

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 41 (1991)
Heft: 1

Artikel: Études critiques : la communauté johannique et son histoire
Autor: Ruff, Pierre-Yves
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381435>

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: 12.01.2026

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

ÉTUDES CRITIQUES

LA COMMUNAUTÉ JOHANNIQUE ET SON HISTOIRE

PIERRE-YVES RUFF

Résumé

Issu des recherches d'une quinzaine d'exégètes, cet ouvrage, de style universitaire, est destiné à présenter à un large public un panorama des recherches johanniques contemporaines. Très diversifié quant aux thèmes abordés, il introduira lectrices et lecteurs aux questions irrésolues que pose l'histoire des communautés johanniques et de leur production littéraire. De nombreux auteurs s'interrogent sur la signification des relectures et des retouches successives. Ainsi, l'ouvrage rejoint l'aspect le plus énigmatique du corpus johannique (évangile et épîtres). Les écrits johanniques ont été dès l'origine et demeurent au centre de conflits d'interprétations; de ces conflits, comme des hypothèses les plus diverses, le livre a le mérite de rendre compte. Ainsi, il se montre digne de figurer parmi les ouvrages de référence sur ce sujet.

1. L'ouvrage¹

Trois traits généraux permettent de caractériser ce livre collectif: le style en est universitaire, la composition diversifiée, enfin l'approche du johannisme est marquée par le choix de l'historicité.

a) *Un style universitaire.* Il faut ajouter que les auteurs ont fait un net effort de lisibilité. Hormis peut-être quelques études très pointues (comme celle de Chr. Riniker sur Jn 6, 1-21), les citations du texte grec sont généralement précédées de leur traduction en français ou reportées en notes de bas de page. La plupart des articles restent donc accessibles aux lecteurs intéressés par le johannisme. Simultanément, l'abondance de la documenta-

¹ Jean-Daniel KAESTLI, Jean-Michel POFFET et Jean ZUMSTEIN (éd.), *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Genève, Labor et Fides, 1990, 390 p. Ce volume rassemble les contributions d'une quinzaine d'exégètes initialement réunis dans le cadre d'un Séminaire de troisième cycle organisé par les Facultés de théologie des Universités de Fribourg, Lausanne, Genève et Neuchâtel, en 1987-1988 et 1988-1989.

tion fournie par les notes, jointe à la bibliographie de la recherche johannique contemporaine établie par J. Beutler (pp. 32-38) et aux trois index sur lesquels se clôt l'ouvrage (textes bibliques, textes et auteurs anciens, auteurs modernes), font de ce volume un excellent outil de travail.

b) *Une composition diversifiée*. Qui dit multiplicité d'auteurs dit en même temps diversité des points de vue, pluralité des hypothèses interprétatives et, le plus souvent, difficulté d'en établir la synthèse. C'est le cas ici. Certains le regretteront peut-être. Mais l'histoire de l'exégèse johannique nous a montré la fragilité des grandes tentatives synthétiques. Les débats contradictoires ne nous en apprennent-ils pas bien davantage sur le christianisme naissant que les théories unificatrices? On se réjouira donc de trouver dans ce livre un panorama assez large de l'exégèse contemporaine, assumant aussi de vrais débats, par exemple entre Chr. Riniker et D. Marguerat à propos de la fameuse hypothèse de la «source des signes», entre J.-M. Sevrin et H. Koester au sujet d'éventuelles relations entre le rédacteur du quatrième évangile et un courant de type gnostique, ou encore entre F. Vouga et J. Zumstein à propos des options théologiques et des intentions qui animèrent la rédaction des épîtres johanniques.

c) *Le choix de l'historicité*. Le projet d'ensemble, résumé par J. Zumstein dans l'introduction (pp. 9-12), est de suivre l'évangile de Jean, de sa «préhistoire» à l'histoire de sa réception au II^e siècle, en passant par les étapes de sa composition et les relectures dont témoignent les épîtres johanniques. Par là, il s'agit de retracer la vie et l'histoire des communautés johanniques, porteuses d'une tradition originale. Ce vaste projet reçoit, au-delà des articles de type historique, les éclairages de monographies (études d'un chapitre ou d'une séquence), d'approches systématiques, ou encore d'études narratologiques (critique littéraire) et «symboliques». On notera l'absence d'approches sémiotiques (motivée probablement par le sujet même du livre).

2. Les contributions individuelles

Les dix-sept articles (dix-huit si l'on compte la bibliographie) sont organisés en neuf parties précédées d'un avant-propos et d'une introduction. Nous suivrons ici cet ordre, nous attachant notamment aux conclusions auxquelles parviennent les auteurs, dans un survol condamné au schématisme.

Dans la première partie, *Etat de la recherche récente*, J. Beutler présente les *méthodes et problèmes de la recherche johannique aujourd'hui*². D'emblée, nous nous trouvons aux prises avec la diversité des appro-

² J. BEUTLER, «Méthodes et problèmes de la recherche johannique aujourd'hui», pp. 15-32.

ches, dont J. Beutler dresse un excellent panorama. L'exégèse johannique est présentée à travers les méthodes d'approche (synchronique ou diachronique) et les hypothèses interprétatives (stabilité ou évolution de la christologie johannique, existence ou absence d'une gnose pré-chrétienne, etc.). L'auteur, qui se situe plutôt dans la mouvance historico-critique, souligne l'importance grandissante des méthodes d'approche synchroniques, et conclut son article en rappelant la question, toujours ouverte, qu'est la christologie johannique. Une bibliographie remarquablement organisée suit l'article (pp. 32-38).

La deuxième partie est consacrée à la *Préhistoire de l'évangile*. Chr. Riniker³ s'y livre à une minutieuse comparaison des récits de la multiplication des pains et de la marche sur la mer dans les différents évangiles. Son objectif est de revenir sur la question d'éventuelles influences des synoptiques sur le quatrième évangile. J. Beutler avait souligné que de telles influences étaient généralement rejetées par les exégètes, tout en estimant que leur hypothèse était «redevendue aujourd'hui plus vraisemblable» (p. 21). Chr. Riniker se livre donc à une analyse détaillée du lexique, mais aussi des traits interprétatifs décelables dans les différentes versions de ces récits. Sa conclusion est sans appel: «Jn 6, 'lieu classique' pour démontrer la dépendance de l'évangile de Jean par rapport aux évangiles synoptiques dans leur forme finale, ne permet pas de confirmer cette thèse» (p. 58). Pour expliquer les éléments communs, liés surtout à la présence conjuguée des récits eux-mêmes, l'auteur soutient la thèse d'un travail d'interprétation de traditions relatives à Jésus, qui aurait conduit la communauté johannique à une divergence de plus en plus marquée par rapport aux communautés synoptiques.

D. Marguerat⁴ se propose de «mettre à l'épreuve» l'hypothèse de la source des signes, dont Bultmann fut le théoricien. Suivant ce dernier, les récits de signes de l'évangile de Jean proviendraient d'un recueil préalable, reçu de façon critique par le rédacteur de l'évangile. Le titre donné par D. Marguerat à cette étude indique à lui seul le refus de l'auteur d'une distinction nette entre *signe* et *miracle*. La critique de l'hypothèse d'une *source des signes* ne porte pas sur l'antériorité de ces récits, nullement contestée ici, mais sur l'unicité de leur provenance. Leur diversité formelle, théologique et idéologique, suggérerait plutôt une provenance diverse. D. Marguerat applique ici un principe qui a porté ses fruits dans l'exégèse vétérotestamentaire: non pas *une source*, mais *une multiplicité de traditions*. L'auteur inverse les perspectives habituelles. D'après lui, les récits de miracles n'auraient pas été adoptés originellement, pour être progressivement

³ Chr. RINIKER, «Jean 6, 1-21 et les évangiles synoptiques», pp. 41-68.

⁴ D. MARGUERAT, «La 'source des signes' existe-t-elle? Réception des récits de miracle dans l'évangile de Jean», pp. 69-94.

pensés théologiquement; au contraire, leur intégration aurait eu lieu lors de la phase terminale de la rédaction. Cette inversion modifie radicalement le sens de la présence des récits de signes dans l'évangile. Le mouvement ne conduit plus d'une «basse» christologie, de type messianique, à la «haute» christologie du Logos. A l'inverse, l'évangéliste, dont l'attitude vis-à-vis de ces récits est ambiguë, faite non seulement de critique, mais aussi d'assentiment, aurait, en les recevant, montré son attachement à l'incarnation et à l'historicité des paroles et gestes de Jésus.

Pour Chr. Riniker, les récits de miracles ont été progressivement pensés théologiquement par la communauté johannique. Pour D. Marguerat, leur intégration, tardive, vise à donner une matérialité aux «larges compositions» du quatrième évangile, en mettant l'accent sur «l'indispensable incarnation» des gestes de Jésus (p. 93). De ce débat, J. Zumstein écrit (p. 372) qu'il a eu lieu «sans qu'un argument théologique décisif puisse être produit». Faut-il prendre ici le risque d'une quatrième voix? Le mérite de D. Marguerat est d'avoir attiré notre attention sur l'attitude ambiguë du rédacteur johannique à l'égard des récits de signes. Il y a critique, mais aussi, dans une certaine mesure — mais c'est de cette mesure qu'il s'agit —, assentiment. Le problème est, du moins est-ce mon impression, que l'hypothèse de D. Marguerat explique surtout l'assentiment. Et s'il est vrai que ces récits sont bien divers, il reste à expliquer pourquoi cette diversité n'a pas empêché leur intégration à l'évangile, dans le même temps où elle rendait improbable leur assemblage en un recueil. De sa préhistoire, le quatrième évangile ne nous a laissé que des traces. Cela rend fragile toute hypothèse à ce sujet.

La troisième partie, *Lecture synchronique de l'évangile*, est consacrée à l'étude narratologique, dont les outils et les objectifs sont remarquablement présentés par R. A. Culpepper⁵. Il s'agit de «savoir ce qu'est le texte *en tant que littérature*» (l'auteur souligne, p. 99), de «réduire les distorsions» impliquées dans la lecture. Du point de vue de la narratologie, l'évangile de Jean apparaît guidé par une stratégie jouant de diverses identifications possibles, chaque personnage incarnant une réponse possible à la question de l'identité de Jésus. L'objectif est d'amener le lecteur à la réponse de la foi, à la confession de foi, comme le dit explicitement le narrateur en 20, 31. La mise en évidence de l'aspect stratégique de la narration est incontestablement stimulante. R. A. Culpepper est sans doute moins convaincant lorsque, soulignant la nécessaire articulation de la narratologie et de la critique historique, il fait figurer au nombre des rédacteurs de l'évangile le disciple bien-aimé, qu'il considère comme le centre de l'école johannique (p. 109). La narratologie ne nous conduirait-elle pas plutôt à considérer

⁵ R. A. CULPEPPER, «L'application de la narratologie à l'étude de l'évangile de Jean», pp. 97-120.

également et surtout cette figure emblématique en tant que stratégie narrative? Il est vrai que là n'est pas l'objet de la démonstration de Culpepper.

La fin de l'article est consacrée à divers travaux dans lesquels la nouvelle critique a été appliquée au quatrième évangile. R. A. Culpepper en esquisse lui-même un exemple à propos de Jean 5, 1-18⁶. Son analyse prend en compte les trois dimensions du contexte, de la structure narrative (le mot structure signifiant ici succession de séquences), enfin des fonctions des personnages dans la narration. Les personnages apparaissent ainsi liés par différents liens, Jésus l'étant à la volonté du Père, l'homme de la piscine à son infirmité, les Juifs à la Loi. La stratégie narrative est donc la proposition de ces trois liens possibles, la suggestion faite au lecteur du choix de «marcher avec Jésus» plutôt qu'avec «les puissances humaines» qui s'opposent à Jésus (p. 150). D'après l'auteur, l'homme de la piscine n'aurait pas opéré un tel choix. Sa «tendance à se décharger de sa responsabilité sur les autres», jointe à d'autres traits indiqués par divers indices narratifs, l'a conduit au contraire à dénoncer Jésus.

R. A. Culpepper souligne lui-même qu'il ne s'agit pas là d'une interprétation «radicalement nouvelle» de cette séquence. On ne peut que lui donner raison. N'y a-t-il pas davantage à attendre de la nouvelle critique? Apportera-t-elle du nouveau à propos d'autres textes? Ou bien ne serait-elle pas encore assez libre par rapport à ses présupposés pour porter vraiment ses fruits? La narratologie, encore récente, risque parfois de se limiter à classer des figures, ou à confirmer nos habitudes de lecture. Gageons toutefois qu'elle pourrait nous réserver des surprises.

Xavier Léon-Dufour propose une analyse de la *spécificité symbolique du langage de Jean* (pp. 121-134). Le symbole y est défini par le double rapport signifiant/signifié et sensible/invisible (p. 126). Une forme de dialectique s'instaure ainsi: «le procès de Jésus *est et n'est pas* son procès dans le croyant face au monde» (l'auteur souligne, p. 128); le corps de Jésus «*est et n'est pas* le temple eschatologique où s'opère la rencontre de Dieu avec les croyants» (p. 133). L'auteur pose, sans y répondre, la question de la relation entre cette «analyse symbolique» et la lecture allégorique. On remarquera que la formule employée dans les deux citations est celle proposée par Ricœur pour caractériser la métaphore⁷. Mais que penser du double rapport par lequel X. Léon-Dufour définit le symbole? «Le symbole joint deux entités, celle qui est immédiatement perceptible par les sens — le signifiant — et celle, invisible, qui est visée — le signifié» (p. 126). Ne retrouve-t-on

⁶ R. Alan CULPEPPER, «Un exemple de commentaire fondé sur la critique narrative: Jean 5, 1-18», pp. 135-152.

⁷ «L'admirable 'cela était et n'était pas' (...) contient *in nuce* tout ce qui peut être dit sur la vérité métaphorique». (Paul RICŒUR, *La métaphore vive*, [coll. L'ordre philosophique], Paris, Seuil, 1975, p. 282.)

pas ici la distinction «platonicienne» du sensible et de l'intelligible, dont Ricœur souligne qu'elle est précisément, dans la lecture, le propre de l'allégorèse, ce qui la distingue et la fonde dans sa différence d'avec la métaphore?⁸

Mais il serait trop simple de reprocher à X. Léon-Dufour d'avoir confondu symbole et allégorie. Car son article est profondément révélateur. En exégèse, la lecture allégorique a été rejetée comme facteur de distorsions dans l'interprétation, comme violence faite au texte. Ne pourrait-on montrer qu'un tel processus est à l'œuvre dans toute lecture, étant précisément ce point aveugle que l'acte herméneutique tend à réduire, dans le même temps où il se fonde en lui? La question du «langage symbolique» serait alors la revanche de la lecture sur le lecteur⁹.

La quatrième partie, composée de deux approches, l'une systématique, l'autre exégétique, s'attache à la *christologie de l'évangile*. Hans Weder¹⁰ souligne l'importance de l'histoire des traditions et la «nécessité de se concentrer sur l'interprétation théologique du texte» (p. 155). L'étude de Jean 3, 14-21 montre que la théologie sapientiale fournit les catégories de la christologie johannique. La communauté johannique les a progressivement repensées à la lumière de la croix et de l'incarnation, produits de l'amour créateur. Dès lors, il n'y a pas rupture (entre une «basse» et une «haute» christologie), mais *déploiement continu* de la pensée théologique. La logique de l'incarnation modifie la notion du jugement. Débordant tout dualisme, dépassant de l'intérieur les catégories dont elle s'est servi, la christologie johannique se rapproche, en dernière analyse, de celle de Paul.

A. Dettwiler¹¹ analyse les différentes hypothèses relatives au prologue de l'évangile johannique. Son article a explicitement pour objet de «donner au lecteur une première orientation dans la jungle parfois assez irritante de l'exégèse contemporaine de Jn 1, 1-18» (p. 185). L'objectif est, me semble-t-il, atteint. Dans un même mouvement, A. Dettwiler présente ses propres thèses. Le prologue du quatrième évangile serait un hymne d'origine chrétienne, né dans une communauté préjohannique. L'évangile aurait eu pour objet de l'explicitier, d'en préciser la visée et d'en déployer le contenu.

⁸ «L'interprétation allégorisante (...), en effet, est accordée à la distinction 'métaphysique' du sensible et du non-sensible.» (P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 359.)

⁹ Peut-être a-t-on trop vite rejeté l'interprétation allégorique, alors qu'il s'agissait de combattre le dogmatisme qui la sous-tendait. Il s'en est ensuivi une surenchère de la métaphore. Mais la relation entre métaphoricité et principe allégorique est-elle aussi nette qu'il y paraît? F. BOVON («Parabole d'évangile, parabole du royaume», in: *RThPh*, 122 (1990/1), pp. 33-41) a certainement raison de souligner la contiguïté des figures de langage.

¹⁰ H. WEDER, «L'asymétrie du salut. Réflexions sur Jean 3, 14-21 dans le cadre de la théologie johannique», pp. 155-184.

¹¹ A. DETTWILER, «Le prologue johannique (Jean 1, 1-18)», pp. 185-204.

Programmatique, le prologue introduit la question de l'origine de Jésus; l'évangile la déploie en répondant à celle de son identité. L'hymne peut ainsi être défini comme une «histoire *in nuce*» (p. 202). Cette analyse rejoint celle de H. Weder sur deux points:

1. Dans les deux cas, le quatrième évangile est perçu à partir d'un modèle qui va d'un *centre* au *déploiement* toujours plus grand des indices ou des éléments contenus dans celui-ci. H. Weder reprend à Ebeling la belle formule d'une «exégèse centrée sur l'objet» (*sachintensive Exegese*, p. 158), après avoir caractérisé son hypothèse de travail comme celle d'un déploiement de la théologie johannique (p. 157). A Dettwiler conclut son article en parlant d'une «fonction centrale» du prologue (dévoiler le mystère de l'origine de Jésus), déployée et précisée dans l'évangile (p. 202). Dans les deux cas également, le centre, posé dès l'origine de la communauté johannique, est de nature christologique. J'ai été très sensible à l'utilisation de ce concept de *déploiement*, dont les consonances heideggeriennes pourraient induire la constitution de la vérité comme émergence. Mais dans un même temps, je reste perplexe quant au concept de *centre*, qui semble difficile à maintenir indépendamment de celui de *système*. Il est bien sûr toujours possible de se livrer à une lecture systématique du quatrième évangile, et par là d'apporter un éclairage au monde de cette œuvre. N'y a-t-il cependant pas en elle quelque chose qui sera toujours irréductiblement rebelle au système, qui déjouera infiniment toute quête du *centre*? Si tel est bien le cas, on n'aura jamais fini de tenter de cerner ce centre. On comprendrait aussi pourquoi J. Beutler a pu conclure son article, sur lequel s'ouvre ce volume, par cette affirmation: «du point de vue théologique, la question posée par Bultmann il y a presque cinquante ans n'est toujours pas résolue: le *centre théologique* de Jean est-il la confession de la divinité de l'homme Jésus ou la confession de l'humanité du Logos?» (article cité, p. 32, je souligne)¹².

2. Ces deux lectures se rejoignent également en ceci qu'elles font toutes deux l'économie de l'hypothèse d'un débat avec des courants gnostiques ou pré-gnostiques. A. Dettwiler écrit: «pour l'essentiel, c'est la théologie sapientiale judéo-hellénistique qui constitue l'arrière-fond de l'hymne» (p. 193); H. Weder soulignait également la provenance sapientiale des catégories de la christologie et de la sotériologie johanniques. Que devient dès lors la question des relations entre gnosticisme et johannisme? A juste titre, J. Zumstein affirme dans son «essai de synthèse» qu'elle reste ouverte, quoique déplacée: «Dire que le judaïsme hellénistique et sapiential fournit, par principe d'éco-

¹² Heidegger a montré que le système, «unité de structure dans le représenté en tant que tel, unité se déployant à partir du projet d'objectivité de l'étant», est étranger au monde grec. (M. HEIDEGGER, *Holzwege*, trad., fr.: W. Brokmeier, [coll. TEL 100], Paris, Gallimard, 1986 [rééd]. Cf. «L'époque des 'conceptions du monde'» et compléments, pp. 99-146, notamment pp. 131-133.

nomie, tout le matériel voulu ne résout rien, car alors il faut poser la question de la relation de ce judaïsme hellénistique et sapiential avec la gnose. La question du caractère gnosticisme de l'univers du langage johannique et de son origine demeure» (p. 368). Si en effet on hésite parfois aujourd'hui à attribuer à une forme de gnosticisme la paternité du johannisme (souvent interprétée à travers la volonté du meurtre du père), la question reste ouverte d'une éventuelle fraternité, tous deux gardant des racines communes (ici encore, la fraternité n'exclut pas *a priori* l'inimitié ou la violence).

Pour des raisons d'ordre chronologique, cette question est posée dans la sixième partie, la cinquième ouvrant auparavant le dossier des *étapes de la rédaction* de l'évangile. Etudiant le chapitre 21, J. Zumstein¹³ met en valeur le «dynamisme interprétatif» déjà à l'œuvre dans l'évangile. Le chapitre 21, tout en soulignant la clôture du quatrième évangile et en respectant sa finitude, le reconfigure et le recadre en un nouvel ensemble littéraire. Ce chapitre «porte au langage la mise en Eglise de l'évangile» (p. 222, souligné par l'auteur). Il fait du disciple bien-aimé la figure de l'herméneute et «l'artisan d'une *écriture*», tout en soulignant le rôle de Pierre. Ce faisant, cet ajout rédactionnel a pour fonction de défendre la légitimité du quatrième évangile, d'assurer sa réception dans l'Eglise d'après le temps des apôtres. Il y aurait beaucoup à dire sur cet article de J. Zumstein, sur sa volonté claire d'importer dans l'exégèse des concepts issus d'autres horizons (critique littéraire, pragmatique de la communication, etc.), sur les horizons méthodologiques que cet auteur ouvre ainsi à l'exégèse. Deux questions méthodologiques restent cependant ouvertes: 1) L'auteur paraît établir une nette distinction entre le «recadrage», lié à un changement de problématique, et une réinterprétation déviante, qui aurait pour objet de «corriger» l'œuvre initiale. Il est difficile, impossible peut-être, de reconstituer précisément l'intention qui anima le rédacteur du chapitre 21. Mais la différence entre recadrage et modification de la pensée est-elle légitime? Le recadrage n'est-il pas toujours fait à la fois de fidélité et de trahison? 2) L'affirmation selon laquelle le chapitre 21 «porte au langage la mise en Eglise de l'évangile» semble induire que celle-ci existait préalablement, sinon en fait, du moins en droit, avant même d'être «portée au langage». Est-ce bien ce qu'il faut comprendre? Et si oui, quelles sont, encore une fois, les conditions de possibilité d'un tel mode d'exister? La «mise en Eglise» d'un évangile étrangement silencieux sur l'Eglise va-t-elle vraiment de soi, au point que l'on puisse parler d'*homéostasie*?¹⁴

¹³ J. ZUMSTEIN, «La rédaction finale de l'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)», pp. 207-230.

¹⁴ De telles questions sont non des remarques critiques ayant forme de questionnement, mais des problématiques ouvertes à l'horizon de l'exégèse, comme de toute philosophie du langage aujourd'hui. Y apporter une réponse, ce serait sans

Ph. Roulet et U. Ruegg¹⁵ étudient Jean 6, 1-21 sous les trois points de vue narratif, formel et thématique. L'«affirmation centrale» de ce texte est l'affirmation sur le pain de vie, «moteur de toute la narration et des relations entre les personnages» (p. 235). Elle fournit à cette péricope son unité narrative et thématique, même si l'étude de la forme littéraire ne permet pas d'établir qu'il y ait unité littéraire. Les auteurs lisent en Jean 6 un appel au rassemblement de la communauté, pouvant témoigner d'un mouvement de dispersion déjà à l'œuvre. Deux couches rédactionnelles successives répondraient, l'une à une crise externe (entre chrétiens johanniques et Juifs), l'autre à une crise interne (dissensions et divisions apparaissant dans la communauté elle-même). Ph. Roulet et U. Ruegg refusent donc l'alternative classique: les deux crises se seraient successivement produites. Les différences de situation expliqueraient à elles seules les dissemblances entre les rédactions, sans impliquer pour autant des contradictions théologiques. L'hypothèse n'est certes pas à exclure. Mais à trop vouloir concilier les exégèses opposées et les rédactions successives, ne risque-t-on pas de masquer le jeu de la similitude et de la différence où s'origine la succession des rédactions et des interprétations?

Dans la sixième partie, *l'évangile et le gnosticisme*, J.-M. Sevrin¹⁶ présente les thèses classiques sur cette question (Bultmann, Käsemann, etc.). Soulignant la difficulté toujours rencontrée dans la quête d'une définition du gnosticisme, l'auteur propose de le comprendre ainsi: «nous dirons qu'il y a gnosticisme là où un système mythique se structure autour d'un dualisme anticosmique (...) posant la connaturalité du sujet sauvé avec le divin» (p. 260). L'absence de docétisme dans le quatrième évangile, la continuité théologique entre ses rédactions, l'importance de la pratique eucharistique sont autant de traits qui invitent à rejeter l'hypothèse d'un contact entre cet évangile et la gnose. L'auteur ajoute (p. 264) que tel est le cas «si l'on accepte la définition typologique du gnosticisme» proposée précédemment et conclut: «l'hypothèse gnostique paraît donc superflue dans l'interprétation du quatrième évangile» (p. 268), apportant ainsi une confirmation aux thèses présentées plus haut de H. Weder et A. Dettwiler.

A cela répond, quelques pages plus loin, cette affirmation de H. Koester¹⁷: «il ne fait pas de doute que ces affirmations des discours

doute anticiper sur un débat en cours. De ce débat, qui remonte de la pragmatique de la communication à ses racines théoriques ou à ses présupposés, on trouvera l'essentiel dans le livre de J. DERRIDA, *Limited Inc.*, (coll. La philosophie en effet), Paris, Galilée, 1990.

¹⁵ Ph. ROULET et U. RUEGG, «Etude de Jean 6: la narration et l'histoire de la rédaction», pp. 231-248.

¹⁶ J.-M. SEVRIN, «Le quatrième évangile et le gnosticisme: questions de méthode», pp. 251-268.

¹⁷ H. KOESTER, «Les discours d'adieu de l'évangile de Jean: leur trajectoire au

d'adieu johanniques [relatives à l'accomplissement du salut par Jésus] sont formulées en rapport avec une controverse directe et déjà engagée avec les solutions gnostiques» (p. 274). Selon l'auteur, une herméneutique gnostici-sante serait à l'œuvre dans les toutes premières traditions relatives aux paroles de Jésus. Cette interprétation serait repérable dans la présence d'une «théorie cosmologique du salut» (p. 279), qu'une analyse minutieuse de ces textes met en évidence. A cette théorie, présente notamment dans l'*Évangile de Thomas*, s'oppose l'affirmation évangélique et paradoxale de «la présence de la vie dans l'amour des disciples» (p. 279).

La divergence de ces deux points de vue doit sans doute beaucoup à une différence de définition: celle élaborée par J.-M. Sevrin est en effet plus restrictive que celle proposée par H. Koester. La première est typologique et repose sur des caractérisations classiques (l'auteur le dit lui-même, p. 257). Elle provient clairement des présentations du gnosticisme rédigées par les Pères de l'Eglise, surtout Irénée. Elle repose sur les questions cosmologiques, sotériologiques et anthropologiques, telles qu'elles apparaissent, de façon médiate, dans les reconstitutions des théologies gnostiques des II^e et III^e siècles. La définition de H. Koester, par contre, repose essentiellement sur la question sotériologique dans un contexte post-pascal. Ces deux définitions entraînent logiquement une différence quant aux conclusions de la recherche.

Mais ces deux définitions sont peut-être toutes deux problématiques: la définition typologique de J.-M. Sevrin se heurte à la difficulté de concilier l'idée d'un dualisme anticosmique, fortement soulignée par Irénée, avec la thèse gnostique, également indiquée par Irénée, d'une correspondance entre le mythe cosmique et la psychologie¹⁸. La gnose, telle qu'elle fut définie par les hérésiologues chrétiens, a-t-elle jamais existé? Dès lors, y a-t-il quelque chose de surprenant dans la difficulté que l'on rencontrerait à la trouver, dessinée en creux, dans le corpus johannique? J.-M. Sevrin parle de «système mythique». Un tel système a-t-il jamais pu exister? Le mythe n'est-il pas irréductiblement rebelle au système? Quant à la définition proposée par H. Koester, elle pourrait poser cette difficulté qu'implique toute comparaison entre un mythe (qu'est, par exemple, une «théorie cosmologique du salut») et des discours (que sont clairement les épîtres johanniques ou les discours d'adieu de Jean). H. Koester écrit: «Jean veut montrer qu'il ne peut y avoir de réponse en dehors de celle-ci: la foi en Jésus. Dans le discours gnostique, les disciples doivent s'en aller pour

premier et au deuxième siècle», pp. 269-280.

¹⁸ «Vous prétendez exposer la genèse et la production de Dieu lui-même et de sa Pensée et du Logos et de la Vie et du Christ, et tout cela, vous ne le tirez pas d'une autre source que de la psychologie humaine.» (Irénée, *Contre les hérésies*, II, 28, 4.)

trouver leur véritable demeure dans le monde divin» (p. 274). Que penser d'une telle distinction? La foi n'est-elle pas toujours en même temps, dans un contexte grec, chemin et quête d'une demeure?¹⁹

La septième partie, *le johannisme à l'heure des épîtres*, repose entièrement sur un article de F. Vouga²⁰. Le texte s'ouvre sur cette affirmation quelque peu provocante: «La clôture canonique du livre de révélation de la communauté, effectuée sous l'autorité du disciple bien-aimé (Jn 21, 24-25), semble avoir radicalisé les conflits qu'elle était censée résoudre» (p. 283). À partir d'une analyse serrée de l'argumentation des épîtres, F. Vouga tente de reconstruire les intentions de leurs auteurs et les conceptions de leurs adversaires. Ici se pose de nouveau la question du gnosticisme. Mais l'auteur retourne toutes les hypothèses généralement admises. Soulignant le rôle dans les épîtres du concept de connaissance, l'absence d'une compréhension éthique du commandement d'amour (qui vise ici l'unité des frères), l'auteur affirme également que «1 Jn 4, 2 [«Jésus venu dans la chair»] n'est en rien un slogan anti-docète ou anti-gnostique»²¹. L'hypothèse d'un combat johannique contre les gnostiques est donc rejetée par F. Vouga, qui invite à lire les épîtres comme une tentative de «retenir les initiés et les préserver d'un affaïssement et d'une dilution dans l'Eglise universelle» (p. 302). Alors que cette dernière se réclame du baptême seulement, le rédacteur de 1 Jn entend maintenir et conforter la théologie johannique de la révélation, ainsi que sa conception sotériologique propre, celle de la communauté eschatologique, unie par l'amour mutuel et l'initiation sacramentelle. 3 Jn témoigne de l'échec de cette tentative. Subsisteront, conclut l'auteur, «les écrits de l'école, qui intéresseront la tradition ecclésiastique en raison de l'autorité formelle du Presbytre (...) et les Valentinien, pour son contenu» (p. 302). Nous reviendrons ultérieurement sur cette thèse, dont nous pouvons supposer qu'elle ne fera probablement pas l'objet d'un large consensus. Remarquons toutefois que la définition du gnosticisme a lieu ici *dans le cadre de conceptions sapientiales judéo-hellénistiques*. Le gnosticisme n'est pas présenté du point de vue de certains traits théologiques ou christologiques, mais sous l'angle de la communauté eschatologique. Si l'on s'accorde le plus souvent, depuis notamment R. E. Brown²², à considérer que le gnosticisme, comme le

¹⁹ Ce qui ne veut pas dire que l'équivalence puisse être posée au-delà de la différence formelle, mais qu'il est possible d'envisager la question d'une dialectique principielle de la foi et du chemin vers sa demeure.

²⁰ F. VOUGA, «La réception de la théologie johannique dans les épîtres», pp. 283-302.

²¹ Page 292. À l'inverse, H. Koester soutient que ce verset s'oppose à une «interprétation docète» et à une «spiritualisation de l'existence chrétienne» (*art. cit.*, p. 278).

²² R. E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, New York, 1979; trad. fr.: *La communauté du disciple bien-aimé*, (Lectio Divina 115), Paris, Cerf, 1983

johannisme, est né dans la mouvance culturelle de la sagesse, on ne tient généralement que peu compte de cet arrière-fond lorsqu'il s'agit de définir le gnosticisme.

La huitième partie est consacrée à *la réception de l'évangile au II^e siècle*. J.-M. Poffet²³, dans une approche très subtile et nuancée de la documentation existante, montre la difficulté que présente toute recherche d'attestation d'un écrit néotestamentaire dans la première littérature chrétienne. Jusqu'à la fin du II^e siècle, on ne cite pas explicitement un texte, et la mémoire qu'on en a est marquée par une grande fluidité. De là une difficulté majeure, lorsqu'on s'attache à l'établissement de dépendances ou de filiations. Au II^e siècle, cependant, les gnostiques valentiniens ont clairement «reçu» l'évangile de Jean, et l'un d'eux, Héracléon, le commente exhaustivement, verset après verset. J.-M. Poffet écrit: «reconnaissant l'intelligence et la précision de la lecture d'Héracléon, nous ne pouvons pas ne pas souligner l'arrière-fond platonicien dualiste et la pression du système philosophique valentinien» (p. 320). La réticence des auteurs chrétiens non gnostiques à l'égard du quatrième évangile serait probablement liée au fait que cet évangile ait été «privilegié, lu, étudié et commenté, mais dans des milieux qui pour être parmi les plus intelligents n'en étaient pas moins des milieux dorénavant marginalisés» (p. 321).

Dans une étude remarquablement documentée, J.-D. Kaestli²⁴ s'interroge sur l'absence de traces de données «mythologiques» chez Héracléon, ainsi que sur les relations existant entre ce dernier et Ptolémée, représentant du valentinisme occidental. Il n'est malheureusement pas possible de décrire ici le tissu très dense de la démonstration de J.-D. Kaestli. De façon méthodique et précise, l'auteur montre que le recours au triple sens de l'écriture et à la triplicité des niveaux de l'être guide toute l'exégèse valentinienne. Recourant largement à l'interprétation allégorique, la lecture de Jean par les valentiniens «n'est pas arbitraire: elle repose sur une différenciation entre plusieurs niveaux de connaissance, qui correspondent à des différences de niveau en matière de cosmologie, de christologie et d'anthropologie» (p. 353). Les différences, souvent relevées, entre les auteurs de cette école, ne sont donc pas pour autant des contradictions: tout dépend du niveau choisi par les auteurs. S'adressant à un public non initié, Héracléon, par exemple, a délibérément restreint son propos aux données anthropologiques.

Dans des «Remarques sur le rapport du quatrième évangile avec la gnose et sa réception au II^e siècle» (pp. 351-356), J.-D. Kaestli reprend brièvement un certain nombre de problématiques importantes. Très prudent

(rééd.).

²³ J.-M. POFFET, «Indice de la réception de l'évangile de Jean au II^e siècle, avant Irénée», pp. 305-322.

²⁴ J.-D. KAESTLI, «L'exégèse valentinienne du quatrième évangile», pp. 323-350.

quant à l'interprétation à donner au silence des Pères à propos du quatrième évangile, il se montre également nuancé — mais tout est dans la portée de cette nuance — à propos de la relation entre johannisme et gnosticisme. L'insuffisance de la documentation «ne nous permet pas de répondre à la question suivante: y a-t-il eu *continuité historique et sociologique* entre certains secteurs du mouvement johannique que l'on discerne à l'époque de la rédaction des épîtres et les milieux gnostiques du II^e siècle où l'on tenait en haute estime le quatrième évangile?» (p. 354). Toutefois, une section des *Actes de Jean* (ch. 94-102), texte gnostique du II^e siècle, «*fait partie de la postérité directe du mouvement johannique*» (l'auteur souligne, p. 355). Si la *continuité historique et sociologique* n'est pas établie — ce qui signifie qu'elle n'est pas non plus à exclure — il y aurait eu *une certaine continuité littéraire* entre le mouvement johannique et un texte gnostique.

Une dernière remarque de J.-D. Kaestli pose un problème méthodologique important: la limitation du corpus johannique à l'évangile et aux épîtres, excluant l'Apocalypse, se heurte au fait de la «solidarité traditionnelle des écrits johanniques» (p. 356). Or, celle-ci «mérite d'être prise en compte». Il y a là comme une subversion de l'ouvrage à l'intérieur de l'ouvrage. Dans tous les cas, cette remarque, jointe à d'autres, témoigne de l'immensité du champ de la recherche johannique.

L'ouvrage se clôt sur un *essai de synthèse*, opéré par J. Zumstein²⁵. Son objectif est de réordonner les diverses études à la problématique initiale, l'histoire de la communauté johannique. L'intérêt de cet article est de prendre l'histoire à rebours, partant du II^e siècle pour remonter vers les «sables mouvants de l'exégèse johannique», par où il faut comprendre ceux où se débattent les exégètes de la préhistoire du quatrième évangile. Nous n'entrerons pas ici dans le détail de cet essai de synthèse, déjà cité à plusieurs reprises dans cette étude. Notons toutefois qu'en reprenant un à un les différents travaux présentés dans l'ouvrage, J. Zumstein réaffirme l'aspect anti-agnostique des épîtres. Son texte est donc à la fois un regard rétrospectif porté sur un parcours (du plus proche au plus lointain) et une œuvre de recadrage et de reconfiguration systématique de l'ensemble.

En guise de conclusion. La communauté exégétique et son histoire présente

Il serait dommage de chercher à clore cet ouvrage en fermant les débats qui en font à la fois l'extrême richesse et la fragilité singulière. S'il nous en apprend beaucoup sur le johannisme, s'il nous propose une multiplicité de pistes de recherche le plus souvent stimulantes, c'est aussi un témoin de l'exégèse contemporaine. Et un témoin privilégié, parce que collectif.

²⁵ J. ZUMSTEIN, «La communauté johannique et son histoire», pp. 359-374.

Au compte de ses faiblesses, on portera sans doute l'exclusion, non motivée à l'exception de la remarque de J.-D. Kaestli, de l'apocalypse johannique. En ce qui me concerne, je ne suis pas du tout certain que le consensus presque général qui tend à marginaliser ce texte ne tienne à une définition par trop restrictive de ce qu'est un corpus.

Au chapitre des questions déroutantes que ce livre nous pose, je serais tenté de verser celle-ci: au-delà de la difficulté qu'il y a à le définir, comment expliquer que l'appréciation portée sur le gnosticisme, non seulement en ce qui concerne ses rapports avec le johannisme, mais encore en tant que courant de pensée, varie autant selon que l'on s'intéresse à une lecture systématique du quatrième évangile, ou que l'on se penche sur les traces que nous fournissent les textes du II^e siècle? A bien des égards, la thèse de F. Vouga semble guidée par l'incertitude, l'inquiétude peut-être, que cause aux conceptions classiques le problème de la réception du quatrième évangile. Ce point aveugle de l'exégèse johannique, qu'une certaine tradition a tenté d'occulter le plus souvent en se fondant en lui, réapparaît dans cet ouvrage sous un éclairage nouveau. Qu'il soit en débat n'a rien pour nous surprendre: là est le gage de son authenticité. Par là, ce livre nous introduit à une question fondamentale du johannisme: comment cette version du christianisme naissant a-t-elle pu fonder, dès les origines et encore de nos jours, une double tradition interprétative, deux écoles herméneutiques opposées dont les arguments paraissent à jamais réversibles? Moteur premier et support du débat exégétique, cette dualité originaire, la plus profonde de celles que comporte le johannisme, contribue largement à l'intérêt des recherches johanniques. Ce livre témoigne de la vitalité de celles-ci.

Enfin, on notera aussi ce qui pourrait être le signe d'un tournant dans l'exégèse historico-critique: dans ce volume, il s'agit souvent moins de s'attacher à la reconstitution des strates originaires d'un écrit, que de s'interroger sur la signification des relectures et des retouches successives. Non plus de rechercher la pureté originelle de l'évangile, mais de tenter de décrypter, dans les débats qu'il a suscités, dans sa «trajectoire» pour reprendre le terme du sous-titre, ce que cet écrit a, pour des raisons souvent mystérieuses, produit. Il faudrait s'arrêter sur ce passage de l'historico-critique à l'herméneutique, analyser la façon dont il s'effectue et méditer ensemble ses modalités et ses implications. Par la prise en compte de l'historicité de la *lecture*, ce livre me paraît déborder, tout en l'assumant, l'historicité du *texte*. Ici se rencontre un signe supplémentaire de la vitalité de l'exégèse johannique (je devrais écrire: de la vitalité du johannisme en son interprétation); ici se dessine un retournement qui contribue largement à l'intérêt de cet ouvrage.