérable, Jean n'aurait même pas fait mention du Seigneur Jésus-Christ. Car, en mentionnant le Père et la Grâce, le Monogène et la Vérité, le Logos et la Vie, l'Homme et l'Église, Jean aurait, suivant leur système, mentionné simplement la première Ogdoade, en laquelle ne se trouve point encore Jésus, point encore le Christ, le Maître de Jean. En réalité, ce n'est point

de leurs syzygies que parle l'Apôtre, mais de notre Seigneur Jésus-Christ, qu'il sait être le Verbe de Dieu. Et Jean lui-même nous montre qu'il en est bien ainsi. Revenant en effet à Celui dont il a dit plus haut qu'il était au commencement, c'est-à-dire au Verbe, il ajoute cette précision : 'Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous'<sup>46</sup>.

Irénée justifie son refus de suivre leur interprétation par une formule concise mais très éclairante : « En réalité, ce n'est point de leurs syzygies que parle l'Apôtre » : pour lui, les gnostiques analysent les Écritures à la lumière de leur mythe au lieu de partir des Écritures. Irénée procède donc à une relecture polémique de l'évangile de Jean face une appropriation du texte qu'il estime intenable.

2) Irénée s'appuie aussi sur l'évangile pour faire valoir la thèse qu'il veut défendre. On le voit par exemple dans sa façon de commenter l'épisode de Jésus à Cana<sup>47</sup> :

Car il était déjà bon, ce vin qui avait été produit par Dieu dans la vigne par le processus de la création et qui fut bu en premier lieu : nul de ceux qui en burent ne le critiqua, et le Seigneur lui-même en accepta. Mais meilleur fut le vin qui, par l'entremise du Verbe, en raccourci et simplement, fut fait à partir de l'eau à l'usage de ceux qui avaient été invités aux noces. En effet, quoique le Seigneur eût le pouvoir, sans partir d'aucune créature préexistante, de fournir du vin aux convives et de combler de nourriture les affamés, il n'a pas procédé de cette façon, mais c'est en prenant des pains qui provenaient de la terre et en rendant grâces, comme c'est encore en changeant de l'eau en vin, qu'il a rassasié les convives et désaltéré les invités aux noces. Il montrait par là que le Dieu qui a fait la terre et lui a commandé de porter du fruit, qui a établi les eaux et fait jaillir les sources, ce même Dieu octroie aussi au genre humain, dans les derniers temps, par l'entremise de son Fils, la bénédiction de la Nourriture et la grâce du Breuvage, lui, l'Incompréhensible, par Celui qui peut être compris, lui, l'Invisible, par Celui qui peut être vu : car ce Fils n'est pas en dehors de lui, mais se trouve dans le sein du Père<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup>AH I.9.2.

<sup>47</sup>Je m'inspire notamment ici assez largement de Marie-Laure Chaieb, « Les noces de Cana, une réfutation de la gnose selon Irénée de Lyon », *Graphé* 24, sous dir. Jean-Marc Vercausse, Arras, Artois Presses Université, 2015, pp.45-58.

<sup>48</sup>AH III.11.5.

Ici, Irénée fait valoir que le vin matériel est déjà quelque chose de bon, ce qui va dans le sens de l'affirmation du caractère bon de la création, du caractère bon de ce qui est matériel. En effet, le Seigneur lui-même en a bu. Qui plus est, le Seigneur s'est encore servi d'eau matérielle pour faire naître du vin ; et il a fait cela alors même qu'il aurait pu faire autrement... c'est un choix délibéré<sup>49</sup>.

D'une part donc, le Dieu créateur valorise la matière, la choisit même. Tout cela vient attester que le monde matériel dans lequel nous vivons n'est pas un monde à mépriser ou à rejeter, bien au contraire, mais qu'il est le fruit de la création par le Dieu suprême – contre les convictions gnostiques. Non seulement cela, mais ce Dieu est aussi celui qui envoie le Sauveur.

Autrement dit, autant la création que le salut émanent du même être, un être qui n'a rien à voir avec le démiurge qu'imaginaient les gnostiques<sup>50</sup>. Dans cette partie de son ouvrage, le leitmotiv d'Irénée est « un seul et même Dieu ». Le salut s'insère dans la création ; « le Christ s'appuie sur la création pour manifester son premier signe » et « à travers lui le Père ratifie la création au point de faire transiter par elle la manifestation de sa bonté »<sup>51</sup>.

Quand Irénée reprendra quelques chapitres plus loin ce même passage des noces de Cana, c'est à l'échange entre Marie et Jésus qu'il s'attarde, et tout particulièrement à la parole « mon heure n'est pas venue ». Irénée tire du texte de l'évangile que tout ce qui se passait là illustre que le projet de Dieu se déploie conformément à son intention, à son plan de salut, un salut qui se fait selon un ordre déterminé, dans l'histoire, et qui ne résulte donc pas d'une prétendue gnose/connaissance.

Car il n'y a rien de désordonné ni d'intempestif chez lui, comme il n'y a rien d'incohérent chez le Père : tout est connu d'avance par le Père et accompli par le Fils de la manière voulue au moment opportun. C'est pourquoi, lorsque Marie avait hâte de voir le signe merveilleux du Vin et voulait participer avant le temps à la Coupe du raccourci, le Seigneur, repoussant sa hâte inopportune, lui dit : « Femme, qu'y a-t-il entre moi et toi ? Mon

---

<sup>49</sup> Chaieb (« Les noces de Cana, p. 50 ) dit qu'il y a cohérence au sein projet de Dieu, et que « le salut consiste dans la reprise de la première création dans la perspective d'un progrès ». Irénée « cherche à démontrer davantage la continuité que la rupture ».

<sup>50</sup> Chaieb ajoute que l'insistance sur la médiation du Fils à Cana réaffirme la médiation du Verbe lors de la première création (p. 48).

<sup>51</sup> Chaieb, p. 50.

heure n'est pas encore venue» : il attendait l'heure connue d'avance par le Père<sup>52</sup>.

Dieu fait donc de la place à la matière ; et Dieu fait de la place au temps, à l'épaisseur de l'histoire. La matière compte positivement, et le temps compte positivement... alors qu'il n'a pas vraiment de place dans une perspective gnostique. Marie-Laure Chaieb, qui commente ce passage, écrit :

Cana postule et prouve tout à la fois l'unité de l'*oikonomia*, le choix de Dieu de se révéler dans le mouvement de l'histoire, la dimension théologique du temps porteur de la croissance du salut : autant de postulats étrangers aux courants gnostiques qui prônent un salut par la connaissance, peu soucieux de la dimension historique et concrète de la révélation<sup>53</sup>.

Tout cela correspond à une continuité et à une unité de pensée.

3) Le verset de Jean qui revient le plus souvent chez Irénée, comme indiqué précédemment, c'est Jean 1,14. Nous avons également vu que les gnostiques faisaient, eux aussi, usage de ce passage<sup>54</sup>.

Selon leur système [...] ce n'est pas le Logos qui s'est fait chair, puisqu'il n'est même jamais sorti du Plérôme, mais bien le Sauveur, qui est issu de tous les Éons et est postérieur au Logos<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> AH III.16.7.

<sup>53</sup> Chaieb, p. 52.

<sup>54</sup> Gutiérrez (« Interprétations scripturaires en conflit chez Irénée. Quelques réflexions théoriques et un exemple significatif », dans *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne*, pp. 401-431) renvoie ici à Orbe qui, à partir des *Extraits à Théodote*, envisage au moins quatre façons de comprendre ce passage biblique : « Selon A. Orbe, ces courtes lignes suggèrent quatre modes d'incarnation du Logos :

a) Le premier, explicité dans le passage, consiste à devenir Fils au sein du Père, en tant que Fils unique. Il n'a pas de subsistance propre, mais seulement une *περι-γραφή* [contour, délimitation, limite] en communauté de substance avec Dieu le Père. Il correspond au *Noûs* de Ptolémée enveloppé à l'intérieur du Plérôme.

b) Le deuxième, implicite ici, mais explicité dans la suite (cf. ET 19.5) consiste à devenir Fils en dehors du Père, en tant que *Primogenitum*. Il n'est plus seulement Logos délimité, mais se transforme désormais en Verbe subsistant, avec *περι-γραφή* et substance propre.

c) Parmi les hommes de l'AT, en tant que « Verbe de Dieu adressé aux prophètes ». Le Logos en agissant chez eux se fait chair dynamiquement.

d) En Jésus, le Verbe se fit chair par présence, en s'unissant à la substance humaine selon un processus de *μῶσις* [action de se mêler, mélange, alliage] ».

<sup>55</sup> AH I.9.2.

Irénée précise :

D'après eux, le Logos ne s'est pas à proprement parler fait chair : le Sauveur, disent-ils, s'est revêtu d'un corps psychique provenant de l' 'économie' et disposé par une providence inexprimable de façon à être visible et palpable<sup>56</sup>.

La lecture du texte de Jean par les gnostiques se fait donc à partir du filtre composé par une perspective singulière. Pour Irénée cependant, le sens de ce passage d'évangile, c'est bel et bien l'assomption par le Logos de la matérialité, le fait d'assumer la matérialité, ce à quoi renvoie la référence à la Genèse :

Mais, leur répondrons-nous, la chair est ce modelage de limon effectué par Dieu en Adam à l'origine, et c'est cette chair-là même que, au dire de Jean, le Verbe de Dieu est en toute vérité devenu<sup>57</sup>.

C'est à Jean 1,14 qu'Irénée revient inlassablement tout au long de son exposé. L'avant-dernière fois qu'il le mentionne fait apparaître ce qu'il voit dans le texte et, en fait, dans tout le Prologue de l'évangile de Jean :

Tout cela, Jean, le disciple du Seigneur, l'atteste lui aussi, lorsqu'il dit dans son Évangile : 'Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était, au commencement, auprès de Dieu. Toutes choses ont été faites par son entremise et, sans lui, rien n'a été fait'. Il dit ensuite au sujet de ce même Verbe : 'Il était dans le monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu. Il est venu dans son propre domaine, et les siens ne l'ont pas reçu. Mais à tous ceux qui l'ont reçu il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom'. Il dit encore, pour signifier son 'économie' humaine : 'Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous'. Puis il ajoute : 'Et nous avons contemplé sa gloire, gloire comme celle qu'un Fils unique tient de son Père, plein de grâce et de vérité'. Par là, à ceux qui veulent entendre, c'est-à-dire qui ont des oreilles, il fait connaître de la façon la plus claire qu'il n'y a qu'un seul Dieu Père, qui est au-dessus de toutes choses', et un seul Verbe de Dieu, 'qui est à travers toutes choses' et par l'entremise de qui toutes choses ont été faites ; que ce monde est son propre domaine et a été fait

---

<sup>56</sup>AH I.9.3.

<sup>57</sup>AH I.9.3.

par son entremise selon la volonté du Père, et non par l'entremise d'Ange, ni par celle d'une apostasie, d'une déchéance et d'une ignorance, ni par celle d'une Puissance dénommée Prounikos et que certains appellent aussi la Mère, ni par celle de quelque autre Démiurge ignorant le Père<sup>58</sup>.

L'autre livre qui nous reste d'Irénée, la *Démonstration de la prédication apostolique*, ne s'inscrit pas avec autant d'intensité dans une perspective polémique. Il cite deux fois Jean 1,14. L'usage qu'il en fait montre que, pour Irénée, ce n'est pas d'un simple débat spéculatif entre deux visions du monde qu'il s'agit. La compréhension de ce passage a un enjeu sotériologique :

Il unit donc l'homme avec Dieu et opéra une communion de Dieu et de l'homme, puisque nous ne pouvions avoir part à l'Incorruptibilité à moins que celle-ci ne vienne vers nous. En effet, comme elle était invisible, l'Incorruptibilité ne nous était d'aucun secours : elle se fit donc visible, afin que, à tous égards, nous recevions une participation à l'Incorruptibilité. Et ***parce que, dans le premier homme, Adam, nous avons tous été enchaînés à la mort par le fait de la désobéissance, il fallait que, par l'obéissance de Celui qui se ferait homme pour nous, nous fussions affranchis de la mort. Parce que la mort avait régné sur la chair, il fallait que, détruite par le moyen de la chair, elle laissât échapper l'homme à son oppression. Le Verbe se fit donc chair, afin que, détruit par le moyen de cette chair même par laquelle il avait dominé, le péché ne fût plus en nous. Et c'est pourquoi le Seigneur reçut une chair formée de la même manière que celle du premier homme, afin de combattre pour ses pères et de vaincre en Adam celui qui nous avait vaincus en Adam***<sup>59</sup>.

Pour Irénée donc, l'incarnation a donc bel et bien des conséquences déterminantes sur le devenir humain : la participation à l'incorruptibilité. Ce n'est pas une question purement théorique.

La même tonalité sotériologique revient un peu plus loin dans le livre, lorsqu'il cite à nouveau notre passage :

---

<sup>58</sup>AH V.18.2.

<sup>59</sup>Irénée de Lyon, *Démonstration*, § 31 (c'est moi qui souligne). On notera au passage qu'on retrouve ici, comme pour l'épisode de Cana, le thème de la continuité du projet de Dieu, de son homogénéité. C'est cette perspective qu'Irénée met en valeur dans le thème de la récapitulation.

C'est ainsi qu'il opérait magnifiquement notre salut, qu'il accomplissait la promesse faite aux pères et qu'il détruisait l'antique désobéissance, lui le Fils de Dieu devenu Fils de David et Fils d'Abraham. Car, récapitulant ces choses en lui-même afin de nous procurer la vie, le Verbe de Dieu se fit chair selon l'«économie» de la Vierge afin de détruire la mort et de vivifier l'homme : car c'est dans la prison du péché que nous nous trouvions, pour avoir cédé au péché et être ainsi tombés sous le pouvoir de la mort<sup>60</sup>.

Comme je l'ai souligné dans les premières lignes de l'introduction, qu'il cite Jean ou d'autres textes, l'enjeu pour Irénée n'est pas en premier lieu celui d'un débat à caractère théorique entre deux visions du monde. C'est un enjeu humain et pastoral. C'est du salut de l'être humain qu'il s'agit<sup>61</sup>. Ce passage de l'évangile de Jean lui permet de le faire apparaître et joue pour lui un rôle déterminant.

## Conclusion

L'article avait pour visée globale d'examiner la façon dont Irénée faisait référence à l'évangile de Jean. Pour le conclure, je suis tenté d'abord de dire qu'Irénée ne traite pas l'évangile de Jean de manière singulière et spécifique. Comme les autres évangiles, comme les autres parties de la Bible, il le convoque surtout dans un contexte polémique, aussi bien pour répondre à des façons dont ses adversaires proposent de le comprendre que pour le mettre au service de sa propre compréhension de l'Écriture.

Et comme les autres textes bibliques, l'évangile de Jean apparaît chez lui tissé au sein d'une perspective de théologie biblique marquée par les idées de l'unité du Dieu de la Bible, de l'unité et de la continuité de la révélation, d'un projet de salut et de récapitulation de toutes choses en Christ. L'évangile de Jean est versé au dossier de la mise en valeur d'une révélation à la fois cohérente et progressive de la Bonne Nouvelle.

Ce qu'il y a de plus singulier peut-être, c'est le lien entre Irénée et Jean, dû probablement à l'évolution pour une partie de leur vie

---

<sup>60</sup> *Démonstration* 37.

<sup>61</sup> En même temps, Irénée déploie toute son énergie à donner aux fidèles des clefs de discernement qui reposent sur une vraie connaissance de la cohérence de la foi et de la Révélation. Il se préoccupe donc aussi de connaissance. Son souci pastoral le pousse à donner aux fidèles les moyens de penser leur foi de façon saine.

dans la même région géographique et au contact de Polycarpe. C'est à cela que tient l'originalité que constitue l'insertion d'informations biographiques spécifiques.

Le deuxième trait singulier correspond au fait que l'évangile de Jean va fournir à Irénée des ressources toutes privilégiées pour répondre à ses adversaires. Je pense ici particulièrement à l'usage qu'il fait de Jean 1,14, qui lui sert de verset clé ou de verset pivot.

C'est cette chair-là même que, au dire de Jean, le Verbe de Dieu est en toute vérité devenu. Et par là s'écroule leur primitive et fondamentale Ogdoade. Car, une fois prouvé que le Logos, le Monogène, la Vie, la Lumière, le Sauveur, le Christ et le Fils de Dieu sont un seul et même être, lequel précisément s'est incarné pour nous, c'en est fait de tout l'échafaudage de leur Ogdoade. Et, celle-ci réduite en miettes, c'est tout leur système qui s'effondre, ce songe vain pour la défense duquel ils malmènent les Écritures<sup>62</sup>.

On prend en tout cas conscience en lisant Irénée que si l'évangile de Jean (ou d'autres passages bibliques) nous sont accessibles, sa lecture et sa compréhension font l'objet de débats. On prend conscience que *des lectures, des appropriations de la Bible* peuvent être faites, et cela au sein même de groupes qui se réclament du christianisme originel. Irénée, comme ses opposants, se voit et se présente en effet comme héritier véritable des disciples de Jésus.

Aujourd'hui, le phénomène peut paraître commun. La diversité dénominationnelle chrétienne va de soi, la floraison de mouvements se réclamant de l'Écriture va de soi, tout comme semble aller relativement de soi « la ligne de partage des eaux » entre orthodoxes et non orthodoxes.

Il vaut la peine de mesurer qu'Irénée écrit dans un contexte où *cela n'allait vraisemblablement pas de soi*. Avant Irénée, les débats dont nous avons les traces semblent surtout exister

- ou bien entre chrétiens et juifs : elles portent du coup sur l'interprétation de l'Ancien Testament ;
- ou bien entre chrétiens et païens, païens qu'il va s'agir de convaincre de la vérité du christianisme naissant ; et même si on n'y parvenait pas, on cherchera au moins à les convaincre que ce christianisme ne constitue pas une menace.

---

<sup>62</sup>AH I.9.3.

Un auteur comme Justin Martyr l'illustre bien :

- son *Dialogue avec Tryphon* illustre la première préoccupation,
- ses apologies la seconde.

Avec ces textes d'Irénée, on est passé à un autre niveau : c'est à un débat interne au christianisme naissant que nous sommes introduits, où l'on discute de la façon de comprendre les textes bibliques, autant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Ces textes, dont l'évangile de Jean, sont mis au service de perspectives qui se réclament d'eux et prétendent les respecter. Et comme le fait apparaître Irénée à plusieurs reprises, l'emploi des mêmes mots, des mêmes notions, n'est pas une garantie qu'on tienne pour autant le même langage<sup>63</sup>. Irénée en est déjà conscient, l'exprime de manière explicite, et ce faisant, y rend ses lecteurs sensibles.

Les gnostiques d'aujourd'hui cherchent probablement moins leur enracinement dans l'Écriture que ceux de l'époque d'Irénée. Ils ont en général peu droit de cité dans les cercles académiques chrétiens les plus respectés ou respectables, pas plus qu'ils ne fréquentent ordinairement les communautés se réclamant du christianisme<sup>64</sup>. Les débats qui mobilisent les communautés chrétiennes ne sont plus les mêmes. Plusieurs d'entre eux peuvent être passionnants, mobiliser énormément ceux qui s'y engagent, tout en ayant un caractère plutôt abstrait.

Sur ce plan, il me semble possible d'avancer que ce qu'Irénée et l'évangile de Jean ont peut-être aussi de commun, c'est leur visée existentielle : « Ces choses sont écrites pour que vous croyiez » (Jean 20,31) précise l'auteur de l'évangile, verset qui a fourni le titre du colloque qui a fourni le cadre de présentation initial de cet exposé. Et on estime généralement que « le théologien » qu'il est a rédigé après avoir re-médité la vie et l'œuvre du Christ. Irénée, de son côté, écrit pour faire connaître des doctrines qu'il estime inquiétantes et pour fournir les moyens d'en prouver la fausseté, « pour que dorénavant les hommes ne se laissent plus saisir par la doctrine captieuse de ces gens-là »<sup>65</sup>. Il le fait à partir d'une méditation de l'enseignement biblique et des œuvres du Christ.

<sup>63</sup> Cf. p. ex. AH III.16.8.

<sup>64</sup> Même si cette affirmation connaît des exceptions... Pour un exemple de gnosticisme revendiqué récemment, on pourra consulter la page <https://www.ladepeche.fr/2017/07/30/7625783.php>.

<sup>65</sup> AH I. Prol. 3.

Dans l'évangile de Jean et dans *Contre les hérésies*, il s'agit donc de développer une méditation sur l'identité du Christ ancrée dans l'Écriture. Dans l'un et l'autre texte, c'est du salut des lecteurs qu'il s'agit. L'engagement théologique prend une épaisseur forte quand il s'attache à et se conjugue avec des questions d'ordre existentiel et pastoral, et d'autant plus quand il appelle ceux qui en sont les destinataires à un positionnement personnel.



## Bibliographie

### *Sources primaires*

Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, texte grec, introduction, traduction et notes de François Sagnard, Sources chrétiennes 23, Cerf, Paris, 1970, 277 p.

Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Paris, Le Cerf, collection « Sources Chrétiennes » ; édition critique comprenant deux tomes par livre : un volume d'introduction et de notes ; un volume bilingue latin/français incluant les fragments grecs, arméniens et syriaques :

- *Livre I*, édition critique par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Sources chrétiennes 263-264, Cerf, Paris, 1979, 416-408 p. ;
- *Livre II*, édition critique par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Sources chrétiennes 293-294, Cerf, Paris, 1982, 440-388 p. ;
- *Livre III*, édition critique par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Sources chrétiennes 210-211, Cerf, Paris, 1974, 469-512 p. ;
- *Livre IV*, édition critique par Adelin Rousseau, Bertrand Hemmerding, Louis Doutreleau, Charles Mercier, Sources chrétiennes 100\* et 100\*\*, Cerf, Paris, 1965, 352-676 p. ;
- *Livre V*, édition critique par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Ch. Mercier, Paris, Sources chrétiennes 152-153, Cerf, Paris, 1969, 432-480 p. ;

Traduction définitive d'Adelin Rousseau en un seul volume, Cerf, Paris, 1984 ; 1985<sup>2</sup> ; 1991<sup>3</sup> ; réédité en 2001 dans la collection « Sagesse chrétienne », 764 p. Cette traduction est accessible en ligne aux adresses suivantes :

- [https://catholicapedia.net/Documents/saint\\_irenee-de-lyon/St.Irenee-de-Lyon\\_Traite-Contre-les-Heresies\\_Livre-1.pdf](https://catholicapedia.net/Documents/saint_irenee-de-lyon/St.Irenee-de-Lyon_Traite-Contre-les-Heresies_Livre-1.pdf).

- [https://catholicapedia.net/Documents/saint\\_irenee-de-lyon/St.Irenee-de-Lyon\\_Traite-Contre-les-Heresies\\_Livre-2.pdf](https://catholicapedia.net/Documents/saint_irenee-de-lyon/St.Irenee-de-Lyon_Traite-Contre-les-Heresies_Livre-2.pdf).
- [https://catholicapedia.net/Documents/saint\\_irenee-de-lyon/St.Irenee-de-Lyon\\_Traite-Contre-les-Heresies\\_Livre-3.pdf](https://catholicapedia.net/Documents/saint_irenee-de-lyon/St.Irenee-de-Lyon_Traite-Contre-les-Heresies_Livre-3.pdf).
- [https://catholicapedia.net/Documents/saint\\_irenee-de-lyon/St.Irenee-de-Lyon\\_Traite-Contre-les-Heresies\\_Livre-4.pdf](https://catholicapedia.net/Documents/saint_irenee-de-lyon/St.Irenee-de-Lyon_Traite-Contre-les-Heresies_Livre-4.pdf).
- [https://catholicapedia.net/Documents/saint\\_irenee-de-lyon/St.Irenee-de-Lyon\\_Traite-Contre-les-Heresies\\_Livre-5.pdf](https://catholicapedia.net/Documents/saint_irenee-de-lyon/St.Irenee-de-Lyon_Traite-Contre-les-Heresies_Livre-5.pdf).

Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, introduction, traduction et notes par Adelin Rousseau, Sources chrétiennes 406, Cerf, Paris, 1995, 420 p.

Une version française d'une moniale de l'abbaye de Jouarre, revue par Adelin Rousseau, est disponible à l'adresse <http://www.patristique.org/sites/patristique.org/IMG/pdf/Predication.pdf>.

## Sources secondaires

Chaieb Marie-Laure, « Les noces de Cana, une réfutation de la gnose selon Irénée de Lyon », *Graphé* 24, sous dir. Jean-Marc Vercauteren, Artois Presses Université, Arras, 2015, pp. 45-58.

Devillers Luc, « Irénée fait-il de l'apôtre Jean le Disciple bien-aimé ? Le point sur une question controversée », dans *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Actes de la journée du 1.VII.2014 à Lyon*, sous dir. Agnès Bastit & Joseph Verheyden, Brepols, 2017, pp. 205-218.

Doutreleau Louis, « Irénée de Lyon (saint). I. Vie. II. Œuvres », dans *Dictionnaire de spiritualité*, volume 7, Beauchesne, Paris, 1971, col. 1923-1938.

Fantino Jacques, « L'économie, réalisation du dessein de Dieu », *Connaissance des Pères de l'Église* 82, 2001, pp. 18-35.

Ferlay Philippe, « Irénée de Lyon exégète du quatrième évangile », *Nouvelle revue théologique* 106/2, 1984, pp. 222-234.

Förster Hans, « John, Gospel of. II. Christianity. A. Greek and Latin Patristics », *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, vol. 14 (Jesus – Kairos), sous dir. Christine Helmer, Steven L. McKenzie, Thomas Römer et al., De Gruyter, Berlin, 2017, col. 518-523.

Guignard Christophe, « Le Quadruple Évangile chez Irénée », dans *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Actes de la journée du*

- 1.VII.2014 à Lyon, sous dir. Agnès Bastit & Joseph Verheyden, Brepols, 2017, pp. 101-168.
- Gutiérrez Andrés Sáez, « Interprétations scripturaires en conflit chez Irénée. Quelques réflexions théoriques et un exemple significatif », dans *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Actes de la journée du 1.VII.2014 à Lyon*, sous dir. Agnès Bastit & Joseph Verheyden, Brepols, 2017, pp.401-431.
- Hill Charles E., *The Johannine Corpus in the Early Church*, Oxford University Press, Oxford, 2004, 531 p.
- Keefer Kyle, *The Branches of the Gospel of John. The Reception of the Fourth Gospel in the Early Church*, T & T Clark, Londres/New York, 2006, 118 p.
- Kennedy H.A.A, « Irenaeus and the Fourth Gospel I », *Expository Times* 29/3, 1917, pp. 103-107.
- Kennedy H.A.A, « Irenaeus and the Fourth Gospel II », *Expository Times* 29/4, 1918, pp. 168-172.
- Kennedy H.A.A, « Irenaeus and the Fourth Gospel III », *Expository Times* 29/5, 1918, pp. 235-238.
- Kennedy H.A.A, « Irenaeus and the Fourth Gospel IV », *Expository Times* 29/7, 1918, pp. 312-314.
- Lamb William, « Johannine Commentaries in the Early Church », dans *The Oxford Handbook on Johannine Studies*, sous dir. Judith M. Lieu and Martinus C. de Boer, Oxford University Press, Oxford, pp. 416-435.
- Logan Alastair H.B., « The Johannine Literature and the Gnostics », dans *The Oxford Handbook on Johannine Studies*, sous dir. Judith M. Lieu and Martinus C. de Boer, Oxford University Press, Oxford, pp. 171-185.
- Mellerin Laurence, « Étude des usages bibliques d'Irénée à l'aide de Biblindex », dans *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Actes de la journée du 1.VII.2014 à Lyon*, sous dir. Agnès Bastit & Joseph Verheyden, Brepols, 2017, pp. 35-62.
- Mutschler Bernhard, « John and his Gospel in the Mirror of Irenaeus of Lyons: Perspectives of Recent Research », dans *The Legacy of John. Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, sous dir. Tuomas Rasimus, Supplements to Novum Testamentum 132, Brill, Leiden, 2010, pp. 319-343.
- Sesboüé Bernard, *Tout récapituler dans le Christ*, coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 80, Paris, Desclée, 2000, 231 p.

Whalde Urban C., «The Johannine Literature and Gnosticism: New Light on their Relationship?», dans *From Judaism to Christianity. Tradition and Transition. A Festschrift for Thomas H. Tobin, S.J. on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday*, sous dir. Patricia Walters et Thomas H. Tobin, Brill, Leiden, 2010, pp. 221-254.

Rasimus Tuomas, *The Legacy of John. Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, Supplements to Novum Testamentum 132, Brill, Leiden, 2010, 406p.

Wiles Maurice F., *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960, 182p.

# **Le *mashal* sur la vigne**

## **Méditation sur**

### **Jean 15,1-17**

**par Jacques**  
**BUCHHOLD,**

*professeur émérite*  
*de Nouveau Testament*  
*à la Faculté Libre*  
*de Théologie*  
*Évangélique*  
*(Vaux-sur-Seine)*

<sup>1</sup>Moi, je suis le vrai plant de vigne, et mon Père est le vigneron. <sup>2</sup>Tous les sarments, en moi, qui ne portent pas de fruit, il les coupe, et tous ceux qui en portent, il les purifie afin qu'ils produisent un fruit encore plus abondant. <sup>3</sup>Vous aussi, vous avez déjà été purifiés grâce à la parole que je vous ai enseignée. <sup>4</sup>Demeurez en moi, et moi je demeurerai en vous. Un sarment ne saurait porter du fruit tout seul, sans demeurer attaché au cep. Il en est de même pour vous : si vous ne demeurez pas en moi, vous ne pouvez porter aucun fruit.

<sup>5</sup>Je suis le cep de la vigne, vous en êtes les sarments. Celui qui demeure en moi et en qui je demeure, portera du fruit en abondance, car sans moi, vous ne pouvez rien faire. <sup>6</sup>Si quelqu'un ne demeure pas en moi, on le jette hors du vignoble, comme les sarments coupés : ils se dessèchent, puis on les ramasse, on y met le feu et ils brûlent. <sup>7</sup>Mais si vous demeurez en moi, et que mes paroles demeurent en vous, demandez ce que vous voudrez, vous l'obtiendrez. <sup>8</sup>Si vous produisez du fruit en abondance et que vous prouvez ainsi que vous êtes vraiment mes disciples, mon Père sera glorifié aux yeux de tous. <sup>9</sup>Comme le Père m'a toujours aimé, moi aussi je vous ai aimés ; demeurez<sup>1</sup> donc dans mon amour. <sup>10</sup>Si vous obéissez à mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, tout comme moi-même j'ai obéi aux commandements de mon Père et je demeure dans son amour. <sup>11</sup>Tout cela, je vous le dis pour que la joie qui est la mienne vous remplisse vous aussi, et qu'ainsi votre joie soit complète.

<sup>1</sup> La BS a « maintenez-vous » ; le grec emploie le même verbe *menô* qu'aux v. 4 (3x), 5, 6, 7, 9, 10 (2x).

<sup>12</sup>Voici quel est mon commandement : aimez-vous les uns les autres comme moi-même je vous ai aimés. <sup>13</sup>Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. <sup>14</sup>Vous êtes mes amis, si vous faites ce que je vous commande.

<sup>15</sup>Je ne vous appelle plus serviteurs, parce qu'un serviteur n'est pas mis au courant des affaires de son maître. Je vous appelle mes amis, parce que je vous ai fait part de tout ce que j'ai appris de mon Père. <sup>16</sup>Ce n'est pas vous qui m'avez choisi. Non, c'est moi qui vous ai choisis ; je vous ai donné mission d'aller, de porter du fruit, du fruit qui soit durable. Alors le Père vous accordera tout ce que vous lui demanderez en mon nom. <sup>17</sup>Voici donc ce que je vous commande : aimez-vous les uns les autres. (Bible du Semeur 2015)

**D**ans ce passage, Jean nous livre une parabole, selon certains, une métaphore, selon d'autres. Tout dépend de la définition que l'on adopte du mot parabole ; il s'agit de savoir si la parabole contient nécessairement une trame narrative, ce qui n'est pas le cas en Jean 15. Je parlerai donc de *mashal*. Ce mot désigne diverses formes littéraires imagées et est souvent traduit, dans la Septante, par le grec *parabolè*. Le *mashal* de Jean 15 tourne autour de l'image de la vigne. Les trois éléments que Jésus retient dans ce *mashal* viticole sont le plant de vigne, qu'il est lui-même, le vigneron, qui est son Père, et les sarments, qui sont les disciples.

Le texte se divise en deux parties, mais on se demande jusqu'où va le *mashal* et à partir de quel verset débute le commentaire que Jésus en donne. Certains concluent la première partie à la fin du verset 8, avec la mention du fruit à produire en abondance. Et il est vrai qu'à partir du verset 9, Jésus ne recourt plus aux éléments de la métaphore viticole. D'autres, pour des raisons linguistiques (ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, « cela je vous l'ai dit »), placent la coupure avant ou après le verset 11, qui semble fonctionner comme une conclusion à ce que Jésus enseigne dans le *mashal* : « Tout cela, je vous le dis pour que la joie qui est la mienne vous remplisse vous aussi, et qu'ainsi votre joie soit complète ». C'est cette deuxième structuration du texte que j'adopte pour ma part.

Je développerai ma méditation exégétique en quatre points, qui présentent quatre interprétations divergentes de la métaphore viticole. Et je finirai par quelques remarques concernant notre colloque.

## Un *mashal* sur la vie chrétienne

L'interprétation qui voit en Jean 15,1-17 un *mashal* sur la vie chrétienne s'appuie sur une lecture que l'on pourrait appeler immédiate du texte. C'est la plus répandue dans nos Églises. C'est celle que suivent ceux qui, dans leur prière, rappelle cette parole de Jésus : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (v.5). Cette interprétation a de forts soutiens dans le texte. Jésus est le cep, nous sommes les sarments : toute vie chrétienne dépend du Seigneur, il est celui dont la sève nous nourrit. D'où l'insistance de Jésus sur l'importance de « demeurer en lui » ou « dans son amour ». Dans le *mashal*, ces deux expressions reviennent à huit reprises ; elles sont absentes du commentaire des versets 11-17. L'importance de la dépendance de Jésus est soulignée par le fait qu'il se présente comme le Médiateur du Père : nous sommes appelés à demeurer dans son amour, car, lui, il demeure dans l'amour du Père :

<sup>9</sup>Comme le Père m'a toujours aimé, moi aussi je vous ai aimés ; demeurez donc dans mon amour. <sup>10</sup>Si vous obéissez à mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, tout comme moi-même j'ai obéi aux commandements de mon Père et je demeure dans son amour (vv. 9-10).

Le *mashal* (vv. 1-11) et son commentaire (vv. 12-17), soulignent cette interprétation, décrivent la vie chrétienne que la dépendance de Jésus rend possible. Je résume. C'est uniquement dans cette dépendance que le croyant peut porter du fruit, et ce fruit représente toutes les sortes de fruits qu'un croyant peut produire. Mais le fruit principal est l'amour. C'est cet amour, don de soi, qui constitue le cœur de l'obéissance à laquelle est appelé le croyant. Ses ressources pour la vivre, il les puise en Jésus, « en son nom », dans la communion avec le Père, ce dont l'expression fondamentale est la prière. Mais cette vie chrétienne n'est pas fermée sur elle-même ou limitée au cercle des disciples de Jésus : le croyant la vit dans le monde, dans lequel Jésus lui a donné mission d'aller.

Cette façon d'interpréter notre texte comme un *mashal* sur la vie chrétienne ne nous est certainement pas étrangère. Mais rend-elle compte de la pensée de Jésus ? Ne lui manque-t-il pas une composante essentielle : l'explication de ce que Jésus entendait lorsqu'il se désignait par l'expression : « Je suis le vrai plant de vigne » ?

## Un *mashal* eucharistique

Il existe une tradition exégétique qui voit dans ce texte une métaphore eucharistique. Pour l'illustrer, je citerai un extrait du livre

de Behler, publié dans la collection *Lectio Divina* et intitulé *Les paroles d'adieux du Seigneur* :

Nous nous rallions volontiers à la supposition suggestive et féconde du P. Braun d'après laquelle toute la péricope 15,1-17 aurait été prononcée avant le chapitre 14, en relation étroite avec l'institution de la sainte Eucharistie. Notre Seigneur vient de changer le vin, fruit de la vigne, en son Précieux Sang : il dit donc à ses disciples : « C'est moi la vraie vigne... » L'accent eucharistique de ce passage est frappant : les mots « fruits » (huit fois), « charité » (quatre fois), « demeure » (onze fois) sont à rapprocher du discours eucharistique de Capharnaüm (6,27-56).

C'est ici « l'action de grâces prononcée par le Seigneur lui-même, après la première messe et la première communion... Les apôtres viennent de se partager la coupe du précieux sang. La vie du Seigneur est entrée en leurs âmes. C'est moi, dit le Sauveur, qui suis la vigne, la vraie vigne »<sup>2</sup>.

Outre le fait que Jean ne mentionne pas la cène dans son évangile, le fait d'établir un tel rapport entre le *mashal* de la vigne et l'eucharistie ne répond pas à l'intention générale de Jean dans son évangile, qui est de montrer que Jésus accomplit l'espérance d'Israël : il est l'incarnation du Dieu plein de grâce et de vérité qui s'est révélé à Moïse au Sinaï, au creux du rocher (1,1-17) ; il est le vrai Temple (2,13-22) et accomplit les fêtes d'Israël (5-11) ; il est la vraie manne venant du ciel (6,1-71), le rocher duquel l'eau a jailli (7,37-39) et la lumière du monde qui a accompagné le peuple durant l'exode (8,12), et ici, Jésus déclare qu'il est le vrai plant de vigne, c'est-à-dire le vrai Israël.

## Un *mashal* sur le vrai Israël

Behler lui-même relève que Jésus a recourt à l'image de la vigne, car celle-ci sert de symbole du peuple d'Israël dans plusieurs

---

<sup>2</sup>G.-M. Behler, *Les paroles d'adieux du Seigneur*, LD 27, Paris, Éds. du Cerf, 1960, p. 131, qui renvoie à Fr.-M. Braun, *Évangile selon saint Jean*, Bible de Pirot, vol. X, Paris, Letouzé et Ané, 1935, p. 433, et cite Paul Delatte, *L'évangile de N.-S. J.-C. Fils de Dieu*, nouvelle éd., t. II, Tours, Mame, 1945, p. 301. Pour un autre type d'interprétation eucharistique, voir R.V.G. Tasker, *John. An Introduction and Commentary*, TNTC, Londres, 1960, 1974, p. 174 : « It is most probable that it was after his reference to the 'fruit of the vine' at the institution of the Eucharist, that Jesus spoke the present allegory (see Mk XIV.25). »

textes de l'Ancien Testament<sup>3</sup>. Tous les commentateurs le soulignent. En se désignant comme étant « le vrai plant de vigne », Jésus se substitue à Israël tout en accomplissant ce qu'Israël représente. Notre *mashal* n'est donc pas un simple *mashal* sur la vie chrétienne : il nous parle du nouvel Israël, du peuple que Jésus crée en lui ; les sarments, qui demeurent en lui, en sont les membres, et en produisant du fruit en abondance, ils seront de véritables disciples pour Jésus (v. 8, γένησθε ἐμοὶ μαθηταί, « vous serez des disciples pour moi »). C'est en tant que peuple attaché à Jésus, le vrai Israël, que ces « disciples » sont appelés à vivre l'engagement pour le Christ dont parle l'interprétation du *mashal* sur la vie chrétienne, dont j'ai dressé les grandes lignes un peu plus tôt.

Une telle compréhension de notre métaphore viticole, qui voit en Jésus le vrai Israël, renvoie à plusieurs textes de l'Ancien Testament. J'en rappellerai deux. Ésaïe 49,1-6, tout d'abord, texte dans lequel le Serviteur de l'Éternel est présenté comme le vrai Israël, qui est appelé à ramener le reste d'Israël au Seigneur et à être la lumière du monde. Puis il y a le Psaume 80, qui renvoie très certainement à la destruction de Samarie et de l'Israël du Nord par les Assyriens en 722 avant Jésus-Christ. Le psalmiste écrit :

Ô Éternel... tu avais arraché de l'Égypte une vigne, puis tu as chassé des peuplades, et tu l'as replantée. Tu avais déblayé le terrain devant elle, et elle a pris racine profondément en terre, puis elle a rempli le pays... Pourquoi as-tu défoncé ses clôtures ? Tous les passants viennent y grappiller... Viens protéger ce cep que tu as toi-même planté, ce rejeton que tu as fait grandir pour toi !... Protège l'homme qui se tient à ta droite, cet homme que pour ton service tu as fortifié. Et jamais plus nous ne te quitterons ! Fais-nous revivre, et nous t'invoquerons ! » (Ps 80,9-19).

On ne peut qu'être étonné par le passage, dans ce psaume, de la prière pour la vigne, qui est Israël, à l'invocation en faveur de l'homme qui se tient à la droite de Dieu.

Selon cette interprétation du *mashal* comme étant celui du vrai Israël, les disciples représentent, d'une manière ou d'une autre, l'ensemble des croyants qui demeurent attachés au vrai plant de vigne : « Vous êtes les sarments », dit Jésus. Pour illustrer une telle compréhension des disciples de notre texte, arrêtons-nous au verset 2 : « Tous les sarments, en moi, qui ne portent pas de fruit, il les coupe, et tous

---

<sup>3</sup>Behler, p. 132.

ceux qui en portent, il les purifie afin qu'ils produisent un fruit encore plus abondant». Puisque les sarments de notre métaphore viticole désignent les croyants, les débats entre exégètes portent sur la possibilité ou non, pour un chrétien, de perdre son salut. Certains trouvent dans ce passage un appui pour leur doctrine de la perte du salut. D'autres tentent de neutraliser le texte en proposant de comprendre le verbe *airô*, qui est habituellement traduit par «couper» ou «enlever», comme signifiant «relever» : les sarments qui ne portent pas de fruit seraient ainsi «redressés» pour jouir de plus de soleil et porter enfin du fruit<sup>4</sup> ! D'autres lient le «en moi» non à «tous les sarments, en moi...», mais au fait de porter du fruit et traduisent : «Tous les sarments qui ne portent pas de fruit en moi»<sup>5</sup>. Et d'autres encore soulignent qu'il s'agit d'une métaphore qui fonctionne telle une métaphore, et qu'on ne peut «presser» les termes ; en fait, soulignent-ils, les sarments dont il est question, selon l'explication même de Jésus au verset 6, ne demeurent pas en lui et n'ont jamais été chrétiens : «Si quelqu'un ne demeure pas en moi, on le jette hors du vignoble, comme les sarments coupés : ils se dessèchent, puis on les ramasse, on y met le feu, et ils brûlent» (v. 6)<sup>6</sup>.

Mais, à nouveau, la même question se pose : une telle compréhension de notre *mashal* rend-elle pleinement compte de l'intention de Jésus et de Jean ? Elle soutient, avec raison, que Jésus, «le vrai plant de vigne», représente le vrai Israël. Mais est-il légitime de voir, d'une manière ou d'une autre, dans les sarments du *mashal*, une désignation de tous les membres du peuple de la Nouvelle Alliance ? Car, dans le *mashal* et son commentaire, les sarments semblent désigner les apôtres de Jésus. N'aurions-nous donc pas ici un *mashal* sur la fondation, en Jésus, le vrai plant de vigne, de l'Israël apostolique ?

## Un *mashal* sur la fondation, en Jésus, de l'Israël apostolique

Ce sont les apôtres, en effet, que Jésus vise par l'image des sarments, me semble-t-il. Dans l'ensemble du texte, le Seigneur s'adresse aux «vous», les Onze, qui sont les seuls à être présents à ses côtés depuis le départ de Judas, à la fin du chapitre 13. C'est à eux seuls que peut s'appliquer le verset 3 : «Vous, vous avez déjà été

<sup>4</sup> A.W. Pink, selon D.A. Carson, *Évangile selon Jean. Commentaire*, trad. de l'anglais (1991) par A. Doriath et C. Paya, Charols, Éds. Excelsis, 2011, pp. 681-682.

<sup>5</sup> Voir note NBS.

<sup>6</sup> Telle est l'interprétation de Carson, *op. cit.*, pp. 676-677.

purifiés grâce à la parole que je vous ai enseignée.» Puis il y a le verset 9: «Comme le Père m’a toujours aimé, moi aussi je vous ai aimés», avec le verbe *agapaô* à l’aoriste. Et le verset 15: «Je ne vous appelle plus serviteurs, parce qu’un serviteur n’est pas mis au courant des affaires de son maître. Je vous appelle mes amis, parce que je vous ai fait part de tout ce que j’ai appris de mon Père». Jésus ne s’adresse-t-il pas ici à ses onze disciples auxquels il a révélé les secrets du Royaume dirait Matthieu? Et finalement le verset 16: «Ce n’est pas vous qui m’avez choisi. Non, c’est moi qui vous ai choisis; je vous ai donné mission d’aller, de porter du fruit, du fruit qui soit durable». C’est bien de mission apostolique qu’il s’agit ici et du fruit que les apôtres allaient récolter pour rassembler l’Israël de la fin des temps. Il n’est donc pas surprenant que ce soit dans la grande section des chapitres 13 à 17 que l’on trouve la seule occurrence du mot apôtre dans l’évangile de Jean, en 13,16: «Amen, amen, je vous le dis, l’esclave n’est pas plus grand que son maître, ni l’apôtre plus grand que celui qui l’a envoyé».

Un peu plus haut je mentionnais les débats entre exégètes au sujet du verset 2 concernant la possibilité de la perte du salut: «Tous les sarments, en moi, qui ne portent pas de fruit, il les coupe, et tous ceux qui en portent, il les purifie afin qu’ils produisent un fruit encore plus abondant». Jésus traite-t-il ici de la problématique de la perte du salut? «Le vrai plant de vigne», Jésus, le «vrai Israël», n’enseignerait-il pas plutôt que les sarments infructueux d’Israël, qui ne demeurent pas en lui, seront coupés et que seuls resteront les sarments qu’il a «purifiés» (cf. 13,10), les apôtres, que le Père a donnés au Fils (17,6.9.12.24)? Ceux-ci seront les premiers parmi les sarments et auront un rôle fondateur. Ils seront les fondements du temple de Dieu que Jésus, pierre angulaire, va se construire (Ép 2,20) et leur nom sera inscrit sur les douze fondations de la nouvelle Jérusalem (Ap 21,14).

L’apôtre Paul a-t-il connu ce *marshal* de Jésus sur le vrai Israël? On passe aisément de la métaphore de la vigne à celle de l’olivier...

## Deux remarques

Je conclurai cette méditation exégétique par deux remarques que suscitent les interprétations précédentes de notre *marshal*, dont seule la quatrième, à mes yeux, rend pleinement compte des données du texte. Ces remarques visent, pourrait-on dire, deux mouvements exégétiques inverses.

Le premier mouvement va de l'aval à l'amont : il pose la question de l'influence du public cible sur la manière d'interpréter l'évangile de Jean, dont le *Sitz im Leben* est, selon moi, le ministère de Jésus. En effet, les deux interprétations du *mashal* de la vie chrétienne et du *mashal* sur le vrai Israël donnent un rôle-clé aux croyants du public cible dans l'exégèse du passage : les « vous » du texte y désignent d'autres destinataires des paroles de Jésus que les apôtres. Or, une telle compréhension des choses devrait être justifiée par l'étude du texte et ne devrait pas représenter le fruit d'un *a priori* exégétique, conscient ou non.

Le second mouvement va de l'amont à l'aval : il pose la question du passage de l'exégèse à l'application. Jean écrit pour un public cible : les croyants de son temps. Le *mashal* du vrai plant de vigne est à interpréter dans son *Sitz im Leben* qui est le ministère de Jésus. Mais nous fournit-il des clés herméneutiques qui pourraient nous permettre de comprendre comment Jean (Jésus) conçoit l'application des vérités destinées aux apôtres aux croyants de son temps ? Posons l'enjeu de l'application de manière plus claire : si ce sont les apôtres qui sont les sarments qui tirent leur vie de Jésus, le vrai plant de vigne, comment d'autres pourraient-ils devenir des sarments, eux aussi, et appartenir à l'Israël de Dieu ? La fin du *mashal* le suggère : ce sera grâce à la mission des apôtres : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi. Non, c'est moi qui vous ai choisis ; je vous ai donné mission d'aller, de porter du fruit, du fruit qui soit durable » (v. 16). Jean 17,20 le confirme, car après avoir prié le Père pour les apôtres, Jésus prie pour ceux qui croiront par leur parole : « Ce n'est pas seulement pour eux que je te prie ; c'est aussi pour ceux qui croiront en moi grâce à leur parole ». C'est par la transmission de cette parole que la vigne sera apostolique et vivra ce que Jésus exige des apôtres : « Voici donc ce que je vous commande : aimez-vous les uns les autres » (v. 17). ■

# En mémoire d'elles : Jésus et les femmes dans l'évangile de Jean

par **Valérie  
DUVAL-POUJOL**,  
enseignante  
à l'Institut catholique  
de Paris  
et à l'École de langues  
et civilisations  
de l'Orient ancien

**I**ntéressons-nous aux femmes dans l'évangile de Jean et aux relations que Jésus a nouées avec elles.

Spontanément, on pense plutôt que c'est dans l'évangile de Luc que les femmes, à côté d'autres « exclus », ont le plus de place : la femme courbée que Jésus appelle « fille d'Abraham » (Lc 13,10-17), un titre jamais donné auparavant ; Suzanne et Jeanne, ces disciples qui accompagnent Jésus (Lc 23,27) ; la femme à la perte de sang, que Jésus appelle affectueusement « ma fille » (Lc 8,48), alors qu'il n'appelle personne d'autre « mon fils » ou « ma fille » dans tout l'évangile<sup>1</sup>.

Pourtant, l'auteur du 4<sup>e</sup> évangile évoque des figures féminines qu'on ne retrouve pas dans les synoptiques, ou bien il cite des femmes déjà connues par ailleurs mais en leur donnant « un relief unique »<sup>2</sup>. En fait, la présence des femmes dans l'évangile de Jean est plus importante que dans les synoptiques, d'un point de vue quantitatif mais aussi qualitatif<sup>3</sup>, vu l'importance théologique qu'ont leurs récits. Ce qui les distingue, c'est qu'elles deviennent, sous la plume de Jean, des figures *paradigmatiques* : elles dépassent leur propre identité pour dire quelque chose de plus vaste sur l'identité du disciple. Je vous propose un bref survol de ces figures.

<sup>1</sup> Il dit au paralytique « *Mon enfant, tes péchés te sont pardonnés* » (Mt 9,2 ; Mc 9,5).

<sup>2</sup> Expression de Michel Gourgues, *Ni homme ni femme ; l'attitude du premier christianisme à l'égard de la femme. Évolutions et régressions*, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 2013, p. 26.

<sup>3</sup> Enzo Bianchi, *Jésus et les femmes*, Montrouge, Bayard, 2018, p. 87.

Je serai brève sur Marie, mère de Jésus, (qui, en Jean, n'est jamais nommée « Marie », mais toujours « la mère de Jésus », comme si « sa fonction l'emportait sur son identité personnelle »<sup>4</sup>). Retenons que le ministère public de Jésus commence à Cana, à l'instigation d'une femme, sa mère (Jn 2). C'est elle qui l'informe du manque de vin, c'est elle qui donne les ordres aux serviteurs. Et ce premier des fameux « signes » de cet évangile (ou plutôt « le commencement des signes ») n'est pas le moindre, puisqu'il annonce la croix, avec cette phrase de Jésus : « Mon heure (c'est-à-dire l'heure de ma fin) n'est pas encore venue ». D'ailleurs, le seul autre moment où la mère de Jésus réapparaît dans Jean, c'est au pied de la croix.

## – La femme de Samarie : Jean 4

Après avoir échangé avec un membre mâle de l'*establishement* religieux, Nicodème, Jésus s'adresse à un membre féminin du peuple ennemi, les Samaritains ; on ignore son nom, comme beaucoup de femmes dans les évangiles, elle demeurera anonyme. Passons sur les clichés ou les projections des prédicateurs qui la dépeignent comme une personne de mauvaise vie ou, disait Luther, comme « une pailarde »<sup>5</sup>. Remarquez le silence fracassant du texte pour expliquer ces cinq maris... Est-elle veuve, a-t-elle été répudiée, a-t-elle connu le lévirat ? Qui dira pourquoi ou comment elle en est arrivée là ? En tout cas Jésus ne lui fait aucun reproche, aucun jugement moralisateur sur son histoire maritale passée : ce n'est pas cela qui l'intéresse, même s'il le mentionne pour qu'elle sache qu'il est prophète. Ce que Jean souligne, c'est sa soif, sa souffrance et la réponse de Jésus qui lui offre l'eau jaillissant en vie éternelle.

Un détail fascinant dans cet échange, c'est la révélation que Jésus lui fait de qui il est. Quand elle déclare : « Je sais bien que le Messie va venir et quand il viendra, il nous annoncera tout », Jésus lui répond (v. 26) : « *C'est moi*, celui qui te parle ». Ces mots *ego eimi*, qu'on peut aussi traduire par « Je suis », ne sont pas anodins, C'est un clin d'œil anticipé à toutes les fois où Jésus, dans Jean, déclare « Je suis » (le pain de vie, la lumière, la porte, le bon berger, la résurrection et la vie...). C'est le tout premier de ces fameux *ego eimi* johanniques.

---

<sup>4</sup> Yves-Marie Blanchard, *Saint Jean*, coll. La Bible tout simplement, Paris, Éds de l'Atelier, 1999, p. 113. Voir également son analyse dans *Femmes du Nouveau Testament*, Paris, Salvator, 2020, pp. 23-27.

<sup>5</sup> Anne Soupa, *Douze femmes dans la vie de Jésus*, Paris, Salvator, 2014, p. 80.

Mais c'est surtout une allusion à une autre parole fondatrice, lorsque Dieu se présente à Moïse au buisson ardent (Ex 3,14 dans la Bible grecque de la Septante<sup>6</sup>) : « Je suis celui qui est » ou « Je serai qui je serai », des mots impossibles à traduire<sup>7</sup>.

Ainsi, en disant à la Samaritaine « Je suis », Jésus se présente comme Dieu. Et à qui Jésus fait-il cette révélation aussi puissante de son identité messianique et divine ? À une femme, à une étrangère ! Il lui confie ce trésor, comme Dieu l'avait confié auparavant à Moïse.

L'issue de ce dialogue extraordinaire, c'est qu'elle évangélise toute sa ville ! Or dans le 4<sup>e</sup> évangile, la marque première du disciple, c'est de voir Jésus et d'en témoigner aux autres, comme a fait Jean le Baptiste (Jn 1). L'évangéliste place ainsi cette femme anonyme de Samarie au niveau d'un disciple, de Jean le Baptiste, d'André ou de Philippe. La Samaritaine devient le paradigme du disciple qui témoigne, de la personne qui devient missionnaire, qui annonce le Christ. Elle est « témoin du Sauveur du monde, premier apôtre de Samarie »<sup>8</sup>.

## – La femme adultère qu'on veut lapider : Jean 7,53–8,11

L'emplacement exact dans les évangiles et la datation de cette péripécie, souvent qualifiée d'interpolation tardive, sont depuis longtemps débattus<sup>9</sup>, ce n'est pas l'objet de notre réflexion.

La trame, mais aussi les détails, sont bien connus : la manière dont Jésus sort du piège qu'on lui tend, en dénonçant l'hypocrisie légaliste de l'époque, avec cette phrase devenue proverbiale : « Que celui qui n'a jamais péché lui jette la première pierre » ; l'absence de l'homme adultère ; le parallèle entre Jésus qui écrit on ne sait quoi sur le sol avec son doigt, et la loi de Moïse écrite avec le doigt de Dieu sur la pierre ; et enfin comment Jésus libère la femme accusée, la pardonne, lui ouvrant un chemin de nouveauté de vie, même si le texte reste silencieux sur la réception qu'elle fit de cette grâce.

Remarquons bien qu'en parlant de péché à tous les auditeurs, Jésus met sur un pied d'égalité les scribes, les pharisiens et cette femme.

---

<sup>6</sup> Première traduction de la Bible hébraïque en langue grecque, datant pour la *Torah* (les cinq premiers livres) du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

<sup>7</sup> C'est par ce même nom que les prophètes proclamèrent l'unicité de Dieu (És 43,10-11ss).

<sup>8</sup> Enzo Bianchi, *op. cit.*, p. 105.

<sup>9</sup> Pour une présentation succincte du débat et des références bibliographiques, voir Jean Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean* (1–12), Genève, Labor et Fides, 2014, pp. 277ss.

C'est à eux tous qu'il parle de péché<sup>10</sup>. En la pardonnant, en choisissant la miséricorde et non la condamnation, il montre une autre caractéristique du disciple : c'est avant tout une personne qui a été pardonnée ; là où le péché a abondé, la grâce peut surabonder.

## – Marthe : Jean 11

Lorsqu'il finit d'enseigner dans la Ville sainte, Jésus se rend à trois kilomètres de Jérusalem, à Béthanie. Il y a trouvé en Lazare, Marthe et Marie, non seulement des disciples, mais des amis. En Luc 10,39 l'évangéliste décrit symboliquement deux activités possibles pour les femmes à l'époque : Marthe s'affaire à la cuisine alors que Marie s'instruit « aux pieds de Jésus » ; cette expression décrit un disciple assis près de son maître, de son enseignant. Jésus accepte cette relation d'enseignant/enseigné avec une femme, et en rabrouant tendrement Marthe (la double appellation de son prénom<sup>11</sup>), il lui indique de façon révolutionnaire qu'elle n'est nullement contrainte de rester dans les tâches traditionnellement réservées aux femmes.

Une autre voie s'ouvre à elles, qui jusque-là était dévolue aux hommes. Car la tradition juive disait : « Mieux vaut brûler la Loi que de la confier à une femme »<sup>12</sup> ou encore : « L'homme qui communique à sa fille la connaissance de la Loi lui enseigne la luxure ».

Jésus ne se laisse pas dicter sa conduite par les coutumes de son temps et il choisit d'enseigner aussi des femmes, non seulement la Samaritaine et Marie, mais également sa sœur Marthe, comme l'atteste sa magnifique déclaration devant le tombeau de son frère Lazare en Jean 11.

Jésus lui demande si elle croit qu'il est la résurrection et la vie (v. 25). Elle répond par une véritable confession de foi, une des plus belles affirmations sur Jésus (v. 27) : « Oui Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, celui qui vient dans le monde ». Dans ces trois affirmations christologiques on retrouve Jésus, « son être, sa mission et son message »<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Voir Carol Newson et Sharon Ringe édés, *The Women's Bible Commentary*, Louisville, John Knox Press, 1992, p. 297.

<sup>11</sup> Voir les autres passages où des personnages sont appelés par une répétition de leur nom, en général dans un contexte de révélation forte, avec un effet d'insistance, d'affection : Abraham (Gn 22,11), Jacob (Gn 46,2), Moïse (Ex 3,4), Samuel (1 S 3,4ss), Saul/Paul (Ac 9,4).

<sup>12</sup> Cité dans le livre d'Ann Brown, *Mesdames, acceptez nos excuses. Les représentations chrétiennes de la femme*, coll. Sentier, Québec, La Clairière, 1997, p. 108.

<sup>13</sup> Expression de Pierre Prigent, *Heureux celui qui croit. Lecture de l'Évangile selon Jean*, Lyon, Olivétan, 2006, p. 180.

C'est une confession identique à celle de Pierre présente dans les synoptiques (Mt 16,15-19 ; Mc 8,27-30 ; Lc 9,22) et que Jésus commente ainsi : « Sur cette pierre (= sur cette déclaration) je bâtirai mon Église ». La seule confession de Pierre rapportée en Jean (6,68) est celle-ci : « Seigneur, vers qui irions-nous, tu as les paroles de la vie éternelle », ce qui souligne encore plus la valeur de la déclaration de Marthe.

Une petite remarque de traductrice de la Bible : on le sait, le choix des titres des péripécies revient aux traducteurs ou éditeurs modernes. Or Pierre a droit à un titre pour ses confessions : « Pierre reconnaît que Jésus est le Messie ». Mais quand Marthe fait de même en Jean, elle ne « mérite » pas un seul titre... sa déclaration est noyée dans le récit de « La résurrection de Lazare » !

## – L'onction de Béthanie : Jean 12

Dans les synoptiques, cette onction se déroule à un autre moment, dans un autre lieu et avec une autre femme, anonyme. En Jean, c'est Marie de Béthanie qui oint Jésus, et nous ne savons pas si l'auteur rapporte le même récit en le réécrivant, ou s'il décrit une autre histoire. En tout cas, cette onction est placée juste après la résurrection de Lazare, présentant tout ce récit comme une « prophétie de l'ensevelissement »<sup>14</sup>.

Marie, par ce geste d'amour fou, extravagant (trois cents grammes de parfum de nard pur et précieux), est la première personne dans l'évangile à vivre le commandement d'amour que Jésus laisse à ses disciples (« Comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres »). Son geste dit « l'amour pour le Seigneur, gratuit, sans limites ou conventions ou prudences »<sup>15</sup>.

Mais bien sûr chez Jean, tout a un second niveau, plus symbolique, et ce geste préfigure aussi à la fois le lavement des pieds effectué par le Christ en Jean 13, et son embaumement, donc sa mort et sa résurrection. Marie est de fait ici un modèle de ce qu'est un disciple : elle aime, elle sert et elle prend part à la mort du Christ<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Pierre Prigent, *op. cit.*, p. 184.

<sup>15</sup> Enzo Bianchi, *op. cit.*, pp. 129-130.

<sup>16</sup> Voir Carol Newson et Sharon Ringe, *The Women's Bible Commentary*, p. 300 ; Yves-Marie Blanchard, *Femmes du Nouveau Testament*, Paris, Salvator, 2020, p. 57.

## – Marie de Magdala

Marie de Magdala (ou Madeleine pour sa version francisée), premier témoin de la résurrection, est la seule personne avec Jean, le disciple bien-aimé, à avoir été présente à la fois à la croix et au tombeau vide : ils sont les uniques témoins à la fois de la mort et de la résurrection. Dans Jean, Marie apparaît pour la première fois à Golgotha, sans que l'on précise qui elle est<sup>17</sup>. L'auteur de l'évangile semble pré-supposer qu'elle est connue de tous, ainsi que son histoire. Et quelle histoire ! Sa vie n'a pas été facile. D'après Luc (8,2), elle a été délivrée de sept démons par Jésus, ce qui veut dire qu'avant cette délivrance, elle souffrait beaucoup, torturée par une puissance néfaste, oppressante qui la dépassait, dépossédée d'elle-même, sans doute exclue de la société. En symbolique biblique, le chiffre sept indique la plénitude, donc sa situation était vraiment grave. Mais rien, absolument rien dans les textes bibliques, ne la décrit comme étant une pécheresse, une prostituée ou une femme de mauvaise vie.

Après avoir été délivrée, elle suit Jésus, et appartient au groupe de celles et ceux qui l'accompagnent, ce qui signifie qu'elle retrouve une dignité sociale, une identité. Pour Enzo Bianchi, « elle fait partie de ces gens qui ont goûté la grâce extraordinaire de remonter grâce à quelqu'un de l'ombre de la mort, du non-sens, du néant, pour une vie où on éprouve ce que c'est d'être aimé et d'aimer »<sup>18</sup>.

Et puis arrive la semaine de Pâques, rapportée en Jean 20,11-17.

Ces jours sont vraiment éprouvants. Marie voit son Maître, son Seigneur, l'homme qui l'a libérée, qui a donné sens à sa vie, être arrêté, jugé, condamné et crucifié sur une croix, tout nu. Et maintenant, il est mort. Le silence de la mort l'environne. Trouve-t-elle du réconfort auprès des autres femmes mentionnées au pied de la croix ? Et où sont les autres disciples, ses amis ? On dirait qu'ils sont tous partis, à part le disciple bien-aimé...

C'est un vendredi terrible, un vendredi de souffrance que certains d'entre nous ont pu expérimenter, lorsque l'espoir semble perdu, lorsqu'un proche est mort, qu'il est parti, lorsque la maladie nous terrasse.

---

<sup>17</sup> On ne sait si Magdala est le nom araméen de son village d'origine sur les rives du lac de Tibériade ou bien un surnom, « Marie la tour, celle qui est puissante ou riche ». Sur la richesse supposée de Marie, voir Régis Burnet, *Marie-Madeleine. De la « pécheresse repentie » à « l'épouse de Jésus »*, Paris, Cerf, 2008, pp. 20-21.

<sup>18</sup> Enzo Bianchi, *Jésus et les femmes*, p. 135.

Mais ce vendredi n'est pas la fin de l'histoire ! Car après la croix vient le dimanche de Pâques. Le dimanche matin, Marie se rend au tombeau : selon Jean elle est toute seule. Elle pleure, non seulement parce que Jésus est mort, mais aussi parce que son corps a disparu ! Sans corps, le processus de deuil est bien plus difficile<sup>19</sup>.

Alors elle voit deux anges, et leur partage son désarroi, peut-être sa colère ou son désespoir, le texte ne le précise pas : « On a enlevé mon Seigneur, et je ne sais pas où on l'a mis ». En fait elle s'intéresse peu aux anges, c'est Jésus seul qui l'intéresse, et elle continue à le chercher. Puis elle se retourne, geste symbolique d'une *metanoia*, du changement qui s'amorce en elle... et elle voit un homme. Elle croit s'adresser au jardinier, et lui demande où se trouve le corps.

Nous, lecteurs, savons que le jardinier c'est Jésus, car Jean nous donne de l'avance sur Marie. Or dans cet évangile, beaucoup de choses ont une valeur symbolique, on se contente rarement de la dimension physique, concrète. Et ici la référence à un jardinier pourrait faire allusion au tout premier jardin, dans la Genèse, pour montrer que ce qui se joue entre Jésus et Marie, c'est ce qui se joue désormais entre le Christ ressuscité et toute l'humanité : une re-création, une nouvelle création, avec Jésus comme nouvel Adam.

Ensuite Jésus l'appelle par son nom, et on peut y voir une intertextualité avec le bon berger de Jean 10 qui appelle chacune de ses brebis par son nom. D'autres ont préféré voir des intertextualités entre Marie et la bien-aimée du troisième chapitre du Cantique des cantiques<sup>20</sup>. Quoi qu'il en soit, Marie se retourne une seconde fois, et exprime à nouveau par ce geste un changement symbolique plus profond, un retournement de pensée. Elle s'exclame : « *Rabbouni*, Maître », un titre qui contient peut-être une nuance supplémentaire d'affection que le simple « *Rabbi* ».

Jésus lui demande : « Pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ? » Non pas qu'il ignore la réponse ! Mais cela fait écho aux tout premiers mots qu'il a adressés, au début de son ministère, aux disciples de Jean : « Que cherchez-vous ? »<sup>21</sup> (1,38).

Marie de Magdala incarne ici une autre caractéristique du disciple : chercher, rechercher Jésus. Notons que Jésus lui répond en ara-

---

<sup>19</sup> Comme l'ont attesté par exemple les familles des victimes du 11/09/2001 aux États-Unis.

<sup>20</sup> Voir Xavier-Léon Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, tome 4, Paris, Seuil, 1996, p. 220.

<sup>21</sup> Voir Carol Newson et Sharon Ringe, *op. cit.*, p. 301.

méen, sa langue maternelle<sup>22</sup>. Or c'est aussi ce qui s'est passé entre Jésus et Paul, sur la route de Damas, quand Jésus l'a appelé en araméen, sa langue maternelle : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? » (Ac 9,4). Cet échange transformera Saul : le persécuteur de chrétiens deviendra Paul, l'apôtre du Christ.

De la même manière, en parlant avec Marie le matin de Pâques (20,17), Jésus transforme Marie en « apôtre »<sup>23</sup> : il lui dit « Va dire à mes frères », c'est-à-dire qu'il l'envoie annoncer sa résurrection. En grec « envoyer » se dit *apostello* et cela a donné le mot « apôtre », celui qui est envoyé. Voilà pourquoi dans les premiers siècles de l'Église, on a surnommé Marie de Magdala « l'apôtre des apôtres », *apostola apostolorum*. Irénée de Lyon, Hippolyte de Rome, Origène l'appelleront ainsi. Si vous allez à Marseille, dans un bas-relief de la cathédrale, vous la verrez représentée en train de prêcher.

Le message que Jésus lui confie est fondamental, c'est le cœur de la foi chrétienne : « Va trouver *mes frères* et dis-leur que je monte

---

<sup>22</sup> Même si certaines traductions simplifient avec un générique en disant « en hébreu », mais il s'agit bien de l'araméen, que l'on parlait couramment à l'époque.

<sup>23</sup> La véritable signification du mot « apôtre » est débattue, d'autant que les auteurs du Nouveau Testament ne lui donnent pas la même définition. La comparaison entre l'usage que Paul en fait dans ses lettres et la définition du mot que Luc donne en Actes 1,25-26 est révélatrice : il y a eu dans les débuts de l'Église des conceptions nettement divergentes entre d'une part l'Église de Jérusalem formées de judéo-chrétiens sous la direction de Pierre puis de Jacques, et d'autre part les Églises pauliniennes issues du paganisme. Clairement à Jérusalem, Luc réserve le nom d'apôtres aux Douze, ou plus exactement aux Onze, auxquels il convient d'adjoindre un homme qui a connu Jésus en Galilée et en Judée. Ainsi est reconstitué le groupe des Douze, figurant les douze tribus d'Israël, dans leur rassemblement eschatologique. Or, une telle définition exclut Paul, qui revendique d'avoir vu le Seigneur ressuscité, mais n'a jamais rencontré Jésus dans les jours de sa chair. Cependant, Paul, dès ses premières lettres, se définit comme « apôtre », envoyé de Jésus Christ, lui qui, le tout dernier, a bénéficié de la manifestation du Ressuscité (1 Co 1,1 et 15,8). Et Paul n'est pas apôtre tout seul : il s'adjoit Sylvain, Timothée, Sosthène ou Barnabé, eux-mêmes apôtres (1 Th 2,7...). Ce que Luc confirme en Actes 14, 4-14. Paul énonce d'ailleurs de façon ferme le rôle d'un apôtre : celui d'annoncer toujours plus loin la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ crucifié et ressuscité, et de rassembler en son nom des groupes chrétiens qui forment des Eglises.

Avec cette définition élargie, d'autres, y compris des femmes, porteront le titre d'apôtre, dans les textes bibliques ou dans la tradition. De Marie-Madeleine, la première à rencontrer le Ressuscité, surnommée « apôtre des apôtres » à cause de sa proclamation, à Junia, apôtre éminente saluée par Paul (Rm 16,7), l'Église a ainsi reconnu aux femmes le rôle premier d'un ministère d'annonce de la Bonne Nouvelle. Une tradition qu'on ne saurait oublier sans perdre quelque chose du travail de l'Esprit dans les Églises.

vers mon Père qui est votre Père, vers mon Dieu qui est votre Dieu ». C'est la toute première fois que les disciples sont appelés « frères ». Jésus manifeste que désormais, ils sont enfants de Dieu, adoptés par le Père, grâce à Jésus leur frère. Jésus confie à Marie la mission d'annoncer cette bonne nouvelle non seulement qu'il est vivant, mais aussi qu'ils ont une nouvelle identité d'enfants de Dieu qui les rend frères et sœurs. C'est le cœur même du christianisme dont elle est porteuse : la résurrection et la fraternité<sup>24</sup> !

Jésus ajoute une recommandation qui aidera Marie dans sa mission : « Ne me retiens pas », littéralement : « Cesse de me toucher ». Ce n'est pas que Jésus la dénigre mais, comme l'explique le spécialiste johannique Zumstein, « elle doit faire le deuil du *rabbi* de jadis, terrestre et l'accepter comme le Ressuscité, le Christ vivant. Ce n'est qu'en faisant ce deuil qu'elle pourra accomplir la mission qu'il veut lui confier »<sup>25</sup>. Elle doit accepter que Jésus ne peut être maîtrisé, gardé sous contrôle, conforme à ce que nous croyons qu'il est. Il faut le laisser libre d'aller, d'être qui il est. C'est un des apprentissages de la vie de disciple.

Marie de Magdala, « apôtre des apôtres »... et pourtant on la connaît peu sous ce titre, et pour cause ! Elle le perd au VII<sup>e</sup> siècle. En effet, le pape Grégoire le Grand réalise un coup de force. Il décide d'identifier cette Marie de Magdala avec une autre Marie des évangiles et avec une autre femme anonyme, présentée comme peu fréquentable. L'amalgame de ces trois femmes en une seule a eu comme conséquence que désormais Marie de Magdala sera connue comme une femme de mauvaise vie, une pécheresse convertie... et Marie l'apôtre, la première personne à annoncer la résurrection, a totalement disparu<sup>26</sup> !

---

<sup>24</sup> Voir Christine Pedotti, *Jésus, l'homme qui préférerait les femmes*, Paris, Albin Michel, 2018 p. 162. Souvenons-nous qu'à l'époque de Jésus, les femmes n'ont pas le droit de témoigner. Selon Flavius Josèphe, historien juif du I<sup>er</sup> siècle, c'est « à cause du caractère irréflecti et impétueux de leur sexe ». Jean n'est pas celui qui nous rapporte l'incrédulité des disciples (à part Thomas). Et ce n'est en tout cas pas à cause de cette incrédulité que cette femme, choisie par Jésus, cessa d'être appelée « l'apôtre des apôtres ».

<sup>25</sup> *Le Nouveau Testament commenté*, Camille Focant et Daniel Marguerat (sous dir.), Paris/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2012, p. 504.

<sup>26</sup> Encore aujourd'hui quand le matin de Pâques, on lit les textes de la résurrection, dans certaines Églises on saute l'épisode de Jésus et de Marie, l'ordre d'annoncer la nouvelle aux disciples, comme s'il s'agissait d'un détail. Notons malgré tout une évolution positive récente : le Pape François l'a remise à l'honneur en 2016 en élevant le jour où elle est fêtée comme sainte au même rang que les



Du coup, l'apostolat de Marie tombera aux oubliettes de l'Histoire et sa féminité sera associée au péché. L'idée insidieusement véhiculée par ce télescopage est qu'une femme est obligatoirement une pécheresse, alors que l'Évangile nous rapporte autre chose d'elle : non seulement son apostolat, mais aussi sa féminité, sa tendresse, sa passion pour Jésus.

En revanche les commentateurs insistent lourdement sur un détail du texte : ses pleurs. Certes le texte évoque trois fois ses pleurs (20,11.13.15), mais en se focalisant tellement sur cet aspect, le registre spirituel d'apôtre finit par être remplacé par le registre de l'hyper-sensibilité émotionnelle. « De cette manière ils enfermeront le lecteur dans la certitude que le féminin se réduit à l'affectivité ; bien évidemment ils s'empresseront d'oublier que Jésus lui aussi a pleuré près de son ami Lazare, que Pierre lui aussi est décrit pleurant après qu'il ait renié Jésus (Mc 14,72). Il faut reconnaître l'efficacité de leur enseignement, puisqu'aujourd'hui encore l'expression populaire 'pleurer comme une Madeleine' sonne toujours comme une évidence »<sup>27</sup>.

Bien plus que « Marie-Madeleine, l'apôtre des apôtres ».

En résumé, quelle est l'attitude de Jésus envers les femmes dans l'évangile de Jean ? Il ose aller vers elles, les considère comme des amies, des interlocutrices, des missionnaires, des théologiennes. Non parce qu'il a été féministe avant l'heure ou parce qu'il a « préféré les femmes » (titre d'un livre récent de Christine Pedotti), mais parce qu'il incarne une nouvelle Création, accomplie à Pâques, restaurant ainsi la situation créationnelle de Genèse 1–2, « au commencement », lorsque l'homme *et* la femme sont tous deux créés à l'image de Dieu, lorsque c'est à l'homme *et* à la femme qu'il confie l'autorité de gérer la terre.

L'attitude de Jésus contraste fortement avec celle de ses contemporains. Les Juifs pieux récitaient chaque jour cette prière : « Béni sois-tu Seigneur qui ne m'as pas fait femme »<sup>28</sup>. À l'opposé, l'évangile johannique montre des comportements très positifs du Christ envers les femmes. Elles reçoivent son enseignement et y répondent

---

fêtes des apôtres. Sur le plan liturgique, cela signifie qu'elle est célébrée comme les autres apôtres ; cela signe également la fin de la confusion introduite par Grégoire le Grand.

<sup>27</sup> Marie-Françoise Hanquez-Maincent, *La théologie féministe ; un lieu pour de nouveaux possibles*, Paris, Mediaspaul, 2019, pp. 69-70.

<sup>28</sup> Talmud de Babylone, *Traité Menahot* 43 b. Voilà aussi ce que rapporte Flavius Josèphe, historien juif de l'époque de Jésus : « La femme, dit la loi, est inférieure à l'homme en toutes choses » (*Contre Apion* 2.199).

de façon exemplaire. Elles sont partenaires d'échanges théologiques révélant son identité et sa mission ; elles sont les premiers témoins de la résurrection. Elles jouent un rôle pivot, et servent de paradigme du vrai discipulat pour tous les croyants, car elles esquissent les qualités du disciple, sa mission, *notre* mission : entrer dans une nouveauté de vie en ayant été pardonné, libéré, restauré, puis témoigner, aimer, servir, être enseigné aux pieds du Maître, rechercher Jésus, ne pas rester sur nos idées figées le concernant.

Ces femmes aussi font partie de la « nuée de témoins qui nous environne » afin de nous encourager et dont parle l'épître aux Hébreux. Faisons mémoire ensemble de ces femmes, « en mémoire d'elles »<sup>29</sup>.



## Pour aller plus loin (en sus des ouvrages cités)

Raymond Brown, « Roles of Women in the Fourth Gospel », *Theological Studies* 36, 1975, pp. 688-699.

Steven A. Hunt, D. François Tolmie, Ruben Zimmermann, *Character Studies in the Fourth Gospel, Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, Tübinge, Mohr Siebeck, 2013, pp. 27ss. C'est un résumé de toutes les études sur les femmes dans l'évangile de Jean.

Sandra Schneiders, « Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church », *Biblical Theological Bulletin* n° 12, 1982, pp. 35-45.

---

<sup>29</sup> Clin d'œil (comme dans le titre de cet article) à l'ouvrage d'Élisabeth Schüssler-Fiorenza, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf, 1986 : il fut écrit en mémoire des femmes anonymes de la Bible, en particulier de celle dont Jésus avait pourtant demandé à ses disciples de faire mémoire d'elle chaque fois qu'ils prêcheraient la bonne nouvelle (Mc 14,3-9 ; Mt 26,6-13).



# **Le seul vrai Dieu : identités et rapports respectifs du Père, du Fils et de l'Esprit dans les discours d'adieu du quatrième évangile**

**par Jean-René  
MORET,**  
*pasteur  
à l'Église Évangélique  
de Cologny*

## **Présentation de thèse**

Il est d'usage dans les rencontres de l'AFETÉ que les doctorants aient l'occasion de présenter leurs travaux en cours. Ce fut le cas de ma thèse doctorale intitulée «Le seul vrai Dieu : identités et rapports respectifs du Père, du Fils et de l'Esprit dans les discours d'adieu du quatrième évangile», que j'ai depuis soutenue à l'université de Fribourg (CH) en date du 5 décembre 2020, et qui n'est pas encore publiée. Puisqu'il s'agit d'une thèse sur l'évangile de Jean, le comité de l'AFETÉ a jugé bon d'inclure la brève présentation écrite que je propose ici. Il ne s'agira pas de présenter tous les détails exégétiques inclus dans mon travail, mais de présenter quelques grandes idées.

J'ai initialement choisi ce sujet de thèse parce que je trouve les textes de Jean 13 à 17 particulièrement parlants, et que la Trinité m'y apparaît comme une réalité vivante et dynamique, davantage que lorsque je lis les grandes synthèses conciliaires de l'Antiquité, quoique j'y adhère tout à fait. En outre, l'identité et les rapports respectifs du Père, du Fils et de l'Esprit sont des questions cruciales pour la théologie chrétienne, mais aussi pour le dialogue inter-religieux et l'apologétique, en particulier en rapport avec le judaïsme ou l'islam.

## Éléments de méthode

J'ai choisi et suivi pour cette thèse une approche de théologie biblique, partant de textes bien précis et cherchant à en faire l'exégèse la plus précise et pertinente possible dans leur contexte historique et canonique, sans introduire dans l'analyse les développements théologiques ultérieurs, mais avec un intérêt marqué pour la portée et la visée théologique des textes.

J'ai aussi fait le choix argumenté de prendre l'évangile de Jean comme un tout et de considérer ce qui peut passer pour des tensions comme l'expression d'une pensée complexe, plutôt que comme le signe d'une multiplicité d'auteurs, de remaniements ou de couches rédactionnelles contradictoires. Cela conduit logiquement à chercher à saisir la pensée de l'auteur dans toute sa complexité, plutôt que de recourir à l'expédient – facile et souvent abusif à mon sens – de séparer les idées en sous-ensembles univoques à notre goût.

Parmi les approches de l'évangile de Jean, il y en a deux que je n'ai sciemment pas suivies, et Richard Bauckham y a largement participé<sup>1</sup> : j'ai refusé d'une part la critique des formes, qui traite le texte comme le fruit d'une longue évolution analogue à celle d'un folklore à partir de formes supposées pures, et me suis aussi montré critique des approches à deux niveaux, selon lesquels le texte reflète parfois davantage les circonstances de ses destinataires, compris comme formant une communauté johannique spécifique à part du restant de l'Église<sup>2</sup>. Au contraire, j'affirme et j'ai supposé que Jean veut vraiment parler de Jésus, sa vie et ce qu'il a fait.

## Ancrage et portée du texte

Un élément dont j'ai de plus en plus pris conscience en étudiant les discours d'adieux de l'évangile de Jean, c'est que les propos de Jésus étaient à la fois pleinement ancrés dans le récit et la situation où ils étaient énoncés et à la fois très théologiques avec une véritable volonté de transmettre une vision donnée de Dieu. Jésus parle à ses disciples en tenant compte de la situation, du temps passé avec eux et de son prochain départ. Il fait le bilan du temps passé avec eux, les assure de la validité de ce qu'il a transmis et leur donne des assurances

---

<sup>1</sup> Voir *La rédaction et la diffusion des évangiles*, sous dir. Richard Bauckham, Charols, Excelsis, 2014 et Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, en particulier pp. 246-248 sur la critique des formes.

<sup>2</sup> J'ai traité cet aspect de manière plus spécifique dans Jean-René Moret, « Que faire de la communauté johannique ? », *Revue Biblique* 125 (2018), pp. 545-575.

pour les temps qui suivront. Mais il établit la validité de sa mission de révélation en affirmant son unité avec le Père, rassure ses disciples en annonçant la venue de l'Esprit et en démontrant comment celui-ci pourra être le successeur approprié, du fait de son origine auprès du Père et de son envoi par le Père et le Fils. Jean écrit un récit de la vie de Jésus, mais l'écrit « pour que vous croyiez » (Jn 20,31), et il intègre magistralement les éléments théologiques qu'il veut transmettre au sein de l'histoire qu'il raconte.

## Lien avec le monothéisme

Un des éléments que j'ai étudié avec grand intérêt et que j'ai aimé faire ressortir est l'ancrage de l'évangile de Jean dans le monothéisme juif. Il est impressionnant de noter combien l'évangile fait référence aux grandes affirmations monothéistes, en particulier celles du Deutéronome et d'Ésaïe. Jean connaît et accepte les affirmations qui mettent le Dieu d'Israël à part de toute la création et de tous les faux prétendants à la divinité, et il s'y réfère. Mais il s'y réfère précisément pour inclure Jésus (et plus discrètement l'Esprit) dans l'identité divine, en leur attribuant des caractéristiques qui étaient réservées à YHWH dans l'Ancien Testament. Ainsi, Jésus reçoit du Père et s'attribue la gloire que YHWH ne donnera à aucun autre (Jn 17,5.24 entre autres, cf. És 42,8), il préexiste au monde créé (Jn 17,5.24; 8,58), il est co-posseur du monde avec le Père (Jn 16,15; 17,10; cf. Ps 24,1), il a l'autorité de donner la vie éternelle (Jn 17,2; cf. Dt 32,39), et ainsi de suite. Jean attribue à Jésus un grand nombre de prérogatives qui doivent le faire reconnaître pour Dieu.

## Unité de Jésus avec Dieu

Dès lors, Jean pouvait s'attendre à ce que ses lecteurs se demandent comment toutes ces choses sont compatibles avec l'unicité de Dieu, fortement affirmée par le *Shema Israël* entre autres. À cette question, Jean apporte une réponse double. D'une part, Jésus et le Père sont un (Jn 10,30; 17,20) et partagent une immanence mutuelle (l'un est en l'autre et vice versa, Jn 10,38, 14,10, etc.); il y a une parfaite unité entre Jésus et le Père, au point que leurs actions sont communes; ainsi Jésus affirme que le Père qui demeure en lui fait lui-même les œuvres (Jn 14,10). On voit maintes fois dans l'évangile que la même action peut être attribuée au Père ou au Fils, sans qu'il faille y voir une contradiction, parce que dans la pensée de l'évangéliste, les deux agissent ensemble.

## Soumission et dépendance

D'autre part, Jean répond aussi à l'inquiétude pour le monothéisme en soulignant la dépendance et la subordination de Jésus par rapport au Père – mais bien sûr pas dans un sens arien. Je l'ai mentionné, l'évangile insiste pour attribuer à Jésus les prérogatives les plus élevées. Simultanément, il insiste pour souligner qu'elles sont dérivatives : la gloire de Jésus est celle que le Père lui a donnée (Jn 17,24), les paroles qu'il dit sont celles qu'il a entendues du Père (Jn 14,10 ; 15,15 ; 17,8), le nom divin dont il peut se revendiquer lui a été donné par le Père (17,11), et ainsi de suite. De même, Jésus insiste sur son obéissance par rapport au Père et son imitation du Père (Jn 5,19 ; 8,28 ; 15,10). Tout cela exclut radicalement que Jésus soit vu comme un concurrent du Père, comme un second Dieu rival du Père, qui pourrait agir indépendamment du Père ou créer une division au sein de la divinité. La divinité reconnue à Jésus ne mène donc pas à un polythéisme, où le divin est fractionné et divisé contre lui-même.

Il faut bien souligner que la subordination que Jean indique entre Jésus et le Père est d'ordre strictement relationnel, se situant dans leurs rapports respectifs, sans impliquer le moins du monde une différence de nature. Jésus est tout autant Dieu que le Père, mais il l'est parce que le Père lui donne de l'être. Certains voudraient limiter cette idée de subordination au temps de l'incarnation, mais Jésus va plus loin, en parlant de la gloire que le Père lui a donnée avant la fondation du monde (Jn 17,5.24). Ainsi, dès avant la fondation du monde, c'est par un don du Père que le Fils possède sa gloire.

Notre époque tend à voir l'idée d'obéissance ou de subordination comme nécessairement avilissante, à lire toute idée de ce genre au prisme de la domination et de ses abus. Jean montre tout autre chose, parce que dans sa soumission au Père, Jésus est élevé par le Père et glorifié par lui. Il y a là à mon sens un modèle utile pour nos relations dans l'Église et la société, un besoin de redécouvrir des relations d'autorité et de soumission entre personnes d'égales valeurs qui ne soient ni vécues ni perçues comme une prise de pouvoir au détriment de celui qui vit la soumission.

## *Quid* du Saint-Esprit

Les éléments que j'ai développés par rapport à Jésus-Christ apparaissent aussi en partie pour le Saint-Esprit, mais de manière nettement moins développée. Lui aussi participe à certaines prérogatives divines, en particulier celle d'annoncer les choses à venir (Jn

16,13; cf. És 41,23; 44,7), et est présenté comme dépendant du Père et du Fils. Jean a clairement mis moins l'accent sur l'identité de l'Esprit que sur celle de Jésus, mais les indices présents dans le texte permettent de penser à sa place de manière analogue.

J'achève ici cette présentation, en espérant que par la grâce de Dieu cette thèse servira à sa gloire et à l'affermissement de son Église.





## Chronique de livre

*Pour ce numéro bien fourni avec les actes de l'AFETÉ, nous avons fait le choix de ne pas inclure des recensions nombreuses et variées; celles-ci étant pour la plupart reportées à notre prochain numéro. Nous avons cependant inclus la recension de la Bible Nouvelle Français courant, au vu de l'importance de la sortie d'une nouvelle traduction, et du thème fort biblique du présent numéro.*

**La Bible – Nouvelle Français courant (NFC)** – Éditions Bibli'O, Paris 2019 – ISBN: 9782853007337 – 1650 p. (sans les deutérocanoniques) – € 18,90 ou CHF 26,30 – Cette bible existe en divers formats avec couverture rigide ou de luxe, avec ou sans les livres deutérocanoniques – et bien entendu les prix varient.

**A**près le Nouveau Testament *Bonnes Nouvelles Aujourd'hui*, en 1971, paraissait, en 1982, la Bible entière en *Français courant*. Cette traduction d'un nouveau genre devait répondre aux besoins des personnes pour qui les traductions bibliques traditionnelles étaient trop difficiles à comprendre. En effet, les traducteurs ne tentaient plus de décalquer les textes originaux, grecs ou hébreux, pour les rendre en français, ce qui donnait parfois des phrases longues et difficiles à comprendre, mêlées de « patois de canaan »<sup>1</sup>. À la place, ils essayaient de trouver la formulation susceptible de rendre, le plus naturellement possible en français, le sens exact du texte biblique. On parle d'équivalence dynamique ou fonctionnelle, par opposition à l'équivalence formelle des Bibles traditionnelles. Cette traduction connut un immense succès. Elle fut révisée en 1997 et vient d'être revue en 2019. En effet, en une génération, le français évolue, la recherche biblique avance, des découvertes archéologiques ou linguistiques jettent des

---

<sup>1</sup> On n'y trouve plus de termes comme *péager*, *hémorroïsse* ou des phrases telles que: « Ceignez les reins de votre entendement » (1P1,13) ou « Revêtez-vous d'entrailles de miséricorde » (Col3,12).

éclairages nouveaux sur les textes bibliques et permettent ainsi d'améliorer la manière de les traduire.

Trois ans d'efforts ont été nécessaires à une soixantaine de biblistes catholiques, réformés et évangéliques pour effectuer ce travail. Une comparaison rapide avec les éditions précédentes permet de se rendre compte qu'il ne s'agit pas d'une révision superficielle, où l'on se serait contenté de changer un mot ou une expression ici et là ; mais on a l'impression que tout a été revu minutieusement. Signalons que les introductions aux livres bibliques ont été revues et augmentées – elles sont maintenant deux ou trois fois plus longues. Elles sont divisées en deux têtes de chapitres : « L'essentiel », qui présente l'ensemble du livre ; et « Pour aller plus loin », qui donne quelques pistes d'actualisation et des données sur les circonstances de la composition du livre. Les auteurs de ces introductions tiennent souvent pour acquis les résultats de la critique biblique concernant la date de rédaction des livres de la Bible. Ces allégations, quoique proposées avec prudence, pourront susciter la perplexité chez certains lecteurs de sensibilité évangélique.

Disons tout d'abord que, dans l'ensemble, le travail est bien fait et qu'on a à faire à une bonne mise à jour : on a recouru à un langage épïcène ou incluant le genre féminin, pour aller dans le sens du *politiquement correct* en usage aujourd'hui, sans renoncer toutefois à une stricte fidélité au sens du texte biblique. On a mis à jour le vocabulaire : par exemple, la *crèche* de Lc 2,7 est devenue une *mangeoire*, pour qu'on n'imagine pas que Jésus avait été placé dans un « jardin d'enfants » ou une « garderie » ! D'une manière générale, j'ai l'impression qu'on est encore monté d'un cran dans le niveau du français, comme cela avait déjà été le cas en 1997. Par exemple, le « *Il est revenu de la mort à la vie* » de Mc 16,6 est devenu : « *Il est ressuscité* ». On n'y trouve plus guère ces explicitations du texte qu'on pensait nécessaires dans *Bonnes Nouvelles Aujourd'hui*, comme « dans la rivière du Jourdain » (Mc 1,5) – NFC 2019 a « dans le Jourdain » – ou au v. 14 : « Il y proclamait la bonne nouvelle de Dieu », remplace « ...proclama la Bonne Nouvelle venant de Dieu » de BNA 1973. La publication de *Parole de Vie*, la Bible en français fondamental, destinée au public ayant une connaissance limitée du français, a rendu possible cette élévation de niveau du langage.

Mais n'est-on pas allé un peu trop loin ? Par exemple le choix, dû semble-t-il à la demande de certaines Églises partenaires du projet, de revenir à l'usage de certains termes liturgiques, me paraît plus discutable et éloigner la NFC de son but initial. Par exemple, était-il judicieux de revenir au verbe *bénir* pour dire *remercier* le Seigneur,

comme au Ps 103,1 ? Le *Grand Robert* illustre ce sens de *bénir* essentiellement par des exemples du français classique (Racine, De Sacy, etc.) – aucun du XX<sup>e</sup> siècle ! D’ailleurs, les critères utilisés pour choisir les termes à rendre de manière traditionnelle ou en équivalence dynamique ne me paraissent pas clairs : pourquoi a-t-on remplacé « revenir à la vie » par « ressusciter » et gardé « bonne nouvelle » au lieu de reprendre le mot « Évangile », à mon sens du même niveau de difficulté que « bénir » ?

Une déception : en ouvrant ce volume, j’ai constaté avec regret, l’abandon, pour les livres de l’AT, de l’ordre du canon juif, adopté pour les éditions protestantes de la BFC de 1982 et 1997, à la demande des Églises réformées de la Suisse romande. Pour l’édition interconfessionnelle, les livres deutérocanoniques étaient placés entre l’AT et le NT, conformément aux « Directives concernant la coopération interconfessionnelle dans la traduction de la Bible », signées en 1968 et revues en 1987, entre l’Alliance Biblique Universelle et le Secrétariat du Saint-Siège pour l’Unité des Chrétiens (voir § 1.1.2 sur le Canon). Là, ils sont placés dans l’ordre adopté par les Bibles catholiques classiques. C’est à mon sens une régression malheureuse, tant pour l’œcuménisme que pour le dialogue judéo-chrétien, sans parler du dommage herméneutique pour l’Ancien Testament : faire une section : « Livres historiques », pour Josué, Juges, etc., va amener le lecteur *lambda* à les lire comme des ouvrages historiques, alors que le canon juif les présente comme des livres *prophétiques* !

On pourrait ergoter sur certaines modifications de la traduction qui ne m’ont pas parues forcément meilleures que les versions antérieures. Mais ces critiques seraient souvent entachées de subjectivisme ; par exemple n’aurait-on pas été plus *dynamique*, en traduisant dans 1 S 17,26.36, « ce païen de Philistin » au lieu de « ce Philistin païen » ?

Il y a cependant une traduction qui m’a beaucoup étonné ; celle de Mt 5,6, dans le Sermon sur la montagne. Alors que les éditions précédentes avaient : « Heureux ceux qui ont faim et soif de vivre comme Dieu le demande » (ce qui correspond bien au sens matthéen de *justice*), la *NFC* 2019 a : « Heureux ceux qui ont faim et soif d’un monde juste » ! Pourquoi une telle traduction qui oriente inmanquablement le lecteur vers une compréhension horizontale de la *justice*, ce qu’elle n’est précisément pas dans ce contexte<sup>2</sup> ? Pourtant, les auteurs sont conscients que pour Matthieu le terme « justice » a

---

<sup>2</sup>Cf. Note de la TOB 2010 sur Mt 5,6 et Pierre Bonnard, *Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1970, Delachaux & Niestlé, p. 57.

bien le sens d'être «en accord avec ce que Dieu demande», comme en témoigne la note correspondante, avec renvoi à Mt 3,15 et la citation de la *BFC* 1997 comme traduction alternative? Pour une discussion détaillée sur la traduction de *justice*, je renvoie à Jean-Claude Margot<sup>3</sup>, dans *Traduire sans trahir* (éds L'Âge d'homme, Lausanne 1979, pp.257s).

Traduire est un art très difficile. La Bible en français courant repose sur une théorie de la traduction bien élaborée. Gageons qu'avec cette révision, la *NFC* poursuivra son œuvre de rendre la Parole de Dieu accessible à chacun, particulièrement à ceux qui s'initient à sa lecture. ■

*Alain Décoppet*

---

<sup>3</sup>Jean-Claude Margot, conseiller en traduction de l'Alliance Biblique Universelle, a été la cheville ouvrière de «Bonne Nouvelle Aujourd'hui» et a collaboré à l'édition de la Bible en français courant.

# Bulletin de commande

# HOKHMA

à imprimer et renseigner

Joindre le règlement à la commande :

**Pour le monde entier (sauf le Canada) :**

*HOKHMA – c/o CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS (chèque ou virement à l'ordre de Croire-Publications),*

**RIB :** Établissement : 20041 / Guichet : 00001 / N° compte : 2990961A020 / Clé RIB : 61 / Domiciliation : Paris IDF Centre Financier, 11 rue Bourseul, 75900 Paris Cedex 15

**IBAN :** FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061 – B.I.C. : PSSTFRPPPAR

**Canada :** *HOKHMA – Ligue pour la Lecture de la Bible, 1701 r. Belleville, LEMOYNE, QC, J4P 3M2 (chèque à l'ordre de la Ligue)*

Nom : ..... Prénom : .....

Adresse : .....

Code postal : ..... Ville : .....

Pays : .....

Je commande la série des numéros disponibles 1976-2020, soit 104 fascicules au prix de : 160 € / 220 CHF / 224 CA\$ (port compris) soit 75 % de réduction.

Je m'abonne pour un an (ou j'abonne la personne suivante) au tarif normal / réduit (entourer ce qui convient) :

**Tarif Normal :** 18 € / 24 CHF / 25 CA\$

**Tarif Réduit :** 15 € / 20 CHF / 21 CA\$

Nom : ..... Prénom : .....

Adresse : .....

Code postal : ..... Ville : .....

Pays : .....

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau (offre réservée aux nouveaux abonnés) : .....

**COMMANDE DE NUMEROS SÉPARÉS : VOIR PAGE SUIVANTE**





# SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *104 fascicules* (dont un numéro double), plus de *8000 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** de 1976 à 2020 complète vous est proposée  
(déduction faite des numéros épuisés  
1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95  
et progressivement téléchargeables sur [www.hokhma.org](http://www.hokhma.org))  
pour la somme de 160 €, 220 CHF, 224 CA\$ (frais de port compris),  
**soit une remise de plus de 75 %.**

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

*Responsable de ce numéro* : Jean-René Moret

*Adresse de la rédaction* : Michaël de Luca, 167 chemin du Fraischamp,  
84210 Le Beaucet, France

*Service de presse* : Alain Décoppet, av. Louis-Ruchonnet 20,  
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

*Comité de rédaction* : Alain Décoppet, Michaël de Luca, Benoît Lemestrez, David Martorana, Jean-René Moret, Antony Perrot, Raymond Pfister.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

## **Composition et mise en page :**

Scriptura – F-68320 Jebnheim

## **Impression :**

IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.  
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 3<sup>e</sup> trimestre 2020.  
N° d'impression 20200330 ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le site de la revue : [www.hokhma.org](http://www.hokhma.org)

# HOKHMA

Un esprit, une équipe

## Partage

La revue *Hokhma* vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et Eglises protestantes. Elle cherche à stimuler le partage de l'espérance chrétienne entre croyants d'horizons divers, en favorisant la réflexion et la prière communes. Dans ce cheminement, l'équipe *Hokhma* souhaite contribuer à un renouveau de la foi.

## Fidélité

*Hokhma* place au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit qui se fait connaître aux hommes par les Ecritures. Etre fidèle à sa Révélation comprend une double exigence : penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Eglise.

## Recherche

L'étude des Ecritures implique une attitude à la fois positive et critique à l'égard des méthodes d'approche de la Bible. Par ce discernement, *Hokhma* désire être un lieu où la recherche se met au service de la meilleure compréhension possible du texte, dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture et l'ouverture aux interrogations du monde contemporain.

### *Hokhma*

est la transcription du mot hébreu signifiant « sagesse ».  
Notre revue essaiera, deux fois par an, de mériter son nom :  
« Etre science dans le respect du seul sage ».