Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 26 (1976)
Heft: 2

Artikel: Les traits caractéristiques de la théologie des "actes de Jean"
Autor: Junod, Eric / Kaerstli, Jean-Daniel
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381076

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LES TRAITS CARACTÉRISTIQUES DE LA THÉOLOGIE DES « ACTES DE JEAN » [1]

Un texte apocryphe est par définition un texte mystérieux ; mystérieux quant à son origine, mystérieux quant à son sens. Les *Actes apocryphes de Jean* (= *AJ*) ne font pas exception à la règle. Nous ne possédons aucune certitude sur les circonstances, la date et le lieu de leur composition. Quant à leur interprétation, elle reste lacunaire et incertaine. Certains passages du texte, presque toujours les mêmes, ont été examinés et utilisés par des spécialistes de la gnose et de l'encratisme [2]. Mais on ne peut dire que le texte ait été étudié dans son ensemble, sinon peut-être par Sturhahn [3].

Certes, une étude synthétique des *AJ* se heurte à de sérieuses difficultés. Tout d'abord nous n'avons qu'un texte incomplet (environ les deux tiers de l'ouvrage primitif). Ensuite ce texte est souvent mal transmis ; c'est notamment le cas des sections théologiquement les plus riches. Enfin — et surtout — il est peut-être illusoire de rechercher une unité de pensée et de doctrine dans un ouvrage aussi composite. Les *Actes de Jean*, en effet, se présentent comme une succession d'éléments narratifs, de discours, d'actions de grâces, de prières que l'auteur n'a évidemment pas tous inventés. Il s'est inspiré de modèles préexistants. En certains cas il a même introduit

[1] Malgré son titre, ce texte doit être regardé comme un essai, nullement comme une synthèse exhaustive. Il n'a d'autre ambition que de faire ressortir des traits qui jusqu'alors n'ont guère retenu l'attention. Il vise également à susciter la discussion sur un écrit du IIe siècle qui reste mal connu. A cette fin, il a été présenté comme communication au septième Congrès international des Etudes patristiques (Oxford 1975). Nous le publions tel quel, en réduisant au strict nécessaire le nombre et le volume des notes. En effet, ces problèmes seront repris dans le cadre d'un ouvrage (en préparation) consacré à l'édition, la traduction française et au commentaire des *Actes de Jean*.

[2] On trouvera une bibliographie et une excellente introduction aux *AJ* composées par K. SCHÄFERDIEK dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER : *Neutestamentliche Apokryphen*, t. II, Tübingen 1971⁴, p. 125-143.

[3] C. L. STURHAHN : *Die Christologie der ältesten apokryphen Apostelakten*, Heidelberg 1951, p. 13-50 (thèse dactylographiée).

tels quels des éléments hétérogènes. Il peut donc paraître vain de rechercher une personnalité littéraire et théologique dans un écrit qui ne fait le plus souvent que rassembler et relier des morceaux obéissant à des règles littéraires précises, inspirés de modèles stéréotypés, voire même tout simplement empruntés à la liturgie.

Pourtant cette recherche nous semble justifiée et indispensable. Quel que soit son processus de composition, ce texte possède des caractéristiques qui lui sont propres. Et ces caractéristiques se retrouvent dans toutes les parties de l'ouvrage, preuve que celui-ci, malgré son caractère composite, recèle une cohésion et une unité véritables sur le plan de la doctrine. Et si certaines parties ont pu être ajoutées, c'est parce qu'elles s'intégraient à la ligne théologique de notre texte.

Le principal de ces éléments hétérogènes est la section correspondant aux ch. 94 à 102 de l'édition de BONNET [1] ; nous l'appellerons dès maintenant *l'hymne et le discours d'initiation*. Cet *hymne et* ce *discours d'initiation* sont de loin les sections de notre texte qui ont été le plus travaillées. Cela tient à leur rapport avec la gnose, notamment avec la gnose valentinienne. Nous n'en proposerons pas d'explication, cela pour deux raisons. Tout d'abord le texte présente de telles difficultés qu'il nous faudrait commencer par en discuter et en justifier l'établissement ; ce travail est impossible dans le cadre de cet article. En second lieu nous aimerions faire porter l'attention sur la partie des *AJ* qui est la moins connue et qui est pourtant de loin la plus abondante. Nous ne nous intéresserons à l'*hymne et* au *discours d'initiation* que pour rechercher s'ils ont un rapport avec ce que nous appellerons désormais *le corps des Actes de Jean*. Ce *corps des Actes de Jean* comprend les ch. 18 à 55 (arrivée de Jean à Ephèse, résurrection de Cléopâtre et Lycomède, guérison des vieilles femmes au théâtre d'Ephèse, destruction du temple, résurrection du frère d'un prêtre d'Artémis, épisode du parricide), les ch. 58 à 86 (voyage de Laodicée à Ephèse avec l'anecdote des punaises, et la longue histoire de Drusiane, Callimaque et Fortunatus),

[1] Nous renverrons systématiquement à l'édition de MAXIMILIEN BONNET dans LIPSIUS-BONNET : *Acta Apostolorum Apocrypha*, t. II, 1, Leipzig 1898 (reproduction photomécanique 1959), p. 160,5-215,4. Notons que les ch. 1 à 17 dans l'édition de BONNET (p. 151,1-160,4) reproduisent un texte qui n'appartient pas aux *AJ* primitifs. Ces derniers recouvrent les ch. 18 à 55 et 58 à 115 de l'édition de BONNET, plus un court fragment découvert ultérieurement (cf. E. JUNOD et J.-D. KAESTLI : « Un fragment inédit des Actes de Jean : la guérison des fils d'Antipatros à Smyrne », *Museum Helveticum*, 31 (1974), p. 96-104). Il n'existe pas actuellement de traduction française complète des *Actes de Jean*. Certains passages ont été traduits par F. AMIOT (dans *Evangiles apocryphes*, Paris 1952, p. 159-184), mais de façon peu satisfaisante. Le lecteur a tout intérêt à se reporter à la traduction allemande de K. SCHÄFERDIEK dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER : t. II, p. 144-176.

les ch. 87 à 93 (l'intéressant discours sur la polymorphie du Christ) et les ch. 103 à 105 (qui en sont la conclusion), enfin les ch. 106 à 115 [1] (la *Metastasis*).

Dans cette étude du *corps des Actes de Jean*, nous laisserons de côté ce qui relève de la prédication morale. Certes, l'enseignement de notre texte sur la chasteté, le mépris de la beauté éphémère et des richesses occupe une place importante, mais nous ne sommes pas certains de son originalité. Notre attention se concentrera sur les rapports de notre texte avec l'Ancien Testament, les Juifs, le Nouveau Testament. Nous examinerons ensuite ce qu'il dit de l'Eglise, du salut, et enfin du Christ. Tous ces éléments se tiennent intimement, mais nous les distinguerons pour la clarté de l'exposé.

Pour repérer les caractéristiques du texte, nous utiliserons parfois un terme de comparaison. Ce terme sera évidemment la seule littérature qui présente des affinités avec notre écrit, à savoir celle des premiers actes apocryphes d'apôtres : *Actes de Pierre* [2] et *Actes de Paul* [3]. Les *Actes d'André* et les *Actes de Thomas* appartiennent au même titre à cette littérature, mais nous les tiendrons à l'écart de notre travail de comparaison. Ce qui nous reste des *Actes* primitifs *d'André* se réduit à trop peu de choses [4]. Quant aux textes grec et syriaque des *Actes de Thomas*, ils portent la trace de remaniements catholiques [5].

1. *L'Ecriture (AT, les Juifs, NT)*

A aucun endroit on ne trouve dans les *Actes de Jean* un renvoi sous forme de citation ou d'allusion à un texte de l'AT. Fait plus remarquable encore : il n'est jamais question d'une économie ancienne. La religion annoncée par Jean n'a aucun « avant », aucun passé. Il en va différemment dans les *Actes de Paul* et les *Actes de Pierre*. Si, dans les *Actes de Paul*, la partie relative à Thècle est dépourvue de renvois à l'AT, en revanche, la *Lettre aux Corinthiens* en renferme de nombreux : Marie sort de la semence de David, Dieu a inspiré les prophètes pour sauver la maison d'Israël, allusions à Elisée et Jonas [6].

[1] A l'exception du ch. 109 qu'il convient peut-être de rattacher à l'*hymne* et au *discours d'initiation* (ch. 94-102) et dont nous ne parlerons pas ici.

[2] Edition de L. VOUAUX : *Les Actes de Pierre*, Paris 1922.

[3] Edition de L. VOUAUX : *Les Actes de Paul*, Paris 1913, à compléter notamment par le texte grec du papyrus de Hambourg édité et traduit en allemand par C. SCHMIDT et W. SCHUBART : *Praxeis Paulou, Acta Pauli nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek*, Hamburg 1936, p. 22-73.

[4] Cf. M. HORNSCHUH dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER, t. II, p. 270-271.

[5] Cf. G. BORNKAMM dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER, t. II, p. 299.

[6] Cf. *AP* (= *Actes de Paul*), *Lettre aux Corinthiens* III, 6, p. 258 ; III, 10, p. 260 ; III,29-33, p. 268-270.

Enfin le papyrus de Hambourg contient une prédication de Paul rappelant que Dieu n'a pas abandonné son peuple puisqu'il l'a sauvé de la main du Pharaon et d'autres nations, et qu'il lui a envoyé des prophètes qui lui ont annoncé le Christ [1]. Dans les *Actes de Pierre*, Pierre rappelle deux fois la prophétie d'*Is.* 53 [2]. On la trouve notamment dans un discours contre Simon avec d'autres témoignages prophétiques empruntés à Esaïe, Daniel et les Psaumes qui prouvent l'origine et la naissance divines du Christ [3]. A la fin de son discours, l'apôtre se tourne vers les Romains présents pour leur dire : « Si vous connaissiez les discours prophétiques, je vous exposerais tout [4] ». Enfin les *Actes de Pierre* contiennent une série d'imprécations contre le diable au cours de laquelle l'apôtre l'accuse d'avoir pris le premier homme dans le filet de la concupiscence, d'avoir poussé Judas à livrer le Seigneur, d'avoir endurci le cœur d'Hérode, enflammé le Pharaon, donné à Caïphe l'audace de livrer le Christ et d'attaquer aujourd'hui encore les âmes innocentes [5].

Certes, de façon générale, les Actes apocryphes recourent peu à l'Ancien Testament [6]. Ils nous placent dans une ambiance très éloignée du judéo-christianisme. Cela n'empêche les *Actes de Paul* de faire clairement état d'une histoire du salut : le Dieu prêché par l'apôtre est celui qui fit sortir Israël d'Egypte. Les *Actes de Pierre*, eux, établissent la divinité du Christ sur la base des « écritures prophétiques ». Par ailleurs, ils disent que Satan est à l'œuvre depuis la création d'Adam et Eve jusqu'à aujourd'hui, en passant notamment par la trahison de Judas. Cela signifie implicitement que c'est le même Satan qui depuis le commencement s'oppose au même Dieu.

Ces constatations nous conduisent à accorder de l'importance au silence absolu des *Actes de Jean* à l'égard de l'Ancien Testament. Ce silence, pensons-nous, n'est pas fortuit. Nous reviendrons sur ce point un peu plus loin.

Notons pour l'instant que le *corps des Actes de Jean* garde un même mutisme à l'endroit des Juifs : nulle part il n'est fait mention de leur

[1] Cf. *AP*, papyrus de Hambourg, page 8, lignes 10-17 (éd. SCHMIDT-SCHUBART, p. 56).

[2] Cf. *APe* (= *Actes de Pierre*) 20, p. 344 ; 24, p. 366-368.

[3] Cf. *APe* 24, p. 366-370. Il s'agit de « testimonia » empruntés à l'AT et à des écrits apocryphes.

[4] *APe* 24, p. 370.

[5] Cf. *APe* 8, p. 282-284 que l'on rapprochera des *Actes de Thomas* 32.

[6] Cette remarque vaut également pour les *Actes d'André* et les *Actes de Thomas*.

existence [1]. Sur ce point encore, notre texte se distingue des *Actes de Paul* et des *Actes de Pierre*. En effet, les *Actes de Paul* évoquent une rencontre de l'apôtre à Tyr avec les Juifs : la discussion porte sur la loi de Moïse [2]. Dans le récit du martyre, on lit que Paul, sur le point d'être décapité, s'entretient en hébreu avec ses pères [3]. Quant aux *Actes de Pierre*, ils mentionnent la lutte de Paul avec les docteurs juifs [4]. Plus loin, Pierre prêche aux Romains le Christ Jésus méprisé et insulté par les Juifs [5]. On verra une seconde pointe contre ces derniers dans l'affirmation que c'est Caïphe, sous l'action du démon, qui a livré le Christ [6]. Nous passons sur d'autres allusions [7] ; il nous suffit de remarquer que les *Actes de Paul* et les *Actes de Pierre* se montrent plus réalistes que le *corps des Actes de Jean*. Ils évoquent en effet les discussions souvent polémiques des premiers chrétiens avec les communautés juives. Pourquoi n'en trouve-t-on aucun écho dans notre texte ? L'action s'y passe pourtant dans des villes d'Asie Mineure où nous savons les Juifs bien implantés. Les *Lettres* d'IGNACE témoignent de leur présence, ou en tout cas de leur influence sur la foi des chrétiens d'Asie. On se rappellera aussi que le *Martyre de Polycarpe* souligne nettement la part prise par les Juifs dans la condamnation à mort de l'évêque de Smyrne [8].

Ici, comme envers l'Ancien Testament, ce silence nous paraît significatif. Ne serait-il pas le fait de pagano-chrétiens qui entendent rester à l'écart du judaïsme et qui refusent ainsi d'établir une quelconque relation entre leur foi et celle des Juifs contemporains ou passés ? Ils pratiquent une religion nouvelle qui n'est greffée sur rien d'autre que le Dieu annoncé par Jean.

Voyons à présent ce qu'il en est du Nouveau Testament. Pour être traitée avec le soin qu'elle mérite, cette question exigerait une longue et minutieuse analyse de plusieurs passages du texte. Pour faire court, nous présenterons seulement des remarques générales.

[1] Dans l'*hymne* et le *discours d'initiation* on trouve une mention des Juifs : « avant d'être saisi par les Juifs sans loi — ils ont reçu leur loi d'un serpent sans loi — (le Seigneur) nous réunit tous... » (*AJ* 94, p. 197,11-13).

[2] Il s'agit d'un épisode raconté dans la VIe section des *AP* et qui n'est conservé que dans le papyrus copte de Heidelberg ; ce papyrus est en trop mauvais état à cet endroit pour permettre la reconstitution du texte. Cf. VOUAUX, p. 245, et W. SCHNEEMELCHER dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER, t. II, p. 231-232.

[3] Cf. *AP martyr.* 5, p. 306.

[4] Cf. *APe* 1, p. 230.

[5] Cf. *APe* 7, p. 278.

[6] Cf. *APe* 8, p. 284.

[7] Cf. *APe* 16, p. 318 (conversion des Juifs) ; 22, p. 356 (Simon et Pierre sont désignés comme deux Juifs) ; 32 (*martyr.* 3), p. 410 (les Juifs ont tué le Christ et lapidé ses élus).

[8] Cf. *Martyre de Polycarpe* 13,1.

Une première constatation s'impose quand on considère le *corps des Actes de Jean* : il ne s'y trouve pas de référence explicite à des textes écrits et considérés comme ayant valeur d'autorité. On rencontre bien un *logion* dans une prière de Jean (« Tu as toi-même dit, ô Christ : Demandez et il vous sera donné »[1]), mais cette citation n'implique aucun report à un évangile écrit. Sur ce point le *corps des AJ* ne se distingue pas des autres Actes apocryphes, à l'exception des *Actes de Pierre* qui renvoient une fois à la lecture de l'évangile et de la « sainte Ecriture de notre Seigneur »[2].

Si le *corps des AJ* est dépourvu de référence à une Ecriture, il contient pourtant de fréquentes réminiscences de textes néotestamentaires. Elles sont de nature différente selon que l'on considère le discours sur la polymorphie du Christ (ch. 88 à 93) ou tout le reste du *corps des AJ*. Dans ce second cas, les réminiscences n'ont pas de portée théologique. Elles concernent exclusivement des formules appartenant à des éléments narratifs, ou alors des motifs tout à fait communs de morale ou de religion. Jamais ces allusions scripturaires ne renvoient à un événement raconté dans les *Evangiles*, les *Actes* ou les *Epîtres*. Sans doute attestent-elles que ces textes sont connus. Mais on n'y recourt pas comme à une autorité.

Le rapport avec le Nouveau Testament est différent dans le discours sur la polymorphie du Christ, c'est-à-dire dans les ch. 88 à 93. Voici les circonstances dans lesquelles ce discours a été prononcé. Drusiane, une femme convertie par l'apôtre, raconte qu'elle a vu apparaître le Seigneur dans le tombeau où elle se trouvait sous les traits de Jean et sous les traits d'un jeune homme. Le récit de cette double apparition ébranle les frères. Pour consolider leur foi, Jean prend la parole et explique que lui-même et les autres disciples ont aussi été éprouvés par la polymorphie du Christ. Il énumère alors plusieurs cas d'apparitions ou de phénomènes étonnants, notamment la double apparence du Seigneur lors de sa propre vocation et de celle de son frère Jacques.

Plusieurs des apparitions évoquées sont en relation avec des faits de la vie du Christ racontés dans les évangiles (vocation, Jean sur la poitrine du Seigneur, multiplication des pains, transfiguration). Mais on doit aussitôt noter que le discours de Jean se veut révélation de quelque chose qui ne se trouve justement pas dans les évangiles. Dira-t-on qu'il complète le témoignage évangélique ? A notre sens, il

[1] *AJ* 22, p. 163,14-15 (*Matth.* 7,7).
[2] Cf. *APe* 20, p. 338.

fait plus que cela : il relativise, il dépasse ce témoignage [1]. Prenons un exemple : Jean raconte qu'à table le Seigneur le prenait sur sa poitrine et qu'il sentait cette poitrine tantôt douce et tendre, tantôt dure et semblable à de la pierre [2]. A partir d'un geste décrit dans l'évangile johannique [3], Jean apporte une révélation sur le corps du Seigneur qui n'est pas un corps d'homme comme les autres. Or c'est cela qu'il est important d'apprendre tout au long du discours : que le Christ n'est pas un homme, mais qu'il a pris et continue de prendre des « visages » d'homme [4].

Ainsi, quand le discours sur la polymorphie du Christ fait référence au témoignage des évangiles, c'est pour révéler quelque chose qui ne s'y trouve pas consigné et qui atteste la nature divine du corps du Seigneur. Partout ailleurs dans le *corps des AJ*, les références au Nouveau Testament sont inexistantes ou anodines. Jamais elles ne rappellent un fait de la vie de Jésus, comme attestation de son existence réelle, historique dirions-nous. Jamais elles ne rappellent une distinction entre le Père et le Fils.

La distance qui sépare ici notre texte des *Actes de Pierre* et des *Actes de Paul* est considérable. Paul rappelle la naissance du Christ à Bethléem, son éducation à Nazareth et divers miracles qu'il a accomplis [5]. Pareillement, Pierre raconte qu'il a vécu avec le Christ, l'a vu marcher sur les eaux et qu'il l'a renié [6]. D'autre part, il se réfère nettement, quoique de façon implicite, à des textes johanniques relatifs au Père et au Fils [7].

Par leur silence absolu à l'égard de l'Ancien Testament, de l'origine juive du christianisme, de l'existence de Juifs contemporains, le *corps des Actes de Jean* se distingue donc des *Actes de Pierre* et des *Actes de Paul*. Il est, pensons-nous, l'expression d'une foi pagano-chrétienne, sans racine historique, sans passé. Son unique référence est le Dieu prêché par Jean. Le Christ des évangiles est soit ignoré, soit présenté, grâce au témoignage de Jean, comme Dieu qui prend

[1] Ainsi dans *AJ* 90 Jean raconte la Transfiguration ou plutôt les Transfigurations. En effet, la Transfiguration relatée dans les Evangiles synoptiques ne fait l'objet que d'une courte notice. Le récit porte essentiellement sur une seconde Transfiguration dont Jean est le témoin privilégié et qui lui permet de voir le Seigneur dépouillé de tout vêtement et n'étant « absolument pas homme » (p. 195,17-18).

[2] Cf. *AJ* 89, p. 195,3-5.

[3] *Jn* 13,23.25.

[4] Cf. *AJ* 91, p. 196,8.

[5] Cf. *AP*, papyrus de Hambourg, page 8, lignes 26-37 (éd. SCHMIDT-SCHUBART, p. 58-60).

[6] Cf. *APe* 7, p. 270-278.

[7] Cf. *APe* 7, p. 270-272 ; 20, p. 345 ; 27, p. 379.

différents visages d'homme. Jamais il n'est fait mention de l'économie de salut fondée sur le Christ incarné et envoyé par le Père.

Le *corps des AJ*, par rapport aux *Actes de Paul* et aux *Actes de Pierre*, représente une théologie plus fruste, plus archaïque. Evitons pour l'instant des qualificatifs tels que hétérodoxe, docète ou gnostique. Nous voulons seulement faire l'hypothèse que, de ces trois textes, le *corps des AJ* semble être le plus ancien parce qu'il reflète une théologie exclusivement centrée sur Jean et son Dieu. Bien sûr, cette même concentration sur l'apôtre et son Dieu se retrouve dans les autres Actes apocryphes, mais elle est accompagnée, corrigée par le renvoi aux prophéties de l'Ancien Testament et au Christ des évangiles.

La façon dont notre texte est centré sur Jean et le Dieu de Jean est à ce point exclusive qu'elle interdit toute mention des Juifs contemporains. Signaler leur existence reviendrait à admettre qu'ils constituent un groupe d'un intérêt particulier dont l'opposition ou le ralliement revêtirait une signification privilégiée. C'est impossible dans la logique d'un texte où l'apôtre et son Dieu n'ont rien à voir ni avec les Juifs ni avec un groupe quelconque. La révélation de Dieu paraît commencer *hic et nunc* avec la venue et la prédication de Jean.

2. *L'ecclésiologie et les sacrements*

Très rares dans les Actes apocryphes, les allusions à une organisation ecclésiastique sont tout à fait inexistantes dans les *Actes de Jean* [1]. Notons en passant que les *Actes de Pierre* parlent de « fraternitas », d'« ecclesia » et qu'ils mentionnent deux presbytres ainsi qu'un diacre d'évêque [2]. Dans les *Actes de Paul*, on rencontre une fois le terme « ecclesia », ainsi que des presbytres et des diacres [3].

A trois reprises, et de façon assez détaillée, la pratique de l'eucharistie est attestée dans notre texte [4]. Chaque fois, c'est Jean lui-même qui la distribue à chacun des frères, et il n'est parlé que de pain. En revanche, on notera que Jean ne baptise jamais, et que personne

[1] Dans *AJ* 30, p. 167,8, Bérus est désigné comme « celui qui sert » (τῷ διακονοῦντι) Jean, mais le verbe semble désigner un office d'« homme à tout faire » plutôt qu'un ministère constitué.

[2] Cf. *APe* 1, p. 230 ; 8, p. 284 ; 3, p. 244 ; 4, p. 252 ; 13, p. 310 ; 14, p. 312 ; 27, p. 378.

[3] Cf. *AP* 7, p. 158 ; *Lettre aux Corinthiens* I,1, p. 248 ; II,1, p. 252.

[4] *AJ* 46, p. 173,20-23 (description d'une *synaxe* composée d'une ὁμιλία d'une εὐχή, d'une εὐχαριστία et d'une χειροθεσία sur chacun des frères présents) ; 72, p. 186, 3-5 et 85-86, p. 193,1-15 ; 109-110, p. 207,7-209,2.

ne songe à lui demander le baptême [1]. Pourtant il convertit nombre d'hommes, reste chez eux pour les affermir, à moins que ceux-ci ne se mettent à sa suite. Il convertit donc, mais sans proposer de rite marquant la rupture avec la vie passée et l'agrégation à la communauté des frères.

Il est vrai que les *Actes de Pierre* ne rapportent qu'un seul baptême [2], et les *Actes de Paul* trois [3]. S'il faut s'étonner, c'est donc moins de la particularité des *Actes de Jean* sur ce point que de l'absence ou de l'extrême rareté du baptême dans l'ensemble de la littérature des Actes apocryphes. Le fait est d'autant plus surprenant que l'on assiste à plusieurs célébrations d'eucharistie. Or, de façon générale dans l'Eglise du IIe siècle, l'eucharistie est réservée aux seuls baptisés. Les *Actes de Pierre*, du reste, doivent connaître cet usage, car, dans l'unique cas où l'on voit l'apôtre baptiser, il donne aussitôt après l'eucharistie [4].

Doit-on alors supposer que les autres eucharisties signalées par les Actes apocryphes réunissent des frères baptisés ? En ce cas, pourquoi n'a-t-on pas relaté leur baptême ? Ou bien ne sont-ils pas baptisés ? En ce cas, pourquoi négligeait-on ce sacrement ?

Que les *Actes de Jean*, pour ne considérer que leur cas, ne soient pas soucieux de recourir à un rite d'agrégation, cela peut s'expliquer par le fait qu'il n'y a pas à proprement parler de communauté, mais seulement des frères réunis autour de Jean et recevant l'eucharistie de ses mains. Que les *Actes de Jean* taisent le baptême dans la mesure où il renvoie au baptême du Christ lui-même, donc à son existence terrestre, cela pourrait aussi se comprendre. Par contre, on s'étonne qu'ils ne reconnaissent pas dans le baptême un rite d'initiation ou de renouvellement, ainsi qu'une libération de l'emprise de Satan.

[1] Dans une imprécation à Satan, Jean le prie de se tenir à l'écart des chrétiens « ...de leurs jeûnes, de leurs prières, du saint baptême (ἀπὸ λουτροῦ ἁγίου), de leur eucharistie » (*AJ* 84, p. 192,29-30). C'est la seule mention du baptême. Mais si le mot est présent dans le texte, le rite n'y est cependant jamais accompli.

[2] Cf. *APe* 5, p. 258-260.

[3] Le premier baptême est celui de Thècle. Celle-ci, après avoir été sauvée du bûcher, prie Paul de lui donner le « sceau en Christ » (*AP* 25, p. 194). Mais l'apôtre l'exhorte à attendre encore. Finalement Thècle se baptisera elle-même à l'instant de son martyre (*AP* 34, p. 210-212). Cette conception rigoriste du baptême répond parfaitement à l'une des béatitudes qui dit : « Heureux ceux qui ont gardé le baptême... » (*AP* 6, p. 156). En revanche, elle contraste avec deux épisodes racontés dans d'autres parties des *Actes de Paul*. Dans le premier, Artemilla, une néophyte, demande le baptême à l'apôtre, et celui-ci le lui donne (cf. papyrus de Hambourg, page 2, ligne 35 et page 3, lignes 31-33, éd. SCHMIDT-SCHUBART, p. 30 et 35). Dans le second, on voit l'apôtre baptiser un lion (cf. fragment copte non édité, mais traduit en allemand par R. KASSER dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER, t. II, p. 269 ; cet épisode est à rapprocher du papyrus de Hambourg, page 4, ligne 36 à page 5, ligne 2, éd. SCHMIDT-SCHUBART, p. 38-40).

[4] Cf. *APe* 5, p. 258-260.

En définitive, les raisons de ce christianisme sans baptême, ou en tout cas sans mention de baptême demandé ou reçu, nous échappent. Nous ne pouvons que noter à nouveau que les *Actes de Jean* nous placent dans un milieu qui ne paraît rien devoir au judéo-christianisme. Enfin, pour ce qui concerne les rapports de notre texte avec les *Actes de Paul* et les *Actes de Pierre*, on sera tenté de conclure comme nous l'avons fait à propos de l'Ecriture. Les *Actes de Jean* gardent le mutisme et sur l'Eglise et sur la pratique du baptême, tandis que les autres Actes en font discrètement mention. Ce pourrait être là un indice de l'antériorité de notre texte.

3. *La sotériologie*

Le chemin suivi jusqu'à présent ne nous a guère mis en contact avec le contenu du texte. Ce sont plutôt ses silences qui ont retenu notre attention. Aussi est-il temps d'examiner comment s'accomplit et en quoi consiste la conversion au Dieu de Jean. Et plutôt que de proposer d'emblée une synthèse sur ce sujet, nous commencerons par étudier un récit particulier, celui relatif à Drusiane, Callimaque et Fortunatus [1].

Cet épisode s'ouvre et se conclut sous le signe de Satan. Il commence en effet par ces mots : « Tandis qu'un grand amour et une joie sans égale régnaient parmi les frères, un homme envoyé de Satan (il s'agit de Callimaque) s'éprit de Drusiane », et il s'achève par cette terrible déclaration de l'apôtre lorsqu'il apprend la mort de Fortunatus : « Tu as ton enfant, ô diable ! ». Mais revenons au commencement. Callimaque est donc investi par Satan. La conséquence de cette possession est un irrésistible désir amoureux pour Drusiane, l'épouse d'Andronicus, mais qui, à la suite de sa conversion, pratique la chasteté avec son mari. L'action de Satan a pour effet d'interrompre la joie de Drusiane. Celle-ci est même tellement abattue par cet amour impudique que lui porte Callimaque qu'elle en devient malade. Elle ne tarde pas à mourir, pleine de tristesse à cause de l'âme brisée de cet homme. Cette tristesse, notons-le bien, tient au seul fait que l'âme de Callimaque est atteinte par la folie. Et le lecteur devine déjà que cette tristesse est appelée à se changer en joie au prix de la guérison de Callimaque.

Mais, pour l'instant, l'homme ne désarme pas dans son égarement amoureux. Poussé par le désir et par l'« energeia » de Satan, il décide de violer le cadavre de Drusiane. Pour se faire ouvrir le tombeau, il soudoie par une forte somme d'argent l'intendant d'Andronicus, un

[1] Cf. *AJ* 63-86. Ce récit, confus en certaines parties, soulève des problèmes de rédaction qu'il n'est pas indispensable d'aborder ici ; en effet, ils n'affectent pas directement la présentation que nous en donnons.

homme du nom de Fortunatus, dont le texte précise qu'il aimait l'argent. Ce trait est extrêmement dépréciatif dans un écrit où le mépris de la richesse et des biens matériels est un des thèmes majeurs de la prédication de l'apôtre. On voit ensuite Callimaque pénétrer dans le tombeau avec l'« abominable » intendant. Le texte se plaît visiblement à noircir l'intendant, alors qu'il n'est qu'un acolythe. Au moment où Callimaque s'apprête à dévêtir complètement le cadavre de Drusiane, un serpent surgit, qui inflige une seule morsure à Fortunatus et le tue. En revanche, il ne mord pas Callimaque, mais s'enroule autour de ses pieds en sifflant d'une manière effrayante. L'homme défaille de peur, et le serpent s'installe sur lui.

La différence du traitement réservé aux deux hommes est bien soulignée. Elle va se creuser davantage encore dans la suite du récit. Le lendemain, Jean, Andronicus et les frères se rendent au tombeau pour y célébrer l'eucharistie. Ils voient près du sépulcre un beau jeune homme qui sourit. Jean lui demande aussitôt : « Pourquoi nous as-tu précédés ? » Une « voix » lui répond : « A cause de Drusiane et à cause de celui qui a expiré près de son tombeau », c'est-à-dire Callimaque. Ils aperçoivent alors les hommes étendus et Andronicus devine ce qui est arrivé. « Ce Callimaque, s'écrit-t-il, a soudoyé par une forte somme cet intendant maudit. » Il demande alors à l'apôtre la résurrection de Drusiane, morte dans la tristesse, ainsi que celle de Callimaque, car il a confiance dans la « voix » qui a dépeint cet homme comme un « égaré ». Quant à l'autre, c'est-à-dire Fortunatus, « son salut est immérité ». Cédant à la demande d'Andronicus, Jean invoque le Dieu qui dompte « toute puissance maléfique » et lui fait cette prière : « Si quelque œuvre salutaire (οἰκονομία) doit arriver par Callimaque, fais-la nous apparaître lorsqu'il sera ressuscité. » L'homme se relève et confesse le méfait qu'il allait entreprendre, tout en chargeant Fortunatus : le serpent, explique-t-il, a eu raison d'abattre l'intendant d'une seule morsure car Fortunatus a encouragé ma folie. Quant à moi, continue Callimaque, il m'a immobilisé par la peur et mis dans l'état où vous m'avez vu avant ma résurrection. Il raconte ensuite que, tandis qu'il cédait à son égarement, il a vu un beau jeune homme couvrir Drusiane de son manteau. Puis il a entendu ce jeune homme lui dire : « Callimaque, meurs afin de vivre ! ».

Callimaque se tourne alors vers l'apôtre et implore la miséricorde de son Dieu. Il se présente comme un égaré, victime d'une mauvaise disposition d'esprit. Il veut devenir bon comme Jean et espérer en Christ. Il se dit sur le point de croire et de connaître la vérité que Jean lui fera connaître.

L'apôtre voit le salut (σωτηρία) de Callimaque et rend grâces à Dieu qui a appelé cet homme au repos (ἀνάπαυσις) et au renouvel-

lement de sa vie (ἀνακαίνισις βίου). Puis Drusiane est ressuscitée à son tour.

Reste Fortunatus. Drusiane demande sa résurrection, bien qu'il se soit montré aussi traître que possible à son égard. Callimaque s'y oppose, faisant valoir que la « voix » n'a pas parlé de lui : « Si Fortunatus était bon, Dieu aurait sans doute aussi eu pitié de lui et l'aurait fait ressusciter par le bienheureux Jean. Mais il a voulu que cet homme périsse misérablement. » Jean reproche à Callimaque ces dures paroles et lui rappelle que Dieu ne rend pas le mal pour le mal. Il accorde à Drusiane de ressusciter Fortunatus. Mais l'intendant, une fois debout, maudit les δυνάμεις de tous ces hommes qu'il voit en train de louer Dieu, et il s'enfuit. Quand Jean constate que l'âme de Fortunatus ne change pas, il lance une série de violentes imprécations contre Satan. Plus tard, il révélera aux frères qu'un esprit lui a prédit la mort de l'intendant à cause de la noirceur (μελανία) née de la morsure du serpent. Et quand un frère viendra confirmer la nouvelle de la mort de Fortunatus, Jean s'écriera : « Tu as ton enfant, ô diable ! ».

Nous nous sommes étendus sur ce récit pour deux raisons. D'abord il offre un bon reflet des épisodes racontés ailleurs dans le *corps des AJ*. En second lieu, il présente des traits particuliers d'un grand intérêt.

Nous commencerons par les éléments de ce récit qui se retrouvent ailleurs. Nous en distinguerons cinq :

1. L'affrontement avec Satan et sa troupe de démons, puissances, etc. La plupart des épisodes relatés dans les *AJ* se présentent dans une plus ou moins grande mesure comme un combat mené par Dieu à travers l'apôtre contre Satan. Il s'agit en fait de conduire à Dieu des hommes, ou plutôt des âmes égarées, trompées, rendues folles ou devenues malades par l'action de Satan [1].

2. Jean agit en tout selon l'ordre de Dieu. Il n'a en lui-même aucune initiative. Ces ordres de Dieu lui sont révélés dans une vision, un songe, une inspiration, le recueillement ou de façon plus frappante ici par une apparition et une « voix » [2].

3. Le but du miracle accompli par Jean est la conversion. Le merveilleux n'a pas sa fin en soi. C'est du reste pour cette raison qu'il occupe une part modeste dans notre texte, surtout quand on

[1] Cf. *AJ* 21, p. 162,32-163,2 ; 23, p. 163,25-29 ; 30, p. 167,17-18 ; 41, p. 171, 1-5 ; 50, p. 176,13-15 ; etc.

[2] Cf. *AJ* 18, p. 160,5 et 161,3-9 ; 41, p. 170,33-34 ; 48, p. 175,7-9.14-15 ; 51, p. 176,26-177,1 ; 54, p. 178,3-5.9-11 ; etc.

le compare aux *Actes de Pierre* [1]. Le seul élément spectaculaire est la destruction de la moitié du temple d'Ephèse [2]. Pour le reste les miracles se limitent à des guérisons ou des résurrections. Ils semblent avoir une double fonction : attester la *dunamis* de Dieu et appeler les hommes à la véritable conversion. Dans ce second sens on peut parler de spiritualisation du miracle : la guérison ou la résurrection miraculeuse opérée par Jean est un signe invitant l'homme à la foi et au renouvellement de sa vie [3]. Car même ressuscité, l'homme reste mort s'il ne reconnaît pas son appartenance à Dieu. C'est le cas de Fortunatus.

4. La conversion est un acte individuel dont le contenu est décrit en termes vagues. En tout cas elle n'implique aucun autre *credo* que croire et espérer dans le seul Dieu, le Dieu de Jean. Elle consiste dans un passage de la mort à la vie où l'âme semble régner sur le corps [4]. Ce renouvellement de l'homme s'accomplit dès maintenant.

5. L'absence d'eschatologie temporelle. Le converti n'attend ni retour du Christ, ni royaume à venir, ni résurrection future.

Voyons à présent en quoi l'épisode de Callimaque se distingue des autres récits appartenant au *corps des AJ*. Cela peut être dit en une seule phrase : l'épisode met en scène un homme qui ne sera pas sauvé. Il paraît ainsi introduire deux catégories d'hommes. La première, représentée par Callimaque, est faite d'hommes égarés que Dieu prend en pitié et auxquels il destine son οἰκονομία ; tous les personnages intervenant dans le *corps des AJ* sont semblables à Callimaque. La seconde est représentée par Fortunatus, l'intendant maudit, qui ne mérite pas le salut. Ce personnage est unique, mais sa présence ne passe pas inaperçue. Du début à la fin du récit, il paraît voué à la mort, c'est-à-dire à la perdition. Dieu l'abandonne à Satan, à la blessure mortelle du serpent. Sa mort est sans appel. La résurrection opérée par Drusiane — il est significatif qu'elle soit le fait de Drusiane et non de l'apôtre lui-même — reste sans effet.

Il se peut que le personnage de Fortunatus réponde à des exigences narratives. C'est l'intendant félon, prêt à se vendre pour n'importe quelle cause. Mais cela n'explique pas tout. Fortunatus est aussi pour le rédacteur du texte l'anti-Callimaque, l'homme perdu. Sa présence est l'expression d'une religion plus ou moins naïvement

[1] Cf. par exemple *APe* 9, p. 288-290 (le chien qui parle) ; 11, p. 300-304 (la statue détruite, puis redevenue intacte) ; 13, p. 308-310 (le hareng-saur qui nage quand Pierre le jette dans l'eau) ; 32 (*martyr.* 3), p. 408-414 (Simon qui s'élève dans les airs, puis qui s'écrase sur le sol).

[2] Cf. *AJ* 42.

[3] Cf. *AJ* 22, p. 163,17-21 ; 25, p. 164,35-36 ; 47, p. 174,14-175,6 ; 52, p. 177, 7-18 ; etc.

[4] Cf. *AJ* 29, p. 166,22-167,5 ; 54, p. 178,5-15 ; etc.

dualiste qui a besoin de croire que certains hommes sont et resteront mauvais et que le salut n'est pas destiné à tous. Il y a ceux qui devant les miracles et à la suite des miracles, vont croire, doivent croire (οἱ μέλλοντες πιστεύειν) [1]. Inversément, et de façon singulière, il y a Fortunatus, l'enfant du diable, qui restera hostile à la δύναμις du Dieu de Jean.

Cette conception nous rapproche de la gnose, mais il faut éviter les affirmations hâtives. On ne trouve trace ici d'une distinction nette entre deux ou trois catégories d'hommes, différents selon leur φύσις et par conséquent destinés à un sort différent. Il n'y a pas d'anthropologie gnostique dans le *corps des AJ*, ou en tout cas elle n'est pas mise en forme et intégrée à une théorie. On parlera plutôt ici d'une mentalité gnosticisante (ou peut-être prégnostique) non conceptualisée, dépourvue de référence à un système quelconque.

4. *La christologie*

En vérité, on peut se demander si le terme « christologie » convient et s'il ne vaudrait pas mieux parler de « doctrine de Dieu », car on ne rencontre pas dans le *corps des AJ* une distinction quelconque entre le Christ et Dieu. Les mots Θεός, Κύριος, Ἰησοῦς, Χριστός se rapportent tous au Dieu transcendant. Il n'y a ni Christ incarné, ni Fils du Père ou Père du Fils, mais seulement le Dieu de Jean qui est présenté avec insistance comme le Dieu unique.

On objectera peut-être que le discours sur la polymorphie du Christ renvoie au Jésus des évangiles. De fait il y renvoie, mais pour affirmer que le Seigneur est Dieu et que son corps n'est pas un corps d'homme. Il prend des visages d'homme, mais il n'est pas véritablement homme. Ce docétisme pourrait passer pour une sorte d'expression encore maladroite de la divinité de Jésus, comme dans les *Actes de Pierre*, [2] s'il allait de pair avec une économie du salut rattachée à l'incarnation, et donc à la mort du Christ. Mais cette économie est complètement absente du *corps des AJ*. Jamais il n'est fait d'allusion, même voilée, à la mort et à la résurrection du Christ. L'humanité du Seigneur n'a pas de portée salvatrice. Elle n'est qu'une apparence d'humanité. En somme, même si cela peut paraître un peu simpliste, le discours sur la polymorphie du Christ pourrait en partie se résumer ainsi : « Moi, Jean, je vous annonce un Dieu qui a pris, j'en suis témoin, des visages d'hommes différents et qui nous a ainsi révélé quelque chose de sa divinité. Et ce Dieu continue de se révéler ainsi

[1] Cf. *AJ* 18, p. 161,6-7 ; 22, p. 163,17-19 ; 76, p. 189,11-12. Même idée dans *AJ* 30, p. 167,21-23 ; 37, p. 169,29-30.

[2] Cf. *APe* 20, p. 344 : le Seigneur a mangé et bu *à cause* des hommes. L'idée sous-entendue est que son corps n'était pas soumis à ces exigences.

sous des formes diverses, comme il vient de le faire à Drusiane dans le tombeau. »

Les qualificatifs attribués le plus souvent à Dieu expriment sa transcendance. Dieu est dit unique, suprême, supérieur à Satan et aux principautés, immuable, inexprimable, incompréhensible, immatériel [1]. Dans l'épisode qui oppose Jean au culte d'Artémis, Dieu est invoqué comme celui qui se trouve au-dessus de tous les soi-disant Dieu [2].

Ce Dieu suprême et immatériel parle à Jean au moyen d'une « voix », de visions ou de rêves. Il peut aussi, comme nous l'avons vu à propos de Drusiane et de Callimaque, prendre l'aspect d'un jeune homme ou de l'apôtre. Mais il ne s'agit que d'une forme, et c'est toujours la « voix » qui s'exprime.

Lorsqu'il s'adresse à Dieu ou qu'il parle de lui, Jean dit fréquemment : mon Dieu, mon Seigneur, mon Jésus [3]. Ce possessif ne marque ni la familiarité, ni un quelconque rapport de possession, mais la dépendance de l'apôtre envers Dieu. Il est le héraut d'un Dieu précis, son Dieu. Et ses auditeurs ne s'y trompent pas, qui parlent du « Dieu de Jean » ou du « Dieu que Jean annonce » [4].

Ce Dieu de Jean, que rien ne rattache à l'histoire d'Israël et au Christ mort sur la croix, est, en définitive, un Dieu nouveau, unique et suprême qui s'est révélé à l'apôtre et que celui-ci vient à son tour annoncer dans les villes d'Asie Mineure.

Il est pour le moins surprenant que, pour désigner la doctrine de Dieu propre à notre texte, on ait parlé de modalisme et même de monarchianisme [5]. Ces catégories ne conviennent pas à une théologie qui écarte l'incarnation et la passion. Nous parlerions plus volontiers de « christianisme sans Christ incarné et crucifié ». Cette formule paradoxale se justifie dans la mesure où le texte nomme sans cesse le Christ, mais supprime le scandale de son humanité en écartant celle-ci.

[1] Cf. notamment *AJ* 42, p. 171,12-172,1 ; 75, p. 187,24-25 ; 107, p. 204, 11-205,4.

[2] Cf. *AJ* 41, p. 170,31-32. Il s'agit d'une pointe lancée contre le paganisme.

[3] Cf. par exemple *AJ* 43, p. 172,7 ; 52, p. 177,8 ; 92, p. 196,16 ; 23, p. 164,5 ; 43, p. 172,10-11.

[4] Cf. *AJ* 42, p. 171,12 ; 44, p. 172, 19-20.

[5] Ainsi C. L. Sturhahn (voir note 3 p. 125), p. 24-27 et K. Schäferdiek dans Hennecke-Schneemelcher, t. II, p. 142-143. Pourtant le modalisme et le monarchianisme se caractérisent par l'affrontement au problème de l'unité de Dieu compte tenu de l'incarnation et de la passion du Christ. Ce problème n'est justement pas celui de notre texte puisqu'il passe sous silence l'incarnation et la passion. Ou alors, si ce fut son problème, il l'a résolu d'une façon si radicale qu'il devient impossible de parler de modalisme ou de monarchianisme.

A ce point de notre enquête, on peut être tenté de demander : quels rapports notre texte garde-t-il encore avec la foi chrétienne ? Nous répondrons que, de toute évidence, le milieu dans lequel est né le *corps des AJ* connaît les évangiles et, en règle générale, les écrits néotestamentaires. Par ailleurs, ce milieu croit en un Dieu unique, transcendant et miséricordieux qui s'est abaissé en se révélant à l'homme. Enfin, il rend grâces à ce Dieu, il le prie, notamment lors de synaxes, et il célèbre l'eucharistie. En cela, il se conduit comme nombre de communautés chrétiennes du IIe siècle. Mais en même temps, il retranche l'essentiel : la foi au Christ incarné et crucifié pour le salut des hommes.

On dit habituellement que le *corps des AJ* est un écrit populaire qui raconte des histoires tout à la fois divertissantes et édifiantes [1]. Il expose des idées simples et ne doit pas être pris pour un traité de théologie. Ces remarques sont sans doute pertinentes, mais il faut bien avouer qu'au fond, pour tout ce qui touche aux buts et à l'origine de notre texte, on demeure dans une grande ignorance. Nous ne sommes pas en mesure de dissiper cette ignorance, mais nous aimerions au moins faire observer que cet écrit divertissant et édifiant a une théologie, naïve peut-être, mais nullement anodine. Elle présente, sur des points fondamentaux, des caractéristiques qui ne peuvent tout bonnement s'expliquer par le souci d'être compris d'un public populaire. En d'autres termes, nous avons quelque difficulté à croire que les traits particuliers de la théologie du *corps des AJ* sont simplement dus au désir de raconter des histoires simples et sans prétention théologique. Certes, on pourrait supposer que ce texte n'est rien de plus que l'œuvre d'*un* auteur chrétien, pourvu d'une culture théologique rudimentaire et pour le moins lacunaire, qui entend surtout composer une œuvre littéraire à la manière des romans de l'époque hellénistique et romaine. Toutefois, cette hypothèse présente le défaut majeur d'imputer l'œuvre et ses caractéristiques à la personnalité d'un individu. Or il est incontestable que l'ouvrage emprunte des matériaux (prières, prédications, éléments de liturgie) à une communauté, et que d'autre part il a bien dû trouver des lecteurs. De sorte que, même si le corps des *AJ* a été mis en forme par une personnalité littéraire, il est, dans une mesure difficile à déterminer, l'expression de la foi de certains chrétiens.

Où chercher ces chrétiens, lecteurs d'un texte qui se distingue notamment par son mutisme absolu à l'égard de l'Ancien Testament, des Juifs, du Christ incarné et crucifié, de la pratique du baptême,

[1] Cf. l'excellente formule de K. SCHÄFERDIEK sur le but de toute la littérature des actes apocryphes : « Dieser Zweck lässt sich als Unterhaltung, Belehrung und Erbauung des Volkes, nicht so sehr der Gebildeten bestimmen » (dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER, t. II, p. 116).

par l'affirmation d'un Dieu transcendant et miséricordieux qui se révèle par le moyen de sa δύναμις et d'apparitions sous des formes humaines ? A notre avis, ces caractéristiques sont le fait d'un pagano-christianisme de forme extrême, mais qui n'a point conscience de son extrêmisme. Il affiche sa foi ingénument, sans paraître imaginer un seul instant que sa conception du Christ puisse faire problème.

Ainsi, nous pensons que le *corps des AJ* trouve son origine et sa destination dans des cercles de chrétiens issus du paganisme et appartenant à la classe populaire. Ils sont à ce point marqués par la culture hellénistique qu'ils éliminent, comme d'instinct, toute référence à un Dieu qui se serait fait chair. Pour professer aussi ouvertement une christologie à ce point hétérodoxe, il faut qu'ils vivent en marge de la Grande Eglise et de son magistère.

Il nous reste enfin à nous demander pourquoi et comment notre texte a été réuni avec *l'hymne et le discours d'initiation.*

5. *L'hymne et le discours d'initiation* (*AJ* 94-102)

Les ch. 94 à 102 constituent une section que rien ne rattache au cadre narratif des *Actes de Jean*. Elle se distingue aussi du reste du texte par sa théologie et son vocabulaire.

Nous avons indiqué plus haut que nous ne proposerions aucune explication de cette section [1]. Nous nous bornerons à en donner un très bref résumé.

La section s'ouvre par une indication chronologique : avant son arrestation le Seigneur réunit ses disciples. Il leur fait faire un cercle, se place au milieu et entonne un hymne d'initiation. Le Seigneur y joue un double rôle : il demande l'initiation, comme s'il était le représentant des hommes dansant autour de lui, et en même temps il la donne. Il explique ensuite à l'initié que la participation à cette danse ouvre à la compréhension de la souffrance (πάθος) qu'il va endurer.

L'hymne achevé [2], le Seigneur sort et les disciples s'enfuient comme égarés. Jean se réfugie dans une grotte du Mont des Oliviers. Le vendredi à la sixième heure, le Seigneur lui apparaît dans la grotte et lui révèle ce qu'un homme doit apprendre de Dieu. Il lui montre une « croix de lumière ». Au-dessus d'elle se trouve le Seigneur qui n'a pas d'aspect extérieur, mais seulement une « voix ». Cette « voix » apprend à Jean que la croix peut recevoir toutes sortes de noms

[1] C. L. STURHAHN (voir p. 125 note 3) a étudié les caractéristiques de cette section du point de vue théologique. Nous renvoyons à son travail.

[2] La section des ch. 94-102 se divise en deux parties. La première (94-96) est consacrée à l'*hymne* proprement dit (94-95) et à des paroles d'initiation relatives à l'*hymne*. La seconde (97-102) contient le *discours d'initiation*, lequel est introduit par une notice narrative (97, p. 199,7-14).

(logos, noûs, Christ, porte, etc.). Mais tous ces noms ne sont donnés qu'à cause des hommes. Ce qu'est véritablement cette croix, c'est « délimination », « fixation » de toutes choses, « élévation » de ce qui est ferme en le séparant de ce qui n'est pas ferme.

Et la « voix » ajoute : « Cette croix, ce n'est pas la croix de bois que tu vas voir quand tu seras descendu d'ici. Je ne suis pas non plus celui qui est sur la croix... J'ai été considéré pour ce que je ne suis pas, n'étant pas ce que je suis pour la multitude (οἱ πολλοί)... »

La révélation porte ensuite sur la vision. La foule autour de la croix de lumière, c'est la nature d'en-bas (ἡ κακωτικὴ φύσις). Ceux qui sont sur la croix, c'est la race de ceux qui obéiront à la voix du Seigneur. Quand ils seront tous rassemblés, ils seront élevés et deviendront comme le Seigneur.

La dernière partie de la révélation concerne à nouveau la souffrance. Elle est un « mystère », dit le Seigneur. Tout ce que l'on dit à son sujet est impropre, car les événements de la Passion s'appliquent seulement au Logos.

Le Seigneur est alors élevé sans que personne ne le voie. Et Jean redescend en riant de ce que les gens lui racontent à propos du Seigneur. Et il garde en lui cette seule certitude : le Seigneur a tout fait συμβολικῶς et οἰκονομικῶς pour la conversion et le salut de l'homme.

Cette dernière phrase résume bien l'ensemble de la section. Les événements de la Passion, la croix sont des images. Ils n'ont aucune réalité, aucune matérialité. Ce sont des mystères que l'initié saisit par son νοῦς. Et en saisissant ce mystère, l'initié comprend son salut. Quant aux πολλοί, à la κακωτικὴ φύσις, il n'y a pas à s'en soucier, elle est en dehors du mystère.

Indéniablement, cette section présente des traits gnostiques. Elle met en scène deux groupes d'hommes bien distincts. Elle privilégie absolument le rôle de la connaissance. Elle dénie toute valeur salvatrice à la croix de bois et élimine par conséquent la résurrection. Certains passages peuvent être mis en relation avec des textes gnostiques connus, notamment de Basilide et des valentiniens. Cependant, ces rapprochements ne sont jamais que ponctuels ou thématiques. Ce qui fait défaut à cette section, c'est une relation claire à un système constitué, à un mythe cohérent. L'auteur ne se situe pas au même niveau qu'un Basilide, un Valentin ou un Ptolémée. S'il connaît leurs œuvres, il les utilise de façon confuse et maladroite. Mais nous inclinerions plutôt à penser qu'il précède la grande époque de la gnose et qu'il se sert de thèmes gnostiques encore mal définis [1].

[1] Pour pouvoir étayer toutes ces affirmations et hypothèses, un article consacré à ce seul sujet suffirait à peine. Nous en traiterons dans l'ouvrage que nous préparons (voir page 125, note 1).

Dans un cas comme dans l'autre, la gnose de cette section doit être tenue pour relativement rudimentaire et inordonnée en regard des systèmes développés qui existeront ou existent déjà.

L'hymne et le discours d'initiation baignent dans une atmosphère où le mystère semble avoir valeur en soi. En cela déjà ils se distinguent du *corps des AJ*. Mais surtout la pensée se situe à un niveau de spéculation et s'appuie sur des termes ou distinctions qui ne trouvent aucun correspondant dans le reste du texte. Cette section présuppose un milieu secret, une communauté gnostique et parfaitement consciente de l'être. C'en est assez pour supposer que son origine est différente de celle du *corps des AJ*. Dans un cas, en effet, on songe à des gnostiques relativement cultivés, dans l'autre à des paganochrétiens insensibles aux spéculations et amateurs de vérités simples et édifiantes.

Si tel est bien le cas, pourquoi cette section est-elle partie intégrante des *AJ* ? Il est impossible de le dire avec certitude, mais on peut risquer une hypothèse. Il est invraisemblable que le rédacteur du *corps des AJ* ait pris l'initiative d'introduire un texte aussi difficile et éloigné de la mentalité religieuse qui imprègne son récit. En revanche, il est pensable que le *corps des AJ* ait trouvé des lecteurs chez des gnostiques et que ceux-ci aient introduit *l'hymne et le discours d'initiation*. *Le corps des AJ*, nous l'avons dit, offre des traits gnosticisants (affrontement de Dieu avec Satan, opposition entre Callimaque et Fortunatus). De surcroît, il ne reconnaît aucune valeur à l'existence terrestre du Christ. Ces caractéristiques le prédisposaient peut-être à être bien reçu par des mouvements gnostiques qui l'auraient complété par cette révélation faite à Jean sur la « souffrance » du Logos et la « croix de lumière. »

CONCLUSION

Pour conclure, nous dirons un mot du problème de la datation de notre texte. Comparé aux *Actes de Paul* et aux *Actes de Pierre*, le *corps des Actes de Jean* fait l'effet d'un texte plus ancien. Le merveilleux y occupe une place plus réduite ; sa théologie présente des caractéristiques plus frustes et plus marquées, et elles ne sont pas corrigées par des affirmations catholiques sur l'économie de Dieu dans l'Ancien Testament, la distinction entre le Père et le Fils, l'incarnation et la crucifixion du Christ. Cette constatation fournit un élément de datation relative. Les *Actes de Paul*, on le sait grâce à Tertullien, sont antérieurs à 200 [1]. Ils ont sans doute connu les

[1] Cf. TERTULLIEN : *De baptismo* 17 qui fait allusion aux *Actes de Paul et Thècle* composés par un prêtre d'Asie. Le *De baptismo* est daté d'environ 200.

Actes de Pierre auxquels ils empruntent le motif du « quo vadis »[1]. Comme le *corps des AJ* nous semble antérieur à ces deux textes, on aurait ainsi, par ordre d'ancienneté, une chronologie : *corps des Actes de Jean, Actes de Pierre* et *Actes de Paul*. Nous parlons bien de chronologie, et non de dépendance. Rien ne prouve en effet que les *Actes de Pierre* dépendent du *corps des AJ*[2]. Par contre, tout semble indiquer qu'ils lui sont postérieurs.

Mais l'élément décisif pour la datation de notre texte nous paraît être la christologie. Plus on descend dans le temps, plus cette christologie devient inconvenante. Imagine-t-on qu'au IIIe siècle ou même à la fin du IIe siècle il se soit trouvé des pagano-chrétiens pour soutenir avec sérénité que leur foi ne devait rien à l'Ancien Testament et que l'humanité du Christ se réduisait à des apparitions sous des visages humains ? Les imagine-t-on passant sous silence l'incarnation, la passion et la crucifixion, cela en toute bonne conscience, sans prendre le contre-pied des conceptions défendues par la Grande Eglise ? Ces affirmations auraient à cette époque constitué un scandale prévisible, sinon même prévu. Or notre texte ne semble ni conscient ni soucieux de scandaliser.

A l'inverse, plus on remonte dans le temps, plus cette christologie devient concevable. Ses insuffisances fondamentales demeurent, mais elles sont le reflet des grandes difficultés que rencontrèrent les premières générations de chrétiens, issus de milieux païens, à admettre le témoignage des évangiles sur le Christ. Le radicalisme naïf de notre texte s'explique au milieu du IIe siècle, et même mieux encore dans la première moitié de ce siècle. Il pourrait précéder les questions posées, notamment par Marcion et Apelle, sur les rapports entre la foi chrétienne et l'Ancien Testament.

Pour le lieu d'origine, on songera bien sûr à l'Asie Mineure où l'action se déroule et dont Jean est l'apôtre par excellence.

Quant à *l'hymne* et au *discours d'initiation*, nous en avons dit trop peu de choses ici pour justifier une hypothèse. Nous indiquerons seulement qu'il pourrait avoir été composé peu avant ou peut-être

[1] Cf. W. SCHNEEMELCHER dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER, t. II, p. 237-238.

[2] L'hypothèse selon laquelle les *Actes de Pierre* font des emprunts aux *Actes de Jean* a été soutenue par C. Schmidt et L. Vouaux. Lipsius, Zahn et James ont été plus loin en attribuant les deux textes au même auteur. Sur ces hypothèses, voir L. VOUAUX : *Les Actes de Pierre*, p. 49-52. La question a été reprise, brièvement mais judicieusement, par W. SCHNEEMELCHER (dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER, t. II, p. 180-181) qui conclut que le rapport de dépendance pourrait tout aussi bien être inversé (ce dont nous doutons fort) et qu'il est bien préférable de supposer que les parentés entre les deux textes s'expliquent par l'emploi de motifs qui trouvent leur origine dans une même sphère historique et religieuse.

pendant la grande époque du valentinianisme, c'est-à-dire au milieu du IIe siècle ou au début de la seconde moitié de ce siècle.

Dans cette étude nous avons laissé de côté les problèmes littéraires pour rechercher, dans le *corps des AJ*, les traces éventuelles d'une unité de doctrine. Nous espérons avoir montré qu'elle existe réellement et qu'elle porte un témoignage unique sur une forme de pagano-christianisme radical et primitif. Le Christ des évangiles est spiritualisé et assimilé au Dieu transcendant. L'incarnation est vidée de sa réalité. Le baptême est inexistant et l'eucharistie est célébrée sans être rapportée au salut opéré par le Christ. L'eschatologie temporelle est absente. L'acte de salut se limite à une conversion individuelle où l'homme est dès maintenant renouvelé. Cette religion n'est pas exempte de dualisme dans la mesure où chaque conversion est le résultat d'un combat victorieux contre Satan et où Fortunatus est et demeure un enfant du diable.

Que ce texte ait pu être lu par les gnostiques et complété par *l'hymne et le discours d'initiation* n'est pas surprenant. Avec ses caractéristiques, le *corps des Actes de Jean* ne pouvait être reçu par la Grande Eglise. En revanche, il pouvait être repris par des cercles gnostiques préoccupés de combattre la réalité de l'incarnation et de la croix.

ERIC JUNOD et JEAN-DANIEL KAESTLI.