

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*

Alors 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 »¹.

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%². 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 :

¹ 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).

² 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 autocentrés 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*³ incluse dans la liturgie synagogale à la fin du I^{er} 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^{er} siècle, les Juifs

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

considérant que le messianisme johannique portait atteinte au monothéisme⁴. 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^e siècle)⁵. Jn est, pour Raymond E. Brown, une « autobiographie de la communauté johannique »⁶. 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

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

⁵Raymond 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).

⁶Brown, *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. Dodd⁷. 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 synoptiques⁸. 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'évangile⁹. Ces contacts personnels sont mis en

⁷ 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).

⁸ 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.

⁹ 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 »¹⁰. 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 Philippe¹¹, 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

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

¹¹ 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'archéologie¹². 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)¹³. 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 pèlerinage¹⁴. Il est donc plus que probable que Jésus se soit présenté

¹² 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.

¹³ 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.

¹⁴ 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 condamnation¹⁵. 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 pascal¹⁶. 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

¹⁵ 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.

¹⁶ 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 temple¹⁷. Il y a eu des tentatives d'harmonisation entre Jn et les synoptiques, mais celles-ci n'ont guère convaincu¹⁸. 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 vie¹⁹. Ces œuvres biographiques concernent essentiellement des

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

¹⁸ 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.

¹⁹ 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, Démonax²⁰.

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 moi²¹.

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 fût²².

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

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

²² 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^e 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 »²³. 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 ordonné²⁴. 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'auteur²⁵. 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 »²⁶. 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

²³Thucydide, *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).

²⁴Lucien, *Comment écrire l'histoire* 51.

²⁵Lucien, *Comment écrire l'histoire* 55.

²⁶Lucien, *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 ère²⁷. 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 Jn²⁸. On voit là comment s'entrelacent préoccupations théologiques destinées à édifier le lecteur et données historiques.

²⁷ Josèphe, *Antiquités juives* XV, 380.

²⁸ 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 »²⁹. Il n'y a pas de décalage entre le Jésus qui a parlé et

²⁹Traduction 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 »³⁰. 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. Brown³¹. Pour autant, certains aspects de la théologie

³⁰ Anderson, *The Riddles*, p. 158.

³¹ 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^{er} 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^{er} 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 sacerdotale³², 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 Romains³³. 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.

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

³³ Mézange, *Les Sicares 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 »³⁴, 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 ! »³⁵.

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^{er} 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 !' »³⁶. On retrouve ici l'idée

³⁴ 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.

³⁵ 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.

³⁶ *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 louer³⁷. Selon la tradition préservée en *2M2,8* (fin du II^e siècle av. notre ère), une fois que les objets du culte cachés sur le Sinai 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^e 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 Béthel³⁸.

Notons au passage que la construction d'un nouveau temple opérée par Dieu lui-même est également présente dans le livre des *Jubilés* (II^e 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 »³⁹. 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 »⁴⁰. Le sanctuaire bâti par Dieu lui-même se retrouve aussi dans

³⁷ *Tobie* 13,15-16.

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

³⁹ *Jubilés* I, 17 (voir aussi 29).

⁴⁰ *Jubilés* I, 26.

le *Livre des songes* (ou *Apocalypse des animaux*, intégré dans *IHénoch* [II^e 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 milieu⁴¹.

Les *Psaumes de Salomon* (I^{er} 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 glorifiée⁴².

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^e 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* »⁴³. Soulignons que l'élévation du sanctuaire par le messie n'empêche pas que Dieu soit appelé peu après le « Créateur du très grand Temple »⁴⁴.

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

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

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

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

⁴⁴ *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 Demeure⁴⁵.

Le troisième livre des *Oracles sibyllins* (II^e ou I^{er} 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 »⁴⁶. 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 Seigneur⁴⁷. Comme le montrent ces différents textes, les Judéens du I^{er} 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^e 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

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

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

⁴⁷ *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)⁴⁸.

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

⁴⁸Tosefta, *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^{er} 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* »⁴⁹. 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

⁴⁹ 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.

