NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

122 N° 2 Avril-Juin 2000

L'évangile selon Jean. Positions et propositions

Yves SIMOENS (s.j.)

p. 177 - 190

https://www.nrt.be/fr/articles/l-evangile-selon-jean-positions-et-propositions-481

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

NRT 122 (2000) 177-190
Y. SIMOENS, S.J.

L'évangile selon Jean

POSITIONS ET PROPOSITIONS

Parent pauvre au début des recherches critiques, l'exégèse johannique a pris une place de premier plan. Procéder à un état de la question permettra, chemin faisant, d'attirer l'attention sur un certain nombre d'enjeux interprétatifs des méthodes mises en œuvre. Cet aperçu d'un champ de travail en plein renouvellement voudrait communiquer le goût et de s'y intéresser davantage.

Quatre axes complémentaires gagnent à être inventoriés: d'abord, les sources, ensuite, la double approche selon la diachronie et la synchronie, dans un troisième temps, le rapport entre la littérature et la théologie, et enfin, la question de l'auteur. Ces grandes allées fourniront l'occasion d'indiquer des sentiers de traverse, impossibles à fréquenter dans les limites de cette étude, mais sur lesquels il serait loisible de revenir pour en découvrir les attraits.

I. – Les sources

Dès l'exégèse patristique, le rapport du quatrième évangile avec l'hellénisme n'a échappé à personne. Deux facteurs semblent avoir été décisifs en ce sens: l'importance du *Logos*-Parole ou Verbe dans le Prologue comme le succès de ce texte, et par voie de conséquence, de tout l'évangile auquel il sert d'ouverture, dans les courants gnostiques. Détaillons quelque peu ces deux aspects.

1. Le Logos

Le Prologue de Jean (1, 1-18) met le Christ, et donc la communauté des croyants qui adhèrent à sa personne, à l'enseigne du *Logos*. L'indice est net d'un souci de dialogue avec la mentalité grecque. «Au commencement était le *Logos*» (Jn 1, 1) place en tête des préoccupations non seulement la question du *Logos*, mais son rapport au «fondement». Pour unir syntaxiquement l'un à l'autre survient la mention du verbe «être». Cela suffit pour attirer l'attention sur l'arrière-fond grec possible de cette première

phrase du quatrième évangile. Tous ses éléments peuvent relever de l'examen attentif d'un emprunt aux Présocratiques, à Platon et à Aristote, pour ne citer que ces trois piliers de la pensée hellénistique. Les recherches en ce domaine bénéficient en outre du regain d'intérêt des auteurs évoqués dans le cadre de la philosophie et de l'histoire des mentalités contemporaines. Que l'on pense par exemple à M. Heidegger pour les Présocratiques et pour son approche renouvelée du *Logos*, articulée au langage[1]. Les travaux de P. Aubenque sur Aristote, tributaires de Heidegger, renouvellent non seulement l'interprétation de ce philosophe, mais la manière de poser l'articulation entre ontologie et théologie[2].

Le champ est vaste, trop vaste sans doute pour ne pas comporter de pièges, en particulier en matière d'étude comparative. Il s'avère aussi paradoxalement trop étroit. Une fois évoquées en effet la question du *Logos*, celle aussi du fondement et celle de l'être, en rapport évident avec le devenir, il faut reconnaître que l'allure même du Prologue et ses composantes ne suivent pas un fil spéculatif et ne se développent point dans un champ de réflexion de type hellénistique. Il y est certes question de réalités comme «la vie» et «la lumière». Mais assez vite il est par exemple question de «Jean», du «témoin de la lumière» (1, 6-8.15). Là le champ sémantique s'élargit. Il s'ouvre à des personnages et des événements de l'histoire qui semblent éloigner d'un univers abstrait, plus propice à la relation avec d'autres courants d'expérience et de pensée. D'aucuns en déduiront que les deux passages sur Jean dans le Prologue ont été ajoutés après coup à une hymne au *Logos* de ligne plus pure et plus universaliste. Mais là risquent de se confronter des principes méthodologiques contrastés qui suscitent des interprétations différentes.

Retenons de ce premier point la possibilité d'étudier l'évangile de Jean comme l'exemple de ce que l'on appelle aujourd'hui l'inculturation de la bonne nouvelle de Jésus-Christ en milieu hellénistique. Le fait que ce texte a toutes les chances d'avoir été écrit, au moins en sa phase définitive, à Éphèse vers la fin du premier siècle et le début du deuxième milite encore en ce sens. Un certain nombre de termes hébreux et araméens traduits en grec,

1. À titre d'exemple de cette forme de questionnement, voir *Introduction à la métaphysique*, trad. de G. KAHN (Epiméthée), Paris, P.U.F., 1958, p. 135-150.
2. *Le problème de l'être chez Aristote*, coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, P.U.F., 1983/5, p. 322-335; 368-411.

notamment pour les toponymes[3] et les noms personnels[4], laissent penser que les personnes, les événements et les lieux dont il est question dans l'évangile sont envisagés à partir d'Éphèse et à l'adresse de gens qui ne connaissent ni la terre d'Israël ni les langues qui s'y parlent[5]. De là à penser que cet évangile est le plus grec de tous et que la meilleure manière de l'étudier consiste à l'éclairer par la philosophie, la mentalité ou les références culturelles grecques, il y a un pas qui ne doit pas être trop vite franchi. Déjà dans le judaïsme, le défi de l'inculturation du message biblique en milieu grec avait été relevé. L'exemple toujours cité en ce sens est celui de Philon d'Alexandrie[6]. Son essai de traduction en catégories grecques de la Torah de Moïse n'est pas étranger à la méfiance suscitée à son égard dans les cercles rabbiniques. Pour le corpus biblique reconnu comme canonique par les chrétiens, le Livre de la Sagesse du Pseudo-Salomon apparaît comme l'essai le mieux réussi d'intégration de la réflexion et du monde hellénistiques en milieu juif. Un des enseignements majeurs du livre est de laisser entendre que la Sagesse d'un roi Salomon actualisé, idéalisé et près d'être messianisé, n'a rien à envier à l'amour grec de la Sagesse, la *philosophia*.

Le fait est pourtant que la fortune de Jean dans les milieux gnostiques n'a pas peu contribué à renforcer ce principe grec de relecture du donné biblique.

2. La gnose

Le premier commentaire du quatrième évangile, ou sa première ébauche, est gnostique. Il revient à Héracléon[7]. Ce fait pose à nouveau deux questions majeures. La première est de savoir dans quel sens l'influence s'est exercée. De Jean sur la gnose ou de la

---

3. Que l'on pense au «lieu dit *Lithostrotos*, en hébreu *Gabbatha*» de Jn 19, 13.

4. «Toi, tu seras appelé *Kèphas*, ce qui s'interprète Pierre» (Jn 1, 42).

5. Voir à ce sujet la dernière enquête de S. VAN TILBORG, *Reading John in Ephesus*, coll. Supplements to Novum Testamentum, 83, Leiden, Brill, 1996.

6. Voir par exemple les notes complémentaires sur la parole de Dieu dans *De Vita Mosis I-II*, coll. Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 22, intr., trad. et notes par R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX, P. SAVINEL, Paris, Cerf, 1967, p. 136-138.

7. J.-M. POFFET, *Indices de la réception de l'évangile de Jean au IIe siècle, avant Irénée*, dans *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, édit. J.-D.KAESTLI, J.-M. POFFET & J. ZUMSTEIN, coll. Le Monde de la Bible, Genève, Labor & Fides, 1990, p. 305-321.

gnose sur Jean? En particulier dans le sens d'un conditionnement de Jean par la gnose, la deuxième question consiste à se demander jusqu'où il va.

Si à propos des Grecs, il fallait déjà dire que les questions se comme plexifient par le renouveau des études grecques à notre époque, a fortiori la même nuance s'impose-t-elle au sujet de la gnose. Héracléon et Origène, pour ne citer qu'eux, pensent surtout à la gnose valentinienne, dominante à l'époque. Mais il y a gnose et gnose: les textes patristiques en font état. On distingue de plus en plus entre «gnose» et «gnosticisme» pour respecter la complexité des données de base dans ce domaine. Il y a une gnose d'inspiration grecque, mais il y en a aussi une d'inspiration juive. R. Bultmann a fait de la gnose mandéenne[8] dans le monde juif l'arrière-fond déterminant du quatrième évangile dans son entreprise herméneutique de «démythologisation». Bref, en ce domaine, les avis sont des plus partagés. J.-M. Sevrin[9] refuse toute influence proprement gnostique sur Jean. Participant du même séminaire, J.-D. Kaestli[10] se fait plutôt le défenseur de ce principe de lecture.

Une bonne manière d'y voir clair est de cerner les limites assignées par Jean à ce type d'influence. Si la gnose peut à tout le moins se caractériser par la tentative de réduire à l'intelligibilité transparente d'un système rationnel à la fois le mystère de Dieu et le mystère du mal, alors nous avons là deux critères qui permettent de préciser jusqu'où Jean n'ira certainement pas dans une ouverture à la gnose. Il respecte le mystère de Dieu, dans la ligne du monothéisme juif. L'enseignement du Prologue est déjà clair à ce sujet: «Dieu, personne ne l'a vu, jamais» (Jn 1, 18). Il respecte tout autant le mystère du mal à l'œuvre dans l'apparent échec de la mission du Christ. Il faut lire en ce sens sa distinction parfois subtile mais éclairante, qui aura une grande postérité dans la Tradition, notamment chez Augustin, entre le pécheur et l'auteur du

---

8. L'adjectif «mandéen» comme le substantif «mandéisme» sont forgés à partir de la racine hébraïque *yada*ᶜ-«connaître», qui donne *manda*-«connaissance». Il s'agit d'un courant de la gnose dans le judaïsme dont les partisans existent jusqu'à nos jours, parfois désignés comme les Sabéens. Les sources de leurs écrits, fixés seulement au XVIᵉ siècle, pourraient remonter aux IIᵉ-IIIᵉ siècles av. J.-C. Cf. art. «Mandéisme», dans L. MONLOUBOU & F.M. DU BUIT, *Dictionnaire biblique universel*, Paris, Desclée, 1989, p. 446-447.

9. J.-M. SEVRIN, *Le quatrième évangile et le gnosticisme: questions de méthode*, dans *La communauté...* (cité *supra*, n. 7), p. 251-268.

10. J.-D. KAESTLI, *L'exégèse valentinienne du quatrième évangile. Remarques sur le rapport du quatrième évangile avec la gnose et sa réception au IIᵉ siècle*, dans *La communauté...* (cité *supra*, n. 7), p. 323-350; 351-356.

péché d'incrédulité[11] et de manque d'amour[12]. Manque de foi, manque d'amour, telle est toujours selon Jean, d'une manière ou d'une autre, la marque du péché. Inexplicables, ils s'imposent comme des faits.

Le *Logos* et la gnose permettent ainsi d'introduire les dénominateurs communs des deux influences dominantes qui ont pu jouer dans l'élaboration du quatrième évangile. Que ce soit du côté de l'hellénisme ou du côté du judaïsme, le *Logos* est apparu comme particulièrement riche d'implications pour établir une passerelle entre un des principes majeurs de la réflexion de type philosophique et la médiation par excellence de la communication entre Dieu et son peuple dans la Bible, à savoir le *dabar*, la parole, récapitulative de la Loi, des Prophètes et de la Sagesse. La mise en valeur de la spécificité grecque et de la spécificité juive ne peut donc conduire à une exclusion de l'une par rapport à l'autre. Le quatrième évangile apparaît au contraire comme un essai de conciliation avec ce qui fait le caractère sans prix de l'hellénisme dans sa thématisation de l'expérience humaine grâce à ses outils conceptuels. Mais le judaïsme s'avère tout aussi inappréciable, par sa prise en compte de l'histoire, de la relation interpersonnelle à l'intérieur du lien indissociable entre Israël et les Nations. À ce titre, l'évangile johannique est la première synthèse chrétienne des deux cultures dominantes du temps. Il apparaît aussi comme un critère de référence par rapport aux Pères de l'Église qui ne réussiront pas toujours à s'épargner des excès dans le sens du décrochage par rapport à la réalité biblique, en faveur d'une théologie d'inspiration grecque.

Le même évangile fait aussi barrage au front de la gnose dans sa double composante grecque et juive. Tout en étant soucieux d'intégrer l'ordre de la «connaissance», il ne le fera jamais en cédant à une tendance gnosticisante de penser ou de s'exprimer. Il présentera la révélation de Jésus-Christ comme accomplissement de la Torah de Moïse, des prophéties d'Isaïe et du courant de Sagesse. La fascination qu'exerce ce texte s'explique notamment par là. Il n'ignore pas les attentes de l'esprit humain sous ses différentes latitudes. Il y répond en respectant la nouveauté biblique et chrétienne, sans céder en rien à l'instinct de systématisation gnostique.

---

11. Jn 8, 44: «Vous, du père, le diable, vous êtes, et les désirs de votre père, vous voulez (les) faire.»

12. Jn 13, 27a: «Et après la bouchée, alors, entra en celui-là, le Satan.»

C'est assez dire que l'interprétation du texte ne doit pas trop attendre de ses éclairages grecs et juifs. Au début du siècle, il n'y avait pas plus grec que Jean. Vers le milieu, il n'y avait pas plus gnostique que Jean, — que l'on pense à l'influence considérable sur la problématique johannique du commentaire de Bultmann. Tout récemment, il n'y a pas plus juif que Jean pour certains: que l'on pense aux travaux de C. Tresmontant[13] ou de F. Manns[14]. Ces modes rendent prudent. Elles invitent à un permanent retour aux textes. Tel est l'acquis majeur de l'exégèse récente, autant pour Jean d'ailleurs que pour tous les autres livres du Nouveau et de l'Ancien Testament. Plus qu'à la lumière de ses sources et d'influences possibles, le texte gagne à être rejoint en lui-même et pour lui-même. Sur ce point, la distinction saussurienne entre diachronie et synchronie n'a pas peu aidé à bien poser les problèmes.

II. – Diachronie et synchronie

1. Diachronie

C'est à J. Wellhausen que remonte un souci commun de faire droit aux couches rédactionnelles du Pentateuque et de l'évangile selon saint Jean. Wellhausen s'illustra en effet par une théorie qui fit date à l'époque et qui ne fut que récemment remise en cause dans les années 70, sur des documents du Pentateuque — en particulier la Genèse et l'Exode — et une théorie des développements et des changements dans le quatrième évangile[15]. R. Bultmann donna toute son ampleur à cette théorie en distinguant dans l'évangile trois couches rédactionnelles. Une première qui relève d'un donné traditionnel: la *Vorlage*; une deuxième qui constitue une refonte opérée par le rédacteur de la plus grande partie du texte de l'évangile; enfin une troisième, dernière élaboration due cette fois à un rédacteur ecclésiastique soucieux d'harmoniser les données précédentes avec une théologie déjà plus élaborée, liée aux développements de l'Église à l'époque du

13. Cl. TRESMONTANT, *Évangile de Jean*, traduction et notes, Paris, O.E.I.L., 1984.

14. F. MANNS, *L'Évangile de Jean à la lumière du judaïsme*, coll. Studium Biblicum Franciscanum Analecta, 33, Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1991.

15. J. WELLHAUSEN, *Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium*, Berlin, G. Reimer, 1907.

Nouveau Testament[16]. D'innombrables variations s'effectuèrent sur le même thème, tant chez les catholiques que chez les protestants, la plupart des exégètes étant convaincus par les vues du maître de Marbourg.

Cette méthode nous valut, dans l'exégèse catholique des années 60-70, les commentaires de R. Schnackenburg[17] en langue allemande, de R.E. Brown[18] en anglais américain, et de M.-É. Boismard-A. Lamouille pour l'aire francophone. Le premier n'hésita pas à emboîter le pas dans le sens de la redistribution de l'ordre des chapitres, en particulier pour ce qui concerne les plus litigieux, à savoir les chapitres 5 à 7, à cause du problème posé par l'enchaînement surprenant d'événements à Jérusalem et en Galilée, sans raison apparente dans le texte tel qu'il est en son état définitif. Le deuxième se refusa à de telles procédures: elles finissent par poser plus de problèmes qu'elles n'en résolvent. Aussi Brown chercha-t-il à respecter l'ordre classique des chapitres. Son effort se concentra sur un essai d'explication de la genèse progressive du quatrième évangile et des épîtres, en visant à comprendre l'histoire de la communauté johannique[19]. M.-É. Boismard et A. Lamouille, deux Dominicains français, ont donné leur nom au troisième volume de la *Synopse des Quatre Évangiles en français*[20]. Leur œuvre est restée célèbre par la distinction controversée entre un Document C, Jean II-A et Jean II-B, Jean III. L'école de F. Neirynck à Leuven voulut réduire à trois ces étapes de l'élaboration, sans parvenir à convaincre pour autant M.-É. Boismard qui n'y reconnut pas le fruit de son travail. Avec son associé, A. Lamouille, Boismard, connu par ailleurs pour ses vues non conformistes, cherche à rendre compte tout à la fois du rap-

---

16. Son *Histoire de la Tradition synoptique* remonte à 1921. La dixième édition du commentaire sur Jean vit le jour pendant la deuxième guerre mondiale: *Das Evangelium des Johannes. Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1941, jusqu'à l'édition avec le dernier supplément en 1966; trad. angl. par G.R. BEASLEY-MURRAY, *The Gospel of John. A Commentary*, Oxford, Basil Blackwell, 1971.

17. R.SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, coll. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, I-IV, Freiburg / Basel / Wien, Herder, 1965, 1971, 1975, 1984.

18. R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, I-II, coll. The Anchor Bible, 29-29A, New-York, Garden City, Doubleday & Company, 1966, 1970.

19. C'est le titre d'un livre fameux, traduit en plusieurs langues: R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York / Toronto, Ramsey / Paulist Press, 1979.

20. Paris, Cerf, 1977.

port entre l'évangile de Jean et les évangiles synoptiques et d'une genèse, hypothétique, de Jean lui-même.

L'orientation de ces travaux dit bien ce qu'il faut entendre par *diachronie*. Il s'agit, sur le modèle des travaux linguistiques de F. de Saussure dans le domaine de la grammaire, d'expliquer le texte par son histoire. L'entreprise est légitime. Mais elle gagne à être complétée par ce que Saussure a appelé d'un terme en rapport intrinsèque avec le précédent, la synchronie. Il s'agit à ce niveau d'analyse de rendre compte d'un système linguistique, tel qu'il fonctionne à un moment donné de son évolution. À cette instance de considérations, le sens ne dépend pas d'abord de l'histoire des termes, mais de leurs rapports de ressemblances et de différences avec d'autres, que ce soit au plan de la phonologie, de la morphologie, de la syntaxe ou de la sémantique. Cette articulation de la diachronie et de la synchronie a porté ses fruits tant en linguistique générale et comparée, en ethnologie et en anthropologie (Cl. Lévi-Strauss), qu'en psychanalyse avec J. Lacan. Le lien avec ces sciences humaines signale au passage l'intérêt de bien situer la méthode exégétique au sein des autres domaines du savoir. L'étude de la Bible prend place dans le concert des autres études des cultures orales ou écrites.

2. Synchronie

Après la fragmentation du texte selon les critères historiques ou génétiques de la méthode diachronique, la perception et la valorisation de son unité reconquiert droit de cité[21]. L'analyse structurale des années soixante, la sémiotique de l'école de Greimas en France, l'efflorescence de la narratologie ou de la narrativité ne contribuent pas peu à la redécouverte du caractère unifié du texte. Mais l'évangile de Jean, à l'instar de celui de Matthieu, alterne récits et discours à un point tel qu'il requiert la mise au point d'une approche aussi spécifique que la littéralité de son texte. La complémentarité patristique de la *lettre* et de l'*Esprit* permet ainsi d'affiner une méthode de lecture qui se prête au mieux à la singularité de cet univers littéraire et symbolique. Cela nous amène à notre troisième point.

---

21. Bon état de la question dans L. DEVILLERS, *Les trois témoins: une structure pour le quatrième évangile*, dans *Revue Biblique* 104, 1997, 40-87. Beaucoup plus fouillé: G.H. ØSTENSTAD, *Patterns of Redemption in the Fourth Gospel. An Experiment in Structural Analysis*, coll. Studies in the Bible and Early Christianity, 38, Lewiston / Queenston / Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1998.

III. – Littérature et théologie

Sans doute parce que l'esprit est un, il faut qu'il puisse envisager l'unité du texte à un certain moment pour pouvoir faire acte d'interprétation théologique. L'unité du texte permet d'honorer une œuvre littéraire dans sa rigueur et sa beauté. Cette beauté est théologique dans le cas de l'évangile de Jean plus qu'en aucun autre livre biblique[22].

1. L'unité d'un texte et d'un style

Dès lors l'étude du style va pouvoir prendre tout son essor. Il ne s'agit pas en l'occurrence de relever les caractéristiques assez ponctuelles de certaines tournures grammaticales ou de certaines expressions typées. De tels phénomènes permettent de sauvegarder l'unité du texte contre les tentatives de le faire éclater en diverses couches rédactionnelles irréconciliables[23]. Il s'agit plutôt de repérer une manière d'écrire, reconnaissable entre toutes, au service d'un message[24]. J'aime parler à ce sujet d'une phénoménologie du langage johannique. Il est communément admis que le style de Jean procède par vagues successives. Sa manière de procéder adopte la répétition, souvent en trois temps:

> Au commencement était le Verbe,
> et le Verbe était auprès de Dieu,
> et Dieu, il était, le Verbe (Jn 1, 1).

Dès le premier verset, le ton est donné. Il se retrouvera dans les récits, par exemple dès la première déposition de Jean:

> Et il confessa, et il ne nia pas, et il confessa: «Moi, je ne suis pas le Christ» (Jn 1, 20).

---

22. *Herrlichkeit*, traduit en français: *La gloire et la croix* de H. Urs von Balthasar fait droit tant à cette beauté qu'à son caractère proprement théologique. La gloire du Fils est une gloire humiliée, «sans beauté ni éclat» (Is 53, 2), où tout humain peut se reconnaître pour être ravi en Dieu.

23. L'exégète le plus connu en ce sens est un catholique suisse: E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des vierten Evangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Erforschung.* Mit einem Vorwort von Martin Hengel, coll. Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 5, Freiburg (Schweiz) / Göttingen, Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 1987[2] (original de 1951). Selon des intentions et des modalités diverses, au service d'une entreprise diachronique, des travaux de M.-É. Boismard et F. Neirynck s'orientent dans une perspective semblable.

24. Dans une perspective narratologique, il faut citer ici R.A. CULPEPPER, *The Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design,* coll. Foundations and Facets, New Testament, Philadelphia, Fortress Press, 1983.

On relève ces ondes ternaires en particulier dans le discours de la Cène. Ce dernier s'articule d'ailleurs en trois grandes parties. La première est dominée par la symbolique sacerdotale de l'espace: «demeure», «lieu», «chemin» (Jn 14). La deuxième fait appel à un symbolisme plus en extension: «vigne», «vigneron», «sarments» (Jn 15, 1 - 16, 3). La troisième est à dominante temporelle: l'heure du monde (Jn 16, 4), l'heure de la femme (Jn 16, 21), l'heure du Fils (Jn 16, 25). On retrouve aussi cette subdivision en trois parties dans le corps central de la prière sacerdotale du Fils (Jn 17; en particulier Jn 17, 6-23: 6-11; 12-19; 20-23).

Il y a encore, selon notre découpage, trois scènes centrales dans l'ensemble de Jn 18 - 21, elles-mêmes subdivisibles en trois temps:

1. Jn 19, 23-27: soldats-Écriture-alliés;
2. Jn 19, 28-30: achèvement-vinaigre-achèvement;
3. Jn 19, 31-42: soldats-Écriture-alliés.

Pour ne prendre qu'un exemple dans les récits de Jn 20, les scènes au sujet du Ressuscité s'étalent également en trois phases:

1. Jn 20, 1-18: le matin de Pâques, à l'extérieur;
   Marie de Magdala et les disciples;
2. Jn 20, 19-23: le soir de Pâques;
   les disciples sans Thomas;
3. Jn 20, 24-31: huit jours après, à l'intérieur;
   les disciples avec Thomas.

2. Une théologie

Ce style «en spirale» est mis au service d'une théologie à l'enseigne du «commencement», de l'origine, de la création. C'est la raison fondamentale pour laquelle la figure stylistique de prédilection est la prolepse: l'anticipation continuelle de la fin, dès les premiers moments de la vie publique. Ce qui ne culmine que dans les événements de la Passion, de la mort et de la résurrection se prépare dès le début. Ce qui ne survient qu'à la fin se trame à chaque instant de l'existence. À ce titre, ce qui caractérise le Christ parce qu'il est la Parole d'origine faite chair et victorieuse de la mort comme du péché, s'applique aussi au croyant. Nous retrouvons là le sens spirituel de l'Écriture dans sa caractéristique néotestamentaire en général et johannique en particulier. Jésus-Christ nous est conté parce que son mystère est le nôtre. Le style litanique révèle ici son secret: il a pour but de faire entrer progressivement le croyant, «l'enfant de Dieu», dans la vie même de Dieu grâce à son engendrement d'en-haut, d'eau et d'Esprit (Jn 3, 3.5).

IV. – L'auteur

1. Jean, le fils de Zébédée?

L'argument toujours avancé pour dénier à Jean, fils de Zébédée, la paternité de cet évangile, réside en cette beauté et cette richesse même d'un texte immense. Comment un pêcheur galiléen serait-il parvenu à écrire un tel chef-d'œuvre? Il faut cependant aussitôt tempérer ce scepticisme. Le vocabulaire de cet évangile — cela vaut aussi des épîtres — est beaucoup plus pauvre que celui de Luc, sans parler de Paul. Mais de cette palette réduite, l'auteur tire tout un dégradé de teintes et de demi-teintes qui aboutissent à des tableaux faits de nuances, par touches délicates, parfois subtiles.

2. Le prêtre Jean et «le disciple que Jésus aimait»

D'accord avec M. Hengel[25] pour ne pas pouvoir attribuer à plusieurs mains ni encore moins à une «école» le résultat définitif de cette élaboration savante, dans le débat complexe au sujet de l'auteur du quatrième évangile, je me rallie pour ma part à l'hypothèse traditionnelle de la distinction entre Jean, le fils de Zébédée, et le prêtre Jean, mort à Éphèse à un âge avancé. Héritier des Douze, il n'est pas l'un des Douze. C'est un apôtre comme le furent Paul et ceux de la génération qui suivit les Douze et qui clôt l'âge apostolique. Ainsi se trouve sauvegardée l'autorité apostolique du quatrième évangile. Parce que ce personnage était prêtre, sans doute même grand prêtre lévitique[26], il était «connu du grand prêtre» et permit de ce fait à Pierre d'entrer avec lui dans le prétoire de Pilate au moment de la Passion (Jn 18, 15).

---

25. M. HENGEL, *Die Johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, mit einem Beitr. zur Apokalypse von Jörg Frey, coll. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 67, Tübingen, Mohr, 1993.

26. Polycrate d'Éphèse, cité par Eusèbe de Césarée, précise qu'«il fut engendré prêtre, il a porté le *petalon* (c'est dire qu'il fut grand prêtre lévitique), il fut témoin (*martus*-«martyr»?) et maître, il s'est endormi à Éphèse» (cf. M.-L. RIGATO, *L'«Apostolo ed evangelista Giovanni», «sacerdote» levitico*, dans *Rivista Biblica* 38, 1990, 451-483). La même exégète italienne poursuit son investigation en la confirmant avec des arguments toujours plus étayés; voir: *Gesù «L'agnello di Dio», «Colui che toglie il peccato del mondo» (Gv 1, 29), nell'immaginario cultuale giovanneo. Secondo Giovanni Gesù muore il 13 Nisan durante il «tamid» del pomeriggio (Gv 18, 28; 19, 14.31-37)*, dans *Atti del VII Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, édit. L. PADOVESE, Roma, Istituto francescano di spiritualità / Pontificio Ateneo Antoniano, 1999, pp. 69-115.

Une bonne part de l'énigme du «disciple que Jésus aimait» s'éclaire aussi par le fait même. L'anonymat est conservé d'abord par discrétion au sujet de cette proximité avec le grand sacerdoce de Jérusalem qui avait mauvaise presse dans les milieux judéo-chrétiens. Les évangiles synoptiques en sont le reflet, étant donné les critiques de Jésus à l'égard d'une certaine manière d'exercer la responsabilité religieuse en Israël à son époque, et compte tenu du rôle joué par les grands prêtres juifs dans son arrestation. L'anonymat permet aussi l'application typologique de ce disciple à tout disciple de Jésus. Il revêt une valeur symbolique certaine, ce qui ne veut évidemment pas dire «irréelle», au contraire. Nous avons ainsi également une clé d'interprétation du symbolisme johannique. Quoi qu'on en dise à l'heure actuelle dans les rangs de la grande majorité des exégètes tant catholiques que protestants, cette symbolique est à dominante sacerdotale. C'est ce qui explique par exemple la place et l'importance prise par la scène au temple dès le début de la vie publique de Jésus à Jérusalem selon Jean (Jn 2, 13-25). C'est ce qui explique aussi que la prière de Jésus en Jn 17 soit à juste titre dénommée «sacerdotale».

Mais à la différence de ce que pourrait laisser penser l'auteur citée, Jean, comme toujours quand il emprunte à un grand courant vétérotestamentaire ou juif, prend bien soin de nuancer et de transformer ses conceptions. Jésus incarne en sa personne le culte sacerdotal d'Israël. Il n'est pas lui-même «grand prêtre», selon l'orientation de pensée de l'épître aux Hébreux. Il est médiateur sacerdotal parce qu'il est le Verbe incarné, le Fils qui entraîne «les enfants de Dieu» dans la vie qu'il partage avec le Père et l'Esprit. C'est ainsi, en lui et grâce à lui, que l'existence chrétienne en tant que telle, individuelle et collective, s'avère sacerdotale et liturgique. Le corps individuel et social, grâce au mystère de l'incarnation, est promu dans l'Esprit, à l'état de médiateur en faveur du monde.

Conclusion

Cette trop rapide esquisse du monde johannique et de la recherche à son endroit permet de conclure en soulignant quatre paradoxes.

1. Grec et Juif. Cet évangile épouse la logique du Christ. Cette logique n'est jamais d'exclusion. Elle est toujours d'intégration en vue de la communion. Parce qu'il est soucieux d'ouverture aux Grecs, l'évangile selon Jean reste fidèle à l'héritage juif. Là où il

pourrait verser dans le dualisme qu'on lui prête trop souvent, au nom d'emprunts grecs ou de l'influence des milieux de Qumrân, il l'évite soigneusement grâce à ses nuances, parfois imperceptibles, mais clairement décelables si l'on respecte sa lettre, vectrice de son Esprit.

2. Une histoire au service de l'unité. Parce qu'un de ses *leitmotiv* est «le rassemblement dans l'unité des enfants de Dieu dispersés» (Jn 11, 52; 18, 14; 17, 20-23), ce texte s'avère aussi respectueux de l'histoire et de toute sa complexité que sensible à une unité différenciée qui concilie les oppositions apparemment insurmontables. À la Cène par exemple, Jésus éclaire anticipativement les conflits ultérieurs entre la Synagogue et l'Église, imparables et jusqu'à un certain point inévitables. Mais il cherche à éviter de faire le jeu du Diviseur et de l'Accusateur, le véritable fauteur de trouble parce qu'il est homicide, aussi près que possible du «commencement» (Jn 8, 44; cf. 1 Jn 3, 8).

3. L'amour glorifié. À la différence aussi de beaucoup d'idées reçues, le Fils n'est pas glorifié par sa mort en croix ou sa résurrection. Le verbe «glorifier»-*doxazein* n'apparaît nulle part en Jn 18 - 21, sauf à propos de la promesse faire à Pierre en 21, 19 de «glorifier Dieu» par sa propre mort martyre. Comme Fils de l'homme, c'est-à-dire au plus intime de son humanité où il est Fils de Dieu en personne, Jésus est une première fois glorifié (Jn 13, 30-31). Ce premier temps de la glorification procède de l'acte où il aime «jusqu'à achèvement» celui qui ne lui rend point cet amour, alors qu'il est élu parmi les Douze. Le deuxième temps de la glorification survient dans l'acte où, par sa prière, il s'en remet au Père (Jn 17, 1-5). L'enseignement vise à faire comprendre que notre propre glorification n'est point à attendre dans un au-delà imaginaire mais dans l'«ici et maintenant» de l'impossible amour et de la prière filiale.

4. La Tradition de l'Écriture. À première vue, le quatrième évangile semble se passer de l'Ancien Testament. Voilà pourquoi C.H. Dodd vit surtout dans l'hermétisme, R. Bultmann dans le mandéisme les sources dominantes de cette interprétation johannique du Christ et de l'Église. La difficulté du discernement en la matière vient de la sobriété des moyens employés. Plus l'événement est décisif, moins l'évangile de Jean utilise de mots pour en parler, plus aussi en revanche ses instruments linguistiques se gonflent de réminiscences bibliques. Le récit de la mort de Jésus est exemplaire à cet égard. Seul, il cite le Ps 22, 19 pour expliquer

le partage des vêtements à la croix (Jn 19, 24). Seul, il recourt au verbe *teleioô*-«parachever» (Jn 19, 28) pour rendre compte de l'Écriture au moment où Jésus «livre l'Esprit» (Jn 19, 30). Seul, il cite deux textes de l'Écriture pour rendre intelligible le coup de lance (Jn 19, 36-37): «Un os ne lui sera pas brisé» (Ex 12, 46; Nb 9, 12; Ps 34, 20); «Ils verront dans celui qu'ils transpercèrent» (Za 12, 10; Ap 1, 7).

La liste pourrait être allongée des citations explicites et plus encore implicites de l'Écriture. Cet évangile, comme tous les autres et comme tous les écrits du Nouveau Testament, est écrit en clé d'accomplissement. Cet accomplissement de l'Écriture en Jésus nous renvoie à son accomplissement en nous. Ainsi cherche-t-il à rendre compte au quotidien des multiples paradoxes de notre propre vie de foi dans l'Amour[27].

F-75006 Paris Yves SIMOENS, S.J.
35bis, rue de Sèvres

Sommaire. — Les études johanniques dessinent quatre orientations fondamentales. La question des sources cherche à faire droit à la complexité de sens du *Logos* et aux rapports avec la gnose. Cette approche historique conduit à distinguer les apports de la diachronie et de la synchronie. Ainsi se trouve mis en valeur l'aspect littéraire et théologique du quatrième évangile: style et théologie favorisent «l'un». L'auteur de ce texte s'avérerait dans ce cas être le prêtre Jean, mort à Éphèse à un âge avancé, plutôt que l'apôtre Jean, fils de Zébédée. Une conclusion trace quatre axes d'interprétation: le rapport Grec-Juif; l'histoire au service de l'unité; l'amour glorifié; la Tradition de l'Écriture.

Summary. — The Johannite studies put forward four fundamental orientations. An enquiry into the sources of the fourth Gospel will help the exegete in unravelling the complexity of meaning of the *Logos* and its affinity with the gnose. This historical approach enables him to evaluate the manifold contribution of diachrony and synchrony, and to appreciate the literary and theological aspects of the text: style and theology point to the «unique». This would favour the attribution of John's Gospel to the priest John, who died in Ephesus at an advanced age, rather than to Zebedee's son. A conclusion draws four axes of interpretation: the relationship between Greeks and Jews, the history of the service of unity, the glorified love, the tradition of the Scripture.

27. Ces pages réorganisent *Selon Jean*, 1. Une traduction; 2-3. Une interprétation, coll. Institut d'Études Théologiques, 17, Bruxelles, Éd. de l'I.É.T., 1997.