

Raymond E. Brown, La communauté du disciple bien-aimé. (The Community of the Beloved Disciple)
Coll. «Lectio Divina», 115. Paris, Les Éditions du Cerf, 1983, 232 pages.

(Résumé détaillé)

N.B. Ce qui suit tente de résumer son livre en utilisant la version anglaise: The Community of the Beloved Disciple. The life, loves, and hates of an individual Church in New Testament Times. New York: Paulist Press, 1979, 204 p.

Introduction: Le problème et la méthode dans le discernement de l'ecclésiologie johannique p. 13-24 (selon l'édition anglaise)

1. Le vocabulaire

Le mot « église » (*ekklesia*) est absent du quatrième évangile et des deux premières épîtres johanniques, et ne se trouve que dans la troisième épître où deux des trois occurrences sont associées à Diotrèphès que l'auteur réprouve. De même, d'autres mots habituellement associés à l'ecclésiologie sont absents, comme « royaume de Dieu » (seulement en 3, 3.5 dans le dialogue avec Nicodème), comme « peuple de Dieu, comme « apôtre ». On chercherait en vain dans cette théologie l'aspect salvifique d'être ensemble dans une communauté.

2. L'Église johannique était-elle une secte?

Un trait de l'ecclésiologie johannique est celui d'afficher une vive opposition à ceux du dehors, que ce soit le « monde », les « Juifs », ou les autres chrétiens. D'où la question : sommes-nous devant une secte? Bien sûr, tout dépend de notre définition de « secte », i.e. par rapport à d'autres groupes religieux, incluant les autres chrétiens, ou par rapport à la société au sens large.

Aussi, la question fondamentale qu'il faut plutôt se poser est celle-ci : la communauté johannique était-elle reconnue par les autres églises chrétiennes, où était-elle repliée sur elle-même et formait-elle une sorte de conventicule exclusif? Dès lors, l'église johannique serait *de facto* une secte si, implicitement ou explicitement, elle avait rompu la communion (*koinōnia*) avec la plupart des autres Chrétiens. Certains biblistes ont affirmé qu'elle était une secte en se basant sur le fait que les Gnostiques, un courant hérétique au début du 2^e siècle, ont fait leur le quatrième évangile, oubliant que Irénée de Lyon, à la même époque, a reconnu cet évangile comme orthodoxe. Mais on pourrait parler de secte si on retrouvait dans l'évangile johannique une tendance anti-sacramentelle ou non-sacramentelle, ou encore anti-pétrinienne, ou encore anti-institutionnelle, ou encore présentait un certain docétisme naïf (Jésus aurait seulement fait semblant d'être humain). Dans tout cela, on chercherait en vain des données probantes. Aussi, vaut-il mieux emprunter des pistes plus fructueuses d'analyse.

3. Une lecture à plusieurs niveaux

Une approche à plusieurs niveaux a été privilégiée par les biblistes au cours des dix dernières années et nous permet de découvrir en même temps à la fois Jésus et la communauté qui croit en lui. Une telle approche présuppose ceci :

- Premièrement, un évangile révèle comment un évangéliste concevait et a présenté Jésus à une communauté chrétienne au cours de la fin du premier siècle, ce qui nous donne indirectement une certaine perception de la vie communautaire au moment où l'évangile fut écrit;
- Deuxièmement, par une analyse des sources, les évangiles révèlent quelque chose de l'histoire pré-évangélique des vues christologiques de l'évangéliste; et de manière indirecte, ils révèlent également quelque chose de l'histoire de la communauté plus tôt dans le premier siècle, en particulier si les sources faisaient partie de l'héritage communautaire;
- Troisièmement, les évangiles offrent des moyens limités pour reconstituer le ministère et le message du Jésus historique.

4. Les difficultés d'une telle approche

Si nous acceptons en principe la capacité de détecter une vie communautaire sous la surface du récit évangélique, il faut néanmoins reconnaître clairement les difficultés méthodologiques d'une telle approche. Comme la présentation de Jésus et de son message est le but premier de l'évangéliste, il va de soi que les actions et les paroles de Jésus sont incluses dans son récit, car elles lui apparaissent pertinentes pour le bénéfice de sa communauté. Et c'est ainsi que nous acquérons une certaine connaissance de cette communauté. Mais il est difficile d'être plus précis.

Prenons l'exemple de l'auteur de l'évangile selon Marc qui décrit les Douze, et Pierre en particulier, comme des gens incapables de comprendre Jésus quand il parle de la nécessité de sa passion (Mc 8, 17-21.27-33; 9, 6.32; 14, 37). L'auteur affirme assez clairement à sa communauté qu'il est difficile de parvenir à une foi authentique en Jésus, car cela exige la participation à sa passion; c'est ce qu'il entend signifier par l'incompréhension des Douze. Mais vouloir aller plus loin en parlant d'un conflit entre les Douze et les premiers chrétiens comme l'ont fait certains biblistes dépasse les données évangéliques.

Tous les évangiles ont été écrits plusieurs années après l'expérience de la résurrection de Jésus, et donc interprètent le ministère de Jésus à la lumière de la foi pascale. Comme Marc est le premier à avoir écrit un évangile, il est celui qui a mis le moins d'effort à retoucher le personnage de Jésus avec cette lumière. C'est ainsi qu'il ne se gêne pas pour ne jamais présenter Marie comme une disciple de Jésus pendant son ministère (Mc 3, 21.31-35; 6, 4), un fait qu'il juge utile dans sa catéchèse pour démontrer que la famille physique ne bénéficiait d'aucun privilège dans le mouvement chrétien. Mais affirmer à partir de ce fait que Marie n'est jamais devenue chrétienne comme l'ont fait certains biblistes dépasse les données évangéliques.

5. Les pièges de l'argument du silence

Il faut prendre garde à faire des déductions à partir de ce que les évangiles ne disent pas. Prenons l'exemple de la finale originelle de l'évangile selon Marc (16, 8) qui ne contient pas de récits d'apparition aux Douze. Comment interpréter ce fait? Une façon de l'interpréter est d'y voir un exemple d'une étape ancienne du genre évangélique avant le développement des récits de la résurrection. Mais certains biblistes s'aventurent à y voir une façon de rétrograder les Douze.

6. Le danger de poser des sources hypothétiques

Certains biblistes posent des sources hypothétiques et, à partir de là, déterminent une vision théologique en observant comment l'évangéliste a modifié cette source. Le seul cas où on peut postuler avec une certaine assurance une source est celui de Matthieu et Luc : il est assez clair que l'une de leurs sources fut Marc. Mais dans le cas de Marc et Jean, déterminer leurs sources pré-évangéliques ne peut être qu'une pure conjecture. Certains biblistes pensent reconnaître certains thèmes dans ce qui leur apparaissent comme du matériel pré-évangélique, puis leur ajoute d'autres passages qui semblent en harmonie avec eux. C'est sans surprise que la vision théologique qui se dégage de cette reconstitution est semblable aux critères utilisés pour cette reconstitution; nous sommes dans un raisonnement circulaire.

7. Notre approche

- i. Nos conclusions seront basées sur le texte existant, et non sur une reconstitution hypothétique des sources.
- ii. Nous mettrons l'accent sur ces passages de Jean qui sont différents de manière significative des évangiles synoptiques et en particulier ceux qui ont le plus de chance d'être historiques. Rappelons que le 4^e évangile revendique d'être un témoignage oculaire (19, 35; 21, 24) et, de fait, présente une tradition historique importante sur Jésus. Dès lors, un passage où Jean modifie l'image du ministère historique de Jésus reflète un intérêt théologique significatif.
- iii. S'il nous arrive de dériver certains arguments à partir du silence de l'auteur, nous restreindrons ces arguments aux choses où il est presque impossible que l'auteur les ait ignorées accidentellement. Ainsi, quand Jean ignore le terme « apôtre » largement présent chez la plupart des auteurs du Nouveau Testament, ce silence est probablement délibéré et significatif. De même, l'absence de l'action eucharistique sur le pain et la coupe lors du dernier repas, étant donné la présence de cette tradition chez les Synoptiques et chez Paul, peut difficilement être accidentelle. En revanche, l'absence d'une conception virginale de Jésus, présente seulement chez Matthieu et Luc, pourrait s'expliquer tout simplement par l'ignorance d'une telle tradition chez l'évangéliste.

8. Les quatre phases la vie communautaire johannique

Dans notre reconstitution de la communauté johannique nous posons quatre phases.

- i. La phase Un fait référence à l'ère pré-évangélique qui témoigne des origines de la communauté et des relations avec le Judaïsme du milieu du 1^{er} siècle. Cette période est marquée par les controverses entre Chrétiens johanniques et les chefs de synagogues. Elle est aussi marquée par la destruction du temple de Jérusalem en l'an 70 (voir Jn 11, 48), et par ce qui l'a précédé, i.e. la révolte juive contre Rome qui commença vers l'an 66. Toute cette période qui commence vers le milieu de l'année 50 pour se terminer vers la fin de l'année 80 précède la rédaction du 4^e évangile qui intervient après l'expulsion de la synagogue des Chrétiens johanniques (Jn 9, 22; 16, 2) vers l'an 85 en raison de leurs affirmations sur Jésus. Cette expulsion reflète une situation dans le dernier tiers du premier siècle quand le centre d'enseignement juif était localisé à Yavné et sous contrôle pharisien, et où fut probablement modifié la douzième bénédiction des *Dix-huit bénédictions* (*Shemoneh Esreh*), qu'on récitait à la synagogue, pour inclure une malédiction contre les *minîm*, i.e. les déviants qui semblent inclure les Juifs chrétiens.
- ii. La phase Deux comprend la période où fut écrit l'évangile. Même s'il peut y avoir eu plus d'une version de l'évangile, le texte principal aurait été rédigé vers l'an 90. À ce moment, l'expulsion de la synagogue est un événement passé, et les persécutions par les Juifs se poursuivent et laissent des blessures profondes, comme on le voit par l'utilisation du mot « les Juifs » dans l'évangile. Les débats avec ces Juifs deviennent d'autant plus intenses que les Chrétiens mettent l'accent sur une haute christologie, i.e. l'association de Jésus à la divinité. Une telle christologie a un impact également dans les relations avec les autres chrétiens que les chrétiens johanniques jugent avoir une foi inadéquate. Puis, devant les difficultés de rejoindre les

païens dans leur prédication, les chrétiens johanniques se mettent à considérer le monde comme appartenant aux ténèbres.

- iii. La phase Trois est reflétée par les Épîtres johanniques où on retrouve des communautés divisées (voir 1 Jn 2, 19), probablement autour de l'an 100. Les dissensions semblent être autour de deux groupes qui interprètent l'évangile de Jean de manière opposée en regard tant de la christologie, que de l'éthique, de l'eschatologie et de la pneumatologie. D'après le ton pessimiste de l'auteur qui dénonce les faux enseignants et croit que la dernière heure est arrivée, les sécessionnistes semblent plus nombreux (1 Jn 4, 5).
- iv. La phase Quatre voit la dissolution des deux groupes après la rédaction des épîtres. Les sécessionnistes, rompant la communion avec les éléments plus conservateurs de la communauté johannique, évoluèrent rapidement au 2^e siècle vers le docétisme, le gnosticisme, les Cérinthiens, et le montanisme. Quant à ceux demeurés fidèles à 1 Jean, ils semblent avoir rejoint au début du 2^e siècle ce qu'Ignace d'Antioche appelle « l'Église catholique », comme l'indique l'acceptation croissante de la christologie johannique de la préexistence du verbe. Mais cet amalgame s'est fait au prix de l'acceptation d'une structure ecclésiale plus autoritaire et la reconnaissance que le Paraclet seul comme enseignant n'offrait pas une balise suffisante face aux sécessionnistes. Et l'utilisation du 4^e évangile par les sécessionnistes a retardé son acceptation dans le canon des Écritures.

Phase 1: Avant l'évangile - les origines de la communauté johannique p. 25-58 (selon l'édition anglaise)

Malgré la diversité des reconstitutions de la communauté johannique, les biblistes s'entendent au moins sur deux phases de son développement. Tout d'abord, on s'entend sur ses débuts où elle était constituée de Juifs dont la foi en Jésus reflétait une théologie basse, i.e. on attribuait à Jésus les titres dérivés de l'attente d'un messie ou prophète ou serviteur ou fils de Dieu comme on l'attribuait à des rois, des titres qui n'impliquaient nullement une divinité. Puis, est apparue plus tard une christologie haute où Jésus appartient maintenant à la sphère de la divinité, ce qui amène la communauté en conflit direct avec les Juifs qui l'accusent de blasphémer, et la pousse à se radicaliser par des affirmations encore plus audacieuses.

1. Le groupe d'origine et sa christologie basse

Dès le ch. 1 de l'évangile selon Jean, deux points remarquables distinguent cet évangile des Synoptiques concernant le récit du ministère de Jésus.

- i. Tout d'abord, dans le quatrième évangile Jean-Baptiste possède une connaissance de la préexistence de Jésus (Jn 1, 15.30). Cette notion de préexistence qui n'apparaît jamais sur les lèvres de Jésus est sûrement le produit de la théologie johannique.
- ii. Les Synoptiques nomment Pierre, André, Jacques et Jean comme premiers disciples, mais Jn 1, 35-51 nomment plutôt André, Pierre, Philippe et Nathanaël. De même la compréhension de l'identité de Jésus par ces disciples varie énormément. Chez Marc, il n'y a pas de confession qu'il est fils de Dieu sinon au moment de sa mort, et chez Matthieu la confession de Pierre (Mt 16, 16-17) est due à une révélation spéciale de Dieu. En revanche, chez Jean, dès le premier chapitre apparaît un ensemble de titres : rabbi, Messie, celui dont parle la Loi et les Prophètes, fils de Dieu, roi d'Israël. Et de plus, pour Jésus ces titres sont inadéquats, car les disciples verront éventuellement le ciel et la terre se rencontrer en lui (Jn 1, 50-51).

Qu'est-ce que tout cela dit sur les origines de la communauté?

A. Description du groupe d'origine des Chrétiens johanniques

La communauté commença chez les Juifs qui considéraient Jésus comme le messie attendu. Sur ce point il y a des similitudes entre les Synoptiques et le quatrième évangile concernant d'abord les personnages parmi les premiers disciples et les titres attribués à Jésus. On chercherait en vain une grande différence entre les débuts de cette Église et celle représentée par les Douze et par Paul. Comparons simplement Jn 1, 45 (« Nous avons trouvé celui dont Moïse a parlé dans le livre de la Loi et dont les prophètes aussi ont parlé ») et Lc 24, 44 (« ce qui est écrit à mon sujet dans la loi de Moïse, dans les livres des Prophètes et dans les Psaumes, tout cela devait s'accomplir »).

On peut dire la même chose en analysant les récits de miracle (« signes »). Tant en Jean que dans les Synoptiques les types de récits de miracle sont semblables : guérisons de malades, d'estropiés, d'aveugles, multiplication des pains, ressuscitations. Bien sûr, dans sa forme finale l'évangéliste a donné une expansion à ces récits à travers un dialogue avec une interprétation théologique. Mais cette expansion se fait dans la continuité, non la rupture. Comparons Jn 6, 51 (« Le pain que je donnerai pour que le monde vive, c'est ma chair ») et Lc 22, 19 (« Ceci est mon corps donné pour vous »). Ainsi, le matériel sacré de la tradition de la communauté d'origine est devenu la source de la réflexion ultérieure et de l'expansion de son enseignement vers une haute christologie.

Une telle continuité s'observe sur d'autres points, comme celui du rôle du Paraclet : « il vous fera accéder à la vérité tout entière » (Jn 16, 13). Pourtant ce Paraclet n'introduira rien de nouveau, mais interprétera seulement ce qui vient de Jésus. Bien sûr, quand l'évangile affirme la préexistence de Jésus, il va plus loin que la signification donnée au titre de messie par André (Jn 1, 41) et à celui de fils de Dieu par Nathanaël (Jn 1, 49). Mais cette haute christologie ne fait que révéler la signification profonde de ces premières confessions. C'est pourquoi à la fin de

son évangile, l'auteur se contente de reprendre les termes traditionnels : « Ces choses ont été écrites pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour que, en croyant, vous ayez la vie en son nom » (Jn 20, 31).

La continuité avec les origines est aussi suggérée par la figure de Jean-Baptiste. En effet, quand le 4^e évangile fut écrit, un conflit ouvert existait entre les chrétiens et les disciples du Baptiste qui rejetaient Jésus et considéraient leur maître comme le vrai messie, ou du moins son envoyé; d'où la nécessité de l'évangéliste de mettre dans la bouche de Jean-Baptiste : « Moi, je ne suis pas le Messie » (Jn 3, 28). Mais le 4^e évangile refuse de le rejeter. Au contraire, il affirme que Jean-Baptiste a été envoyé par Dieu, et même il met dans sa bouche des titres de Jésus typique de sa théologie, comme sa préexistence (Jn 1, 15.30). Ceci n'est historiquement explicable que si certains de premiers Chrétiens johanniques provenaient du mouvement baptiste. Faire parler ainsi Jean-Baptiste comme un Chrétien johannique présuppose une continuité avec la prédication du Baptiste.

Certains biblistes ont noté une certaine similarité entre le vocabulaire des Esséniens qui vivaient dans une implantation connue aujourd'hui sous le nom de Qumrân, sur le bord de la mer Morte, et le 4^e évangile : le dualisme lumière / ténèbres, la vérité / le mensonge, le prince des lumières ou l'esprit de vérité conduisant les fils de lumière contre les fils des ténèbres, la Loi comme source d'eau vive. Pourtant, il n'y a aucune donnée probante confirmant que l'auteur johannique aurait connu la littérature de Qumrân. Il est plutôt probable que des Juifs, qui ont écouté la prédication de Jean-Baptiste, dont le ministère se situait géographiquement à proximité de Qumrân, et qui se sont joints à la communauté johannique, véhiculaient des idées semblables à ceux qu'on retrouve dans les manuscrits de la mer Morte. Et c'est dans une phase ultérieure dans l'évolution de la communauté, alors qu'émergeait la théologie haute de la préexistence de Jésus, que ce vocabulaire a été utilisé pour le présenter comme lumière descendue du ciel, et les chrétiens comme des fils de lumière.

B. Le rôle du disciple bien-aimé

Un lien particulier entre les disciples de Jean-Baptiste et les débuts de la communauté johannique est personnifié par la figure du disciple bien-aimé. Même si cette figure demeure mystérieuse et n'apparaît que dans le 4^e évangile où elle devient le héros de la communauté, elle n'en est pas moins réelle. Et c'est parce qu'elle prétendait avoir le témoignage de ce disciple que la communauté johannique a pu défendre sa christologie et son ecclésiologie particulière aux yeux de la grande Église qui se référait plutôt au témoignage des Douze et de Pierre. Cela est illustré par la surenchère du disciple bien-aimé par rapport à Simon-Pierre dans le 4^e évangile. Si la figure du disciple bien-aimé était fictive, toute l'argumentation de l'évangile s'écroulerait. C'est le cas aussi de la première épître de Jean qui, dès le début, en appelle à ce disciple comme source de la tradition de témoignage oculaire (1 Jn 1, 1-3) pour corriger les abus de ceux qui se réclament de l'Esprit (1 Jn 4, 1). L'auteur de l'épître n'est pas un témoin oculaire, mais sa communauté est consciente d'avoir ses racines dans une tradition de témoignage oculaire, ce qui présuppose que le disciple bien-aimé a fait partie de ceux qui ont suivi le Jésus historique. C'est la signification du « nous » qu'on rencontre tant le 4^e évangile que dans les épîtres johanniques.

Le portrait de la communauté johannique devient plus compréhensible si le disciple bien-aimé, comme certains des premiers disciples nommés en Jn 1, 35-51, aurait été d'abord un disciple de Jean-Baptiste (pourquoi pas le disciple non nommé de Jn 1, 35-40 qui était avec André). Ainsi, le disciple bien-aimé aurait eu le même statut dans cette communauté johannique naissante de Juifs chrétiens que celui des Douze dans les autres communautés chrétiennes. Mais pourquoi ce titre de disciple bien-aimé n'apparaît-il qu'au ch. 13 au moment où Jésus parle de « son heure » ? Ce disciple ne pouvait recevoir ce titre de « bien-aimé » que dans un contexte christologique. Cela signifie qu'il a vécu la même croissance christologique que l'ensemble de la communauté et c'est cette croissance qui a permis à la communauté de lui donner son identité de « bien-aimé ».

Qui est ce disciple bien-aimé? Il ne s'agit probablement pas de Jean, l'un des fils de Zébédée; d'ailleurs ceux-ci sont étrangement absents du 4^e évangile, n'apparaissant que dans l'annexe à l'évangile (ch. 21). En l'opposant à Pierre, l'évangéliste donne l'impression qu'il était extérieur au groupe de disciples les plus connus, un groupe qui devait inclure les fils de Zébédée. Bien sûr, il y a le témoignage de la fin du 2^e siècle qui identifie le disciple bien-aimé à l'apôtre Jean. Mais tout cela témoigne d'une tendance déjà présente dans le Nouveau Testament à réduire les origines chrétiennes au groupe des Douze. Que peut-on néanmoins dire de ce disciple bien-aimé? Il est un disciple de Jean-Baptiste qui a commencé à suivre Jésus en Judée, alors que Jésus lui-même était encore dans l'entourage du Baptiste. Il partage la vie de son maître lors de son dernier séjour à Jérusalem. On sait également qu'il était connu du grand prêtre. Ses relations avec Jésus étaient différentes de celles de Pierre, le représentant des Douze.

2. L'admission d'un second groupe et sa christologie haute

Les ch. 2 et 3 de Jean ne se distinguent pas vraiment de ce qu'on peut trouver dans les évangiles synoptiques.

- Le récit de miracle à Cana est très similaire à celui de la multiplication des pains, tout comme l'intervention de la mère de Jésus (Jn 2, 3-4) ressemble au dialogue mère-fils en Lc 2, 48-49 et Mc 3, 31-35.
- La purification du temple et l'annonce de sa destruction future sont également présentes dans les Synoptiques.
- La venue du notable Nicodème ouvert à l'égard de rabbi Jésus et son questionnant sur l'entrée dans le royaume ressemble au récit synoptique d'un notable interrogeant rabbi Jésus sur l'héritage de la vie éternelle (Lc 18, 18).

- L'idée que les disciples de Jean-Baptiste ne comprennent pas Jésus (Jn 3, 22-26) trouve un écho avec le récit des disciples du Baptiste qui interrogent Jésus s'il est celui qui doit venir (Lc 7, 18-23).

Ainsi, dans ces deux chapitres il n'y a aucune trace d'un conflit majeure entre la communauté johannique primitive et « les Juifs ».

C'est au ch. 4 avec le récit de la Samaritaine que le 4^e évangile s'éloigne des évangiles synoptiques. En effet, alors qu'en Mt 10, 5 Jésus interdit à ses disciples d'entrer dans une ville samaritaine, que selon Lc 9, 52-55 les Samaritains se sont montrés très hostiles à l'égard de Jésus et que Ac 8, 1-25 nous informe que c'est plusieurs années après la résurrection de Jésus que la Samarie fut rejointe par la prédication chrétienne à travers Philippe, Jn 4, 4-42 affirme au contraire que Jésus est passé à travers la Samarie et a amené tout un village de Samaritains à croire qu'il est le Sauveur du monde. Aussi, sur le plan historique, il y a de solides raisons de douter que Jésus ait converti plusieurs Samaritains à sa prédication au cours de son ministère, et il est probable que le récit de Jean reflète une situation historique postpascale.

A. La description du second groupe de Chrétiens johanniques

Le second groupe qui se joint à la communauté johannique est constitué d'un groupe important de Samaritains (Jn 4, 4-42). Cette conversion n'est pas attribuée aux disciples du ch. 1, et le fait que ce second groupe donne à Jésus le titre de « Sauveur du monde » nous éloigne des attentes standards vétéro-testamentaires du ch. 1. Et c'est après cette conversion que l'évangéliste met l'accent sur le rejet de Jésus par les Juifs qui s'écrient : « N'avons-nous pas raison de dire que tu es un Samaritain et un possédé ? » (Jn 8, 48).

Il ne serait pas exact de dire que ce second groupe était constitué seulement de Samaritains (Jn 4, 22 : « Vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs »). Il serait plus juste de dire que ce second groupe est constitué de Juifs anti-temple (Jn 4, 21 : « Crois-moi, femme, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. ») qui, eux, convertirent les Samaritains, tout en empruntant des éléments de la pensée samaritaine, incluant une christologie non centrée sur le Messie davidique.

Les ch. 6-8 des Actes des Apôtres nous donnent une description des Hellénistes de Jérusalem (des Juifs ne parlant que grec) auxquels les leaders Juifs étaient très hostiles, car ils s'opposaient au temple de Jérusalem (Jn 7, 48-50), et qui devinrent chrétiens. Quand ils furent expulsés de Jérusalem, ils allèrent prêcher le Christ en Samarie. Une communauté johannique composée de gens hostiles au temple et de Samaritains serait ainsi devenue détestable pour les Juifs traditionnels.

On pourrait situer une telle communauté dans la grande région palestinienne, en incluant la Transjordanie et la Syrie. Mais peut-on être plus précis? De fait, on peut seulement dire que cette communauté johannique, qui est avant tout une communauté juive chrétienne, comprend également des Galiléens et des Samaritains convertis.

B. Conflit qui en résulte avec « les Juifs »

Concentrons sur ce conflit avec « les Juifs » qui devient un thème proéminent après le ch. 4. Notons l'étrangeté de ce terme dans la bouche de Jésus, qui est Juif, et dans la bouche d'autres Juifs comme les parents de l'aveugle-né qui ont « peur des Juifs » (Jn 9, 22). C'est le cas où des événements, qui se situent à l'époque du 4^e évangile, sont projetés à l'époque du ministère de Jésus. En effet, les chrétiens johanniques ont été expulsés des synagogues et furent empêchés de pratiquer le culte avec les autres Juifs. Tout cela les amena à ne plus se considérer Juifs, malgré leur descendance juive. Et ce langage se retrouve dans le 4^e évangile.

Le terme « les Juifs » désigne tant les grands prêtres que les Pharisiens, et Jean parle des « Juifs » quand les Synoptiques parlent du Sanhédrin (comparons Jn 18, 28-31 et Mc 15, 1). C'est de manière délibérée qu'il utilise le même terme pour les autorités juives au temps de Jésus que pour ceux qui fréquentent la synagogue au moment où il écrit son évangile. Car au cours du ministère de Jésus, les chefs des prêtres et certains scribes au Sanhédrin étaient hostiles à Jésus et ont pris part à sa mort. Plus tard, ceux qui ont expulsé de la synagogues les chrétiens johanniques et en ont mis certains à mort (Jn 16, 2) sont considérés comme les héritiers du premier groupe, si bien que l'évangéliste se permet de mettre dans la bouche de Jésus l'affirmation que les Juifs sont fils du diable (Jn 8, 44). Remarquons que les autorités de la synagogue qui se définissaient comme disciples de Moïse et considéraient les chrétiens comme « disciples de ce type » (Jn 9, 28-29) n'avaient pas un langage plus gentil.

Que penser de l'accusation johannique que « les Juifs » tuaient des chrétiens en s'imaginant rendre un culte à Dieu (Jn 16, 2)? Nous savons qu'au premier siècle certains chrétiens ont été mis à mort : Étienne, (Ac 7, 58-60), Jacques, fils de Zébédée (Ac 12, 2-3), et Jacques, le frère du Seigneur (Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, 20, 9). Pour le 2^e siècle, Justin, qui est né en Palestine, nous apprend que les Juifs ne pouvaient pas tuer directement, mais seulement à travers une dénonciation aux autorités romaines. En effet, comme le Judaïsme était une religion tolérée par les Romains, ils étaient exemptés du culte public. Donc, aussi longtemps que les chrétiens demeuraient juifs, les Romains n'avaient pas de raisons légales pour les importuner. Mais la situation devenait différente avec leur expulsion de la synagogue où ils devenaient désormais soumis au culte de l'empereur, et à défaut de s'y soumettre, ils en subissaient les conséquences légales. D'après ce que nous apprenons du *Martyr de Polycarpe* (vers l'an 155), les Juifs se montraient très zélés à cette tâche. Cela nous donne l'arrière-plan de l'accusation de Jean contre « les Juifs ».

C. La christologie haute

Nous avons affirmé plus tôt que l'arrivée des Samaritains dans la communauté johannique fut le catalyseur d'une théologie haute. Il est temps d'être plus précis. C'est par la piste de la notion de Messie que cette théologie, différente de celle dont témoigne les premiers membres de la communauté (voir Jn 1, 35-51), s'est imposée. Quand la Samaritaine dit : « Ne serait-il pas le Messie? », de quelle Messie parle-t-elle? Il ne s'agit certainement pas de ce Messie traditionnel de la lignée davidique. Car toute la théologie samaritaine était dirigée contre les prétentions de la dynastie davidique et contre Jérusalem, la cité de David. Plutôt, les Samaritains attendaient un *Taheb* (celui qui fait un retour, un restaurateur), un enseignant et un révélateur. Cela est confirmé par Jn 4, 25 : « La femme lui dit : " Je sais qu'un Messie doit venir – celui qu'on appelle Christ. Lorsqu'il viendra, il nous annoncera toutes choses" ». La théologie samaritaine était centrée sur la figure de Moïse, si bien que souvent il était celui qui devait revenir : on pensait qu'après avoir vu Dieu, il reviendrait vers le peuple pour révéler ce que Dieu lui a dit. Dans le cadre johannique, la figure de Moïse a été remplacée par celle de Jésus qui a vu Dieu et est venu sur terre pour parler de ce qu'il a entendu là-haut. C'est en ce sens que l'arrivée des Samaritains fut le catalyseur d'une théologie haute.

C'est cette théologie haute qui traverse tout le 4^e évangile. Ainsi, le Verbe, qui a existé en présence de Dieu avant la création, s'est fait chair en Jésus (Jn 1, 1.14), il fut la lumière du monde (Jn 1, 9-10; 8, 12; 9, 5), il a révélé Dieu, car il est le seul à être venu du ciel et avoir vu la face Dieu et entendu sa voix (Jn 3, 13; 5,37), il est un avec le Père (10, 30), si bien que le voir c'est voir le Père (Jn 14, 9), et il peut parler comme étant le « Je suis ».

Cette théologie est la plus haute de tout le Nouveau Testament. On n'a rien d'équivalent même chez Paul. Même un passage comme 1 Co 8, 6 (« il n'y a pour nous qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et vers qui nous allons, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes ») ne parle pas d'une préexistence. De même, Ph 2, 6-7 (« lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu. Mais il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et, reconnu à son aspect comme un homme ») ne fait pas référence à une incarnation, mais met l'accent sur le fait que, étant image de Dieu comme Adam, il ne s'est pas rebellé comme ce dernier du fait d'être serviteur. Enfin, Col 1, 15-16 (« Il est l'image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature, car en lui tout a été créé, dans les cieux et sur la terre, les êtres visibles comme les invisibles, Trônes et Souverainetés, Autorités et Pouvoirs. Tout est créé par lui et pour lui ») signifie simplement que Jésus est le premier de toute la création. Ainsi, on ne trouve pas dans ces épîtres d'équivalent à un Verbe divin préexistant avant toute création et à une phrase comme Jn 8, 58 : « En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham fût, Je Suis ».

On peut comprendre maintenant pourquoi la communauté johannique s'est fait accuser de blasphémer et que les Juifs ne pouvaient plus les tolérer : « Dès lors, les autorités juives n'en cherchaient que davantage à le faire périr, car non seulement il violait le sabbat, mais encore il appelait Dieu son propre Père, se faisant ainsi l'égal de Dieu » (Jn 5, 18). Alors que le *Shemoneh Esreh* proclame : « Tu soutiens le vivant et fais revivre les morts... Tu ramènes les morts à la vie », le 4^e évangile met dans la bouche de Jésus : « Comme le Père, en effet, relève les morts et les fait vivre, le Fils lui aussi fait vivre qui il veut » (Jn 5, 21). Pour les Juifs, les chrétiens johanniques proclament un deuxième Dieu, violant par le fait même leur credo fondamental : « Écoute, Israël ! Le Seigneur notre Dieu est le Seigneur Un » (Dt 6, 4). Un tel blasphème mérite la mort : « Les Juifs lui répondirent : "Ce n'est pas pour une belle œuvre que nous voulons te lapider, mais pour un blasphème, parce que toi qui es un homme tu te fais Dieu" » (Jn 10, 33).

D. Les corollaires pour la théologie johannique

En raison du conflit vécu avec leurs frères juifs, les chrétiens johanniques ont dû choisir entre la gloire qui vient de Dieu et la gloire qui vient des hommes (Jn 12, 45), et donc ont dû opérer un choix radical, celui de couper leurs racines juives. Jusqu'ici, la prédication chrétienne était centrée sur une nouvelle alliance, qui était simplement un renouveau de l'alliance ancienne. Et pendant plusieurs années, la mission chrétienne était centrée seulement sur les Juifs (voir Mt 10, 5-6). Les Actes des Apôtres nous apprennent que c'est très tard que la mission s'est ouverte aux Samaritains, et cela par l'intermédiaire des Hellénistes (Ac 8, 5; 11, 19-20). Mais, dans l'évangile selon Jean, le ton a complètement changé : « Il est venu dans son propre bien, et les siens ne l'ont pas accueilli » (Jn 1, 11). Et maintenant, les Juifs ne sont plus les enfants de Dieu, mais ceux du diable (Jn 8, 44.47), et ils mourront dans leur péché pour avoir refusé de croire en Jésus (Jn 9, 41; 8, 24). Ceux qui ont accueilli cette révélation sont devenus le nouvel Israël (Jn 1, 13.47). Ainsi, la simple naissance de la chair dont se réclament les Juifs pour être membres du peuple de Dieu est inutile, car seule une naissance d'en-haut par la foi en Jésus permet de devenir enfants de Dieu. C'est ce que ne comprend pas Nicodème.

Dès lors s'opère dans la communauté johannique un remplacement de tout le système culturel juif qui a perdu toute sa signification. Cela commence avec le don même de la Loi au Sinaï, alors que « la nuée couvrit la tente de la rencontre et la gloire du Seigneur remplit la demeure » (Ex 40, 34). Maintenant, c'est Dieu lui-même qui a habité parmi nous en Jésus et à travers lui a montré son amour gracieux et sa profonde fidélité (Jn 1, 17). De même, le Temple de Jérusalem a été remplacé par le corps de Jésus, le vrai temple (Jn 2, 19-21). Puis, toutes les fêtes juives ont perdu leur signification, que ce soit le Sabbat, la Pâque, les Tentés, ou la Dédicace. Comme Dieu, Jésus travaille le jour du Sabbat (Jn 5, 17). La fête des Tentés est inutile pour demander que vienne la pluie, car de Jésus « couleront des fleuves d'eau vive » (Jn 7, 37-38). Enfin, la célébration de la consécration du Temple à la Dédicace

est remplacée par celui que le Père a consacré et envoyé dans le monde (Jn 10, 36). Bref, la chrétienté johannique est devenue une nouvelle religion, séparée du Judaïsme. Par cette rupture, elle considérait ses gains plus grands que ce qu'elle laissait derrière. Et de l'autre côté de la clôture, cette rupture confortait les Juifs dans leur choix de les avoir expulsés.

Un des corollaires de cette théologie haute concerne l'eschatologie, i.e. les fins dernières. Rappelons que les premières prédications chrétiennes affichaient un fort sentiment d'une fin prochaine des temps : Jésus reviendrait de nouveau pour accomplir tout ce qui avait été prédit dans la Loi et les Prophètes (Ac 3, 21); et à ce moment il exercera le jugement et récompensera ceux qui ont cru en lui (Lc 12, 8-9). Mais le 4^e évangile est dominé par l'idée d'une christologie réalisée : ce qui était attendu de cette 2^e venue de Jésus est déjà accompli, car Jésus exerce déjà le jugement (Jn 3, 13), si bien que celui qui croit en lui n'est pas condamné, et celui qui ne croit pas a déjà été condamné. De même, alors que les évangiles synoptiques considèrent la vie éternelle comme un don qu'on reçoit lors du jugement final (Mc 10, 30; Mt 18, 8-9), pour Jean celui qui croit possède maintenant la vie éternelle (Jn 5, 24). Pour Luc (Lc 6, 35; 20, 36), être fils de Dieu est une récompense dans la vie future, mais pour Jean ce don est accordé ici et maintenant (Jn 1, 12); de fait, dans le 4^e évangile, pour voir Dieu le chrétien n'a plus besoin d'attendre, car il le voit dès maintenant en Jésus (Jn 14, 7-10).

E. La continuité avec l'étape précédente

Avec l'apparition de la christologie haute et de ses corollaires assistons-nous à une rupture dans la communauté johannique avec son passé? La réponse est : non. On assiste plutôt à une réinterprétation de la tradition. De fait, l'évangéliste garde ensemble les éléments d'une théologie basse avec ceux d'une théologie haute, tout comme ceux d'une eschatologie finale avec ceux d'une eschatologie réalisée, l'accent sur l'individualisme avec l'accent sur la communauté, une compréhension sacramentelle de la réalité avec une absence d'intérêt pour l'institution de sacrements individuels. Car il pense de manière synthétique, non dialectique, les nouvelles perceptions réinterprétant les anciennes.

Tout cela explique les passages qui semblent contradictoires dans le 4^e évangile, comme ceux qui le présente l'égal de Dieu, et d'autres comme subordonné à Dieu (comparer Jn 5, 19.30 et Jn 5, 26). De même en Jn 10, 30 on lit : « Moi et le Père nous sommes un », puis en Jn 14, 28 : « le Père est plus grand que moi ». La présence même de ce qui semble contradictoire montre que la communauté johannique n'a pas renié son passé et ne présente pas Jésus comme un rival de Dieu. Mais, bien sûr, nous sommes encore loin de la christologie de Nicée. Et une autre indication de la continuité christologique nous est donnée par le fait que Jean a préservé l'ancienne terminologie, tout en lui donnant une nouvelle signification. C'est le cas du verbe « envoyer » appliqué constamment dans l'Écriture aux prophètes : l'évangéliste l'applique à Jésus, mais celui qui est envoyé c'est le Fils préexistant envoyé dans le monde.

L'évangéliste opère le même processus de réinterprétation dans les anciennes scènes d'une christologie basse. C'est le cas par exemple de la scène synoptique du baptême de Jésus qui révèle qu'il est fils de Dieu par la descente de l'Esprit Saint sur lui. Jean nous a déjà fait cette révélation dans son Prologue. Néanmoins, il sent le besoin de préserver indirectement les éléments de cette scène par la voix de Jean-Baptiste (Jn 1, 33), tout en lui intégrant l'idée d'une préexistence (Jn 1, 30) : dès lors, le baptême ne correspond plus au début du ministère de Jésus, mais est simplement une étape dans l'envoi du verbe préexistant. Un autre exemple nous vient des récits d'apparition postpascale. Dans les Synoptiques, ces récits représentent sa victoire après son rejet et sa condamnation. Chez Jean, Jésus est déjà victorieux lors de la crucifixion qui devient une « élévation »; les récits d'apparition ont été conservés, mais leur importance n'est plus la même.

3. Les païens et leur vision plus universaliste

Récapitulons ce que nous avons dit jusqu'ici : au tout début, la communauté johannique est constituée de Chrétiens juifs, incluant des disciples de Jean-Baptiste; puis, plus tard, un groupe de Chrétiens juifs avec une tendance anti-temple s'est jointe à la communauté avec des Samaritains qu'ils avaient convertis. Mais tout ne s'arrête pas ici, car nous avons des traces que des païens se sont également joints à la communauté; par exemple, en Jn 1, 41 l'auteur doit expliquer ce que signifie le mot « messie », ce qui serait inutile pour quelqu'un d'origine juive. C'est à cette arrivée des païens que fait référence le ch. 12. Tout d'abord, en Jn 12, 20-23 on apprend que des Grecs veulent voir Jésus. Pour ce dernier, c'est le signe que son ministère arrive à sa fin, qu'il a atteint son but. À ce moment, l'évangéliste cite Is 6, 10 sur l'endurcissement du cœur de « ce peuple », un passage utilisé par les Chrétiens pour expliquer l'échec des Juifs à accueillir Jésus et la raison pour laquelle ils se sont tournés vers les païens (voir Ac 28, 25-28). Et puisque Jean fait référence à ce moment-là à l'expulsion de la synagogue, on peut penser que c'est au moment où les Chrétiens johanniques de descendance juive furent rejetés du judaïsme et ne se considéraient plus comme juifs, qu'ils ont ouvert la porte de la communauté aux païens.

On peut être surpris que cette intégration des païens se soit faite sans véritables heurts ou luttes. Mais dans son évolution, la communauté s'était déjà éloignée de manière significative du Judaïsme en acceptant les Samaritains, en faisant la promotion d'un culte en esprit et en vérité plutôt qu'à Jérusalem ou au mont Garizim (Jn 4, 21-24), en reconnaissant que l'entrée dans le Royaume n'est pas basée sur la naissance charnelle, mais sur le fait d'être engendré par Dieu (Jn 3, 3.5). La nouvelle vision de la communauté est clairement exprimée en Jn 11, 52 quand Jean complète la phrase de Caïphe prophétisant que Jésus devait mourir pour la nation en écrivant : « et non seulement pour elle, mais pour réunir dans l'unité les enfants de Dieu qui sont dispersés ». C'est ainsi que l'entrée des païens dans la communauté

se fit pacifiquement et sans heurts. Les seules vraies luttes étaient avec les gens « du dehors », ce qui impliquait une claire ségrégation entre « eux » et « nous ».

Comme la tradition place la composition du 4^e évangile à Éphèse, en Asie Mineure, plusieurs biblistes voient l'annonce d'un départ de Palestine en Jn 7, 35 : « Où faut-il donc qu'il aille pour que nous ne le trouvions plus ? Va-t-il rejoindre ceux qui sont dispersés parmi les Grecs ? Va-t-il enseigner aux Grecs ? » De fait, ce passage au ton ironique est typique de Jean où l'ironie sert souvent à insérer un élément de vérité. Et ce qui concerne Jésus s'appliquerait plus exactement à la communauté johannique. Quand on parcourt le 4^e évangile, on comprend mieux ainsi certains parallèles entre la terminologie et la pensée johannique et différents éléments de la littérature hellénistique et païenne. Cela ne signifie pas que Jean aurait fait certains emprunts à littérature païenne, mais il a cherché simplement à rendre Jésus intelligible à une autre culture. Il est universaliste quand il utilise différents symboles pour présenter Jésus et convaincre les hommes et les femmes de différents milieux, afin qu'ils comprennent que Jésus transcende les idéologies.

Phase 2: Quand l'évangile fut écrit - Relations johanniques avec les gens « du dehors » p. 59-91 (selon l'édition anglaise)

Nous avons déjà suggéré que la période pré-évangélique de la formation de la communauté johannique s'étend des années 50 jusqu'aux années 80. Ce chapitre entend présenter la vision johannique d'une variété de non-croyants aux yeux de la communauté. Cette pensée s'est adaptée à l'arrivée des païens dans la communauté, et on peut percevoir un certain universalisme dans des phrases comme : « Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle... mais pour que le monde soit sauvé par lui » (Jn 3, 16-17). Mais cela ne l'empêche pas de catégoriser la race humaine en croyants et non croyants : « Qui croit en lui n'est pas jugé ; qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu » (Jn 3, 18). Et bien sûr, les croyants désignent la communauté johannique, et les gens « du dehors » appartiennent au monde des ténèbres. Aucun autre évangile ne définit ses relations en des termes si forts d'opposition.

Il ne faut pas croire pour autant que cette communauté se définit de manière négative par opposition aux autres. Elle se définit plutôt comme une communion (*koinonia*) (1 Jn 1, 3), où on se considère frères et sœurs les uns des autres et où l'appel à s'aimer est un commandement central (Jn 13, 34). Même la vision d'une christologie haute contribue à cette idée, car le fait que Jésus a vu le Père permet de révéler qu'il est un Dieu d'amour et c'est par amour qu'il s'est donné à travers Jésus (Jn 3, 16). Une telle compréhension de Dieu et de Jésus exige que les Chrétiens se comportent de manière à les refléter : « A ceci, tous vous reconnaîtront pour mes disciples : à l'amour que vous aurez les uns pour les autres » (Jn 13, 35).

Certains biblistes voient dans le 4^e évangile un groupe élitiste qui a développé un langage ésotérique et opaque devenu inintelligible pour les gens du dehors. C'est exagérer la difficulté devant les artifices littéraires de Jean. Quand il présente un dialogue, l'interlocuteur qui ne saisit pas le langage de Jésus reflète ceux dont les yeux sont terrestres et trouvent Jésus tout à fait incompréhensible. Jean sait que le lecteur est plus intelligent que l'interlocuteur du dialogue. Mais en même temps il le met au défi d'aller plus loin qu'un Nicodème ou une Samaritaine. Le 4^e évangile n'est pas le manifeste d'un groupe élitiste voulant se démarquer des « gens du dehors ». Son but est d'inviter la communauté johannique elle-même à une compréhension plus profonde de Jésus, car celui-ci est de Dieu, et dès lors demeure au-delà de ce que l'être humain peut saisir. Il ne faut donc pas se surprendre que le thème de l'incompréhension parcourt tout l'évangile.

La question qui nous intéresse maintenant, et qui est plus pertinente que celle de ses oppositions, concerne la relation des croyants johanniques avec toute une variété de non-croyants et avec d'autres croyants. Le 4^e évangile ne nous donne une réponse que d'une manière indirecte à travers des indices tirés d'un contexte polémique et conflictuel.

1. Les non-croyants détectables dans l'Évangile

A. Le groupe I: le monde

Une phrase comme Jn 3, 5 (« Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle ») donne l'impression d'une attitude favorable au monde. Mais le plus souvent, le terme désigne ceux qui ont rejeté la lumière :

- Jn 7, 7 : « Le monde ne peut pas vous haïr; mais moi, il me hait, parce que je témoigne que ses oeuvres sont mauvaises »
- Jn 9, 39 : « C'est pour un jugement que je suis venu en ce monde: pour que ceux qui ne voient pas voient et que ceux qui voient deviennent aveugles »
- Jn 12, 31 : « C'est maintenant le jugement de ce monde; maintenant le Prince de ce monde va être jeté dehors »
- Jn 14, 17 : « l'Esprit de Vérité, que le monde ne peut pas recevoir, parce qu'il ne le voit pas ni ne le reconnaît »
- Jn 16, 20 : « En vérité, en vérité, je vous le dis, vous pleurerez et vous vous lamenterez, et le monde se réjouira »
- Jn 16, 33 : « Dans le monde vous aurez à souffrir. Mais gardez courage! J'ai vaincu le monde »
- Jn 17, 9 : « ... je ne prie pas pour le monde... »

Certains biblistes ont identifié le « monde » avec « les Juifs ». Cependant, si le Prince de ce monde est souvent associé à Satan, considéré comme le père des Juifs selon Jn 8, 44, la notion de « monde » est beaucoup plus large. Alors que l'opposition des Juifs domine les ch. 5-12, l'opposition du monde domine les ch. 14-17. Ce fait suggère

une certaine chronologie dans l'opposition. En effet, nous avons vu que c'est au ch. 12 que les Grecs viennent à Jésus, au moment où la rupture avec les Juifs est consommée, alors que les chrétiens johanniques sont expulsés de la synagogue. Que l'opposition passe « des Juifs » au « monde » suggère que les Chrétiens johanniques font face maintenant à l'incroyance des païens. Et ce rejet dépasse la christologie, comme l'indique 1 Jn 2, 16 : « puisque tout ce qui est dans le monde – la convoitise de la chair, la convoitise des yeux, et la confiance orgueilleuse dans les biens – ne provient pas du Père, mais provient du monde ».

Que Jésus soit venu pour être rejeté par les Juifs en particulier et par le monde en général a eu un impact tragique sur la pensée johannique (« il est venu chez les siens et les siens ne l'ont pas reçu », Jn 1, 11). Jésus a été perçu comme un étranger sur terre et c'est en retournant vers le Père qu'il revient chez lui (Jn 17, 5). Les chrétiens johanniques considèrent de la même façon leur situation (« Si vous étiez du monde, le monde aimerait son bien; mais parce que vous n'êtes pas du monde, puisque mon choix vous a tiré du monde, pour cette raison, le monde vous hait », Jn 15, 19). Et ainsi, ultimement, la demeure du Chrétien johannique est également au ciel (« Lorsque je serai allé vous le préparer, je reviendrai et je vous prendrai avec moi, si bien que là où je suis, vous serez vous aussi », Jn 14, 3). Bref, ce sentiment de rejet a produit un sentiment croissant d'aliénation, si bien que la communauté s'est sentie un étranger en ce monde.

Peut-on aller plus loin dans la détermination géographique et chronologique de cette communauté? Tertullien nous apprend que les païens étaient furieux de voir la fraternité dans les communautés chrétiennes où on s'appelait « frère » et « sœur ». Mais la question demeure : cette lutte entre la communauté et les païens avait-elle atteint l'intensité d'une persécution? Des biblistes ont proposé que l'évangile aurait été écrit en Asie Mineure vers l'an 95-100 et refléterait la persécution de l'empereur romain Domitien (règne de 81 à 96). Mais cela refléterait la même période proposée pour la rédaction de l'Apocalypse. Pourtant, l'attitude face à Pilate et à l'empereur dans le 4^e évangile n'a pas le ton amer face à Rome qu'on trouve dans l'Apocalypse; tout au plus y avait-il du harcèlement de la part des autorités romaines locales en lien avec le conflit synagogue-église. Ce qui est plus clair, c'est qu'au moment de la rédaction de l'évangile la communauté a dû fréquenter assez longtemps les non-Juifs pour réaliser que plusieurs d'entre eux n'étaient pas plus disposés à accueillir Jésus que « les Juifs » et le terme « monde » convenait pour décrire cette opposition.

B. Le groupe II: les Juifs

L'expulsion de la synagogue a eu lieu quelque temps avant la rédaction du 4^e évangile. Mais cela n'empêche pas le fait que les Chrétiens johanniques ont pu continuer à être persécutés, voir être tués par « les Juifs ». Cela signifie que même s'ils se sont déplacés pour vivre dans un milieu dominé par les païens, ce milieu présentait aussi des synagogues. Et on sait qu'après Yavné, les autorités juives suivaient la direction donnée par les Pharisiens, très sévère face aux déviants. Il existe plusieurs régions où on trouve des synagogues d'une certaine importance pour expliquer les interactions hostiles avec les Chrétiens johanniques. Sur ce point, les attaques virulentes de l'Apocalypse contre les synagogues d'Asie Mineure à Smyrne et Philadelphie renforce l'idée d'Éphèse comme lieu de la communauté johannique.

Certains biblistes ont avancé l'idée que le 4^e évangile aurait été écrit pour être un tract missionnaire pour convertir les Juifs. C'est une position intenable, car on confond l'histoire passée de la communauté johannique avec la situation où l'évangile est écrit. Bien sûr, on trouve dans le 4^e évangile des traces de discussions anciennes entre Chrétiens et Juifs qui incluent des sujets connus également des autres écrits du Nouveau Testament, comme celui de violer le Sabbat, et par là de violer la Loi de Moïse (Jn 5, 16), comme la résurrection de Jésus (Jn 2, 18-22), comme le caractère incroyable de l'eucharistie (Jn 6, 52), comme l'absence d'éducation chez Jésus (Jn 7, 15). Néanmoins, le débat dominant du 4^e évangile concerne la divinité de Jésus. Et les arguments de la position chrétienne ont été perfectionnés grâce aux disputes ultérieures et qui ont abouti à l'expulsion de la synagogue des Chrétiens johanniques. Quand Jésus affirme que nul ne peut venir à lui si cela n'est pas donné par le Père (Jn 6, 37.39.44-65), cela signifie qu'il n'y a plus d'espoir réel dans les cercles johanniques de pouvoir rejoindre les Juifs.

Ainsi, même si les Chrétiens johanniques ne cherchaient plus à convertir les Juifs, il existe plusieurs raisons pour lesquelles on a gardé le détail des débats anciens. Tout d'abord, tout groupe religieux qui s'est séparé d'un autre groupe conservera l'arsenal d'arguments qui ont conduit à cette position et qui seront utiles pour l'éducation des nouvelles générations. Ensuite, comme nous le verrons plus tard, il y avait des Juifs dans les synagogues qui croyaient en cachette en Jésus. Alors cet arsenal d'arguments pouvaient servir à leur donner du courage et à confesser ouvertement Jésus, même si cela impliquait pour eux d'être expulsés de la synagogue.

C. Le groupe III: les partisans de Jean-Baptiste

Nous avons vu que la communauté johannique a ses racines parmi les disciples de Jean-Baptiste. Alors il peut paraître surprenant de retrouver dans le 4^e évangile un certain nombre d'affirmations négatives sur lui.

- Jn 1, 8 : « Il n'était pas la lumière... »
- Jn 1, 15 : « après moi vient un homme qui m'a devancé... »
- Jn 1, 20 : « Je ne suis pas le Messie... »
- Jn 3, 30 : « Il faut qu'il grandisse, et que moi, je diminue. »
- Jn 10, 41 : « Jean, certes, n'a opéré aucun signe... »

Mais tout devient clair quand on lit d'une manière autobiographique ce passage de Jn 3, 22-26 où les disciples de Jean-Baptiste s'indignent que Jésus fasse plus de disciples que leur maître : cela signifie qu'au moment où le 4^e évangile fut écrit il y avait des disciples de Jean-Baptiste qui ne croyaient pas en Jésus, et donc la rédaction de l'évangile constitue une apologétique contre eux.

Il faut reconnaître qu'aucun récit synoptique n'a autant de réserves vis-à-vis de Jean-Baptiste. Cela peut se comprendre à la lumière de Ac 18, 24 – 19, 7 où Apollos et un groupe de douze disciples n'avaient reçu que le baptême de Jean-Baptiste; ces derniers durent recevoir une catéchèse sur Jésus. Ainsi, à Éphèse où fut probablement écrit le 4^e évangile, le mouvement baptiste était bien vivant. De plus, on apprend par les Réconnaissances pseudo-clémentines (apocryphe du 3^e siècle) que les sectaires du Baptiste prétendaient que leur maître était le Messie, et non Jésus. Tout cela nous fournit des indices qu'il y avait probablement des disputes à Éphèse entre les Chrétiens johanniques et des disciples de Jean-Baptiste. Cela expliquerait pourquoi dans le 4^e évangile on note un effort pour corriger un portrait erroné de celui présenté comme le précurseur de Jésus, mais sans l'attaquer directement, lui et ses disciples, comme il l'a fait pour le groupe des incroyants, sans doute dans l'espoir de les voir se convertir. Jn 3, 22-26 présente des disciples non-croyants de Jean-Baptiste comme jaloux et envieux, mais ne les présente pas comme détestant Jésus. Ce manque de sévérité s'explique par le fait que la communauté johannique tire ses origines parmi les disciples du Baptiste.

2. D'autres Chrétiens détectables dans l'Évangile

Le rédacteur johannique nous dit assez clairement qu'il y avait un certain nombre de personnes qui croyaient en Jésus, mais qui, en fait, n'étaient pas de vrais croyants.

A. Le groupe IV: les crypto-Chrétiens (les Juifs chrétiens à l'intérieur de la synagogue)

Cependant, parmi les dirigeants eux-mêmes, beaucoup avaient cru en lui ; mais, à cause des Pharisiens, ils n'osaient le confesser, de crainte d'être exclus de la synagogue : c'est qu'ils préféraient la gloire qui vient des hommes à la gloire qui vient de Dieu. (Jn 12, 42-43)

L'aveugle-né (Jn 9) personnifie la communauté johannique, une communauté qui manifeste peu de tolérance face à ceux qui refusent de faire les choix difficiles qu'elle a faits. Ses commentaires négatifs face aux « Juifs » non-croyants s'appliquent également aux Crypto-chrétiens; en n'osant pas confesser publiquement leur foi, ceux-ci démontrent qu'ils ne croient pas vraiment en lui. Comme « les Juifs », les Crypto-Chrétiens ont choisi d'être reconnus comme disciples de Moïse plutôt que disciples de « ce type » (Jn 9, 28). Malgré tout, en insérant autant de références scripturaires, le 4^e évangile semblent encore espérer leur faire changer d'avis et de les amener à quitter la synagogue.

Quelle était la christologie et l'ecclésiologie de ce groupe? On peut seulement conjecturer qu'à leur yeux le radicalisme des Chrétiens johanniques a provoqué une expulsion non nécessaire et tragique de la synagogue. Ces Crypto-chrétiens ne partageaient probablement pas la christologie haute de la communauté johannique, et n'acceptaient pas l'idée d'exalter Jésus au-dessus de Moïse ou d'écarter l'héritage culturel. Pour eux, Jésus était un Juif qui évoluait à l'intérieur même de la synagogue, tout comme d'ailleurs Jacques et Pierre. Et l'expulsion de la synagogue était due tant au radicalisme des Chrétiens johanniques qu'à l'intransigeance de la synagogue. En gardant silence, ils n'étaient pas coupables à leurs yeux de lâcheté, mais donnaient l'exemple de la prudence. Aussi, leur but aurait été de travailler de l'intérieur pour amener les leaders de la synagogue à plus de tolérance face aux Chrétiens.

L'histoire des Crypto-chrétiens reflètent les choix qu'ont dû faire des gens qui ont accueilli l'évangile, divisés entre la rupture avec leur milieu social et le travail entêté dans ce milieu pour changer les choses.

B. Le groupe V: les Églises juives chrétiennes à la foi inadéquante

Il s'agit d'un groupe de Chrétiens juifs qui avaient quitté la synagogue (ou en ont été expulsés), qui étaient connus publiquement comme Chrétiens et formaient des églises, mais vis-à-vis desquels Jean gardait une attitude hostile à la fin du premier siècle.

a. Un premier cas nous est donné par Jn 6, 60-66 :

60 Après l'avoir entendu, beaucoup de ses disciples commencèrent à dire : « Cette parole est rude ! Qui peut l'écouter ? » 61 Mais, sachant en lui-même que ses disciples murmuraient à ce sujet, Jésus leur dit : « C'est donc pour vous une cause de scandale ? 62 Et si vous voyiez le Fils de l'homme monter là où il était auparavant... ? 63 C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. 64 Mais il en est parmi vous qui ne croient pas. » En fait, Jésus savait dès le début quels étaient ceux qui ne croyaient pas et qui était celui qui allait le livrer. 65 Il ajouta : « C'est bien pourquoi je vous ai dit : "Personne ne peut venir à moi si cela ne lui est donné par le Père." » 66 Dès lors, beaucoup de ses disciples s'en retournèrent et cessèrent de faire route avec lui. (Jn 6, 60-66)

Le contexte de ce passage est celui où Jésus vient de quitter la synagogue et il entre en dialogue avec des gens que Jean appelle « disciples ». Ces disciples trouvent difficiles ce qu'il a dit sur le pain de vie qui est sa chair

donnée pour être mangée, tout comme sur son sang versée pour être bue, afin d'avoir la vie. Jésus réplique que ses paroles sont Esprit et vie, et que personne ne peut croire sans l'action du Père. Dès lors, plusieurs disciples le quittèrent. Nous aurions ici des Chrétiens juifs qui n'étaient pas considérés comme de vrais croyants pour Jean, car ils ne partageaient pas sa vision de l'eucharistie.

- b. Un deuxième cas nous est donné par Jn 7, 3-5 :

3 Ses frères lui dirent : « Passe d'ici en Judée afin que tes disciples, eux aussi, puissent voir les œuvres que tu fais. 4 On n'agit pas en cachette quand on veut s'affirmer. Puisque tu accomplis de telles œuvres, manifeste-toi au monde ! » 5 En effet, ses frères eux-mêmes ne croyaient pas en lui.

L'affirmation par Jean que les frères de Jésus ne croyaient pas en lui est surprenante à la fin du 1^{er} siècle, quand on sait que Jacques, le « frère du Seigneur », a reçu la vision de Jésus ressuscité et était une figure d'autorité dans l'église de Jérusalem (Ga 1, 19), que d'autres frères de Jésus lui ont succédé à Jérusalem, que des membres de sa famille étaient des figures éminentes en Palestine au 2^e siècle. Nous n'avons pas ici le simple écho d'un souvenir historique où, au tout début, la famille de Jésus a mal réagi à son ministère (voir Mc 3, 21.34-35; 6, 4). Si, par exemple, il présente la mère de Jésus sous un jour défavorable par son interférence à Cana (Jn 2, 1-11), il prend la peine de sauver son image en la présentant comme une croyante au pied de la croix (Jn 19, 25-27). Pourquoi ne le fait-il pas la même chose avec les frères de Jésus? Il faut se rappeler que le « frère du Seigneur » fut suivi de son vivant par des Chrétiens juifs à Jérusalem qui étaient beaucoup plus conservateurs que Pierre et Paul (Ga 2, 12), et qu'après sa mort il devint le héros de Chrétiens juifs du 2^e siècle qui se sont graduellement séparés de la « Grande Église ».

- c. Un troisième cas nous est donné par Jn 8, 31-59 :

31 Jésus donc dit à ces Juifs qui avaient cru en lui : « Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, 32 vous connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres. » 33 Ils lui répliquèrent : « Nous sommes la descendance d'Abraham et jamais personne ne nous a réduits en esclavage : comment peux-tu prétendre que nous allons devenir des hommes libres ? » ... 37 Vous êtes la descendance d'Abraham, je le sais ; mais parce que ma parole ne pénètre pas en vous, vous cherchez à me faire mourir. 38 Moi, je dis ce que j'ai vu auprès de mon Père, tandis que vous, vous faites ce que vous avez entendu auprès de votre père ! » 39 Ils ripostèrent : « Notre père, c'est Abraham. » Jésus leur dit : « Si vous êtes enfants d'Abraham, faites donc les œuvres d'Abraham... 44 Vous êtes bien de votre père, le diable, et vous avez la volonté de réaliser les désirs de votre père... 48 Les Juifs lui répondirent : « N'avons-nous pas raison de dire que tu es un Samaritain et un possédé ? » ... 52 Ces mêmes Juifs lui dirent alors : « Nous savons maintenant que tu es un possédé ! Abraham est mort, et les prophètes aussi, et toi, tu viens dire : "Si quelqu'un garde ma parole, il ne fera jamais l'expérience de la mort." 53 Serais-tu plus grand que notre père Abraham, qui est mort ? Et les prophètes aussi sont morts ! Pour qui te prends-tu donc ? » ... 57 Sur quoi les Juifs lui dirent : « Tu n'as même pas cinquante ans et tu as vu Abraham ! » 58 Jésus leur répondit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham fût, Je Suis. » 59 Alors, ils ramassèrent des pierres pour les lancer contre lui, mais Jésus se déroba et sortit du temple.

Nous sommes probablement devant des Chrétiens juifs qui étaient fortement irrités devant la communauté johannique en raison de sa théologie haute et de son mélange d'éléments samaritains. On aurait ici l'écho de débats entre Chrétiens juifs conservateurs et ceux moins conservateurs autour de la notion de « semence d'Abraham », une notion perçue par les conservateurs comme très physique, ce qui les amenait à douter que les Chrétiens johanniques soient vraiment de la descendance d'Abraham, étant donnée la présence des Samaritains. Mais pour Jean, la descendance charnelle d'Abraham ne garantissait pas que ces Chrétiens Juifs étaient vraiment de la descendance d'Abraham, puisqu'Ismaël, fils d'Abraham, était né esclave et était considéré illégitime par les Juifs contemporains. Mais c'est avec la question christologique (« avant qu'Abraham fût, Je Suis ») que le débat atteint son tournant : on veut tuer Jésus, un écho aux figures d'Ismaël et de Caïn (Jn 8, 44), deux hommes qui ont tué ou menacé leurs frères, une allusion à peine voilée à l'attitude des Chrétiens juifs face à la communauté johannique. Ainsi, aux yeux de Jean, l'échec à reconnaître le vrai caractère de Jésus signifie que ces « Juifs qui ont cru en Jésus » ne sont pas mieux que « les Juifs ».

- d. Un quatrième cas nous est donné par Jn 10, 12 :

Le mercenaire, qui n'est pas vraiment un berger et à qui les brebis n'appartiennent pas, voit-il venir le loup, il abandonne les brebis et prend la fuite ; et le loup s'en empare et les disperse.

Qui est le mercenaire? Il est défini comme le berger du troupeau, ce qui désigne le leader d'un groupe chrétien, probablement une église juive chrétienne. Le loup désignerait les Juifs qui veulent ravoir les Juifs chrétiens à la synagogue. Ainsi, ces leaders n'ont fait l'effort suffisant pour distancer les Chrétiens de la communauté par rapport aux Juifs, car, au fond, ils n'ont pas vraiment accepté la thèse johannique que le Judaïsme a été remplacé par la Chrétienté.

- e. Que conclure avec ces quatre cas? Toutes ces églises comprenaient probablement des Chrétiens qui se réclamaient du soutien de Jacques et des frères du Seigneur, qui insistaient sur l'importance de la descendance physique, qui professaient une christologie basse, et qui rejetaient une compréhension

sacramentelle haute de l'eucharistie. Mais l'existence de telles églises est-elle possible à la fin du 1^{er} siècle. Car au 2^e siècle les données abondent sur les Chrétiens juifs qui adhéraient aux grands principes du Judaïsme, à une théologie basse et à une séparation par rapport à ces églises de Chrétiens convertis du paganisme. Un grand témoignage nous est donné par Ignace d'Antioche qui, en écrivant aux églises d'Asie Mineure, s'attaque aux Chrétiens juifs qui vénèrent Jésus comme un maître, mais ne sont pas prêts à admettre sa personne bouleverser l'unité de la divinité, qui se réunissent pour le repas sacré pour vivre la fraternité plutôt qu'un sacrement. Aussi, en Jean, nous aurions un portrait de ces groupes deux décennies plus tôt, précisément parce que la théologie johannique a forcé l'arrivée plus tôt de ce conflit entre Chrétiens johanniques et Chrétiens juifs.

C. Le groupe VI: les Chrétiens des Églises apostoliques

Ce groupe est représenté par Pierre et les autres membres des Douze (André, Philippe, Thomas, Judas-pas-l'Isariote, Nathanaël), et pour cette raison, ils sont appelés « apostoliques ». Jean ne les aurait pas appelés ainsi, car il évite le terme « apôtre », mais ils se seraient certainement vus ainsi, car l'idée des Douze apôtres était très répandue dans le 2^e tiers du 1^{er} siècle. Le fait que Jean ait choisi Pierre et les Douze pour les représenter suggère que ce groupe était d'origine Judéo-chrétienne. En Jn 12, 20 Philippe et André sont impliqués dans la scène où les Grecs veulent voir Jésus, une scène qui montre une ouverture face aux païens. Ainsi, la communauté apostolique et la communauté johannique présentaient une composition ethnique semblable avec un mélange de Juifs et de païens.

a. Un groupe distinct

Jean tenait-il à symboliser un groupe spécial et distinct à travers les figures de Pierre et des Douze? Nous avons un certain nombre d'indices. Le premier nous vient de Jn 6, 60-69, un passage sur le pain de vie, que nous avons examiné plus tôt. Un premier groupe de disciples qui a quitté la synagogue est incapable de continuer à suivre Jésus quand il parle de son corps donné en nourriture; pour Jean, ce sont des Judéo-chrétiens à la foi inadéquate. En revanche, les Douze représentés par Pierre disent : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle » (Jn 6, 59). Cette scène symbolise les Chrétiens à la foi plus adéquate.

Mais comment savoir si ce dernier groupe de Chrétiens ne représente pas tous les autres, incluant ceux de la communauté johannique? La clé pour répondre à cette question se trouve dans l'effort du 4^e évangile pour rehausser la figure du disciple bien-aimé par rapport à Pierre et d'en faire son héros :

- En Jn 13, 23-26 il repose contre la poitrine de Jésus, et Pierre doit recourir à lui pour avoir de l'information
- En Jn 18, 15-16 il peut accompagner Jésus dans la cour du grand-prêtre et c'est lui qui permet à Pierre d'y entrer
- En Jn 19, 26-27 il est au pied de la croix avec la mère de Jésus, alors que Pierre est en fuite
- En Jn 20, 2-10 il devance Pierre dans la course au tombeau
- En Jn 21, 7 c'est lui qui reconnaît Jésus se tenant sur la rive et informe Pierre sur son identité
- En Jn 21, 20-23 quand Pierre de manière un peu jalouse interroge Jésus sur le sort du disciple bien-aimé, il se fait répondre : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Toi, suis-moi. »

Un tel contraste entre le disciple bien-aimé et Pierre n'est pas fortuit. Les deux hommes expriment le contraste entre deux communautés, la communauté johannique et celle qui vénérât Pierre et les Douze, que nous avons appelé la communauté apostolique.

b. La perception de ce groupe

Quelle était l'attitude de la communauté johannique face à la communauté apostolique? D'une certaine façon, elle portait un jugement favorable. Dans le discours sur le pain de vie, ces Chrétiens apostoliques accueillent les paroles difficiles de Jésus (Jn 6, 59). Lors du dernier repas (Jn 13, 1), ils font partie des « siens » que Jésus aime jusqu'à l'extrême et pour lesquels il a prié (Jn 17, 9.20), car ils ont gardé sa parole (Jn 17, 6) et furent détestés par le monde (Jn 17, 14). De même, ils sont témoins de la résurrection de Jésus (Jn 20, 19.24) et Pierre, leur porte-parole, glorifiera Dieu par sa mort (Jn 21, 19).

Pourtant, la communauté apostolique ne représente pas la plénitude de la vision chrétienne. Les apôtres se dispersent et abandonnent Jésus lors de son arrestation (Jn 16, 32), alors que le disciple bien-aimé demeure avec Jésus jusqu'au pied de la croix (Jn 19, 26-27). Simon Pierre reniera Jésus (Jn 18, 17.25) et devra être réhabilité trois fois par Jésus (Jn 21, 15-17), alors qu'il n'y a aucun besoin de réhabilitation pour le disciple bien-aimé. Au tombeau vide, ce dernier comprend la signification des vêtements qui y sont laissés, alors que Pierre ne comprend rien (Jn 20, 8-10). Lors de la pêche miraculeuse, le disciple bien-aimé reconnaît Jésus (Jn 21, 7), et non Pierre. Ainsi, la communauté johannique prétend avoir une perception chrétienne plus profonde que celle de la communauté apostolique.

c. Comparaison sur le plan christologique

C'est sur le plan christologique que ce fait la démarcation entre les deux groupes. Même si la christologie de la communauté apostolique semble assez haute pour accueillir la parole de Jésus qui donne sa chair à manger, elle n'est pas encore assez haute pour le 4^e évangile. Ainsi, quand les disciples disent : « Maintenant nous savons que toi, tu sais toutes choses et que tu n'as nul besoin que quelqu'un t'interroge. C'est bien pourquoi nous croyons que tu es sorti de Dieu », Jésus leur répond : « Croyez-vous, à présent ? Voici que l'heure vient, et maintenant elle est là, où vous serez dispersés, chacun allant de son côté, et vous me laisserez seul » (Jn 16, 29-32). Même la scène postpascale avec Thomas indique que la foi des Douze a besoin de s'améliorer (Jn 20, 24-29). De fait, la confession finale de Thomas (« Mon Seigneur et mon Dieu ») exprime peut-être ce que devrait être la foi apostolique.

Pour être plus précis, ce qui manque à la christologie apostolique aux yeux de Jean est la foi en la préexistence de Jésus et à son origine d'en-haut. Pour lui, affirmer que Jésus est fils de Dieu signifie qu'il est toujours au côté du Père (Jn 1, 18), qu'il n'appartient pas à ce monde (Jn 17, 14), mais au monde divin (Jn 3,13.31). Nulle part dans les autres évangiles on trouve des indications d'une foi en la préexistence de Jésus et de l'équivalent à une phrase comme : « Avant qu'Abraham fut, je suis » (Jn 8, 58).

d. Comparaison sur le plan ecclésiologique

On note aussi une certaine démarcation entre les deux communautés sur le plan ecclésiologique. Dans les œuvres du Nouveau Testament, et en particulier chez Matthieu et Luc/Actes, on met l'accent sur la continuité avec le témoignage des apôtres que sont Pierre et les Douze. Dans le 4^e évangile, en revanche, on ne prête aucune attention aux « apôtres », car ce qui est important est la fidélité au témoignage du disciple bien-aimé. De plus, également chez Matthieu et Luc/Actes et dans les lettres apostoliques il y a une institutionnalisation croissante des églises avec un intérêt pour les différentes fonctions. Mais chez Jean, on relativise l'importance de l'institution, et plutôt que d'utiliser l'image du corps et de ses membres comme chez Paul en 1 Co 12, on utilise l'image de la vigne et de ses branches, en insistant sur l'importance des branches de demeurer dans la vigne; le disciple doit garder le commandement de l'amour.

Un autre aspect qui distingue les deux ecclésiologies concerne la période après la disparition des grands témoins comme Pierre, Paul ou Jacques de Jérusalem dans les années 60. Pour la communauté apostolique, les responsables d'église devaient demeurer fidèles à ce que les apôtres avaient enseigné sans rien y changer (Ac 20, 28-30; Tt 1, 9). Pour la communauté johannique, après le départ du disciple bien-aimé (Jn 21, 20-23), le maître était maintenant le Paraclet qui demeurerait pour toujours en quiconque aime Jésus et qui garde ses commandements (Jn 14, 15-17); il est le guide vers la vérité tout entière.

Enfin, notons que, contrairement à Mt 28, 19 (« faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit ») et Lc 22, 19 (« Ceci est mon corps donné pour vous. Faites cela en mémoire de moi »), le Jésus de Jean ne demande pas l'institution du baptême ou de l'eucharistie. Pour Matthieu et Luc, les sacrements sont liés à la vie ecclésiale, tandis que pour Jean les sacrements sont la continuation de la puissance de Jésus manifesté pendant son ministère, quand il ouvrait les yeux de l'aveugle (le baptême comme illumination) et nourrissait les affamés (l'eucharistie comme nourriture).

Bref, on ne trouvera aucune polémique dans l'ecclésiologie de la communauté johannique face à la communauté apostolique. On y perçoit plus une forme d'avertissement face à la succession doctrinale, à l'institutionnalisation des rôles ou à la pratique sacramentaire : il ne faut pas oublier l'essentiel, la présence vivante de Jésus dans le Chrétien à travers le Paraclet.

3. La communauté johannique était-elle une secte?

Se demander si la communauté était une secte revient à se demander : cette communauté avait-elle rompu la communion (*koinonia*) avec les autres Chrétiens? Nous avons vu que les chrétiens johanniques étaient hostiles vis-à-vis des Juifs (le groupe II), mais ils n'étaient pas les seuls, comme on le voit chez Paul et Matthieu. De même, ils n'étaient pas les seuls à condamner les Crypto-Chrétiens (groupe IV) et les Chrétiens à la foi insuffisante (groupe V).

Mais il est vrai que la communauté johannique met l'accent d'une part sur un sentiment d'aliénation : leur Jésus est un étranger qui n'a pas été compris par son peuple et il n'est même pas de ce monde. D'autre part, elle met l'accent sur un sentiment de supériorité en affichant une théologie plus profonde : le disciple bien-aimé, héros de la communauté, est l'objet d'une affection spéciale de Jésus; implicitement, on affirme que les Chrétiens johanniques sont ceux qui comprennent le mieux Jésus, et ils sont guidés par le Paraclet. Le moins qu'on puisse dire, cette communauté a développé un style particulier, marqué par une symbolique abstraite (vie, lumière, vérité) et une technique d'incompréhension chez divers personnages.

Cela étant dit, malgré une tendance sectaire, l'attitude de la communauté vis-à-vis des Chrétiens apostoliques (groupe VI) prouve qu'elle n'était pas vraiment devenue une secte et n'avait pas rompu la communion avec eux. Car, si on en juge d'après la scène du dernier repas, elle les considérait comme ceux que Jésus considérait comme « siens » et pratiquaient le commandement de s'aimer les uns les autres (Jn 13, 34). Leur espoir pour l'avenir à leur égard était exprimé par Jn 10, 16 : « J'ai d'autres brebis qui ne sont pas de cet enclos et celles-là aussi, il faut que je les mène ; elles écouteront ma voix et il y aura un seul troupeau et un seul berger ». Cet espoir est également exprimé par Jn 17, 21 : « que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient en nous eux aussi ».

L'histoire nous apprend que l'église plus large a fini par adopter la christologie de la préexistence de Jésus. Les Chrétiens apostoliques reconnurent que le langage johannique n'était pas vraiment une énigme et que sa parole n'était pas étrangère : sa théologie reflétait simplement une variante acceptable de la tradition.

Phase 3: Quand les épîtres furent écrites - Lutttes internes dans la communauté johannique p. 92-144 (selon l'édition anglaise)

L'histoire de la communauté du disciple bien-aimé se poursuit après la période évangélique à travers les épîtres. Donnons d'abord une description sommaire de ces épîtres, puis les hypothèses sur l'auteur, et enfin les raisons pour les dater après la rédaction du 4^e évangile.

a. Une description des trois épîtres

La deuxième et la troisième épître sont des épîtres d'une seule page écrites par la même personne qui s'identifie comme étant « le presbytre ». En 2 Jn, alors qu'il est associé à une église (v. 13), il écrit à l'adresse d'une autre (v. 1 « à la Dame élue et à ses enfants ») pour proposer de ne pas accueillir les gens qui nient que Jésus soit venu dans la chair (v. 7.10-11). En 3 Jn, le presbytre s'adresse à Gaius pour louer son hospitalité vis-à-vis des missionnaires-prêcheurs (v. 1.5-8) et pour lui demander d'accueillir Démétrius sur le point d'arriver (v. 12). S'il s'adresse directement à Gaius, c'est qu'une lettre précédente à « l'église » (v. 9) a été ignorée par Diotrèphès, le leader de l'église, qui refuse de recevoir les missionnaires-prêcheurs et excommunie quiconque les accueille. Dans les deux épîtres, le presbytre annonce une visite prochaine. Et en 3 Jn, il avertit que lors de sa venue il soumettra le cas de l'hostilité de Diotrèphès à son égard (v. 10a).

L'auteur de la première épître ne s'identifie pas. Son œuvre est plus un traité qu'une note personnelle. Son souci principal est de soutenir ses lecteurs contre un groupe qui fait l'œuvre du diable et de l'antichrist (2, 18; 4, 1-6), un groupe qui fait sécession par rapport à la communauté (2, 19), mais essaie de gagner des adeptes. La scission est d'ordre christologique et éthique : le groupe nie Jésus venu dans la chair et ne voit pas l'importance de garder les commandements, tout en se sentant coupable d'aucun péché (1, 6.8; 2, 4).

b. La question de l'auteur

Nous assumons que les 3 épîtres ont été écrites par la même personne qui nous appellerons « le presbytre » ou « l'auteur » de manière interchangeable. Car les mêmes problèmes doctrinaux et moraux sont abordés en 1 Jn et 2 Jn, et à la fois 2 Jn et 3 Jn sont préoccupés par l'accueil des missionnaires-prêcheurs, si bien que nous sommes devant la même phase de l'histoire johannique. Quant à l'auteur, il est raisonnablement certain qu'il ne s'agit pas du disciple bien-aimé; il est peu probable que le disciple bien-aimé se serait appelé « presbytre », et il est impensable que les sécessionnistes auraient ignoré une figure si imposante. Enfin, malgré certaines similarités stylistiques et théologiques, il est peu probable que l'auteur des épîtres soit l'auteur du 4^e évangile. Mais il existait une école johannique d'écrivains qui partageaient les mêmes positions théologiques et le même style, et les auteurs du 4^e évangile et des épîtres johanniques en ont fait probablement partie.

c. La question de la date

Certains biblistes ont invoqué certains motifs anciens dans les épîtres (eschatologie finale, humanité de Jésus, dimension sacrificielle de sa mort) ainsi que les traits juifs (faux prophètes, antichrist, idolâtrie) pour proposer un auditoire juif et une date antérieure à celle du 4^e évangile. Ils se sont laissésurrer par la couche la plus ancienne des épîtres et par le fait que l'auteur, pour rectifier les faussetés des adversaires, doit mettre l'accent sur ce qui a été proclamé « dès le début » (1 Jn 1, 1). Cela ne donne aucune indication sur la date de composition. De même, il est normal que l'auteur des épîtres ne mettent pas l'accent sur la préexistence de Jésus, car justement, les adversaires exagèrent ce point théologique au point de nier l'existence dans la chair.

L'observation décisive concernant la datation des épîtres nous est fournie par le fait que la communauté johannique n'est pas confrontée à des adversaires externes, mais à des adversaires internes. Les sécessionnistes ont maintenant remplacé le « monde » (1 Jn 4, 5) et sont devenus les fils du diable (3, 10). Si les épîtres avaient été écrites avant le 4^e évangile, nous aurions dans l'évangile une communauté divisée et décimée; mais nous n'avons aucun indice d'une telle situation. Au contraire, comme nous le verrons plus tard, c'est le message imbriqué dans l'évangile qui a conduit à une scission dans l'évangile, parce que deux groupes l'ont interprété de deux façons différentes. Aussi, comme on situe la rédaction de l'évangile vers l'an 90, on peut dater les épîtres vers l'an 100, à mi-chemin entre l'évangile et les écrits d'Ignace d'Antioche (vers l'an 110).

1. La situation de vie envisagée dans les épîtres

A. Les églises johanniques

La deuxième et troisième épître sont envoyées à différentes églises à une certaine distance de l'auteur (qu'il entend visiter prochainement), et alors on sait que les communautés johanniques ne se situaient pas toutes en un même lieu géographique. Ce sont donc différentes villes ou agglomérations qui sont impliquées. Et puisqu'on se réunissait dans des églises-maisons, le nombre dans ces rassemblements était limité. Il est donc probable que Gaius et Diotrèphès de 1 Jn, même s'ils vivaient dans la même agglomération, appartenaient à des églises

johanniques différentes, et que le presbytre cherchait à ce que ses émissaires soit accueillis dans une église après avoir été refusés par le chef d'une autre. La zone géographique dont on parle ne pouvait être un coin reculé, car le 4^e évangile nous amène à penser que dans la même région on pouvait trouver des églises non-johanniques (Chrétiens juifs, Chrétiens apostoliques), tout comme des synagogues et des disciples de Jean-Baptiste.

Tout cela nous conduit à imaginer un grand centre métropolitain (Éphèse?) avec des maisons-églises comprenant des Chrétiens johanniques auxquels s'adresse d'abord 1 Jean; et à l'intérieur d'une distance raisonnable, il y avait aussi des agglomérations provinciales avec des églises johanniques auxquelles 2 Jn et 3 Jn s'adressent. Le conflit avec les sécessionnistes aurait eu lieu dans un grand centre, car 1 Jean cherche à renforcer là ceux qui lui sont loyaux. Comme ces sécessionnistes tentent de gagner également à leur cause les communautés provinciales, l'auteur envoie 2 Jn à l'une de ces communautés pour les prévenir de l'arrivée de ces missionnaires aux idées fausses. C'est probablement dans une autre agglomération que Diotrèphès a décidé de refuser les émissaires à la fois de l'auteur et de ses opposants, et dès lors 3 Jn a été envoyé dans une autre maison-église de la même agglomération pour obtenir l'hospitalité pour ses émissaires.

B. L'école johannique

Quelle était la fonction dans ces églises de l'auteur qui s'identifie comme « le presbytre »? Nous savons qu'à la fin du 1^{er} siècle s'est développée une structure ecclésiale où un groupe de « presbytres » ou « anciens » étaient responsables de l'administration et du soin pastoral d'une église. Mais cela ne décrit pas vraiment notre auteur qui se désigne comme « le presbytre » dans son combat contre les sécessionnistes, alors qu'il s'adresse à d'autres églises que la sienne. On ne peut parler également d'une sorte d'évêque, ou même d'archevêque, car ce modèle n'existe pas encore dans le NT. D'ailleurs, l'auteur ne peut faire appel à une telle forme d'autorité pour discipliner ses opposants.

Il existe une autre utilisation de *presbyteros* attestée par Irénée et Papias au 2^e siècle. Il désignerait la génération d'enseignants après la disparition des témoins oculaires : ce sont des gens qui ont vu et entendus ceux qui ont vu et entendu Jésus; leur autorité vient de ce qu'ils ont été en contact avec les premiers témoins. Dans la communauté johannique, après la mort du disciple bien-aimé, la communauté a compris que l'œuvre du Paraclet se poursuivait donc à travers les disciples du disciple bien-aimé qui avait transmis la tradition et avait aidé à la formuler.

Ce second sens de *presbyteros*, tel que modifié dans l'optique johannique, expliquerait pourquoi le presbytre des épîtres johanniques parle comme s'il faisait partie d'un « nous » collectif qui rend témoignage de ce qu'il a vu et entendu depuis le début (1 Jn 1, 1-2). Tout cela met de l'avant l'idée d'une « école johannique ». L'étude du terme « école » chez certains groupes de l'Antiquité (Pythagore, l'Académie de Platon, le Lycée d'Aristote, les Esséniens) a permis de dégager un certain nombre de caractéristiques de ces écoles, et de conclure que la communauté johannique rencontre ces caractéristiques. C'est ainsi qu'à plusieurs reprises l'auteur des épîtres utilise le « nous » en incluant ses « frères » sur un pied d'égalité. À d'autres occasions, son « nous » représente tous les porteurs et les interprètes d'une tradition qui sont distincts d'un « vous », ceux à qui il s'adresse et qu'il appelle aussi « petits enfants ». Ainsi, le « nous » n'inclut pas tout le monde dans la communauté, mais ceux qui ont été les plus proches historiquement du disciple bien-aimé, tout comme certains furent plus actifs à écrire et à porter témoignage. C'est pour eux que nous réservons le terme « école johannique » au cœur de la grande communauté johannique. Cela inclut donc l'auteur de l'évangile, son rédacteur (et tous les écrivains impliqués), l'auteur des épîtres, et tous les porteurs de la tradition avec laquelle ils s'identifient dans leurs écrits, bref, le « nous de Jn 21, 24 (« C'est ce disciple qui témoigne de ces choses et qui les a écrites, et nous savons que son témoignage est conforme à la vérité »), 1 Jn 1, 3 (« ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, à vous aussi »).

C'est en tant que représentant de cette école johannique que parle le presbytre. Il peut dire « ce que nous avons entendu... depuis le début », non pas parce qu'il fut lui-même un témoin oculaire, mais en raison de la proximité de l'école johannique par rapport au disciple bien-aimé qui, lui, a vu Jésus. Mais, au moment où les épîtres furent écrites, deux groupes prétendent interpréter la tradition du disciple bien-aimé. Alors le presbytre entend corriger ses adversaires en se faisant le porte-parole de l'école johannique qui connaît vraiment la pensée du disciple bien-aimé.

C. Le schisme intra-johannique

L'auteur de 1 Jn nous dit : « C'est de chez nous qu'ils sont sortis, mais ils n'étaient pas des nôtres » (1 Jn 2, 19). Qui sont ces gens qui « sont sortis » de la communauté? Notons que nous avons ici le point de vue du presbytre qui les considère comme des adversaires, des sécessionnistes ou des schismatiques. Il est possible que selon le point de vue de ceux-ci, c'est le groupe du presbytre qui était schismatique, et ils pourraient avoir raison en ce sens qu'ils étaient devenus plus nombreux si on se fie à 1 Jn 4, 5.

Notre seule façon de connaître les idées des sécessionnistes est dérivée de l'hypothèse qu'ils avaient les positions que combattait 1 Jn et, en les regroupant, de discerner une pensée cohérente. Il faut reconnaître que ces disputes ont amené les sécessionnistes à s'exprimer en des phrases lapidaires que 1 Jn reprend pour les réfuter. Alors il sera important de montrer qu'elles ne sont pas sans une certaine logique et pouvoir de persuasion, étant donné leurs présupposés; cela permettra de voir les deux côtés de la médaille.

Mais quels étaient les présupposés des sécessionnistes? Quel fut le catalyseur de cette division théologique qui traverse si fortement 1 Jn? Des biblistes ont proposé diverses théories, comme celle d'influence extérieure, tel le courant gnostique, ou docétiste, ou celui de Cérinthe. Mais les caractéristiques de ces courants ne cadrent pas avec les idées des sécessionnistes. D'autres biblistes ont proposé l'influence d'un nouveau groupe se joignant à la communauté, soit d'origine païenne, soit des Juifs de langue grecque, apportant leurs idées contaminées par une religion philosophique d'origine hellénistique. Mais jamais 1 Jn suggère qu'il y a eu influence de l'extérieur.

À notre avis, la meilleure hypothèse pour expliquer à la fois les positions de l'auteur des épîtres et des sécessionnistes est celle-ci : les deux partis connaissaient cette proclamation de Chrétienté qui nous est accessible à travers le 4^e évangile, mais qu'ils interprétaient différemment. Ainsi, les adversaires ne sont pas des gens de l'extérieur, mais des gens formés par la pensée johannique elle-même, justifiant leurs positions en se référant à l'évangile johannique et ses implications. Plus tard, quand la communauté ecclésiale a accepté 1 Jn dans le canon de l'Écriture, elle a montré qu'elle approuvait l'interprétation de l'auteur plutôt que celle de ses adversaires. Ainsi, l'évangile selon Jean est en quelque sorte neutre, mais il ne pouvait répondre aux nouvelles questions qui se posaient, et dans leur effort pour y répondre, les deux groupes en conflit prétendaient que leur interprétation de l'évangile était la plus juste.

Cette hypothèse explique non seulement la vision des sécessionnistes, mais également le style d'argumentation de 1 Jn qu'il ne réfute pas directement les slogans de ses adversaires, mais plutôt les nuance. Cette hypothèse explique également l'appel constant à « que vous avez depuis le commencement » (1 Jn 2, 7); car les adversaires prétendent connaître l'évangile johannique, mais ils la pervertissent en ignorant la tradition qui la sous-tend. De fait, quelques années avant ce schisme, le 4^e évangile a été façonné par des conflits avec gens de l'extérieur, en particulier avec « les Juifs », si bien que l'évangéliste met l'accent sur ce que ces gens-là nient. Dès lors, la pensée des sécessionnistes est basée sur ce point de vue limité et n'est pas fidèle aux présupposés de la tradition qui n'ont pas été inclus dans l'évangile lors de ces disputes. Voilà pourquoi, en faisant appel à « que vous avez depuis le commencement », le presbytre revient sur des points à peine esquissés dans le 4^e évangile, mais qui font partie de l'héritage originel de la communauté, un héritage partagé également avec les autres groupes de Chrétiens.

2. Les zones litigieuses

A. La christologie

Nous avons vu plus tôt que le point central dans les débats de la communauté johannique avec les Juifs et les autres chrétiens concernait sa christologie haute. La foi en la préexistence du Fils de Dieu était la clé de l'affirmation johannique que le croyant possède la vie divine. Le 4^e évangile fut écrit pour soutenir la foi des Chrétiens johanniques sur ce point. Inévitablement, une croyance défendue avec tant d'ardeur aura été transmise à la communauté comme le message chrétien central. Et cela aurait deux conséquences.

- i. L'accent sur la divinité exacerbé par la polémique a porté ombrage aux points moins litigieux, comme l'humanité de Jésus.
 - ii. Quand une communauté accepte de subir d'énormes représailles pour sa christologie (l'exclusion de la synagogue et les persécutions), elle sera très peu tolérante pour les déviations face à cette christologie.
- a. La position des sécessionnistes

Voici les données sur le conflit en 1 Jn :

- 1 Jn 2, 22 : « Qui est le menteur, sinon celui qui nie que Jésus est le Christ » (voir 2, 23 où il s'agit du Fils)
- 1 Jn 3, 23 : « Adhérer avec foi à son Fils Jésus Christ »
- 1 Jn 4, 15 : « Quiconque confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui, et lui en Dieu »
- 1 Jn 5, 1 : « Quiconque croit que Jésus est le Christ est né de Dieu »
- 1 Jn 5, 5 : « Qui est vainqueur du monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu ? »

De manière évidente, l'auteur insiste sur le Christ (messie), Fils de Dieu. N'est-ce pas exactement ce qu'affirme le 4^e évangile (20, 31 « pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu ») ? Malgré les similarités, il y a des différences : le 4^e évangile prend la peine de décrire la carrière terrestre de Jésus dans le but d'identifier ce Jésus au cœur de son ministère avec le Fils de Dieu préexistant, prenant le contre-pied de ceux qui proposent les titres de « Christ » et « Fils de Dieu » sans faire de lien indissociable avec le ministère terrestre. L'enjeu est donc celui-ci : le Jésus dont nous connaissons la vie et la mort est-il le même que le Fils préexistant de Dieu? Et de manière corollaire : Est-il important que le Fils de Dieu ait vécu et soit mort comme ce fut le cas pour Jésus? Cet enjeu est bien exprimé par 1 Jn 4, 2-3 :

Quiconque confesse Jésus Christ venu dans la chair
reflète l'Esprit qui est de Dieu,
et quiconque nie l'importance de Jésus
reflète un Esprit qui n'est pas de Dieu ;

Que signifie nier l'importance de Jésus et nier sa venue dans la chair? Cela doit signifier que les adversaires mettent tellement l'accent sur le principe divin en Jésus qu'ils négligent la carrière terrestre de ce principe divin.

Nous avons maintenant plus de données sur ce docétisme chrétien à travers les œuvres gnostiques découvertes en Égypte à Nag Hammadi en 1945. Par exemple, on peut lire : « J'ai revêtu Jésus. Je l'ai porté depuis le bois maudit et l'ai établi dans les demeures de son Père. Et ceux qui veillent sur leurs demeures ne m'ont pas reconnu » (*Prôtennoia trimorphe*, 13, 50, 12-15, écrit vers l'an 200); ainsi le Fils de Dieu a simplement revêtu Jésus comme on porte un vêtement. Dans une autre œuvre, un Jésus bien vivant rie de ses persécuteurs qui tourmentent un Jésus extérieur (*Apocalypse de Pierre*, 7, 81, 15-25). Mais est-ce vraiment ce docétisme que prêchent les adversaires dans 1 Jn? Si c'était le cas, le presbytre n'aurait rencontré aucune difficulté à le réfuter, car il n'y a aucun indice dans le 4^e évangile que Jésus ait eu un semblant de corps ou que le Verbe et Jésus fonctionnaient comme deux entités distinctes pendant son ministère. On a qu'à penser à Jn 20, 24-29 quand Jésus montre à Thomas la marque des clous et son côté meurtri, une preuve que son corps était réel après la résurrection. Comment des gens qui pratiquaient un tel docétisme aurait pu faire partie de la communauté johannique en connaissant la tradition sur Thomas? Voilà le danger d'interpréter une situation à la lumière d'une hérésie qui s'est développée plus tard.

Une approche plus féconde est de se demander si les sécessionnistes n'ont pas tiré du 4^e évangile lui-même les éléments pour soutenir leurs affirmations christologiques que le presbytre trouve dangereux. Car, fondamentalement, les sécessionnistes croient que l'existence humaine de Jésus, bien que réelle, n'a pas de valeur salvifique. Selon eux, son existence humaine n'était qu'une étape dans la carrière du Verbe divin et non une composante intrinsèque de la rédemption. Ce que Jésus a fait en Palestine n'était pas vraiment important pour eux ni le fait d'être mort en croix; le salut n'aurait pas été différent si le Verbe s'était incarné dans une figure humaine totalement différente qui aurait mené une vie différente et serait mort d'une mort différente. Ce qui leur importait était seulement que la vie éternelle était venue vers les hommes et les femmes à travers le Fils qui est passé dans le monde. Mais comment une telle interprétation pouvait-elle être basée sur le 4^e évangile?

- i. Jean nous donne un portrait de Jésus qui relativise en quelque sorte son humanité. De là vient le danger de lire isolément un verset. Par exemple, on ne peut lire Jn 1, 14ab (« Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous ») sans lui adjoindre Jn 1, 14cd (« et nous avons vu sa gloire, cette gloire que, Fils unique plein de grâce et de vérité, il tient du Père »). Il ne fait aucun doute que pour Jean l'humanité de Jésus est réelle, mais il préfère mettre l'accent sur la gloire de Dieu qui transpire de cette humanité. Dans les Synoptiques, cette gloire se révèle à la transfiguration. Pour Jean, elle se révèle dès les noces de Cana. Cette christologie haute colore tout son évangile.

Le Jésus du 4^e évangile semble avoir des traits très peu humains :

- Quand il parle de nourriture (Jn 4, 32), de pain (6, 33) ou d'eau (Jn 4, 7-14; 7, 38; 9, 7), il fait référence à des réalités spirituelles
- Son amour pour Lazare manque étrangement de sympathie humaine, car il ne se hâte pas de le retrouver quand il est malade (Jn 11, 5-6) ou quand il meurt, et sa mort devient un moment joyeux pour enseigner sur la foi (Jn 11, 11-15)
- La vue de la sœur de Lazare qui pleure l'irrite (Jn 11, 33)
- Même quand Jésus pleure, on ne sait pas si c'est à cause de la peine ou à cause du manque de foi (Jn 11, 35)
- Le Jésus de Jean connaît toutes choses (Jn 16, 30), si bien qu'il n'a pas besoin qu'on l'informe, comme sur la quantité de pain dans la scène où il nourrit la foule (Jn 6, 5)
- Il choisit Judas comme disciple en sachant dès le début qu'il le trahira (Jn 6, 64.70-71)

En ce qui concerne les relations de Jésus avec son père :

- Jésus est un avec le Père (Jn 10, 30), si bien qu'il n'a pas besoin de le prier pour changer sa volonté
- À Gethsémani, Jésus refuse de prier comme le Jésus des Synoptiques, car il n'y a pas de distinction entre sa volonté et celle de son Père.

- ii. Il y a en Jean des éléments qui atténuent la portée salvifique du ministère de Jésus. Selon le 4^e évangile, le Verbe a apporté aux hommes et aux femmes la vie éternelle de la part de Dieu, mais les sécessionnistes ont pu penser que cette vie éternelle était rendue disponible par la simple présence du Verbe dans le monde, et non à travers ce que le Verbe a fait lorsqu'il était présent; pour eux, il suffisait que le Verbe se fasse chair, et la sorte de vie qu'il a mené et la façon dont il est mort importaient peu. Des phrases comme Jn 17, 3 (« la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ ») et Jn 17, 8 (« Ils ont véritablement connu que je suis sorti de toi, et ils ont cru que tu m'as envoyé »), des phrases centrées sur l'envoi, et non sur une action quelconque, ont pu conduire à cette perception.

La valeur salvifique du ministère de Jésus passe par son baptême ainsi que par sa mort. Pour les sécessionnistes, ces deux réalités ont une valeur secondaire. Voilà pourquoi le presbytre écrit cette

phrase obscure : « C'est lui qui est venu par l'eau et par le sang, Jésus Christ, non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et le sang » (1 Jn 5, 6); l'eau désigne le baptême, le sang désigne la croix. De fait, le 4^e évangile ne décrit pas le baptême de Jésus. Il y fait une référence indirecte (Jn 1, 30-34) et en fait un moment de révélation de la présence du Fils préexistant de Dieu, car Jean-Baptiste dit : « Après moi vient un homme qui m'a devancé, parce que, avant moi, il était. » Moi-même, je ne le connaissais pas, mais c'est en vue de sa manifestation à Israël que je suis venu baptiser dans l'eau ».

De même, les implications de la passion et la mort de Jésus dans le 4^e évangile diffèrent de ce qu'on trouve dans les autres écrits du Nouveau Testament :

- Alors que dans les Synoptiques, c'est l'action de Jésus, lors de sa dernière semaine à Jérusalem, chassant les vendeurs du Temple qui cause sa mort (Jn 11, 15-18; 14, 55-61), Jean prend la peine de déplacer cette scène au début du ministère de Jésus (ch. 2), y faisant l'annonce de sa résurrection après trois jours, afin de réinterpréter la passion et la mort de Jésus comme une victoire ou une « élévation ».
- Chez Jean, Jésus n'est plus une victime : « Personne ne m'enlève la vie, mais je la donne de moi-même ; j'ai le pouvoir de la donner et j'ai le pouvoir de la recevoir à nouveau » (Jn 10, 18)
- Chez Jean, Jésus ne tombe pas par terre à Gethsémani dans un geste de supplication (voir Mc 14, 35), ce sont plutôt les soldats romains et la police juive qui tombent par terre devant lui quand il émet son majestueux : « Je suis » (Jn 18, 6)
- Le Jésus de Jean dit clairement à Pilate qu'il n'a aucun pouvoir sur lui (Jn 19, 11)
- En croix, le Jésus de Jean est entouré du groupe initial de disciples, début de l'Église (Jn 19 25-27)
- Le Jésus de Jean a un tel contrôle que c'est seulement quand il dit : « Tout est achevé », qu'il incline la tête et remet l'Esprit (Jn 19, 30)
- Une phrase comme « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » (Mc 15, 34) est inconcevable sur les lèvres du Jésus johannique qui a dit : « Mais je ne suis pas seul, le Père est avec moi » (Jn 16, 32)
- Dans sa mort, le Jésus de Jean est déjà « élevé » en triomphe et attire tous les hommes à lui (Jn 12, 32-33).

Ainsi, la notion de sacrifice expiatoire pour les péchés a disparu au profit de la notion de révélation.

Bref, pour les sécessionnistes, le baptême est seulement un rappel public que le Fils est venu dans le monde. La mort est seulement le retour nécessaire du Fils vers le Père. Tout cela est dérivé de l'insistance du 4^e évangile sur la notion de révélation.

b. La réfutation par l'auteur

Comment 1 Jn peut-il répliquer à ses adversaires qui proposent une théologie qui n'est pas une interprétation impossible du 4^e évangile? Ainsi, il n'est pas libre de nier la préexistence du Fils de Dieu, sous prétexte que les sécessionnistes l'utilisent pour atténuer l'importance de la carrière dans la chair de Jésus. Le presbytre croit aussi que la Vie éternelle s'est révélée à nous, que Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde et que Jésus est vrai Dieu. Mais il mettra au défi les conclusions erronées que ses adversaires en tirent, et donc il accompagnera les affirmations qui impliquent la préexistence avec d'autres affirmations mettant l'accent sur la carrière du Verbe-fait-chair, un accent plus formel et explicite que celui qu'on trouve dans le 4^e évangile.

Un bel exemple nous est donné par les prologues respectifs de Jn et 1 Jn :

Jean	1 Jean
<p>1 Au <u>commencement</u> était le <u>Verbe</u>, et le <u>Verbe</u> était tourné vers Dieu, et le <u>Verbe</u> était Dieu.</p> <p>2 Il était au <u>commencement</u> tourné vers Dieu.</p> <p>3 Tout fut par lui, et rien de ce qui fut, ne fut sans lui.</p> <p>4 En lui était la <u>vie</u> et la <u>vie</u> était la lumière des hommes...</p> <p>14 Et le <u>Verbe</u> s'est fait chair et il a habité parmi nous et nous avons vu sa gloire, cette gloire que, Fils unique plein de grâce et de vérité, il tient du Père.</p>	<p>1 Ce qui était dès le <u>commencement</u>, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché du <u>Verbe</u> de <u>vie</u></p> <p>2 – car la <u>vie</u> s'est manifestée, et nous avons vu et nous rendons témoignage et nous vous annonçons la <u>vie</u> éternelle, qui était tournée vers le Père et s'est manifestée à nous –,</p> <p>3 ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, à vous aussi, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous.</p> <p>Et notre communion est communion avec le Père et avec son Fils Jésus Christ.</p> <p>4 Et nous vous écrivons cela pour que notre joie soit complète.</p>

On rencontre des mots semblables dans les deux prologues, mais avec des significations différentes : commencement, verbe, vie. Alors que dans le prologue du 4^e évangile « commencement » signifie : avant la création, en 1 Jn le mot renvoie à « ce que nous avons entendu... vu... contemplé... touché », donc le commencement du ministère de Jésus; mais cette signification n'est pas nouvelle car on la retrouve également dans le 4^e évangile en Jn 2, 11; 6, 64 et 16, 4. De même, concernant les mots « Verbe » et « vie », le prologue évangélique nous dit que le Verbe était tourné vers Dieu et qu'il était la vie, un écho du récit de la création en Gn 1-3, et c'est plus loin (Jn 1, 14) qu'on apprend que ce Verbe s'est fait chair. Le prologue de 1 Jn, pour sa part, associe l'expression « Verbe de vie » avec « ce que nous avons vu », et met donc l'accent sur la révélation de cette réalité dans la carrière de Jésus qui est devenue source de vie. Enfin, alors que le prologue johannique présente l'incarnation d'une manière générale (Jn 1, 14 : « le Verbe s'est fait chair »), 1 Jn personnalise cette réalité : « Ce que nous avons vu de nos yeux... » (1 Jn 1, 1), pour insister sur cette carrière humaine.

Nous avons vu que les sécessionnistes échouent à saisir la valeur salvifique de la mort de Jésus. Comment le presbytre s'attaque-t-il à ce problème? Cette valeur est mentionnée de manière secondaire et dispersée dans le 4^e évangile : 6, 51 (« Et le pain que je donnerai, c'est ma chair, donnée pour que le monde ait la vie »); 11, 51-52 : (« Caïphe fit cette prophétie qu'il fallait que Jésus meure pour la nation et non seulement pour elle, mais pour réunir dans l'unité les enfants de Dieu qui sont dispersés »); 12, 24 (« En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de blé qui tombe en terre ne meurt pas, il reste seul ; si au contraire il meurt, il porte du fruit en abondance »); 18, 14 (« c'est ce même Caïphe qui avait suggéré aux autorités juives : il est avantageux qu'un seul homme meure pour le peuple »). Et en particulier, on a ce témoignage de Jean-Baptiste : « Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (Jn 1, 29). Les sécessionnistes comprenaient sans doute ce passage comme une élimination du péché par la venue de la lumière. Mais le presbytre y voyait certainement une évocation du serviteur souffrant ou de l'agneau pascal, c'est ce qui explique des phrases comme :

- 1 Jn 1, 7 : « et le sang de Jésus, son Fils, nous purifie de tout péché »
- 1 Jn 2, 2 : « car il est, lui, victime d'expiation pour nos péchés ; et pas seulement pour les nôtres, mais encore pour ceux du monde entier »
- 1 Jn 3, 16 : « lui, Jésus, a donné sa vie pour nous »
- 1 Jn 4, 10 : « ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime d'expiation pour nos péchés »

Ainsi, si Jésus donne sa vie, ce n'est pas seulement pour la reprendre, mais il vise une expiation des péchés. L'importance du sang versé est exprimée par 1 Jn 5, 6 : « C'est lui qui est venu par l'eau et par le sang, Jésus Christ, non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et le sang ». Ainsi, le presbytre, plus clairement que l'évangéliste, présente Jésus comme un rédempteur, sans toutefois oublier qu'il est aussi un révélateur.

Le changement d'accent par rapport à l'évangile est aussi exprimé par l'utilisation fréquente du mot « confesser », plutôt que celui de « croire ». En effet, 1 Jn et ses adversaires s'entendent pour dire que la vie éternelle consiste à reconnaître que Jésus Christ est celui qui a été envoyé par Dieu (voir Jn 17, 3), mais le presbytre leur montre leurs lacunes en insistant sur la venue dans la chair humaine (1 Jn 4, 2; 2 Jn 7). Sans cette vie humaine, aucune révélation n'aurait été possible (1 Jn 1, 1-2).

B. L'éthique

Si la christologie fut le principal champ de bataille entre le presbytre et les sécessionnistes, il y eut aussi des escarmouches sur les implications de cette christologie sur le comportement chrétien.

a. Intimité avec Dieu et absence de péché

Les opposants revendiquaient une intimité avec Dieu au point d'être parfaits et sans péchés. Voici les passages de Jean qui semblent refléter leur point de vue :

- Si nous nous vantons : « Nous sommes en communion avec lui » (1 Jn 1, 6)
- Si nous nous vantons : « Nous sommes libres de la culpabilité du péché » (1 Jn 1, 8)
- Si nous nous vantons : « Nous n'avons pas péché » (1 Jn 1, 10)
- Si quelqu'un prétend : « Je le connais » (1 Jn 2, 4)
- Si quelqu'un prétend « demeurer en lui » (1 Jn 2, 6)
- Si quelqu'un prétend être dans la lumière (1 Jn 2, 9)
- Quiconque prétend : « J'aime Dieu » (1 Jn 4, 20)

Toutes les affirmations ci-dessus peuvent être justifiées par le 4^e évangile, sauf 1 Jn 1, 8 et 1 Jn 1, 10, deux passages qui concernent le péché et qui peuvent sembler étrangers à la tradition johannique. Cependant, regardons de plus près. En Jn 8, 34 on peut lire : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui commet le péché est esclave du péché » et en Jn 8, 31-32 : « Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, vous connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres ». Ainsi, alors que l'incroyant est esclave du péché, le croyant est libre du péché ». C'est aussi la signification de la scène de l'aveugle-né (accusé d'être né dans le péché, Jn 9, 34) qui reçoit l'illumination, alors que les Pharisiens, qui ne

reconnaissent pas leur aveuglement, demeurent dans le péché (Jn 9, 41). Ainsi, les sécessionnistes considèrent qu'ils ont été illuminés comme l'aveugle et sont donc libres de la culpabilité du péché.

Qu'en est-il de la prétention à n'avoir pas péché (1 Jn 1, 10)? Cela signifie-t-il qu'ils n'ont jamais péché de leur vie, ou plutôt qu'ils n'ont plus péché depuis qu'ils sont devenus croyants? Ce dernier point peut avoir une base dans le 4^e évangile où on peut lire en Jn 1, 12 : « Mais à ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu ». Les sécessionnistes peuvent avoir prétendu qu'en devenant enfants de Dieu, ils sont devenus sans péché, tout comme le Fils de Dieu est sans péché (Jn 8, 46). De plus, n'a-t-on pas enseigné aux Chrétiens johanniques qu'ils avaient reçu l'Esprit qui donne autorité sur le péché (Jn 20, 22-23)? Puis, « Celui qui s'est baigné n'a nul besoin d'être lavé, car il est entièrement pur » (Jn 13, 10).

La tradition johannique se prête donc elle-même à la thèse selon laquelle il n'y a plus de péché après être devenu croyant. Et de fait, c'est ce que semble dire le presbytre : « Quiconque est né de Dieu ne commet plus le péché, parce que sa semence demeure en lui ; et il ne peut plus pécher, parce qu'il est né de Dieu » (1 Jn 3, 9). Si 1 Jn et les opposants semblent tous deux revendiquer une absence de péché et un perfectionnisme, quelle différence y a-t-il entre eux? Si le presbytre reconnaît que le fait d'être né de Dieu implique un état sans péché, cela suscite en même temps une obligation de demeurer dans cet état. Il faut comprendre que l'expression « il ne peut plus pécher » comme signifiant : il ne peut être constamment un pécheur. En effet, ailleurs il reconnaît que des échecs sont possibles, si bien qu'il répond ceci à ses opposants perfectionnistes : « Mes petits-enfants, je vous écris cela pour que vous ne péchiez pas. Mais si quelqu'un vient à pécher, nous avons un défenseur devant le Père, Jésus Christ, qui est juste » (1 Jn 2, 1). L'erreur des adversaires est de considérer leur perfectionnisme comme un vérité réalisée, et non simplement comme un appel et une obligation.

b. Garder les commandements

C'est le reproche du presbytre adressé à ses adversaires : « Celui qui dit : "Je le connais, mais ne garde pas ses commandements, est un menteur, et la vérité n'est pas en lui » (1 Jn 2, 4). Qu'est-ce que cela nous dit de l'éthique des sécessionnistes. Distinguons d'abord la pratique et la théorie. En pratique, les sécessionnistes étaient-ils des libertins, menant une vie immorale? En 1 Jn 2, 15-17, l'auteur nomme tous les vices qu'il y aurait dans le monde. Mais c'est un passage qui semble adressé à tout le monde et fait référence à une liste standard de vices utilisée également ailleurs dans le NT. Autrement, l'auteur ne nomme aucun vice particulier chez les sécessionnistes. Dès lors, la culpabilité des sécessionnistes face aux commandements serait en théorie.

L'explication la plus plausible de l'attitude des sécessionnistes face aux commandements est qu'ils n'accordent aucune valeur salvifique au comportement éthique, et cette attitude découle de leur christologie : si la carrière terrestre de Jésus n'avait pas de valeur salvifique, pourquoi y en aurait-il pour la vie terrestre du Chrétien? L'essentiel n'est-il pas simplement de connaître Dieu et Celui qu'il a envoyé?

Il faut reconnaître que le 4^e évangile est déficient en ce qui concerne l'enseignement moral. Alors que Matthieu nous présente les exigences éthiques de Jésus dans son sermon sur la montagne, rien de tel chez Jean. Alors que Mt 7, 16 insiste sur ce critère qu'est le comportement (« C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez »), Jn 15, 5 parle plutôt de s'attacher à Jésus : « celui qui demeure en moi et en qui je demeure, celui-là portera du fruit en abondance ». Dans les Synoptiques, le disciple est celui qui fait la volonté de Dieu (Mc 3, 35; Mt 12, 50; Lc 8, 21), mais pour Jn 8, 31 : « Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples ». Des termes comme repentir/changement de comportement (*metanoia*) ne fait pas partie du vocabulaire de Jean. Pour l'évangéliste, le seul grand péché est de ne pas croire (Jn 8, 24; 9, 41). Est-on surpris de l'absence d'intérêt pour les commandements chez les sécessionnistes?

Comment le presbytre peut-il corriger la perception de ses adversaires? Comme il ne peut faire appel à aucune directive spécifique de la tradition johannique qui aurait fait autorité, il doit faire appel à l'exemple de la vie terrestre de Jésus et la proposer comme modèle de la vie chrétienne : « Celui qui prétend demeurer en lui, il faut qu'il marche lui-même dans la voie où lui a marché » (1 Jn 2, 6). Si les sécessionnistes ont espoir de voir Dieu tel qu'il est, ils doivent se rendre purs « comme » lui est pur (1 Jn 3, 3). Notons que l'adverbe « comme » demeure une notion vague dans le domaine éthique, mais il est le reflet du côté vague de l'éthique johannique et du défi rencontré par le presbytre dans sa réfutation de la vision sécessionniste.

c. L'amour fraternel

Si les adversaires n'accordaient aucune valeur salvifique aux commandements, pouvaient-ils justifier leur position à partir de l'évangile johannique, car le Jésus de Jean, lui, parle réellement des commandements à ses disciples? Mais dans le 4^e évangile, les commandements sont liés à celui de l'amour :

- Jn 15, 12 : « Voici mon commandement : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés »
- Jn 13, 35 : « A ceci, tous vous reconnaîtront pour mes disciples : à l'amour que vous aurez les uns pour les autres »

Il en de même en 1 Jn. Même quand l'auteur emploie le mot « commandement » au pluriel, tout se résume en celui de l'amour fraternel :

- 1 Jn 3, 23 : « Et voici son commandement : ... et nous aimer les uns les autres, comme il nous en a donné le commandement »
- 1 Jn 4, 21 : « Et voici le commandement que nous tenons de lui : celui qui aime Dieu, qu'il aime aussi son frère »

En conséquence, le seul méfait spécifique dont l'auteur accuse les sécessionnistes est celui de ne pas aimer leurs frères (1 Jn 2, 9-11; 3, 11-18; 4, 20).

Mais cette accusation était-elle justifiée? En quoi les sécessionnistes n'aimaient-ils pas leurs frères? Tout dépend de la définition de « frère ». Pour l'auteur de 1 Jn, les frères étaient ceux de la communauté johannique qui étaient en communion avec lui et acceptaient son interprétation de l'évangile; puisque les sécessionnistes avaient quitté la communauté, ils n'étaient plus des frères, et même leur départ était le signe qu'ils manquaient d'amour pour la communauté de l'auteur. Mais on peut imaginer que les mêmes sentiments habitaient les sécessionnistes : pour eux, les frères étaient ceux qui demeuraient unis contre le presbytre et son groupe, car ce sont ces derniers qui s'étaient éloignés de la tradition johannique authentique et avaient manqué d'amour à leur égard; d'ailleurs, le ton acerbe de 1 Jn était la preuve d'un manque d'amour.

Tout cela nous amène à constater une certaine incohérence du presbytre. D'une part, l'auteur prêche avec ferveur évangélique l'amour fraternel : « Nous, nous aimons, parce que lui, le premier, nous a aimés » (1 Jn 4, 19). D'autre part, il condamne d'une voix extrêmement acerbe ses opposants qui ont été membres de sa communauté et qui ne le sont plus : ils sont des démons, des antichrists, des faux prophètes, et ils incarnent le dérèglement eschatologique (1 Jn 2, 18.22; 3, 4-5). De même, il invite à ne plus les recevoir (2 Jn 10-11). S'il demande de prier pour les frères qui pèchent, mais dont le péché n'est pas mortel, en revanche il ne veut pas qu'on prie pour ceux dont le péché est mortel, i.e. ceux qui sont coupable d'apostasie, comme ses opposants (1 Jn 5, 15-17).

Si le presbytre et ses opposants partagent la même vision de l'amour fraternel, c'est qu'ils s'inspirent du même évangile johannique. Or, c'est ici qu'on constate les dangers de la tendance dualiste du 4^e évangile, surtout quand elle est transplantée dans les débats entre Chrétiens. Alors que le Jésus de Matthieu dit : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui persécutent » (Mt 5, 44), on ne trouve aucun équivalent dans la tradition johannique, car le commandement de l'amour n'est pas défini par l'amour du prochain (comme en Mt 19, 19), mais par l'amour les uns des autres (Jn 13, 34-35; 15, 12.17), et l'amour « les uns des autres » fait référence aux disciples du Christ qui obéissent à ses commandements (Jn 15, 13-15). Et l'attitude du Jésus johannique qui refuse de prier pour le monde (Jn 17, 9) est traduite par 1 Jn par le refus de prier pour les autres chrétiens qui ont sécession (1 Jn 5, 16).

Quand on compare le 4^e évangile et 1 Jn, on remarque le langage dualiste utilisé par Jésus dans ses attaques contre le monde ou « les Juifs » (amour/haine; lumière/ténèbres; vérité/mensonge; d'en-haut/d'en-bas; de Dieu/du diable) sert maintenant à attaquer les Chrétiens avec lesquels il est en désaccord.

Évangile selon Jean	1 Jean
Jésus assure ses disciples qu'ils ne marchent pas dans les ténèbres (Jn 8, 12; 12, 46), car le monde des ténèbres est celui de ceux qui n'accueille pas Jésus (Jn 1, 5; 3, 19-21; 12, 35)	Les Chrétiens qui ne sont pas d'accord avec l'éthique du presbytre marchent dans les ténèbres (1 Jn 2,9-11)
Le Paraclet confond le monde en matière de justice (Jn 16, 8.10)	Le presbytre offre un critère pour déterminer qui est juste et droit (1 Jn 3, 7-8; 2, 29), un critère que ne rencontre pas selon lui les sécessionnistes
Jésus attaque des Juifs qui disent croire en lui en leur disant qu'ils appartiennent au diable, leur père, qui est un meurtrier et un menteur (Jn 8, 44)	Le presbytre utilise le même langage à l'égard des sécessionnistes en leur disant qu'ils sont des enfants du diable, qu'ils sont comme Caïn qui appartient au Mauvais qui fut un meurtrier dès le commencement (1 Jn 3, 8-15; 4, 1-6; 2, 22)
Citant Is 6, 10, l'évangéliste affirme que Dieu a aveuglé les yeux des Juifs	Le presbytre applique ce passage d'Isaïe aux sécessionnistes : les ténèbres ont aveuglé leurs yeux.

Ainsi, dans son combat contre les sécessionnistes, le presbytre a pris des moyens draconiens, mais cette défense de la vérité s'est faite en payant un certain prix. Car cette attitude de rejet complet donnera du carburant aux Chrétiens de tous les temps qui se sentiront justifiés à haïr les autres Chrétiens par amour de Dieu.

C. L'eschatologie

Il n'y a pas d'affirmations eschatologiques claires chez les sécessionnistes que le presbytre condamnerait. Mais leurs prétentions à la perfection contiennent indirectement des implications eschatologiques, et il s'agit d'une eschatologie réalisée mettant l'accent sur ce que Dieu a déjà fait pour ceux qui croient en son Fils, un thème dominant du 4^e évangile :

- Le croyant n'est pas jugé et ne fera pas face au jugement (Jn 3, 21; 8, 12; 11, 9; 12, 46)
- Il a déjà la vie éternelle (Jn 6, 54; 8, 12; 10, 10.28; 17, 3)
- Il est un enfant né de Dieu (1, 13; 3, 3-8)
- Il est en union avec Dieu et avec Jésus (Jn 6, 56; 14, 23; 15, 4-5; 17, 21)
- Il connaît déjà Dieu et le voit (Jn 3, 3; 12, 45; 14, 7.9; 17, 3)

Pour les sécessionnistes, une telle eschatologie est cohérente avec leur christologie et leur éthique, et ils ne voient probablement pas ce qu'une eschatologie future pourrait ajouter : ils ont déjà la vie éternelle, ils ne mourront pas, mais ils passeront de ce monde auquel ils n'appartiennent pas vraiment à la demeure que Jésus leur a préparée.

L'auteur des épîtres johanniques professe également une eschatologie réalisée :

- Le Mauvais est déjà vaincu (1 Jn 2, 13-14)
- La vie éternelle a été révélée (1 Jn 1, 2)
- Nous marchons déjà dans la lumière (1 Jn 1, 7; 2, 9-10)
- L'amour divin a atteint sa perfection (1 Jn 2, 5)
- Il y a communion avec Dieu (1 Jn 1, 3)
- Nous sommes vraiment les enfants de Dieu (1 Jn 3, 1)
- Dieu demeure dans le croyant (1 Jn 4, 15)

Pour éviter cette complaisance de ses adversaires dans une telle eschatologie réalisée, le presbytre emprunte une voie en deux étapes.

- i. D'abord, il conditionne l'eschatologie réalisée à des exigences éthiques.
 - Nous sommes en communion avec Dieu si nous marchons dans la lumière (1 Jn 1, 7)
 - L'amour atteint sa perfection si nous gardons sa parole (1 Jn 2, 5)
 - On demeure dans la lumière si on aime son frère (1 Jn 2, 10)
 - On est enfant de Dieu si on agit dans la justice (1 Jn 3, 10)
- ii. Ensuite, il évoque l'eschatologie future. Rappelons que cette eschatologie future est un thème très mineur dans le 4^e évangile, car étant en conflit avec les Juifs, il n'avait besoin d'évoquer ce qui était un acquis dans tout le Judaïsme; ce qui importait était d'affirmer que les bénédictions promises dans cette eschatologie étaient maintenant réalisées dans la personne de Jésus. Or, le presbytre se trouve dans une situation différente et doit donc faire appel à ce qui était probablement dans une strate ultérieure de l'évangile, mais qui était un thème mineur, justement parce qu'il n'était pas objet de dispute.

Voici ce qu'écrivait le presbytre :

- 1 Jn 3, 2-3 : « Mes bien-aimés, dès à présent nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que, lorsqu'il paraîtra, nous lui serons semblables, puisque nous le verrons tel qu'il est. Et quiconque fonde sur lui une telle espérance se rend pur comme lui est pur. »
- 1 Jn 2, 28 : « Ainsi donc, mes petits-enfants, demeurez en lui, afin que, lorsqu'il paraîtra, nous ayons pleine assurance et ne soyons pas remplis de honte, loin de lui, à son avènement ».
- 1 Jn 3, 18-19 : « Mes petits-enfants, n'aimons pas en paroles et de langue, mais en acte et dans la vérité ; à cela nous reconnaissons que nous sommes de la vérité, et devant lui nous apaiserons notre cœur »

Que dit le presbytre? Les bénédictions futures sont dépendantes de la façon dont le Chrétien vit. Et une eschatologie réalisée n'est pas une fin en soi (comme pour les adversaires), mais simplement l'assurance devant l'avenir.

En raison du sérieux du schisme dans la communauté, la description par l'auteur de l'eschatologie future est très sombre, alors qu'il fait appel à l'apocalypse tant juive que chrétienne : les sécessionnistes sont les antichrists et les faux prophètes prévus pour la fin des temps (1 Jn 2, 18.22; 4, 1-3), leur indifférence au péché représente le dérèglement définitif du combat final (1 Jn 3, 4), c'est le signe de la dernière heure (1 Jn 2, 18), le temps du jugement quand le Christ se révélera lui-même (1 Jn 2, 8).

D. La pneumatologie

Nous lisons en 1 Jn 4, 1 : « Mes bien-aimés, n'ajoutez pas foi à tout esprit, mais éprouvez les esprits, pour voir s'ils sont de Dieu ; car beaucoup de prophètes de mensonge se sont répandus dans le monde ». Nous devinons que les adversaires se désignaient comme enseignants et prophètes, et prétendaient parler sous la conduite de l'Esprit. Une telle prétention est-elle justifiée par un appel à la tradition johannique que nous nous connaissons à travers le 4^e évangile?

Le rôle personnel de l'Esprit chez Jean sous le titre de Paraclet est unique. Il ressemble tellement à Jésus qu'on peut dire que le Paraclet est la présence permanente de Jésus après que ce dernier fut retourné au ciel, et son rôle

de révélateur par rapport à Jésus est le même que celui de Jésus par rapport au Père. Le fait que ce Paraclet demeurait pour toujours (Jn 14, 16) relativisait le retard de la parousie, car en lui Jésus était déjà revenu pour tout enseigner (Jn 14, 26) et guidait le croyant vers la vérité entière (Jn 16, 13). On peut présumer que les sécessionnistes justifiaient leur proclamation christologique par le recours à ce Paraclet.

Comment le presbytre fait-il face à cette prétention? Il faut surtout remarquer ce qu'il ne dit pas.

- i. Il ne mentionne presque pas l'Esprit. En fait, il est mentionné dans deux passages, d'abord 1 Jn 3, 24 – 4, 6.13 où l'auteur insiste sur un test et des critères pour distinguer entre l'Esprit de Dieu et celui mensonger du diable, et 1 Jn 5, 6-8, adressé à ses adversaires, où le témoignage de l'Esprit est lié au témoignage donné par le baptême et la mort de Jésus. Autrement, il garde silence sur les différents rôles de l'Esprit dans le 4e évangile et il ne fait référence qu'indirectement au Paraclet en parlant du rôle d'intercesseur de Jésus auprès du Père (1 Jn 2, 1-2).
- ii. Le deuxième silence éloquent est l'absence du « Je » affirmatif comme autorité ecclésiale à qui on aurait confié la responsabilité d'être gardien de la foi. Nous avons vu plus tôt que les églises apostoliques s'étaient institutionnalisées à la fin du 1er siècle si bien qu'en plusieurs milieux étaient apparus des presbytres-évêques dans chaque ville. Leur rôle était d'assurer un enseignement conforme à la doctrine et de réfuter ceux qui la contredisaient (voir Tite 1, 9). Mais il n'y a rien de tel dans les communautés johanniques où le rôle d'enseignant qui a autorité est confié au Paraclet et le don du Paraclet concerne tous les membres de la communauté (« Quant à vous, vous possédez une onction, reçue du Saint, et tous, vous savez », 1 Jn 2, 20). Dès lors, le presbytre ne peut recourir à son titre pour corriger ses adversaires : il n'a aucune autorité doctrinale. Que fait-il donc? Il fait appel à l'ensemble des membres de la communauté : « Pour vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne ; mais comme son onction vous enseigne sur tout – et elle est véridique et elle ne ment pas –, puisqu'elle vous a enseignés, vous demeurez en lui » (1 Jn 2, 27). Ce sera donc à toute la communauté johannique de corriger les adversaires, dont bien sûr le presbytre fait partie; c'est le « nous » communautaire qui sera l'instrument du Paraclet. Si les adversaires ont tort, c'est qu'ils ont brisé la communion avec les croyants qui ont été oints par la Parole et l'Esprit.

Cette méthode de correction indirecte a probablement été contrée par les sécessionnistes qui ont sans doute évoqué leur propre « nous » communautaire, qui avait également reçu l'onction, pour justifier leur interprétation de la tradition. Face à une telle situation, tout ce que le presbytre pouvait faire est de demander un test de la manifestation de l'Esprit de Dieu pour déterminer quel camp avait raison, quel camp reflétait l'Esprit de Dieu par opposition à l'antéchrist (1 Jn 4, 1-3). Mais de fait, un tel test en est un d'ordre doctrinal qui favorise sa propre position : « A ceci vous reconnaissez l'Esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus Christ venu dans la chair est de Dieu, et tout esprit qui divise Jésus n'est pas de Dieu ; c'est l'esprit de l'antichrist » (1 Jn 4, 2-3); en d'autres mots, le critère, c'est d'être d'accord avec son camp.

L'indice que ce test a été inefficace nous est donné par l'aveu du presbytre que « le monde » écoute ses opposants (1 Jn 4, 5). Le terme « monde » utilisé dans le 4e évangile pour désigner les non-croyants désigne maintenant les sécessionnistes. Et la mention du succès dans le monde suggère que les adversaires gagnent des adeptes au dépend de la communauté de l'auteur. Comment interpréter ce succès? Pour les sécessionnistes, c'est la preuve qu'ils sont la vraie communauté johannique réalisant la prière de Jésus qui a vu d'avance toutes les conversions à venir (Jn 17, 20), un don du Père à Jésus qui continue à faire connaître son nom comme signe dans le monde. En revanche, le presbytre voit ce succès des adversaires comme la confirmation que le monde est incapable d'accepter l'Esprit de vérité (Jn 14, 17) et qu'ils appartiennent au Prince de ce monde, et non au Christ, un signe que la dernière heure est arrivée.

Phase 4: Après les épîtres - La dissolution de la communauté johannique p. 145-164 (selon l'édition anglaise)

Les mots du presbytre concernant la « dernière heure » semblent avoir été prophétiques, car au 2^e siècle on perd la trace d'une communauté johannique distincte et séparée. Qu'est-il arrivé? Il est probable que les partisans du presbytre et les sécessionnistes ont été « avalés », les premiers par la « Grande Église », les autres par le mouvement gnostique. Et dans cette transition et dans l'effort d'adaptation, les deux groupes ont perdu l'identité propre de la Chrétienté johannique qui nous est connue par le 4^e évangile et les épîtres. Résumons ce qui a pu se passer avant d'entrer dans les détails.

Si la communauté johannique autour du presbytre s'est graduellement jointe à la « Grande Église », elle a apporté avec elle la christologie haute de la préexistence, mais avec les nuances de son interprétation qu'avait exigé son combat contre les sécessionnistes, pour éviter l'erreur du docétisme et du monophysisme. Mais, en même temps, du fait qu'une ecclésiologie centrée sur le Paraclet n'a offert aucune protection contre les schismatiques, les membres de cette communauté johannique finirent par accepter au 2^e siècle une structure d'enseignement autour du rôle du presbytre-évêque, une structure dominante de la « Grande Église », mais étrangère à la tradition johannique.

Pour leur part, les sécessionnistes, privés du rôle modérateur des partisans du presbytre, évoluèrent vers une christologie ultra-haute qui devint un véritable docétisme. Considérant que la vie terrestre de Jésus n'avait aucune valeur salvifique, ils finirent par croire que cette vie terrestre n'était pas réelle. De plus, après avoir cru être fils de Dieu par le choix de Dieu, ils en vinrent à croire qu'ils avaient été fils de Dieu avant leur naissance terrestre, si bien qu'ils étaient eux aussi d'origine divine comme Jésus. Ainsi, comme le Fils, ils sont eux aussi venus dans le monde, mais ils se sont égarés; c'était donc le rôle de Jésus

de leur montrer la voie de retour au ciel. Pour les docétistes et les gnostiques, le 4^e évangile apporté par les sécessionnistes leur offrait une base pour développer leur pensée.

La « Grande Église » a été méfiante au début face au 4^e évangile qui était utilisé par ceux qu'on considérait comme hérétiques. Mais avec l'ajout des épîtres johanniques pour guider vers une interprétation juste de l'évangile, elle le proposa comme orthodoxe et faisant partie du canon néo-testamentaire (cf. Irénée, vers l'an 180). Donnons maintenant les détails de cette évolution.

1. L'histoire du 4^e évangile au 2^e siècle

Les données historiques nous indiquent que le 4^e évangile fut d'abord largement accepté dans les milieux hétérodoxes avant de l'être par les Chrétiens orthodoxes. Le plus ancien commentaire sur Jean nous vient du gnostique Héracléon (160-180). De plus, cet évangile était très apprécié des gnostiques valentiniens, car Irénée doit réfuter leur exégèse de Jean. Le livre gnostique Les Odes de Salomon (début ou milieu du 2^e s.) comporte des affinités avec Jean. Dans les écrits gnostiques de Nag Hammadi, on trouve une christologie du Verbe dans le Traité tripartite et une christologie du « Je suis » dans la Deuxième apocalypse de Jacques, tout comme dans le Tonnerre, intellect parfait (La Brontè), et le Prôtennoia trimorphe. Montan (vers l'an 170), fondateur d'un courant spirituel, prophétique et eschatologique, se considérait comme l'incarnation du Paraclet.

Qu'en est-il dans les milieux considérés comme orthodoxes de l'église primitive. On ne trouve aucune citation johannique tant chez Ignace d'Antioche (35 – 110 environ) et Polycarpe de Smyrne (69 – 155 environ). La plus ancienne utilisation incontestée de Jean dans les milieux orthodoxes est celle de Théophile, évêque d'Antioche (169-182) dans son Traité à Autolyque (vers l'an 180). Son acceptation dans le canon des Écritures avant l'an 200, comme en témoigne le Fragment de Muratori (fin du 2^e s.), s'est faite au prix d'un long processus d'assurance qu'il avait une origine apostolique, ce qu'a essayé de démontrer Irénée.

Cette histoire curieuse du 4^e évangile devient intelligible si nous acceptons l'idée qu'à la fois les partisans du presbytre et les sécessionnistes ont emporté avec eux cet évangile. Cela expliquerait pourquoi au 2^e siècle on trouve les idées johanniques mais pas de citation de l'évangile dans les écrits de l'église primitive, en raison de son utilisation par les docétistes, les gnostiques et les montanistes. Mais, ultimement, l'exemple de 1 Jn traça la voie pour une lecture orthodoxe du 4^e évangile et sa campagne contre les sécessionnistes encouragea des écrivains comme Irénée à utiliser l'évangile contre les gnostiques.

Considérons maintenant le développement théologique possible des sécessionnistes sous différentes formes d'un mouvement hétérodoxe au 2^e siècle.

2. Les sécessionnistes et l'hétérodoxie du 2^e siècle

a. Le gnosticisme

Une thèse commune à tous les systèmes gnostiques implique la préexistence des êtres humains dans le monde divin avant leur vie sur terre. Mais pour le 4^e évangile, seul le Fils de Dieu préexiste, alors que les humains deviennent enfants de Dieu par la foi, l'eau et l'Esprit pendant leur vie terrestre. Le statut de ne « pas être de ce monde » est un choix, non un statut ontologique. Néanmoins, l'évangile a servi de matrice pour la conception gnostique d'une préexistence de l'être humain qui vient de Dieu et doit y retourner. De manière semblable, l'insistance johannique de la prédestination des enfants de lumière a été le catalyseur chez les gnostiques de l'idée que l'être humain est attiré vers Dieu bien avant la venue de Jésus, si bien que ce dernier ne fait que révéler leur prédisposition (Jn 3, 17-21). Pour les gnostiques, cette orientation naturelle vers Dieu s'explique par la préexistence de l'être humain en Dieu. Quand les sécessionnistes affirmaient être sans péché, les gnostiques l'expliquaient par le fait qu'ils étaient par nature des fils de lumière, et non par la foi qui sanctifie.

b. Cérinthe

Le docétisme de Cérinthe, pour qui l'élément divin de Jésus l'a quitté juste avant la crucifixion, pourrait provenir d'une interprétation erronée de l'insistance de Jean sur la crucifixion comme « élévation » (Jn 12, 32-33; 3, 14; 8, 28). Rappelons que dès le début de son dernier repas, Jean nous dit que l'heure est venue pour Jésus de passer de ce monde à son père, et il met dans la bouche de Jésus diverses références à son départ, et en particulier Jn 17, 11 : « Désormais je ne suis plus dans le monde ». Cérinthe aurait interprété cette dernière phrase de manière littérale.

c. Le montanisme

Montan voyait dans les annonces du Paraclet (Jn 14, 15.26; 15, 26; 16, 7.13) une prédiction de sa propre carrière d'une personne inspiré par l'Esprit. L'accent sur la prophétie des montanistes pouvaient être la continuation de l'accent sur la prophétie chez les sécessionnistes. Montan se sert de deux femmes prophètes, Risca et Maximilla, qui révèlent dans des extases des paroles du Seigneur. Cela peut être vu comme la suite de la place que Jean donne aux femmes comme annonciatrices : la Samaritaine convertit un village par sa parole

(Jn 4, 39), Marthe confesse que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu (Jn 11, 27), Marie Madeleine est la première à voir Jésus ressuscité (Jn 20, 14) et la première à proclamer la résurrection (Jn 20, 18).

3. Les partisans de l'auteur et la grande église

Même si on ne trouve aucune citation claire du 4^e évangile dans le dernier quart du 2^e siècle, les idées johanniques ont été acceptées plus tôt. Concentrons-nous sur Ignace, évêque d'Antioche.

a. La haute christologie

Mentionnons d'abord qu'il y a une ambiance similaire entre les écrits johanniques et les lettres d'Ignace, car ce dernier a dû combattre sur deux fronts, contre les chrétiens juifs qui affichaient une foi inadéquate, comme le groupe V analysé plus tôt, et contre le docétisme et le gnosticisme émergent.

Chez Ignace, on trouve des éléments d'une christologie haute similaire à celle de Jean :

Ignace d'Antioche	Jean
« il n'y a qu'un seul Dieu, manifesté par Jésus Christ son Fils » (<u>Lettre aux Magnésiens</u> , 8, 2)	« c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ » (Jn 17, 3); « Celui qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 9)
« son Fils qui est son <u>Verbe sorti</u> du silence, qui en toutes choses s'est rendu agréable à celui qui l'avait <u>envoyé</u> » (<u>Lettre aux Magnésiens</u> , 8, 2)	Éléments johanniques : <ul style="list-style-type: none"> • Le Verbe • Envoyé par Dieu • Sorti de, i.e. procédant de

De même, il est fascinant de découvrir chez Ignace un mélange d'idées à la fois de Jean, et à la fois de la tradition apostolique. Par exemple, à côté de la mention de la préexistence de Jésus, il y a celle de sa naissance virginale : « Le prince de ce monde a ignoré la virginité de Marie, et son enfantement » (Lettre aux Éphésiens 19, 1); « né de Marie et né de Dieu, d'abord passible et maintenant impassible, Jésus Christ notre Seigneur » (ibid., 7, 2). Or, la notion de la virginité de Marie nous est parvenue seulement à travers Matthieu / Luc. Un autre exemple d'un mélange d'éléments johanniques et non-johanniques nous est donné par la Lettre aux Tralliens, 9, 2 : « ... qui est aussi véritablement ressuscité d'entre les morts... en dehors de qui nous n'avons pas la vie véritable » : parler de « vie véritable » est typiquement johannique, parler de résurrection des morts ne l'est pas. Nous attachons une certaine importance à ce mélange théologique, car elle exauce la prière de Jn 17, 21 (« que tous soient un »), un désir des Chrétiens johanniques d'unité avec les Chrétiens apostoliques. Et Ignace d'Antioche illustre ce compromis entre la christologie haute de la préexistence de Jésus et la christologie basse d'une naissance à travers une femme.

b. L'eucharistie

En plus de partager une théologie haute en christologie, Ignace et Jean partagent une vision sacramentelle de l'eucharistie, s'opposant dans les deux cas aux Chrétiens juifs : « Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie ; car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus Christ, et un seul calice pour nous unir en son sang » (Lettre aux Philadelpiens, 4, 1). Parler de la chair et du sang de Jésus est tout à fait johannique. De même, une phrase comme « rompant un même pain qui est remède d'immortalité, antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre en Jésus Christ pour toujours » (Lettre aux Éphésiens, 20, 2), est très proche de ce que dit Jean en Jn 6, 51-58 où la chair et le sang de Jésus sont vraie nourriture et son sang vrai boisson, et « celui qui mangera du pain que voici vivra pour l'éternité ».

c. La structure ecclésiale

Malgré la similarité des positions christologiques et sacramentelles, il y a un obstacle majeur à l'intégration des Chrétiens johanniques à l'église catholique ou « grande église » : la structure ecclésiale. Rappelons que dans la communauté johannique il n'y avait pas de rôle spécifique pour exercer un certain contrôle doctrinal, comme celui de presbytre-évêque, qu'on trouve chez Luc-Actes, les Pastorales et Matthieu. Ignace va encore plus loin dans son modèle hiérarchique avec l'évêque au sommet qui contrôle le baptême et l'eucharistie; cette autorité humaine devient le signe visible de l'autorité divine, comme en témoigne ce qui suit :

« Suivez tous l'évêque, comme Jésus-Christ suit son Père, et le presbyterium comme les Apôtres ; quant aux diacres, respectez-les comme la loi de Dieu » (Lettre aux Smyrniotes, 8, 1)

« Il est bon de reconnaître Dieu et l'évêque. Celui qui honore l'évêque est honoré de Dieu ; celui qui fait quelque chose à l'insu de l'évêque sert le diable » (Lettre aux Smyrniotes, 9, 1)

« Ayons donc soin de ne pas résister à l'évêque, pour être soumis à Dieu » (Lettre aux Éphésiens, 5, 3)

« Car quand vous vous soumettez à l'évêque comme à Jésus Christ, je ne vous vois pas vivre selon les hommes, mais selon Jésus Christ » (Lettre aux Tralliens, 2, 1)

Comment les Chrétiens johanniques pouvaient-ils accepter une ecclésiologie où l'évêque reçoit les prérogatives du Paraclet? De manière claire, cela n'était pas en harmonie avec la tradition johannique. Mais il est possible qu'ils tolérèrent à contrecœur une telle structure pour un bien plus grand, surtout en regard de l'inefficacité d'une dépendance vis-vis-vis du Paraclet-enseignant. Les partisans du presbytre ont pu observer qu'on ne pouvait préserver la vérité face aux erreurs théologiques simplement en faisant appel à l'onction de l'Esprit qui enseigne tout (1 Jn 2, 27). À leur manière, ils apprirent la même leçon que les églises pauliniennes qu'une forme d'autorité sous le rôle d'enseignant des presbytres-évêques pouvait être un rempart contre les égarements doctrinaux (1 Tm 6, 3). C'est ainsi que la communauté johannique en est venue à reconnaître que la hiérarchie proposée par « l'église catholique » constituait un rôle d'enseignant valide, dans la mesure où cette fonction était exercée au nom du Paraclet.

On pourrait avoir un premier cas d'acceptation d'une structure ecclésiale plus autoritaire du vivant du presbytre à travers la figure de Diotrèphès en 3 Jn. En effet, la tension entre ce dernier et le presbytre ne semble pas concerner la christologie ou l'éthique, mais deux styles d'autorité pour préserver les croyants de l'enseignement erroné; Diotrèphès pourrait être un évêque émergent selon le modèle ignatien. En effet, 2 Jn nous apprend que des faux enseignants et des faux émissaires circulaient, et le presbytre croit qu'il faille leur refuser l'entrée dans une maison-église (2 Jn 1, 10). Diotrèphès, pour sa part, se croit autorisé à distinguer lui-même les vrais des faux enseignants, et considérant le test des esprits tout à fait impraticables, aurait pris la décision d'exclure tous les émissaires-enseignants et de discipliner ceux qui les accueillent (3 Jn 1, 10).

Enfin, mentionnons ce qui semble être un témoignage sur la façon dont la communauté johannique s'est intégrée à l'église apostolique et qui nous vient de Jn 21. En effet, le ch. 21 du 4^e évangile, qui apparaît comme une annexe à l'évangile, aurait probablement été écrit et ajouté au moment où le presbytre écrit 1 Jn. Dans ce chapitre 21, le disciple bien-aimé garde la même dignité qu'il a dans tout l'évangile, même s'il ne meurt pas martyr comme Pierre. En même temps, le rédacteur recommande la figure de Pierre à qui Jésus assigne un rôle pastoral. Bien sûr, il n'a pas compris Jésus d'une manière aussi profonde que le disciple bien-aimé, mais en disant trois fois qu'il aime Jésus, il rencontre le critère johannique du vrai disciple, et c'est la raison pour laquelle Jésus peut lui donner une autorité pastorale. Puisqu'aucun rôle semblable n'est donné au disciple bien-aimé, nous sommes devant la différence structurelle de deux types d'église. Dès lors, nous aurions dans le ch. 21 une voix modérée qui chercherait à persuader les Chrétiens johanniques que l'autorité pastorale pratiquée par les églises apostoliques et l'église catholique a été instituée par Jésus est acceptable sans renier la place spéciale dans l'histoire donnée au disciple bien-aimé.

4. Une réflexion

Notre réflexion porte sur la signification de l'intégration de la communauté johannique dans la grande église et l'accueil des écrits johanniques dans le canon des Écritures. À diverses reprises, nous avons décrit le 4^e évangile comme un écrit qui constitue un défi tant il est différent, volatile, dangereux, le plus aventureux du NT. L'histoire des sécessionnistes johanniques, qui se réclamaient de cet évangile, devrait expliquer ces adjectifs. Au fil des siècles, l'évangile de Jean a été le terreau fertile de nombreuses formes exotiques de piétisme et de quietisme individualistes. La christologie johannique a nourri un monophysisme inconscient très répandu, populaire aujourd'hui, selon lequel Jésus n'est pas vraiment comme nous en tout sauf dans le péché, mais omniscient, incapable de souffrir ou d'être tenté, prévoyant tout l'avenir.

Cependant, la chose remarquable est la décision herméneutique de l'Église de placer Jean dans le même canon que Marc, Matthieu, Luc, des évangiles qui soutiennent implicitement plusieurs positions opposées à celles de Jean. Cela signifie que « la grande église », ou, pour utiliser le langage d'Ignace d'Antioche, l'église catholique, consciemment ou inconsciemment, a choisi de vivre une tension. Elle a choisi non un Jésus qui est soit Dieu, soit homme, mais les deux; elle a choisi non pas un Jésus qui est soit conçu virginalement, soit un fils de Dieu et préexistant, mais les deux; non pas soit un Esprit qui est associé à un magisterium, soit un Paraclet-enseignant donné à chaque chrétien, mais les deux. Non pas soit un Pierre, soit un disciple bien-aimé, mais les deux. Une telle tension n'est pas facile dans la vie ordinaire et on a tendance à vouloir l'éliminer. Il en est de même dans l'histoire de l'Église. Mais en raison de sa décision initiale d'accepter cette tension dans le canon des Écritures, tout effort pour remplacer cette tension par la position statique d'un camp ou de l'autre est infidèle à tout le NT.

Aujourd'hui, une église comme l'église catholique, qui met beaucoup d'accent sur l'autorité et la structure, peut trouver dans les écrits johanniques une conscience intégrée contre les abus de l'autoritarisme. À l'instar d'une branche de la communauté johannique, les catholiques romains ont fini par comprendre que le rôle pastoral de Pierre est véritablement voulu par le Seigneur ressuscité, mais la présence dans nos Écritures d'un disciple que Jésus aime plus qu'il n'aime Pierre est un commentaire éloquent sur la valeur relative de la fonction ecclésiastique. De même, l'importance du pouvoir dans les différentes fonctions n'est pas nécessairement proportionnelle à l'estime et à l'amour de Jésus.

Tableaux récapitulatifs p. 165-169 (selon l'édition anglaise)

Tableau 1 **L'histoire de la communauté johannique**

PHASE UN :
Les Origines
(milieu des
années 50 à la fin
des années 80)

GRUPE D'ORIGINE : En Palestine ou dans les environs, les Juifs aux attentes relativement classiques, y compris les disciples de Jean-Baptiste, ont accepté Jésus sans difficulté comme le Messie davidique, celui qui accomplissait les prophéties et qui était confirmé par des miracles. Parmi ce groupe se trouvait un homme qui avait connu Jésus pendant son ministère et qui allait devenir le disciple bien-aimé.



DEUXIÈME GROUPE : Les Juifs opposés au Temple qui croyaient en Jésus et convertissaient les Samaritains. Ils comprenaient Jésus dans le contexte mosaïque plutôt que davidique. Il avait été avec Dieu, l'avait vu et avait transmis ses paroles au peuple.

L'acceptation du deuxième groupe a catalysé le développement d'une christologie élevée et préexistante, qui a conduit à des débats avec les juifs qui pensaient que la communauté johannique abandonnait le monothéisme juif en faisant de Jésus un deuxième Dieu. Finalement, les dirigeants de ces juifs ont fait expulser les chrétiens johanniques des synagogues. Ces derniers, aliénés de leur propre peuple, considéraient « les Juifs » comme les enfants du diable. Ils mettaient l'accent sur la réalisation des promesses eschatologiques en Jésus pour compenser ce qu'ils avaient perdu dans le judaïsme. Le disciple a fait cette transition et a aidé les autres à la faire, devenant ainsi le disciple bien-aimé.



LES PAÏENS CONVERTIS

PHASE DEUX :
L'ÉVANGILE
(vers l'an 90)

Comme « les Juifs » étaient aveuglés, la venue des Grecs était le plan de Dieu pour accomplir son dessein. La communauté a peut-être quitté la Palestine pour la diaspora afin d'enseigner aux Grecs. Ce contact a fait ressortir les possibilités universalistes de la pensée johannique. Cependant, le rejet par les autres et la persécution par « les Juifs » ont convaincu les chrétiens johanniques que le monde était opposé à Jésus et qu'ils ne devaient pas appartenir à ce monde qui était sous le pouvoir de Satan. Le rejet de la haute christologie johannique par les chrétiens juifs était considéré comme une incroyance et a conduit à une rupture de la communion (koinōnia). Les communications sont restées ouvertes avec les chrétiens apostoliques (**voir tableau 2**) dans l'espoir d'une unité, malgré les différences de christologie et de structure ecclésiale.



PHASE TROIS :
LES ÉPÎTRES
(vers l'an 100)

La concentration défensive sur la christologie contre « les Juifs » et les chrétiens d'origine juive a conduit à une scission au sein de la communauté johannique.

LES ADHÉRENTS DE L'AUTEUR DES ÉPÎTRES : Pour être enfant de Dieu, il faut confesser que Jésus est venu dans la chair et observer les commandements. Les sécessionnistes sont les

LES SÉCESSIONNISTES : Celui qui est descendu d'en haut est si divin qu'il n'est pas pleinement humain ; il n'appartient pas au monde. Ni sa vie sur terre ni celle du croyant n'ont d'importance salvifique.

enfants du diable et les antéchrists. L'onction de l'Esprit rend inutile le recours à des enseignants humains ; mettez à l'épreuve tous ceux qui prétendent avoir l'Esprit.

Savoir que le Fils de Dieu est venu dans le monde est ce qui importe avant tout, et ceux qui y croient sont déjà sauvés.

PHASE QUATRE :
APRÈS LES
ÉPÎTRES
(2^e siècle)

UNION AVEC LA GRANDE ÉGLISE : Incapables de combattre les sécessionnistes en invoquant simplement la tradition, et perdant face à leurs adversaires, certains des partisans de l'auteur ont accepté la nécessité d'avoir des enseignants officiels faisant autorité (presbytres-évêques). Dans le même temps, « l'Église catholique » se montra ouverte à la christologie johannique. Il y eut une assimilation progressive au sein de la Grande Église, qui fut toutefois lente à accepter le quatrième Évangile, car il était détourné par les gnostiques.

LA VOIE VERS LE GNOTICISME : La majeure partie de la communauté johannique semble avoir accepté une théologie sécessionniste qui, après s'être séparée des modérés par un schisme, s'est orientée vers le docétisme véritable (d'un Jésus pas entièrement humain à une simple apparence d'humanité), vers le gnosticisme (d'un Jésus préexistant à des croyants préexistants qui sont également descendus des régions célestes) et vers le montanisme (du fait de posséder le Paraclet à l'incarnation du Paraclet). Ils emportèrent avec eux le quatrième évangile, qui fut rapidement accepté par les gnostiques qui le commentèrent.

Tableau 2

Différents groupes religieux en dehors de la communauté johannique tels qu'ils apparaissent dans les pages du quatrième évangile

Ceux qui ne croient pas en Jésus

I. Le monde	II. « Les Juifs »	III. Les partisans de Jean-Baptiste
Ceux qui préfèrent les ténèbres à la lumière de Jésus parce que leurs œuvres sont mauvaises. Par ce choix, ils sont déjà condamnés ; ils sont sous le pouvoir du « prince de ce monde » satanique et haïssent Jésus et ses disciples qui ne sont pas de ce monde. Jésus refuse de prier pour le monde ; il a plutôt vaincu le monde. « Le monde » est un concept plus large que « les Juifs » (II), mais il les inclut. Cette opposition a donné à la communauté johannique un sentiment d'aliénation, celui d'être des étrangers dans le monde.	Ceux qui, au sein des synagogues, ne croyaient pas en Jésus et avaient décidé que quiconque reconnaissait Jésus comme le Messie serait exclu de la synagogue. Les principaux points de leur différend avec les chrétiens johanniques concernaient : (a) Les affirmations sur l'unité de Jésus avec le Père — le Jésus johannique « parlait de Dieu comme de son propre Père, se rendant ainsi égal à Dieu » ; (b) Les affirmations selon lesquelles considérer Jésus comme la présence de Dieu sur terre privait le Temple et les fêtes juives de leur signification. Ils exposaient les chrétiens johanniques à la mort par persécution et pensaient ainsi servir Dieu. Selon Jean, ils étaient des enfants du diable.	Bien que certains disciples de Jean-Baptiste aient rejoint Jésus ou soient devenus chrétiens (y compris les chrétiens johanniques), d'autres ont refusé, affirmant que Jean-Baptiste, et non Jésus, était le principal émissaire de Dieu. Le quatrième évangile nie soigneusement que Jean-Baptiste soit le Messie, Élie, le Prophète, la lumière ou l'époux. Il insiste sur le fait que Jean-Baptiste doit diminuer tandis que Jésus doit grandir. Pourtant, les adeptes de Jean-Baptiste sont décrits comme ne comprenant pas Jésus, et non comme le haïssant. Il semble y avoir encore de l'espoir pour leur conversion.

Ceux qui (prétendent) croire en Jésus

IV. Les crypto-Chrétiens	V. Les Chrétiens juifs	VI. Les Chrétiens des églises apostoliques
Les juifs chrétiens qui étaient restés dans les synagogues en refusant d'admettre publiquement qu'ils croyaient en Jésus. « Ils préféraient de loin la louange des hommes à la gloire de Dieu. » Ils pensaient sans doute	Chrétiens qui avaient quitté les synagogues mais dont la foi en Jésus était insuffisante selon les normes johanniques. Ils se considéraient peut-être comme les héritiers d'un christianisme qui avait existé à	Tout à fait distinctes des synagogues, des communautés mixtes composées de Juifs et de Gentils se considéraient comme les héritières du christianisme de Pierre et des Douze. Elles avaient une christologie modérément élevée,

<p>pouvoir conserver leur foi privée en Jésus sans rompre avec leur héritage juif. Mais aux yeux des chrétiens johanniques, ils préféreraient ainsi être connus comme disciples de Moïse plutôt que comme disciples de Jésus. À des fins pratiques, ils pouvaient être considérés comme faisant partie des « Juifs » (II), même si Jean essayait implicitement de les persuader de confesser leur foi publiquement.</p>	<p>Jérusalem sous Jacques, le frère du Seigneur. On peut supposer que leur christologie rudimentaire, fondée sur des signes miraculeux, se situait à mi-chemin entre celle des groupes IV et VI. Ils n'acceptaient pas la divinité de Jésus. Ils ne concevaient pas l'Eucharistie comme la véritable chair et le véritable sang de Jésus. Selon Jean, ils avaient cessé d'être de vrais croyants.</p>	<p>confessant Jésus comme le Messie né à Bethléem, descendant de David et donc Fils de Dieu dès sa conception, mais sans avoir une vision claire de sa venue d'en haut en termes de préexistence avant la création. Dans leur ecclésiologie, Jésus était peut-être considéré comme le père fondateur et l'instituteur des sacrements, mais l'Église avait désormais une vie propre, avec des pasteurs qui perpétuaient l'enseignement et la sollicitude apostoliques. Selon Jean, ils ne comprenaient pas pleinement Jésus ni la fonction d'enseignement du Paraclet, mais les chrétiens johanniques priaient pour l'unité avec eux.</p>
---	---	--

Annexe I: Reconstructions récentes de l'histoire de la communauté johannique p. 171-182 (d'après l'édition anglaise)

Une reconstruction de l'histoire de la communauté johannique est tout au plus probable. Je pense donc qu'il est juste et utile de résumer certaines autres reconstructions afin de familiariser le lecteur avec l'éventail des opinions des spécialistes sur ce sujet. Dans l'introduction de mon commentaire Anchor Bible sur Jean, en discutant de nombreuses théories sur la composition, la paternité et la destination, j'ai déjà passé en revue les approches classiques de l'histoire johannique ; je me limiterai donc ici aux reconstructions qui sont apparues dans les années 1970, depuis que mon commentaire a été achevé.

J. Louis Martyn

Depuis des années, Martyn s'est employé activement à développer la thèse selon laquelle le quatrième évangile doit être lu à plusieurs niveaux, afin qu'il nous parle non seulement de Jésus, mais aussi de la vie et des luttes de la communauté johannique. Il est significatif qu'il ait maintenant tenté une reconstruction élaborée des origines de l'Église johannique, en se basant sur le principe suivant : « L'histoire littéraire derrière le quatrième évangile reflète dans une large mesure l'histoire d'une communauté unique qui a conservé pendant un certain temps son identité particulière et quelque peu singulière. » Martyn distingue trois périodes dans l'histoire de la communauté johannique : le début, le milieu et la fin.

- I. LA PREMIÈRE PÉRIODE. (Avant la révolte juive, commencée en l'an 66, jusqu'à un certain moment dans les années 80.) La formation pré-évangélique a commencé par des homélies distinctes, par exemple une homélie sous-jacente à Jean 1, 35-49 dans laquelle un prédicateur cherchait à persuader ses compatriotes juifs, qui avaient des attentes messianiques bien formées, de venir à Jésus et de le reconnaître comme le Messie. Les miracles de Jésus étaient racontés comme des signes qu'il était le Messie. Au début, le succès des conversions n'a entraîné qu'une relative aliénation par rapport à l'héritage juif, c'est-à-dire qu'il n'y a pas eu de débats sur la validité de la Torah ni sur la mission auprès des Gentils. Le groupe johannique qui en a résulté était composé de Juifs chrétiens qui se situaient « dans un courant relativement serein de continuité sociale et théologique précisément au sein de la synagogue ». L'un des prédicateurs de ce groupe messianique interne à la synagogue rassembla les traditions et les homélies sur Jésus dans un évangile écrit rudimentaire, quelque peu similaire à l'Évangile des signes ou à la source des signes postulée par de nombreux érudits. « La possibilité que le disciple bien-aimé ait été un personnage historique ayant joué un rôle dans la période primitive ne peut être explorée dans le présent essai. »
- II. LA PÉRIODE INTERMÉDIAIRE. (Probablement la fin des années 80.) Devenant méfiants à l'égard de ce groupe messianique en pleine expansion, certains membres de la synagogue exigèrent une preuve exégétique de ce que le groupe proclamait au sujet de Jésus. Cela conduisit à des débats midrashiques et à un certain alignement au sein de la synagogue entre les partisans et les opposants du groupe. Deux traumatismes ont précipité de nouveaux développements. Le premier traumatisme s'est produit au début de la période intermédiaire, lorsque les autorités de la synagogue ont introduit le *Birkat ha-Minim* (malédiction sur les déviants) reformulé dans le service liturgique afin de pouvoir identifier et expulser ceux qui confessaient Jésus comme le Messie. Une partie du groupe messianique (et certains qui étaient attirés par lui) ont fait demi-tour pour rester en sécurité au sein de la communauté synagogale. Ceux qui restèrent dans le groupe devinrent alors des Chrétiens juifs (et non plus des Juifs chrétiens), séparés et aliénés de la synagogue. Le deuxième traumatisme survint lorsque les autorités de la synagogue, afin d'empêcher de nouvelles défections vers le groupe des Chrétiens juifs, jugèrent et exécutèrent certains évangélistes de la communauté johannique, les accusant d'égarer les juifs « dans le culte d'un second dieu à côté d'Adonai » (voir Jean 5, 18 ; 10.33 ; 16, 2). L'expulsion et la persécution ont conduit la communauté johannique à de nouvelles formulations christologiques ; et au lieu d'une simple continuité *heilsgeschichtlich* (histoire du salut) avec les attentes juives, un dualisme entre le haut et le bas s'est imposé. Jésus était désormais présenté comme un Étranger venu d'en haut (3, 31) et rejeté par « son propre peuple » (1, 11). Ceux qui l'acceptent sont haïs par ce monde et ne sont pas de ce monde (17, 14.16) ; ils ne sont plus des « Juifs », mais sont devenus de « vrais Israélites » (1, 47) choisis par l'Étranger venu d'en haut (15, 16). Selon le jugement de la synagogue elle-même, ils ne sont plus des disciples de Moïse, mais des disciples de Jésus (9, 28).

III. LA PÉRIODE TARDIVE. (Date imprécise selon J.L.M.) Cette période complexe a été marquée par un sentiment croissant d'une identité propre de la communauté johannique par rapport aux autres groupes chrétiens (et pas seulement par rapport à la synagogue). Tout d'abord, par rapport aux crypto-chrétiens qui sont restés au sein de la synagogue. Le groupe johannique affirmait qu'on est soit d'en haut, soit d'en bas, et qu'il n'est pas possible de rester entre deux chaises. Les Juifs chrétiens de la synagogue étaient jugés incapables de maintenir une double allégeance ; ils étaient assimilés aux « Juifs » hais et étaient « disciples de Moïse, et non de Jésus ». De plus, les crypto-chrétiens semblaient avoir aidé les autorités de la synagogue dans leur persécution des Chrétiens juifs johanniques en les dénonçant. Deuxièmement, par rapport aux autres Chrétiens juifs qui avaient quitté la synagogue et avaient été dispersés par la persécution. Il s'agissait des « autres brebis » de Jn 10, 16 qui finiraient par rejoindre la communauté johannique pour former un seul troupeau sous un seul Bon Berger. Lorsque l'Évangile a été écrit, il existait au moins une situation quadrilatérale :

1. La synagogue des « Juifs ».
2. Les crypto-chrétiens (Juifs chrétiens) au sein de la synagogue.
3. D'autres communautés de chrétiens juifs qui avaient été expulsées de la synagogue.
4. La communauté johannique des chrétiens juifs.

En guise de bref commentaire, il devrait être évident pour le lecteur que je partage de nombreux points de vue avec Martyn, dont je respecte grandement le travail. Mais permettez-moi de souligner brièvement mes désaccords. Premièrement, il ne traite pas du rôle du disciple bien-aimé, une figure qui ne peut être laissée de côté si l'on veut rester fidèle au sens de l'histoire donné par l'Évangile. Deuxièmement, il n'explique pas pourquoi les juifs chrétiens des premiers temps ont développé une christologie qui a conduit à leur expulsion de la synagogue et à leur conversion au christianisme. Quelle en a été la cause ou, du moins, le catalyseur ? Troisièmement, il date la période intermédiaire trop tardivement. Même si l'on admet que la date la plus probable pour l'introduction du *Birkat ha-Minim* est environ 85 après JC, une opposition entre la communauté et la synagogue a dû se développer pendant une période considérable avant cela. La fin des années 80 serait une meilleure date pour sa période tardive. Quatrièmement, Martyn doit accorder plus d'attention à la composante païenne, non seulement dans la communauté johannique (puisque les termes juifs simples sont expliqués dans le 4e évangile), mais aussi dans ce qu'il appelle « d'autres communautés de chrétiens juifs ». À la fin du siècle, les principales églises étaient mixtes.

Georg Richter

Feu G. Richter a proposé une reconstruction de l'histoire johannique dont le principe directeur est, à première vue, diamétralement opposé au principe directeur de Martyn, qui est celui de la continuité au sein d'une même communauté. Richter ne retrace pas l'histoire d'une communauté s'adaptant à des circonstances changeantes ; il trouve en effet dans le quatrième évangile des traces des opinions théologiques de quatre communautés différentes, qui ont toutes travaillé à partir d'un texte johannique fondamental (*Grundschrift*) :

- I. LES CHRÉTIENS MOSAÏQUES-PROPHÈTES. Rejetant l'idée d'un Messie davidique, un groupe de Juifs, ressemblant aux Ébionites, proclamait Jésus comme un prophète semblable à Moïse. Expulsé des synagogues de la diaspora dans le nord de la Palestine, en Syrie et en Transjordanie, ce groupe a produit un *Grundschrift*, un ouvrage fondamental semblable à un évangile, à partir des traditions disponibles (y compris une source des signes et un récit non synoptique de la passion).
- II. CHRÉTIENS FILS DE DIEU. Une partie de cette communauté judéo-chrétienne développa une christologie plus élevée de Jésus en tant que Fils de Dieu préexistant et divin, une figure descendue du ciel pour apporter le salut. Cette christologie provoqua un conflit avec les autres membres de la communauté qui conservaient la christologie antérieure du groupe. Les chrétiens fils de Dieu se sont séparés des chrétiens prophètes mosaïques et ont réécrit le *Grundschrift* pour en faire le vecteur de leur christologie supérieure. Par exemple, ils ont ajouté l'hymne au Logos de 1, 1-13 et les déclarations sur la préexistence du Jésus johannique. Celui qui a tout réécrit peut être appelé l'évangéliste.
- III. LES CHRÉTIENS DOCÉTISTES. Certains chrétiens fils de Dieu ont interprété la christologie élevée de l'évangéliste d'une manière docétiste : les origines divines de Jésus étaient tellement soulignées qu'il devenait un être totalement divin dont l'apparence terrestre n'était qu'une illusion. Les chrétiens johanniques docétistes se sont retirés des communautés du groupe II, comme en témoigne 1 Jn 2, 19, mais ont poursuivi une activité missionnaire qui a provoqué des conflits. L'évangile, tel qu'il avait été révisé par l'évangéliste, servait d'évangile aux docètes johanniques, et aucune nouvelle révision docétiste ne fut faite, seulement une interprétation docétiste.
- IV. CHRÉTIENS RÉVISIONNISTES. Un rédacteur résolument anti-docétiste réécrivit le *Grundschrift* en y ajoutant des passages (1, 14-18 ; 19, 34-35) et a composé 1 Jean comme une défense apologétique d'une théologie de Jésus en tant que Fils de Dieu venu dans la chair. Il en résulta que lui et sa congrégation se situaient quelque part entre les chrétiens johanniques du groupe I et ceux du groupe II ; car, en rejetant le docétisme du groupe III, il était revenu à une position moins audacieuse que celle de l'évangéliste du groupe II.

Comme Martyn, Richter pense que la communauté johannique est née parmi les Juifs qui croyaient que Jésus avait répondu aux attentes bien connues des Juifs, et qu'à un stade ultérieur, une christologie plus élevée, dépassant les attentes juives, s'est développée au sein de la communauté johannique. Permettez-moi d'exposer brièvement mes désaccords avec Richter. Premièrement, sur la base de 1, 35-51, Martyn a raison, contrairement à Richter, de considérer les attentes du groupe d'origine comme des attentes davidiques plus classiques. Je dirais que le remplacement par des attentes mosaïques est survenu plus tard, après le contact avec les Samaritains. Deuxièmement, Richter a probablement tort de postuler l'existence de deux communautés totalement différentes (I et II). Comme je l'ai souligné dans ma discussion du chapitre 4 de Jean, les disciples de Jésus ont accepté les nouveaux convertis samaritains sans acrimonie. La position correcte se situe peut-être entre celle de Martyn et celle de Richter : un groupe de base a connu un développement (il y a donc continuité), mais une partie de ce développement est attribuée à l'entrée et à la fusion d'un deuxième groupe, qui a catalysé la christologie supérieure. Troisièmement, si Richter rend service en poussant le développement au-delà du stade II (où Martyn s'est arrêté pour des raisons pratiques), il a tort de voir dans le 4^e évangile une lutte entre les Chrétiens docétistes et les Chrétiens révisionnistes. Cette lutte est documentée dans la période des Épîtres (après le 4^e évangile). Quatrièmement, les désignations « docétiste » et « révisionniste » ne rendent pas justice à la subtilité des questions en jeu dans la lutte entre l'auteur des Épîtres et ceux qui ont fait sécession.

Oscar Cullmann

Pendant plus de trente ans et dans divers articles, Cullmann a abordé différents aspects de l'histoire de la communauté johannique, mais ce n'est que récemment qu'il nous a donné une image globale et détaillée de l'évolution telle qu'il la percevait. En une phrase, il résume sa thèse sur un cercle johannique qui englobe plusieurs auteurs (au moins l'évangéliste et un rédacteur) et une communauté avec une tradition particulière : « Nous arrivons ainsi à la ligne suivante, en remontant dans le temps : communauté johannique — groupe helléniste particulier au sein de la communauté primitive de Jérusalem — cercle johannique de disciples — disciples du Baptiste — judaïsme marginal hétérodoxe. » Ces éléments ne peuvent être clairement classés en I, II, etc., comme dans les reconstructions précédentes, mais permettez-moi de décrire l'orientation de la reconstruction de Cullmann.

À la source de la vie johannique, il existe une tradition historique forte mais distinctive et une relation directe avec Jésus. Le quatrième évangile, que l'on peut qualifier de vie de Jésus, est l'œuvre du disciple bien-aimé (qui est donc l'auteur ou l'évangéliste), témoin oculaire du ministère de Jésus. L'original (étape non révisée) de Jean a été composé « au moins aussi tôt que les évangiles synoptiques et probablement même avant le plus ancien d'entre eux ». Les différences entre Jean et les Synoptiques s'expliquent, au moins en partie, par le fait que Jésus avait deux styles d'enseignement différents.

Le mouvement johannique a attiré ses adeptes parmi les Juifs « hétérodoxes », y compris ceux qui étaient disciples de Jean-Baptiste, puis de Jésus, et ceux qui étaient très proches ou identiques aux Hellénistes d'Actes 6. La communauté qui a émergé n'était pas un petit groupe polémique contre une Église plus grande, mais un groupe aux origines distinctes qui avait ses propres composantes particulières.

* * *

De toute évidence, dans ma propre reconstruction, je suis proche de Cullmann sur un certain nombre de points importants : l'importance du disciple bien-aimé ; les origines parmi les disciples de Jean-Baptiste ; l'importance des Samaritains et des Juifs *similaires* aux Hellénistes ; une tradition historique fondamentale derrière l'Évangile. Cependant, Cullmann simplifie excessivement la situation, ce qui m'amène à énumérer les désaccords suivants. Premièrement, il est fondamentalement inadéquat d'expliquer les différences entre Jean et les synoptiques sur la base de styles de discours différents provenant de Jésus ; ces différences sont le produit d'un développement éditorial et théologique. Deuxièmement, ce sont précisément ces différences qui rendent très improbable (voire impossible) que le quatrième évangile ait été écrit par un témoin oculaire du ministère de Jésus ; le rôle du disciple bien-aimé n'était donc pas celui d'évangéliste. Troisièmement, le terme « Juifs hétérodoxes » est un terme trop général qui regroupe sous une même appellation des mouvements qui étaient très distincts. De plus, il est historiquement inexact, puisqu'il implique l'existence d'une orthodoxie juive à l'époque de Jésus. Quatrièmement, il faut en dire davantage sur la formation de la pensée johannique à travers ses luttes avec d'autres chrétiens et à travers ses divisions internes.

Marie-Émile Boismard

Les honneurs pour la reconstruction la plus élaborée et la plus détaillée de l'histoire littéraire johannique reviennent à Boismard, dont le volume sur Jean est en réalité un commentaire sur quatre étapes hypothétiques de composition. Chaque étape est intimement liée à la vie de la communauté johannique :

- I. DOCUMENT C. Il s'agissait d'un évangile complet allant de Jean-Baptiste à la résurrection de Jésus, écrit en araméen en Palestine vers l'an 50. Il a peut-être été composé par le disciple bien-aimé (qu'il s'agisse de Jean, fils de Zébédée, ou de Lazare). Sa christologie était primitive, Jésus étant présenté comme un prophète à l'image de Moïse ou comme le Fils de l'homme de Daniel. Il n'avait aucune attitude péjorative envers les Juifs. L'ordre des éléments dans le document était proche de celui des évangiles synoptiques, bien qu'il fût plus archaïque que celui de Marc.
- II. JEAN IIA. Un autre auteur (Jean le presbytre, mentionné par Papias) a ensuite rédigé deux éditions du document C (et écrit les épîtres). C'était un Juif qui a rédigé cette première édition en Palestine vers 60-65 après JC. Il y ajouta de

nouveaux éléments et commença à parler de manière péjorative du monde, tout en manifestant une certaine opposition aux Juifs, reflétant ainsi l'évolution de la situation de la communauté.

- III. JEAN IIB. Sa deuxième édition, datant de 90 apr. JC, modifia radicalement l'ordre de l'original pour le rapprocher de l'ordre de l'Évangile tel que nous le connaissons aujourd'hui. Il connaissait désormais les trois évangiles synoptiques et certaines lettres pauliniennes, et était donc en contact avec d'autres groupes chrétiens. L'auteur avait quitté la Palestine pour s'installer à Éphèse, et cette édition était en grec. La persécution avait laissé des traces sous la forme d'une forte aversion pour « les Juifs » ; Jésus était désormais présenté comme une figure préexistante, clairement supérieure à Moïse. Les sacrements ont également pris de l'importance.
- IV. JEAN III. Un troisième auteur, un Chrétien juif inconnu de l'école johannique d'Éphèse, fut le rédacteur final au début du IIe siècle.

Bien que la reconstruction par Boismard de ces étapes littéraires précises ne soit probablement pas largement acceptée, certains aspects de sa théorie sont d'une réelle importance. En posant l'existence de trois auteurs johanniques, il dépeint bien la complexité de l'école johannique. Il voit à juste titre un passage d'un contexte juif originel et d'une christologie plus primitive à un contexte païen et à une christologie plus élevée ; et il a sans doute raison de relier cela à un déplacement géographique (de la Palestine à Éphèse) de la part de l'auteur principal et vraisemblablement d'une partie de la communauté.

Wolfgang Langbrandtner

Un autre type de reconstruction, représenté par ce jeune chercheur, place le gnosticisme au cœur du développement johannique. Il distingue trois étapes communautaires :

- I. *GRUNDSCHRIFT*. Il existait une composition johannique fondamentale primitive qui organisait le matériel sur Jésus de manière thématique : Jean 1, 1-13 était une déclaration de christologie et de sotériologie ; Jean 3 traitait d'anthropologie ; Jean 4 et 6 traitaient de la nécessité de la foi ; etc. Jésus était dépeint comme étant dans le monde mais inconnu du monde, et les signes étaient considérés comme sans rapport avec la foi. L'auteur de la *Grundschrift* avait une vision gnostique et dualiste, de sorte que les tentatives modernes des chercheurs d'interpréter le quatrième évangile comme gnostique rendent davantage justice à cet ouvrage fondamental qu'à l'évangile final. Il n'a pas été écrit avant 80 après JC, et la communauté johannique qui y exprimait sa pensée ne remontait pas aussi loin (en tant qu'unité sociale) que la guerre juive de la fin des années 60.
- II. RÉDACTION. Une refonte complète de la *Grundschrift*, tant sur le plan du contenu que de l'ordre, nous a donné le quatrième évangile tel que nous le connaissons aujourd'hui, avec les voyages à Jérusalem et les calendriers qui traversent les chapitres 5 à 10. Bien que le rédacteur ne fût pas le disciple bien-aimé, il fit appel à celui-ci (un homme âgé de grand statut et le vecteur vivant du Paraclet) comme garant de la tradition. Le rédacteur avait besoin de ce soutien précisément parce qu'il réinterprétait le *Grundschrift* d'une manière anti-agnostique et anti-docétiste ; et une lutte majeure était en cours au sein de la communauté. Cette rédaction, qui a été effectuée vers l'an 100 après JC, mettait l'accent sur l'existence charnelle et la résurrection corporelle de Jésus, l'éthique, les sacrements et l'eschatologie future.
- III. ÉPÎTRES. Elles ont été écrites dans l'ordre 2 Jean, 3 Jean, 1 Jean. Le rédacteur avait rassemblé autour de lui un groupe, dont le presbytre de 2-3 Jean ; et ce « nous » se présentait comme les enseignants de la communauté, tandis que ceux qui s'opposaient à l'Évangile révisé s'étaient désormais séparés. Bien que relativement peu d'années se soient écoulées depuis la rédaction de l'Évangile, la communauté du rédacteur s'orientait vers le « catholicisme primitif ». Certains, cependant, comme Diotrèphès dans 3 Jean, pensaient que la situation était encore trop ambiguë et exigeaient davantage d'ordre dans l'Église.

* * *

À mon avis, l'analyse de Langbrandtner contient des observations précieuses, en particulier en ce qui concerne les orientations finales de l'histoire johannique. Cependant, je ne suis pas d'accord sur les points suivants. Premièrement, il ne rend pas justice à la situation antérieure à l'Évangile, au lien entre Jésus et les origines et la tradition johanniques primitives, ni à la lutte avec « les Juifs ». Deuxièmement, sa théorie repose sur sa capacité à reconstruire verset par verset le *Grundschrift* et les ajouts du rédacteur. Aucune théorie solide ne peut être construite sur une base aussi contestable, car chaque chercheur attribuera différemment les versets à la *Grundschrift* supposée. Troisièmement, il a replacé au cœur de l'Évangile une dispute interne à Jean qui n'est clairement attestée que dans les Épîtres, négligeant ainsi la lutte majeure de l'Évangile avec les étrangers, qu'ils soient juifs ou autres chrétiens. Quatrièmement, il a exagéré l'orientation gnostique du quatrième évangile, qu'il attribue à sa couche la plus ancienne. La fascination des chercheurs allemands pour l'orientation gnostique de Jean produit des résultats contradictoires en termes d'attribution du gnosticisme à différentes étapes de la composition. Bultmann l'a attribué à la source du discours de Révélation (que peu de chercheurs acceptent aujourd'hui) ; Langbrandtner l'attribue à la *Grundschrift* ; et tous deux s'accordent à dire que le principal auteur de l'Évangile corrigeait les tendances gnostiques des textes antérieurs qui lui étaient parvenus. D'autres chercheurs allemands pensent que le principal auteur johannique était à l'origine du gnosticisme, de sorte qu'il introduisait des idées gnostiques dans les textes qui lui étaient parvenus ; pour Käsemann, il était « naïvement docétiste » ; pour Luise Schottroff, il était un gnostique assez développé. Je dirais que, même si l'Évangile pouvait être lu d'une manière gnostique, ce sont les sécessionnistes johanniques, mentionnés dans 1 Jean, qui ont été les premiers à s'engager sur la voie du gnosticisme, et qu'à aucune période documentée dans l'Évangile ou les Épîtres, on ne peut encore parler d'un véritable gnosticisme johannique.

Annexe II: Le rôle des femmes dans le 4e évangile p. 183-198 (selon l'édition anglaise)

A. Notre approche

Il existe plusieurs façons d'aborder les preuves bibliques pertinentes au débat contemporain sur le rôle des femmes dans l'Église et sur la possibilité d'ordonner des femmes au sacerdoce.

1. Une approche consiste en une discussion générale sur l'ecclésiologie du premier siècle, tant en elle-même que dans ses implications herméneutiques pour le présent. Comment lire les données du Nouveau Testament concernant la fondation de l'Église et l'institution des sacrements, et dans quelle mesure ces données sont-elles conditionnées par la culture ? Suivant les enseignements du Concile de Trente, les Catholiques ont parlé de l'institution du sacerdoce lors de la Cène. Cela signifie-t-il que lors de la Cène, Jésus a consciemment pensé aux prêtres ? S'il ne l'a pas fait et si la conceptualisation claire du sacerdoce n'est apparue qu'au 2e siècle, le fait que seuls des hommes aient été ordonnés reflète-t-il une dispense divine ? Ou s'agit-il d'un phénomène culturel qui peut être modifié ? En d'autres termes, travaillons-nous avec une « ecclésiologie modèle » dans laquelle Jésus ou le Saint-Esprit nous ont donné un modèle de structure ecclésiale qui ne peut pratiquement pas être modifié ? Bien que je considère la discussion de ces questions comme très importante, j'ai déjà écrit à ce sujet ailleurs et je ne répéterai pas mes observations ici.
2. Une deuxième approche des données bibliques consiste à discuter des textes explicites qui font respectivement référence à l'égalité et à la subordination des femmes dans la société et le culte. Je ne suis pas convaincu de l'utilité d'une telle discussion, car pour chaque texte allant dans un sens, il existe généralement un contre-texte. Si Ep 5, 24 stipule que les femmes doivent être soumises en tout à leurs maris, Ep 5, 21 introduit cette section en ordonnant « Soyez soumises les uns aux autres ». Si 1 Co 11, 7 dit que l'homme est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme, Gn 1, 27 affirme que l'homme et la femme sont tous deux à l'image de Dieu. Si 1 Co 14, 34 stipule que les femmes doivent se taire dans les églises, 1 Co 11, 5 reconnaît la coutume selon laquelle les femmes prient et prophétisent — et la prophétie est le charisme qui vient en deuxième position après l'apostolat (1 Co 12, 28), dans la mesure où Ep 2, 20 présente l'église, la maison de Dieu, comme étant édiflée sur le fondement des apôtres et des prophètes. Je pourrais continuer à énumérer les voix contraires, mais il restera alors la question de savoir comment évaluer les voix qui insistent sur la subordination. Une fois de plus, nous devrions nous demander : s'agit-il d'un modèle purement culturel ou d'une révélation divine ?
3. Je préfère ici suivre une troisième approche et considérer l'image générale des femmes dans un ouvrage du Nouveau Testament, le quatrième évangile, et dans une communauté du Nouveau Testament, la communauté johannique. J'ai choisi le quatrième évangile en raison de la correction perspicace que l'évangéliste apporte à certaines attitudes ecclésiales de son époque — sa voix devrait être entendue et prise en considération lorsque nous discutons des nouveaux rôles des femmes dans l'Église aujourd'hui.

Je présuppose que l'évangéliste était un chrétien inconnu vivant à la fin du premier siècle dans une communauté pour laquelle le disciple bien-aimé, aujourd'hui décédé, avait été la grande autorité. Je ne pense pas que l'évangéliste était anti-sacramental ou anti-ecclésial. Il savait que d'autres Églises de son époque mettaient l'accent à la fois sur la structure et les sacrements ; pourtant, il a contré certaines des tendances inhérentes à cette situation en écrivant un évangile dans lequel il a tenté d'enraciner solidement les chrétiens de sa communauté en Jésus. Ils sont peut-être membres de l'Église, mais ce n'est pas l'Église qui donne la vie de Dieu ; c'est Jésus qui le fait. Ainsi, pour avoir la vie, ils doivent demeurer en Jésus (Jn 15, 1-8). Les sacrements ne sont pas simplement des actions ecclésiales commandées ou instituées par Jésus ; ils sont la continuation du pouvoir que Jésus a manifesté dans les signes lorsqu'il a ouvert les yeux des aveugles (le baptême comme illumination) et nourri les affamés (l'eucharistie comme nourriture). À la fin du premier siècle, alors que la mémoire des apôtres (désormais plus souvent identifiés aux Douze) était de plus en plus vénérée, le quatrième évangile glorifie le disciple et n'utilise jamais le terme « apôtre » au sens technique, presque comme si l'évangéliste souhaitait rappeler aux chrétiens que l'essentiel n'est pas d'avoir reçu un charisme ecclésial spécial de Dieu, mais d'avoir suivi Jésus, en obéissant à sa parole. En bref, c'est un évangile qui cherche à s'assurer que, dans la structuration de l'Église, les valeurs chrétiennes radicales ne se perdent pas. Quelles informations un évangéliste aussi perspicace nous donne-t-il sur le rôle des femmes ?

B. Les diverses femmes du 4e évangile

1. Une femme dans une fonction ecclésiale : Marthe

Il n'y a pas beaucoup d'informations sur les fonctions ecclésiales dans le quatrième évangile et, a fortiori, sur les femmes occupant des fonctions ecclésiales. Le seul texte qui puisse refléter directement cela est peut-être Jn 12, 2, où il est dit que Marthe servait à table. Au niveau du récit du ministère de Jésus, cela peut sembler insignifiant ; mais l'évangéliste écrit dans les années 90, alors que la fonction de *diakonos* (service) existait déjà dans les Églises post-pauliniennes (voir les Épîtres pastorales) et que le service à table était une fonction spécifique à laquelle la communauté ou ses dirigeants nommaient des personnes par l'imposition des mains (Ac 6, 1-6). Dans la communauté johannique, une femme pouvait être décrite comme exerçant une fonction qui, dans d'autres Églises, était celle d'une personne « ordonnée ». Mais, à l'exception de ce passage, notre discussion doit plutôt se concentrer sur la position générale des femmes dans la communauté johannique.

2. Une femme dans une fonction missionnaire : la Samaritaine

Commençons par l'histoire de la Samaritaine. Dans la succession des réactions à Jésus que l'on trouve dans les dialogues des chapitres 2, 3 et 4, il semble y avoir une évolution de l'incrédulité à une croyance insuffisante, puis à une croyance plus adéquate. Les « Juifs » dans la scène du Temple sont ouvertement sceptiques quant à ses signes (Jn 2, 18-20) ; Nicodème est l'un de ceux qui, à Jérusalem, croient grâce aux signes de Jésus, mais n'ont pas une conception adéquate de Jésus (Jn 2, 23 et suivants) ; la Samaritaine est amenée à percevoir que Jésus est le Christ (le Messie ; Jn 4, 25-26.29) et partage cette conviction avec d'autres. En effet, les villageois samaritains croient grâce à la parole de la femme (Jn 4, 39.42). Cette expression est significative car elle apparaît à nouveau dans la prière « sacerdotale » de Jésus pour ses disciples : « Je ne prie pas seulement pour eux, mais aussi pour ceux qui croient en moi par leur parole » (Jn 17, 20). En d'autres termes, l'évangéliste peut décrire à la fois une femme et les disciples (vraisemblablement masculins) lors de la Cène comme rendant témoignage à Jésus par la prédication de la parole. On pourrait objecter que dans le chapitre 4, les villageois samaritains finissent par croire sur la base de la parole de Jésus lui-même et ne dépendent donc pas de la parole de la femme (Jn 4, 42). Mais cela n'est pas dû à une quelconque infériorité qu'elle pourrait avoir en tant que femme, c'est l'infériorité de tout témoignage humain par rapport à la rencontre avec Jésus lui-même. On retrouve une attitude similaire au chapitre 17, où Jésus prie pour que ceux qui croient en lui à travers la parole de ses disciples puissent finalement être avec lui afin de voir sa gloire (Jn 17, 24).

Le fait que la Samaritaine ait une véritable fonction missionnaire est clairement établi par le dialogue entre Jésus et ses disciples masculins qui précède le passage dont nous avons parlé. En Jn 4, 38, nous trouvons l'un des emplois les plus importants du verbe « envoyer » dans Jean. Jésus vient de parler des champs mûrs pour la moisson, en référence aux Samaritains qui sortent du village pour le rencontrer à cause de ce que la femme leur a dit (Jn 4, 35 après Jn 4, 30). Il s'agit là d'un langage missionnaire, comme le montre le parallèle en Mt 9, 37-38 : « La moisson est abondante, mais les ouvriers sont peu nombreux ; priez donc le maître de la moisson d'envoyer des ouvriers dans sa moisson. » Mais curieusement, la moisson des Samaritains confirme le dicton « L'un sème, l'autre moissonne » (Jn 4, 37). Jésus explique cela à ses disciples masculins : « Ce que je vous ai envoyés moissonner n'était pas le fruit de votre travail. D'autres ont fait le dur travail, et vous êtes venus récolter le fruit de leur travail. » Quelle que soit la signification de cette phrase en référence à l'histoire de l'Église samaritaine, dans le récit lui-même, elle signifie que la femme a semé la graine et ainsi préparé la moisson apostolique. On pourrait soutenir que seuls les disciples masculins sont envoyés pour moissonner, mais le rôle de la femme est une composante essentielle de la mission dans son ensemble. Dans une certaine mesure, elle contribue à modifier la thèse selon laquelle les disciples masculins étaient les seules figures importantes dans la fondation de l'Église.

3. Une femme dans une fonction apostolique : Marie-Madeleine

Le phénomène consistant à attribuer un rôle quasi apostolique à une femme est encore plus évident au chapitre 20. Pour Paul, deux éléments étaient essentiels à l'apostolat : avoir vu Jésus ressuscité et avoir été envoyé pour le proclamer ; c'est la logique implicite de 1 Co 9, 1-2 ; 15, 8-11 ; Ga 1, 11-16. L'importance de Pierre dans l'apostolat tenait en grande partie à la tradition selon laquelle il avait été le premier à voir Jésus ressuscité (1 Co 15, 5 ; Lc 24, 34). Plus que tout autre évangile, Jean revisite cette tradition concernant Pierre. Mt 28, 9-10 rappelle que les femmes qui quittaient le tombeau vide furent les premières à rencontrer Jésus ressuscité, mais dans Matthieu, elles ne sont pas opposées à Pierre. En Jn 20, 2-10, Simon Pierre et le disciple bien-aimé se rendent au tombeau vide et ne voient pas Jésus (voir aussi Lc 24, 12.24) ; en fait, seul le disciple bien-aimé perçoit la signification des vêtements funéraires et en vient à croire. C'est à une femme, Marie-Madeleine, que Jésus apparaît en premier, lui demandant d'aller annoncer à ses « frères » (les disciples : Jn 20, 17-18) son ascension vers le Père. Dans les récits où apparaissent des anges au tombeau vide, les femmes reçoivent un message pour les disciples ; mais dans Jean (et dans Matthieu), Marie-Madeleine est envoyée par le Seigneur ressuscité lui-même, et ce qu'elle proclame est l'annonce apostolique standard de la résurrection : « J'ai vu le Seigneur. » Certes, il ne s'agit pas d'une mission pour le monde entier, mais Marie-Madeleine répond presque aux exigences pauliniennes fondamentales d'un apôtre ; et c'est elle, et non Pierre, qui est la première à voir Jésus ressuscité. Il n'est donc pas étonnant que, dans certains milieux gnostiques, Marie-Madeleine plutôt que Pierre soit devenue le témoin le plus éminent de l'enseignement du Seigneur ressuscité. Et dans la tradition de l'Église occidentale, elle a reçu l'honneur d'être la seule femme (à part la Mère de Dieu) dont la fête était célébrée par la récitation du credo, précisément parce qu'elle était considérée comme une apôtre, « l'apôtre des apôtres ».

4. Une femme qui confesse que Jésus est le Christ : Marthe

Le fait de donner à une femme un rôle traditionnellement associé à Pierre pourrait bien être une emphase délibérée de la part de Jean, car la substitution est également illustrée dans l'histoire de Lazare, Marie et Marthe. L'épisode le plus célèbre dans lequel Pierre apparaît pendant le ministère de Jésus (et son autre revendication de primauté, outre celle d'avoir été témoin de la première apparition de Jésus ressuscité) est la confession qu'il a faite à Césarée de Philippe, en particulier dans sa forme matthéenne (Mt 16, 16) : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Les disciples avaient déjà généralement confessé Jésus comme « Fils de Dieu » (sans article défini en Mt 14, 33), mais c'est la confession plus solennelle de Pierre qui lui vaut les éloges de Jésus comme une déclaration reflétant la révélation divine. Le parallèle le plus proche de cette confession dans les quatre Évangiles se trouve en Jn 11, 27 : « Tu es le Christ, le Fils de Dieu », et il apparaît dans la bouche d'une femme, Marthe, sœur de Marie et de Lazare. (Et cela s'inscrit dans le contexte d'une révélation majeure de Jésus à Marthe ; c'est à une femme que le mystère de

Jésus comme résurrection et vie est révélé !) Ainsi, si d'autres communautés chrétiennes considéraient Pierre comme celui qui avait fait la confession suprême de Jésus comme Fils de Dieu et celui à qui Jésus ressuscité était apparu en premier, la communauté johannique associait ces souvenirs à des héroïnes comme Marthe et Marie-Madeleine. Cette substitution, si elle était délibérée, n'avait pas pour but de dénigrer Pierre ou de lui nier un rôle d'autorité ecclésiale, pas plus que l'introduction du disciple bien-aimé aux côtés de Pierre dans des scènes cruciales n'avait cet objectif. Si j'interprète correctement Jean, à une époque où les douze apôtres (presque personnifiés en Pierre, comme dans les Actes) devenaient dominants dans la mémoire du ministère de Jésus et des origines de l'Église, Jean dépeint Simon Pierre comme l'un des nombreux héros et héroïnes, suggérant ainsi que l'autorité ecclésiale n'est pas le seul critère pour juger de l'importance dans la suite de Jésus.

5. Les femmes comme disciple de Jésus

L'importance des femmes dans la communauté johannique apparaît non seulement lorsqu'on les compare aux figures masculines de la tradition synoptique, mais aussi lorsqu'on étudie leur place dans les schémas propres à Jean. Pour Jean, le disciple est la catégorie chrétienne fondamentale, et le disciple par excellence est celui que Jésus aimait. Mais Jean nous dit en Jn 11, 5 : « Jésus aimait Marthe, sa sœur [Marie] et Lazare. » Le fait que Lazare soit le seul homme dans l'Évangile à être nommé comme l'objet de l'amour de Jésus – rien de similaire n'est dit des Douze – a conduit certains érudits à l'identifier comme le disciple bien-aimé. Il est donc intéressant de noter que Jean rapporte que Jésus aimait Marthe et Marie, qui semblent avoir été mieux connues que Lazare. Une autre preuve que les femmes pouvaient être des disciples intimes de Jésus se trouve au chapitre 20. Dans la parabole allégorique du Bon Berger, Jean compare les disciples de Jésus à des brebis qui reconnaissent la voix de leur berger lorsqu'il les appelle par leur nom (Jn 10, 3-5). Cette description se réalise dans l'apparition de Jésus ressuscité à Marie Madeleine, qui le reconnaît lorsqu'il l'appelle par son nom « Marie » (Jn 20, 16). Le fait que Marie Madeleine puisse appartenir aux brebis de Jésus est d'autant plus important que, en Jn 10, 3-5, les brebis sont identifiées à deux reprises comme « les siennes », expression presque technique utilisée au début de la Cène : « Ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin » (Jn 13, 1). Il est clair que Jean n'hésite pas à placer une femme dans la même catégorie de relation avec Jésus que les Douze qui sont inclus dans les « siens » en Jn 13, 1.

C. La mère de Jésus

C'est dans le prolongement de cette idée que j'aborde maintenant le traitement réservé par Jean à la mère de Jésus, qui apparaît dans le quatrième évangile lors du premier miracle à Cana et au pied de la croix. Jean a peut-être voulu que ses lecteurs associent de nombreux symboles à la mère de Jésus ; dans mon commentaire du Anchor Bible sur ces deux scènes, j'en ai expliqué certains en détail. Mais ici, je m'intéresse uniquement à ce qu'est être un disciple et à l'importance relative des hommes et des femmes dans la communauté johannique. Je serai concis, car je ne souhaite pas que cette annexe soit plus qu'une note et que j'ai déjà présenté des arguments détaillés ailleurs.

1. Les noces de Cana

Commençons par les noces de Cana. Beaucoup émettent l'hypothèse qu'il existait une version pré-johannique de cette histoire. Une forme de cette théorie suggère que Jean a tiré l'histoire fondamentale du miracle de Cana d'une tradition de la carrière pré-ministérielle de Jésus, une tradition dans laquelle la christologie du ministère était anticipée en décrivant Jésus comme doté d'un pouvoir et d'une connaissance divins pendant sa jeunesse, alors qu'il vivait encore avec sa famille. Dans cette tradition, Jésus parlait librement de sa mission divine et accomplissait des miracles afin d'aider sa famille et ses amis. Elle est attestée dans les évangiles apocryphes du 2^e siècle (par exemple, [l'Évangile de l'enfance de Thomas](#)) et dans un autre passage des évangiles canoniques, à savoir la scène de Lc 2, 41-50 où, jeune homme, Jésus fait preuve d'une connaissance extraordinaire et fait référence au Temple comme étant la maison de son Père. Ce contexte expliquerait de nombreuses particularités de l'histoire de l'eau changée en vin à Cana : Jésus est encore dans les hauteurs de Galilée (où il ne fait pas de miracles dans la tradition synoptique) ; il n'a pas encore quitté sa maison pour s'installer à Capharnaüm, qui sera le centre de son ministère public (Jn 2, 12) ; il est dans le cercle familial de sa mère et de ses frères (Jn 2, 12) et il assiste au mariage d'un ami de la famille (Jn 2, 1-2) ; sa mère attend de lui qu'il utilise son pouvoir miraculeux pour résoudre le problème de la pénurie de vin au mariage (Jn 2, 3) ; le miracle qu'il accomplit est particulièrement exubérant (environ 380 litres de vin provenant des six jarres de pierre mentionnées en Jn 2, 6).

J'ai décrit une forme de la théorie selon laquelle un récit pré-johannique sous-tend le récit actuel de Cana. Il existe d'autres formes de cette théorie, mais presque toutes proposent qu'il n'y a pas eu de réponse de Jésus telle qu'elle apparaît maintenant dans Jn 2, 4 - une réponse qui rend l'histoire très difficile à comprendre. Il s'agit d'un refus apparent ; et pourtant, la mère de Jésus continue comme s'il n'avait pas refusé, et Jésus fait ce qu'elle lui a demandé. Le contenu de l'histoire pré-johannique pourrait être le suivant :

Il y avait un mariage à Cana en Galilée, et la mère de Jésus était là. Jésus lui-même et ses disciples avaient été invités à la fête de noces. Mais ils n'avaient plus de vin, car le vin prévu pour le banquet de noces avait été épuisé. La mère de Jésus dit aux serveurs : « Faites tout ce qu'il vous dira. » Il y avait là six jarres de pierre, pouvant contenir chacune entre 55 et 95 litres. « Remplissez d'eau ces jarres », ordonna Jésus. ...

Cette image très populaire de Marie, mère capable d'intervenir dans les activités de Jésus, de demander un miracle pour ses amis et de l'obtenir, ne correspondait pas à la tradition évangélique la plus ancienne concernant l'attitude de Jésus envers sa famille. En Mc 3, 31-35, nous voyons Jésus rejeter fermement l'intervention de sa mère et de ses

frères au profit de l'obéissance à la volonté de Dieu. Ainsi, lorsque Jean a intégré cette histoire miraculeuse dans l'Évangile, il l'a modifiée en insérant 2, 4, où Jésus se dissocie soigneusement des intérêts de sa mère (« Femme, qu'y a-t-il entre toi et moi ? ») et donne la priorité à l'heure dictée par son Père céleste (« Mon heure n'est pas encore venue »). Ainsi, le quatrième évangile s'accorde avec les trois autres sur le fait que Marie n'avait aucun rôle à jouer dans le ministère en tant que mère physique de Jésus. Le Jésus qui demandait à ses disciples de ne donner aucune priorité à la famille (Mc 10, 29-30 ; Mt 10, 37 ; Lc 14, 26) n'allait pas lui-même donner la priorité à la famille. Cette interprétation de Jn 2, 4 est valable quelle que soit la théorie que l'on accepte sur les origines de l'histoire de Cana.

Si l'on ne disposait que de Mc 3, 31-35, la seule scène commune aux synoptiques dans laquelle la mère et les frères de Jésus jouent un rôle, on pourrait conclure que Jésus les a complètement rejetés de ses disciples. Selon Marc, lorsque Jésus a appris que sa mère et ses frères étaient dehors et le demandaient, il a répondu : « *"Qui sont ma mère et mes frères ?" Et, regardant ceux qui étaient assis autour de lui, il a dit : "Voici ma mère et mes frères !"* » Il a ensuite déclaré que quiconque faisait la volonté de Dieu était son frère, sa sœur et sa mère — en d'autres termes, ses disciples prenaient la place de sa famille. Mais ce n'était pas ainsi que Luc comprenait l'intention de Jésus. Sa version de la scène (Lc 8, 19-21) omet les mots de Marc que j'ai mis en italique ci-dessus et se lit ainsi :

Alors la mère de Jésus et ses frères s'approchèrent de lui, mais ils ne pouvaient l'atteindre à cause de la foule. On lui fit dire : « Ta mère et tes frères sont dehors et attendent de te voir. » Mais il répondit : « Ma mère et mes frères sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique. »

Pour Luc, ceux qui écoutent la parole de Dieu ne remplacent pas la mère et les frères de Jésus en tant que sa véritable famille ; car sa mère et ses frères écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique, et font donc partie de la véritable famille des disciples. Luc préserve l'insistance de Jésus sur le fait qu'écouter la parole de Dieu et la mettre en pratique est constitutif de sa famille, mais Luc pense que la mère et les frères de Jésus répondent à ce critère. Cette interprétation est confirmée par Ac 1, 14, où, parmi les 120 « frères » qui constituent la communauté des croyants après la résurrection et l'ascension, Luc mentionne « Marie, la mère de Jésus, et ses frères ».

2. La mère de Jésus au pied de la croix

C'est également ainsi que Jean comprend le rôle de la mère de Jésus par rapport à la place du disciple, comme nous le voyons dans l'autre scène où elle apparaît (Jn 19, 25-27). Au pied de la croix se trouvent réunies les deux grandes figures symboliques du quatrième évangile dont les noms personnels ne sont jamais utilisés par l'évangéliste : la mère de Jésus et le disciple que Jésus aimait. Tous deux étaient des personnages historiques, mais Jean ne les nomme pas, car leur importance première (mais non exclusive) réside dans leur symbolisme sur la place du disciple plutôt que dans leur carrière historique. Pendant le ministère, comme nous l'avons vu dans la version finale de l'histoire de Cana de l'Évangile de Jean (en particulier Jn 2, 4), la mère de Jésus s'est vu refuser toute implication en tant que mère physique au profit du calendrier de « l'heure » dicté par le Père de Jésus ; mais maintenant que l'heure est venue pour Jésus de passer de ce monde au Père (Jn 13, 1), Jésus lui accordera un rôle qui l'impliquera, non pas en tant que mère, mais en tant que mère du disciple bien-aimé. En d'autres termes, Jean est d'accord avec Luc pour dire que le rejet par Jésus de l'intervention de Marie ne signifiait pas que sa famille naturelle ne pouvait pas devenir sa véritable famille par le biais du disciple. En soulignant non seulement que sa mère est devenue la mère du disciple bien-aimé, mais aussi que ce disciple est devenu son fils, le Jésus johannique revendique logiquement le disciple comme son véritable frère. Dans le quatrième évangile, donc, comme dans la scène synoptique, Jésus a réinterprété qui sont sa mère et ses frères et les a réinterprétés en termes de disciple. Si, en Ac 1, 14, Luc fait revenir la mère et les frères de Jésus en tant que disciples après l'ascension, Jean choisit « l'heure » où Jésus a été élevé (Jn 12, 32) pour faire entrer en scène la mère de Jésus, qui devient la mère du disciple bien-aimé, désormais frère de Jésus.

J'ai souligné précédemment que la place du disciple est la catégorie johannique principale et que Jean incluait les femmes parmi les disciples « de premier ordre » en nous disant que Jésus aimait Marthe et Marie et que Marie-Madeleine était l'une de « ses » brebis qu'il appelait par son nom. La manière dont Jean traite la mère de Jésus va encore plus loin dans cette direction. Si le disciple bien-aimé était l'idéal du disciple, une femme était intimement liée à ce disciple sur un pied d'égalité, en tant que membre de la véritable famille de Jésus. Une femme et un homme se tenaient au pied de la croix comme modèles de la « propre » famille de Jésus, sa véritable famille de disciples.

J'ai parlé plus tôt de la Samaritaine à qui Jésus s'est révélé comme la source de la vie et le Messie, une femme qui, dans un rôle missionnaire, lui a amené des hommes grâce à la force de sa parole. Dans la scène de Jn 4, 27, on nous dit que lorsque les disciples masculins de Jésus l'ont vu lui parler, ils ont été surpris qu'il traite une femme de manière aussi ouverte. En étudiant les données du quatrième évangile, on est encore surpris de voir à quel point, dans la communauté johannique, les femmes et les hommes étaient déjà sur un pied d'égalité dans le bercail du Bon Pasteur. Il semble que cette communauté ait été une communauté où, dans les choses qui comptaient vraiment pour suivre le Christ, il n'y avait aucune différence entre les hommes et les femmes – un rêve paulinien (Ga 3, 28) qui ne s'est pas complètement réalisé dans les communautés pauliniennes. Mais même Jean nous a laissé une curieuse note d'inachèvement : les disciples, surpris par l'ouverture de Jésus envers une femme, n'osaient toujours pas lui demander : « Que veux-tu d'une femme ? » (Jn 4, 27). C'est peut-être une question dont l'heure est venue dans l'Église de Jésus-Christ.