

EXCLUSION DE LA SYNAGOGUE ET CONSTRUCTION DE L'IDENTITÉ CROYANTE DANS LES COMMUNAUTÉS JOHANNIQUES

Un exemple d'*ethos* proto-chrétien*

JEAN ZUMSTEIN
Université de Zurich

Résumé

Même si son déroulement historique exact demeure une énigme, l'exclusion des communautés johanniques de la synagogue a été un accélérateur décisif dans la construction de leur identité croyante. Ce processus peut être décrit d'un double point de vue. Premièrement, il s'effectue à travers une transformation du rapport à la tradition juive. Si l'autorité de la Bible hébraïque n'est pas mise en question, en revanche, les marqueurs identitaires du judaïsme synagogaal (le Temple, les prescriptions de pureté rituelle, l'observance du sabbat, la circoncision) sont l'objet d'une profonde réinterprétation, voire d'une abrogation. Deuxièmement, cette redéfinition du rapport à la tradition vétérotestamentaire-juive s'accompagne de l'apparition de nouveaux marqueurs identitaires que sont, par exemple, le baptême et l'eucharistie. À quoi il faut ajouter la naissance d'une école théologique et d'un corpus d'écrits ayant rang d'Écriture, d'une nouvelle définition de l'apostolat, de la création de nouvelles formes d'organisation ecclésiales.

La notion d'identité joue, aujourd'hui, un rôle de premier plan dans le domaine des sciences bibliques. Mais qu'entend-on par identité? L'historien Alexandre Faivre la définit en ces termes : « Une identité, c'est toujours la construction d'un rapport : rapport à l'environnement, rapport au monde économique ou social, politique, rapport interpersonnel. Je sais que je suis moi parce que je vois en face de moi ou en vis-à-vis une altérité par rapport à laquelle je me positionne. En ce sens une identité est d'abord personnelle. L'identité est bien entendu également collective. Je me définis

* Exposé donné le 10 décembre 2016 dans le cadre de la Journée doctorale organisée par l'Institut romand des sciences bibliques dont le thème était « Les pratiques des premiers croyants en Jésus. Continuité et rupture avec le judaïsme aux deux premiers siècles ».

comme participant aux mêmes intérêts, aux mêmes croyances, aux mêmes idéaux et aux mêmes lois que tel groupe de personnes. Ou au contraire, j'ai conscience que le groupe auquel j'appartiens se différencie de tout le reste ou d'une partie de la société»¹.

Dans ce qui suit, c'est plus spécifiquement la question de la construction de l'identité croyante dans les communautés johanniques qui est abordée. Elle l'est, non sous un angle strictement théologique, mais sous celui de l'ethos, c'est-à-dire à travers les modes de vie et les valeurs affichés par ce groupe. D'un point de vue historique, ce travail identitaire s'est effectué sous la pression ou en réaction à ce partenaire capital qu'était le judaïsme synagogal. On s'intéressera donc au rapport dialectique noué par les « chrétiens johanniques » avec leur environnement socioreligieux : le Temple, les prescriptions de pureté rituelle, le sabbat ou encore la circoncision. On observera l'émergence de nouveaux marqueurs identitaires tels que le baptême ou l'eucharistie. On sera également attentif aux modèles organisationnels : la naissance de l'apostolat, l'émergence d'une tradition par l'entremise d'une école, le rapport des communautés entre elles, respectivement avec la grande Église.

1. Exclusion de la synagogue et rapport au monde

L'exclusion des communautés johanniques de la synagogue constitue le point de départ de notre enquête car elle marque de façon claire le moment à partir duquel ces communautés furent mises devant la nécessité de s'organiser et de se structurer de façon indépendante du judaïsme synagogal².

Cette séparation constitue un motif dominant du monde johannique du texte³. La fréquente utilisation johannique du terme *Ἰουδαῖος* (« Juif »)⁴ démontre que le monde juif synagogal est désormais envisagé comme une grandeur extérieure. Semblablement, l'expression typiquement johannique

¹ Cf. Alexandre FAIVRE, « Chrétiens et Églises, des identités en construction durant les trois premiers siècles », *Transversalités* 130 (2014/2), p. 41-67, ici p. 41. Voir aussi Gerd THEISSEN, « Église ou secte ? Unité et conflit dans le christianisme primitif », *Études théologiques et religieuses* 83 (2008/4), p. 553-574.

² Jürgen BECKER, *Johanneisches Christentum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, p. 72-75.

³ Pour l'interprétation des textes johanniques cités, voir notre commentaire : Jean ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, CNT IVa, Genève, Labor et Fides, 2014 ; ID., *L'évangile selon saint Jean (13-21)*, CNT IVb, Genève, Labor et Fides, (2007), 2016.

⁴ Sur ce terme, voir Jörg FREY, « Die Juden im Johannesevangelium und die Frage nach der Trennung der Wege zwischen der johanneischen Gemeinde und der Synagoge », in : ID., *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, p. 339-377.

« la fête des Juifs » (ἡ ἑορτή τῶν Ἰουδαίων; cf. 5,1; 6,4; 7,2) signifie que le milieu johannique considère le calendrier des fêtes juives comme une réalité à laquelle il n'a désormais plus part. L'expression διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων (« par crainte des Juifs », 7,13; 19,38; 20,19; voir aussi 9,22) atteste la relation problématique qui existe dorénavant entre la synagogue et le mouvement johannique. Mais l'élément le plus clair indiquant le conflit et la séparation entre la synagogue et les églises johanniques tient dans les trois affirmations explicites qui prennent acte de l'exclusion désormais irrémédiable des chrétiens des assemblées synagogales (cf. 9,22,12,42 et 16,2). À chaque fois, un terme technique et propre à Jn – ἀποσυνάγωγος (« exclu de la synagogue ») – est utilisé pour signifier cette rupture.

Que sait-on historiquement de cette exclusion qui a profondément marqué l'histoire du mouvement johannique ? On a souvent mis en rapport l'expulsion des chrétiens johanniques de la synagogue et la malédiction prononcée sur les dissidents dans la prière-clef du judaïsme d'alors : la Prière des Dix-huit Bénédictions (*semone esré* ou *amida*). Dans sa version palestinienne, la douzième bénédiction de cette prière, dite « bénédiction contre les hérétiques » (*birkat ha-minim*), a le contenu suivant : « Que pour les apostats il n'y ait pas d'espérance, et le royaume d'orgueil, promptement déracine-le en nos jours ; et les nazaréens et hérétiques, qu'en un instant ils périssent, qu'ils soient effacés du livre des vivants et qu'avec les justes, ils ne soient pas écrits. Béni sois-tu, Y., qui ploies les orgueilleux ! »⁵ Aussi bien la formulation de ce texte, que sa datation et sa signification pour le christianisme primitif sont objet de controverses. Si la critique s'accorde à penser que la fonction première de cette « bénédiction » était de travailler à définir l'identité juive après la catastrophe de 70, que sa portée polémique visait exclusivement les juifs « dissidents » (et donc, parmi eux, les judéo-chrétiens), mais en aucun cas des païens (et donc les pagano-chrétiens), sa signification pour l'interprétation du quatrième évangile demeure incertaine. Ainsi, ne sait-on pas, de façon indubitable, si, par la récitation de cette bénédiction, la synagogue voulait empêcher la participation des judéo-chrétiens à la prière commune ou, plus encore, d'y endosser le rôle d'officiant dans la conduite de la célébration. On ne sait pas davantage si les communautés johanniques avaient connaissance d'un tel texte et, dans l'affirmative, sous quelle forme. Dans l'état actuel de nos connaissances, il est donc préférable de prendre acte de l'exclusion

⁵ Traduction de Joseph BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, Institut biblique pontifical, 1955, p. 2 (cf. aussi Charles-Kingsley BARRETT et Claus-Jürgen THORNTON (éds), *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1991², p. 244, qui offre la même formulation, laquelle correspond à la version retrouvée dans la Geniza de la synagogue du Caire). Il semble pourtant qu'il s'agisse là d'un texte retravaillé à la fin du 1^{er} s. ou au début du 11^e s. et que la version initiale ne faisait pas mention des « nazaréens » (cf. le texte le plus ancien chez Hugues COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 323).

des chrétiens johanniques des synagogues sans chercher à l'expliquer par le *birkat ha-minim*. Cela n'affaiblit en rien la portée dévastatrice d'une telle mesure : les judéo-chrétiens se trouvaient, en effet et par là-même, contraints de renoncer à leur identité nationale, sociale, religieuse et culturelle. On imagine l'effet ravageur d'une telle épreuve.

Il est néanmoins intéressant de jeter un coup d'œil sur les trois passages incriminés⁶. Le chap. 9, notamment depuis les travaux de Martyn⁷, est considéré comme un récit transparent. En d'autres termes, la fusion des horizons, chère à Gadamer⁸, aboutit à ce que, en racontant un signe du Jésus johannique – la guérison de l'aveugle de naissance – et la controverse qu'il suscite, l'auteur implicite évoque simultanément l'époque postpascale. Le conflit des interprétations qui culmine dans l'exclusion de l'aveugle guéri de la synagogue (*cf.* v. 34 : «et ils le chassèrent dehors» [καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω]) évoque le conflit dramatique qui opposa la synagogue aux communautés johanniques. Le texte est ainsi l'expression d'un travail de mémoire sur la rupture intervenue. Le lecteur attentif remarquera néanmoins que le conflit aboutit non pas à un rejet de la Bible juive, mais tout au contraire à une prise au sérieux de cette dernière. Deux groupes s'opposent désormais à propos d'un même héritage. Cela signifie que la Bible juive est un élément constitutif de l'ethos des premiers chrétiens johanniques.

Dans le deuxième passage mentionnant l'exclusion des chrétiens de la synagogue, nous découvrons l'affirmation suivante : «Toutefois, il est vrai, parmi les notables, beaucoup croyaient en lui, mais à cause des Pharisiens, ils ne le confessaient pas (οὐχ ὁμολόγουν) de peur d'être exclus de la synagogue (ἵνα μὴ ἀποσυνάγωγοι γένωνται)» (12,42). Nous nous heurtons ici à une autre réalité bien mise en évidence par Raymond Brown⁹ – celle des crypto-chrétiens ou des croyants secrets. De quoi s'agit-il ? L'exclusion des disciples de Jésus était liée à leur confession publique de leur foi christologique. En revanche, le refus d'une telle confession publique permettait de demeurer dans la communauté synagogale. Il semble donc bien qu'à l'époque postpascale, il y eut un groupe de croyants dans le milieu johannique qui refusa la confession publique de Jésus afin de ne pas se séparer de la synagogue alors que la majorité, en faisant profession de leur

⁶ Cf. Jean ZUMSTEIN, «Ausgrenzung aus dem Judentum und Identitätsbildung im Johannesevangelium», in : Friedrich SCHWEITZER (Hg.), *Religion, Politik und Gewalt*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 383-393.

⁷ Cf. J. Louis MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville, Abingdon, 1979² (1968).

⁸ Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduit par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996 (1960), p. 328-329.

⁹ Cf. Raymond E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé*, Paris, Cerf, 1983, p. 79-81.

adhésion, était condamnée à la rupture. Aux origines, la question de vivre sa foi christologique en synagogue ou hors synagogue se posa en conséquence avec une acuité redoutable.

Dans le troisième extrait (16,2: «Ils vous excluront des synagogues; bien plus, l'heure vient où quiconque vous tuera pensera rendre un culte à Dieu» [*ἀποσυναγωγους ποιήσουσιν ὑμᾶς· ἀλλ' ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξῃ λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ*]), une triple information est donnée au lecteur. Premièrement, ce verset se situe dans le célèbre passage sur la haine du monde à l'endroit des chrétiens johanniques. Deuxièmement, le futur «ils vous excluront» est une prolepse externe qui désigne l'époque postpascale. Le temps vécu par les disciples est donc un temps marqué par la persécution. Son auteur n'est pas identifié (*πᾶς ὁ*): il peut certes s'agir des autorités juives, mais tout aussi bien des pouvoirs païens – municipaux ou romains – peu enclins à tolérer le culte nouveau. Troisièmement, la persécution dirigée contre les chrétiens johanniques a clairement une connotation religieuse: c'est sur la juste adoration de Dieu que les esprits se séparent. Que l'on pense au conflit avec la synagogue ou aux premières persécutions en Asie mineure motivée par le refus du culte impérial (*cf.* les lettres de Pline le Jeune¹⁰), l'ethos des chrétiens johanniques est marqué par une relation difficile avec le monde environnant.

2. Exclusion de la synagogue et rapport à la tradition juive

2.1. Rapport au Temple

L'exclusion des disciples johanniques de Jésus de la synagogue soulève la question de savoir comment ils allaient désormais configurer leur pratique religieuse, plus spécifiquement comment ils allaient se situer par rapport aux marqueurs identitaires classiques manifestant l'appartenance au judaïsme.

La première question posée concerne la position des communautés johanniques vis-à-vis du Temple. Deux passages sont ici d'importance. Le premier est le récit de l'incident du Temple (2,14-22)¹¹. Ce récit est composé de deux parties. La première, dans la droite ligne des synoptiques, dénonce l'instrumentalisation du Temple à des fins mercantiles. Le geste prophétique du Jésus johannique qui expulse le bétail et renverse les tables des changeurs peut être compris comme un simple appel à la réforme du Temple. Dans cette perspective, le Jésus johannique aurait une visée réformiste qui ne

¹⁰ PLINE LE JEUNE, *Lettres*, tome IV, X 96-97, Paris, Les Belles Lettres, 1947, p. 73-75.

¹¹ Jean ZUMSTEIN, «Johannes 2:13-22 im Plot und in der Theologie des vierten Evangeliums», in: R. Alan CULPEPPER et Jörg FREY (éds), *The Opening of John's Narrative (John 1:19-2:22)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, p. 275-287.

mettrait pas en question l'existence du Temple et sa fonction dans la vie religieuse du peuple d'Israël. Encore faut-il se souvenir qu'à l'heure de l'écriture du quatrième évangile, le second Temple était déjà détruit.

Mais – fait intéressant – le quatrième évangile n'en reste pas à cette première interprétation de l'incident du Temple. Il en développe une seconde qui est donnée dans un récit de controverse. À cet effet, il déplace dans notre récit la fameuse parole sur le Temple qui, chez Marc, apparaît dans le procès de Jésus (Mc 14,58) : « Détruisez ce sanctuaire et en trois jours je le relèverai ». Cette parole est bien évidemment comprise christologiquement et fait allusion à la mort et à la résurrection de Jésus. Ce transfert est quittancé par le commentaire du v. 21 qui déclare : « mais lui parlait du sanctuaire de son corps ». En d'autres termes, cette seconde interprétation travaille la question de la fonction fondamentale du Temple comme lieu de la présence de Dieu pour son peuple. L'argumentation développée se caractérise par un transfert métaphorique : la présence de Dieu ne se trouve plus dans le second Temple hérodien, mais dans le corps de Jésus crucifié et ressuscité. S'il en est ainsi, le second Temple a perdu toute justification pour les disciples johanniques de Jésus et leur vie dans la foi n'a plus aucune attache avec le Temple jérusalémite.

La thématique de la fin du Temple est validée par un second passage d'importance pour notre problématique. Il se trouve dans le récit de la rencontre entre Jésus et la Samaritaine et a trait au lieu de la véritable adoration (4,19-26). À la Samaritaine qui déclare : « Nos pères ont adoré sur cette montagne et, vous, vous dites que Jérusalem est le lieu où il faut adorer », Jésus répond : « Crois-moi, femme, une heure vient où ce n'est ni sur cette montagne, ni à Jérusalem que vous adorerez le Père [...]. Une heure vient, et maintenant elle est là, où les véritables adorateurs adoreront le Père en Esprit et en vérité ». Sans entrer dans une discussion détaillée de ce passage, il est important de relever une importante déconnexion¹². Dans toute l'Antiquité, l'adoration du dieu est liée à un endroit qui prend sa forme classique dans l'édification d'un temple. Or ce consensus est ici brisé par le fameux « ni sur le Garizim, ni à Jérusalem ». L'heure qui vient – celle de la révélation christologique – instaure selon Jean un autre régime : l'adoration en Esprit et en vérité. En d'autres termes, pour les communautés johanniques, la pratique de la foi se déroule indépendamment du Temple et de toutes les fêtes et pèlerinages qui lui sont liés.

¹² Cf. Heinrich GREEVEN, art. προσκυνέω, in : Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 6, Stuttgart, Kohlhammer, 1959, p. 765.

2.2. *Rapport à la pureté rituelle, au sabbat et à la circoncision*

La deuxième question concerne le rapport des communautés johanniques avec les marqueurs identitaires. Envisageons tout d'abord la problématique de la *pureté rituelle*.

L'introduction à la comparution de Jésus devant Pilate (18,28) nous livre un premier indice. Le récit déclare, en effet, «Et eux (= les Juifs) n'entrèrent pas dans le prétoire pour ne pas se souiller [μιαίνω], mais (pour pouvoir) manger la Pâque». Les autorités juives venues accuser Jésus n'entrent pas dans le prétoire de peur de se souiller rituellement (les demeures des païens étaient, en effet, considérées comme étant impures). Mais l'architecture du récit qui joue entre le «dedans» où se trouve Jésus le révélateur et le «dehors» qui est assimilé à l'espace des ténèbres, déconsidère les interlocuteurs de Jésus. Leur pratique – le respect des prescriptions de pureté rituelle – les sépare du Révélateur et donc de Dieu. D'un point de vue johannique, le code de pureté rituelle est ainsi disqualifié et il n'est pas téméraire d'admettre qu'il n'appartient plus à l'ethos des chrétiens johanniques.

Dans le même ordre d'idées, on se souviendra d'un détail narratif du récit des noces de Cana : «Il y avait là six jarres de pierre, destinées aux purifications des Juifs [κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων] (2,6)». Trois détails narratifs méritent attention : (a) le commentaire explicite du v. 6b met les jarres de pierre en relation avec la loi rituelle juive ; (b) elles doivent être remplies, ce qui suppose un manque ; (c) la signification du chiffre six est controversée : est-ce un nombre imparfait à la différence de sept (dans ce cas, ce serait le manque qui serait souligné) ? L'accumulation des indices cités favorise une lecture symbolique : à Cana, le Jésus johannique suscite une nouvelle réalité, appelée à dépasser l'Ancienne Alliance. Le lecteur serait ainsi confronté à une variation narrative de 1,17 (« En effet, la Loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont advenues par Jésus Christ »).

D'une façon tout-à-fait inattendue et originale, le lavement des pieds opère un recadrage de la problématique de la pureté. Dans ce geste symbolique opéré par le Jésus johannique (13,1-11 ; voir en particulier le v. 10 : «Celui qui s'est baigné n'a nul besoin de se laver, car il est entièrement pur. Vous aussi vous êtes purs, mais pas tous»), la pureté est réinterprétée christologiquement : elle est conférée par le service que Jésus assume à l'égard de ses disciples, par la nouvelle relation qu'il institue en lavant leurs pieds. Le lecteur saisit que le lavement des pieds est une métaphore ou, si l'on préfère, une interprétation anticipée de la croix. Nous ne sommes plus dans le registre traditionnel de la pureté rituelle, mais nous découvrons une transposition qui rend obsolète la tradition héritée. En d'autres termes, le code de pureté rituelle n'est plus en usage dans les communautés johanniques.

On peut argumenter de la même façon concernant *le sabbat*. La thématique du sabbat, respectivement celle de sa transgression, apparaît dans deux récits de miracle, celui évoquant la guérison du paralytique au

chap. 5 (v. 9) et celui remémorant celui de l'aveugle de naissance au chap. 9 (v. 14). Dans les deux cas, le sabbat est une « complication » introduite dans le récit pour disqualifier l'action du Jésus johannique. Dans le chap. 5, la transgression du sabbat conduit à la volonté de faire périr Jésus alors même que ce dernier, en violant le sabbat, agit à l'image de Dieu lui-même. Le respect du sabbat appartient donc à l'argumentaire des adversaires. C'est également le cas dans le chap. 9 où le respect du sabbat devient le critère permettant de condamner Jésus, de débusquer son caractère de pécheur. Le sabbat n'est donc plus saisi dans sa signification positive, il n'est plus proposé au lecteur comme une obligation devant structurer sa vie de foi. Tout au contraire, à l'époque postpascale, l'apparition du Ressuscité devant ses disciples assemblés pour célébrer leur culte, a lieu le « premier jour de la semaine » (τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων, cf. 20,1.19.26). Nous assistons ici à l'émergence d'une nouvelle pratique, d'une nouvelle structuration du temps pour les communautés johanniques.

Un dernier marqueur identitaire fort et qui a suscité une discussion intense parmi les premiers chrétiens est *la circoncision*. Or ce thème est quasiment passé sous silence dans le quatrième évangile. Il a disparu de l'horizon de préoccupation du narrateur et il n'est pas évoqué dans les discours d'adieu qui disent les caractéristiques du temps postpascale. Il est passé sous silence dans les passages où surgit la thématique baptismale. Le seul passage où elle est mentionnée est la controverse de 7,20-24. Faisant mémoire de la guérison opérée au chap. 5, le narrateur introduit le motif de la circoncision pour démontrer que la tradition, elle aussi, autorise la transgression du sabbat au nom d'une urgence plus grande – en l'occurrence la circoncision. La circoncision n'est pas ici envisagée comme une pratique liant les disciples de Jésus, mais comme un simple repoussoir dans l'argumentation. Cette dernière qui travaille avec le schéma *a minore ad maius* signale que le milieu johannique connaît parfaitement les modèles argumentatifs rabbiniques. Le mouvement johannique s'est donc rendu indépendant du milieu synagogaal, mais d'un milieu qu'il connaît fort bien.

2.3. Bilan

Faisons un bilan intermédiaire. Les communautés johanniques se sont émancipées de l'ethos de la synagogue exemplifié ici à l'aide des marqueurs identitaires¹³. Cette décision reflète la conception johannique de la Torah. La Loi vétérotestamentaire-juive, en particulier la halacha, n'a plus autorité en ce qui concerne la structuration de l'ethos des chrétiens johanniques. En revanche, elle reste entièrement valide comme Écriture et, en particulier, elle est la référence obligée en matière de christologie. Une thèse récurrente du quatrième évangile consiste, en effet, à affirmer que la juste compréhension

¹³ Rudolf SMEND, Ulrich LUZ, *Gesetz*, Stuttgart, Kohlhammer, 1981, p. 119-126.

de l'Écriture, plus encore l'obéissance à la volonté de Dieu telle qu'elle est formulée dans la Bible juive, ne peut que mener à la découverte et à la confession de Jésus comme Envoyé du Père.

Dans ces conditions, quels sont alors les marqueurs du nouvel ethos qui s'est installé dans le mouvement johannique ?

3. Naissance de nouveaux marqueurs identitaires

3.1. *Le baptême*¹⁴

Le baptême appartient-il à la pratique des églises johanniques ? Malgré les discussions passionnées dont il a été l'objet, le fameux v. 5 dans l'entretien avec Nicodème (« Amen, amen, je te le dis, personne à moins de maître d'eau et d'Esprit ne peut entrer dans le Royaume de Dieu ») a incontestablement une coloration baptismale. Certes seul l'aspect pneumatologique est développé dans le dialogue qui suit, mais la trace est là. Le baptême est bien le rite d'accès à l'existence chrétienne.

La pratique baptismale de Jésus et des premiers disciples est ensuite évoquée à la fin du chap. 3 et au début du chap. 4. À la fin du chap. 3, le v. 22 atteste la pratique baptismale de Jésus (« Après cela, Jésus alla avec ses disciples en terre de Judée et il y séjourna avec eux et il y baptisait »). Comme le montre le v. 25, cette pratique de Jésus faisait débat (« Or il y eut une discussion entre les disciples de Jean et un Juif à propos de purification [καθαρισμόσ] »). Son succès et sa valeur sont controversés. Sans entrer dans le détail, on aperçoit ici que le rapport entre le baptême de Jean et celui de Jésus demanda à être clarifié. Ce d'autant qu'au début du chap. 4, le lecteur découvre cette étonnante affirmation : « Quand donc Jésus sut que les Pharisiens avaient entendu dire que Jésus faisait plus de disciples et en baptisait plus que Jean – et, pourtant, à vrai dire, Jésus lui-même ne baptisait pas, mais ses disciples – il quitta la Judée et s'en alla de nouveau en Galilée. » Jésus baptisait-il comme l'affirme le premier texte ou ne baptisait-il pas, comme semble l'insinuer la parenthèse correctrice du second texte ? À vrai dire, tout l'effort du rédacteur vise à distinguer la pratique de Jésus de celle du Baptiste. Le lecteur se souvient que, dans le quatrième évangile, Jean n'a pas baptisé Jésus, mais a seulement attesté la descente de l'Esprit sur lui. Il est donc de toute importance d'éviter de donner l'impression que Jésus marchait sur les pas du Baptiste, qu'il n'était en fait que son imitateur, que son baptême reprenait celui de Jean. Et donc brusquement, le Jésus johannique est supposé ne plus baptiser ! En revanche, ses disciples se vouent à cette activité – ce qui montre qu'elle a

¹⁴ Oscar CULLMANN, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1963, p. 132-209 ; Udo SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, p. 697-698.

pris racine dans le mouvement johannique, mais qu'elle doit être comprise comme une « nouvelle naissance d'en haut ».

3.2. *L'eucharistie*¹⁵

Parmi les originalités johanniques, il en est une qui surprend toujours à nouveau le lecteur : le dernier repas de Jésus avec les siens ne culmine pas dans l'institution de la Cène, mais dans le lavement des pieds. Cette dérogation à une tradition bien établie dans le christianisme naissant a toujours intrigué. Le quatrième évangile ignorait-il cet élément central du culte chrétien primitif ? Ou doit-on y voir l'indice d'une position polémique par rapport à l'eucharistie ? Sans entrer dans le détail de la discussion – d'autant plus que nous avons déjà évoqué la fonction et la signification du lavement des pieds – il est nécessaire de rappeler que Jn connaît fort bien l'existence de l'eucharistie et qu'il en présume la pratique, comme le démontre le célèbre passage de Jn 6,52-58 (« manger la chair et boire le sang du Fils de l'homme »). La recontextualisation de l'eucharistie dans le chap. 6 signifie qu'elle appartient au centre même de la révélation du Jésus johannique. Elle est une des modalités par lesquelles le croyant peut s'approprier « le pain de vie » (6,35 : « Je suis le pain de vie »). La participation à la Cène fait donc partie de l'ethos des chrétiens johanniques.

Ce point de vue est confirmé par le chap. 21¹⁶. On sait que cet épilogue de l'évangile procède à la mise en Église de l'évangile en formulant les médiations grâce auxquelles le Christ est présent auprès des siens après Pâques. Or il n'échappe pas aux lecteurs que le début du chap. 21, qui évoque la pêche abondante (v. 2-14), est le pendant du chap. 6. Même localisation, mêmes protagonistes, et un repas abondant qui a une connotation eucharistique. En d'autres termes, ce qui advenu avant Pâques est rédupliqué après Pâques et devient un élément de la vie des communautés.

3.3. *L'apostolat féminin (la Samaritaine et Marie de Magdala)*¹⁷

Une des particularités du mouvement johannique tient dans la place qu'il accorde aux femmes dans la transmission de la foi. Dans la première

¹⁵ Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, t. 3, Freiburg in Br./Bâle/Vienne, Herder, 1975, p. 38-53 ; Michael THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*, Ratisbonne, Pustet, 2009, p. 484-486 ; U. SCHNELLE, *Theologie, op. cit.*, p. 698.

¹⁶ Cf. Jean ZUMSTEIN, « La rédaction finale de l'évangile de Jean (à l'exemple du chap. 21) », in : Jean-Daniel KAESTLI, Jean-Michel POFFET et Jean ZUMSTEIN, *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 207-230.

¹⁷ Jean ZUMSTEIN, « Marie-Madeleine : le premier apôtre », in : Marie-Françoise BASLEZ (éd.), *Les premiers temps de l'Église*, Paris, Gallimard, 2004, p. 251-256.

partie de l'évangile, le rôle dévolu à la Samaritaine est particulièrement intéressant (cf. 4,28-30; 39-42). D'une part, elle revêt la fonction de « missionnaire » : c'est elle qui invite à la découverte du Révéléateur, c'est elle qui permet aux Samaritains de nouer une relation avec le Christ. D'autre part, il est important de souligner que pour la première fois, la transmission de la révélation advient en dehors de la Terre sainte proprement dite. Les Samaritains n'appartiennent en effet pas à la communauté de foi, rassemblée en synagogue.

Mais l'apostolat féminin prend toute sa dimension dans le cycle pascal avec la personne de Marie de Magdala. Elle est, en effet, la première, dans le quatrième évangile, à être mise au bénéfice de l'apparition du Ressuscité (cette place est occupée par Pierre dans la tradition dominante, cf. 1 Co 15,5). Cette protophanie qui lui est accordée n'est pas un simple privilège, mais elle débouche sur une mission : « “Pour toi, va trouver mes frères et dis-leur que je monte vers mon Père qui est votre Père et vers mon Dieu qui est votre Dieu”. Marie de Magdala vint donc annoncer aux disciples : “j'ai vu le Seigneur voilà ce qu'il m'a dit” » (20,17-18).

La nouvelle communauté qui naît, séparée qu'elle est désormais de la synagogue, s'enracine sur le témoignage pascal. Cette affirmation est partagée par l'ensemble du Nouveau Testament. En revanche, l'originalité de Jean consiste à affirmer que le premier apôtre est une femme. Cette affirmation laisse entrevoir une nouvelle répartition des rôles dans la communauté.

3.4. *L'existence d'une école, la fondation d'une tradition et la figure du disciple bien-aimé*¹⁸

Une autre marque distinctive de grande importance du mouvement johannique est l'existence d'une école, appelée « école johannique ». Cette dernière est à l'origine d'un corpus littéraire, le corpus johannique, lequel se compose de l'évangile et des trois épîtres placées sous l'autorité de Jean.

La figure fondatrice de la tradition johannique est le « disciple bien-aimé ». Cette figure, propre au quatrième évangile, n'est pas désignée par un nom propre, mais par une périphrase qui articule son rapport à Jésus – un rapport d'intimité, notamment dans l'ordre de la connaissance. Cette figure n'apparaît de façon incontestable que dans la deuxième partie de l'évangile et – fait capital – elle intervient sur les hauts lieux du kérygme

¹⁸ R. Alan CULPEPPER, *The Johannine School. An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, Atlanta, Scholar Press, 1975; Jürgen BECKER, *Johanneisches Christentum*, op. cit., p. 61-67; Christian DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, t. 2, Zurich, TVZ, 2001, p. 374-379; U. SCHNELLE, *Theologie*, op. cit., p. 696-697; Jean ZUMSTEIN, « Transmettre et interpréter : le rôle de l'Évangéliste et de l'école », in : M.-F. BASLEZ (éd.), *Les premiers temps de l'Église*, op. cit., p. 200-206.

chrétien. Ainsi, elle participe au dernier repas où elle fonctionne comme intermédiaire entre Pierre, le leader présumé des Douze, et Jésus (13,23-24). C'est dire son rôle décisif lorsque l'on sait la signification accordée à Pierre dans l'histoire des origines du mouvement chrétien. On retrouve ensuite le disciple bien-aimé au pied de la croix dans une scène célèbre (19,25-27) où il est installé comme successeur de Jésus, comme son vicaire, notamment auprès de la mère de Jésus. Il apparaît, enfin dans le cycle pascal où il gagne la course au tombeau – ce qui dit l'étendue de sa consécration à Jésus – puis, à la différence de Pierre, il est en mesure de saisir la signification du tombeau vide (20,8-9). Le disciple bien-aimé – tel qu'il est représenté par le quatrième évangile – se distingue par deux qualités essentielles : il est, d'une part, le témoin fiable – « celui qui a vu » et peut donc rendre compte de la vie, de la mort et du message du Jésus johannique. Il est, d'autre part, l'herméneute inégalable de l'événement christologique. Par cette mise en récit du disciple bien-aimé, le quatrième évangile atteste la naissance d'une tradition consistante et fondatrice, la tradition johannique.

Cette tradition s'objective dans un corpus littéraire comprenant l'évangile et trois lettres. De multiples acteurs sont associés à la naissance de ce corpus. Si le disciple bien-aimé est explicitement désigné comme l'auteur de l'évangile (21,24), le passage même qui en fait le créateur de la *vita Jesu*, suggère, en faisant mention d'une première personne au pluriel, l'existence d'une seconde instance auctoriale qui lui a donné sa forme finale¹⁹. La première épître de Jean ne nomme aucun auteur, mais alterne première personne du singulier et du pluriel. La deuxième et la troisième épître de Jean citent pour auteur la figure de « l'Ancien ». Nous découvrons ainsi un milieu littéraire et théologique stable qui fait intervenir dans la durée plusieurs acteurs, attachés à transmettre la tradition et à la réinterpréter en fonction des problèmes qui se posent au mouvement johannique au fil du temps. C'est la raison pour laquelle nous sommes fondés à parler de l'existence d'une école qui exerce une fonction de magistère à l'endroit des communautés johanniques.

De ce fait, un élément particulièrement important dans l'ethos de ces premiers chrétiens est la naissance d'une Écriture, la mise en place d'un livre de foi appelé à réguler et à structurer la foi des premiers lecteurs (« 20,31 : « ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que ... »). À côté de l'Écriture juive dont l'autorité demeure incontestée et contraignante, apparaît une nouvelle Écriture destinée à nourrir la foi.

Fait intéressant, l'évangile est, cependant, l'objet d'un conflit d'interprétation. Cette crise est attestée par la première de Jean où la polysémie du récit johannique est l'objet d'une première clarification. La deuxième

¹⁹ Jn 21,24 : « C'est *ce disciple* qui témoigne de ces choses et qui les a écrites, et nous savons que son témoignage est conforme à la vérité. »

et la troisième épître illustrent à leur tour combien l'autorité de l'école johannique, représentée ici par l'Ancien, est attaquée et mise en question.

Bref, nous découvrons que si le judaïsme d'après 70 met en place des personnes d'autorité appelées à transmettre et à actualiser la tradition, laquelle connaîtra une première expression écrite dans la Mishna, un phénomène analogue survient dans le milieu johannique.

3.5. *Communauté johannique et Grande Église*²⁰

Avant la séparation entre les disciples de Jésus et la synagogue et à supposer que cette séparation ait eu lieu en Syrie ou en Asie Mineure, les Juifs, qui avaient une foi christologique, vivaient dans la diaspora, c'est-à-dire participaient à la vie des synagogues hors de Palestine. Ils étaient donc partie prenante d'une réalité religieuse qui s'étendait dans l'ensemble du monde gréco-romain. Après la séparation, les communautés johanniques se sont-elles isolées et repliées sur elles-mêmes, ont-elles succombé à la tentation sectaire ? Ou se sont-elles déterminées à rejoindre les communautés qui appartenaient au christianisme majoritaire, c'est-à-dire au christianisme de type paulinien et synoptique ? Quel était leur ethos en matière de vie communautaire ?

Le chap. 21 est ici de toute importance car, en remplissant sa fonction d'épilogue, il essaie de montrer quel est l'avenir des disciples de Jésus après Pâques ou, en d'autres termes, il essaie d'indiquer quelles sont les médiations qui relient le passé fondateur au présent postpascal. Dans la deuxième partie de ce chap., deux personnages-clefs sont mis en scène : Pierre et le disciple bien-aimé. À l'encontre de l'évangile proprement dit, Pierre est présenté de manière positive. Il est réhabilité, installé dans sa responsabilité de berger universel et reconnu comme martyr glorieux. Le disciple bien-aimé, quant à lui, est présenté comme l'auteur d'une Écriture appelée à nourrir la foi en Église. La constitution du couple Pierre/disciple bien-aimé et son rééquilibrage n'est pas innocent. Dans la mesure où ces deux personnages sont emblématiques de deux formes d'église, le dialogue final entre Jésus et Pierre signifie que les communautés johanniques reconnaissent la légitimité et la fonction de Pierre dans le christianisme naissant. En d'autres termes, ces églises sont invitées à rejoindre la forme majoritaire du christianisme d'alors, même si certaines d'entre elles sont habitées par la tentation gnostique. L'ethos ecclésial du milieu johannique n'est donc pas sectaire, mais ouvert à une dimension ecclésiale plus vaste et à la reconnaissance d'un certain pluralisme dans la formulation de la foi, même si elles prétendent être porteuses de la véritable Écriture.

²⁰ R. E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé*, op. cit., p. 159-177 ; J. BECKER, *Johanneisches Christentum*, op. cit., p. 247-253 ; Jean ZUMSTEIN, « Histoire du christianisme johannique », in : ID., *La mémoire revisitée*, Genève, Labor et Fides, 2017, p. 29-44.

Par ce ralliement, les communautés johanniques attestent qu'elles ont définitivement quitté le giron de la synagogue et qu'elles ont fait allégeance à un nouvel ensemble religieux.

3.6. *Communauté johannique et églises de maison*

La deuxième et la troisième épître de Jean nous permettent de découvrir plus précisément la réalité ecclésiale qui était celle des croyants johanniques. Une lecture attentive de ces deux lettres extrêmement brèves conduit aux observations suivantes²¹.

Premièrement, nous découvrons un réseau de communautés. On peut supposer qu'à côté de la communauté de l'Ancien qui était peut-être située à Ephèse, s'étaient développées dans les villages avoisinants un certain nombre de communautés qui avaient la forme d'églises de maison.

Deuxièmement, on peut supposer que l'Ancien qui, à cette époque, était une figure centrale de l'école johannique avait formé un certain nombre de personnes qui, à leur tour, étaient devenues responsables de communauté. Une de leur tâche était d'enseigner la foi chrétienne selon les canons de la tradition johannique reformulée, notamment dans la première épître de Jean.

Troisièmement, la supervision exercée par l'Ancien se concrétisait dans l'envoi de « missionnaires » ou de prédicateurs itinérants, ainsi que dans l'échange de lettres. Le réseau de communautés se caractérisait, semble-t-il, par un échange constant d'informations et de personnes. C'est dire que l'Ancien prétendait à l'exercice d'un certain magistère.

Quatrièmement, enfin, le magistère de l'Ancien fut objet de contestation. Si dans la deuxième épître de Jean, il est encore en mesure de prescrire qui, parmi les missionnaires itinérants, devait être accueilli et qui ne devait pas l'être – le critère étant la fidélité à la tradition johannique –, dans la troisième épître, son pouvoir est mis en question. Diotrèphès, le responsable d'une communauté, refuse de recevoir Démétrius, un envoyé de l'Ancien, si bien que l'Ancien est forcé de s'adresser à une personne privée dénommée Gaïus pour remplir le devoir d'hospitalité.

Au regard de la problématique qui nous intéresse – l'ethos des proto-chrétiens – on notera que ceux-ci ont édifié un nouveau cadre de vie – les églises de maison –, que ces dernières étaient dirigées par des membres de l'école johannique et que, de ce fait, une certaine interprétation de la foi était transmise, comme le signale le motif récurrent de la lutte contre l'hérésie.

3.7. *Bilan et conclusion*

Cette brève traversée de la littérature johannique conduit à un bilan quelque peu paradoxal. D'une part, si les chrétiens johanniques renoncèrent

²¹ J. BECKER, *Johanneisches Christentum*, op. cit., p. 234-246.

aux marqueurs identitaires qui avaient cours dans la communauté synagogale, leur univers culturel et religieux de référence demeura la tradition vétérotestamentaire-juive. Plus encore, c'est contre leur gré qu'ils quittèrent la synagogue. C'est leur foi christologique – et elle seulement – qui les amenèrent à repenser la thématique du Temple, de la pureté rituelle, de la circoncision et du sabbat, mais aussi le monothéisme.

D'autre part, la séparation favorisa l'émergence de nouveaux marqueurs identitaires : le baptême, l'eucharistie, la naissance d'une nouvelle Écriture. De nouvelles formes d'organisation apparurent : un magistère incarné par l'école johannique et la naissance d'un réseau de communautés de maison. De nouveaux modes de vie surgirent, marqués notamment par le rôle des femmes dans la communauté et l'ouverture à un mouvement chrétien plus important et plus complexe.