

Le Jésus de saint Jean : histoire et interprétation

Les auteurs de l'Antiquité chrétienne ne se souciaient guère de la vérité historique sous-jacente aux textes bibliques, dont en premier lieu les évangiles. Certes d'abord attachés au principe de la pluralité des sens de l'Écriture, ceux qu'on appelle les Pères de l'Église n'en étaient pas moins attachés au sens historique, mais ils mettaient sous le mot « histoire », non pas le référent événementiel évoqué par les textes (anglais *history*), mais simplement l'histoire racontée (anglais *story*) avec sa propre stratégie – que nous dirions aujourd'hui narrative – capable de produire un sens propre à chaque récit. Dès lors, **la question de la vérité historique des écrits bibliques s'avère caractéristique de la modernité occidentale, introduite avec l'humanisme de la Renaissance et son intérêt pour les sources et monuments historiques**, puis développée au long du dix-septième siècle, dont on sait l'intérêt pour la question philosophique de la vérité, enfin généralisée au siècle des Lumières, non sans un a priori défavorable aux textes religieux, accusés de travestir la vérité historique, au service d'un discours idéologique non conforme à la Raison. Ainsi passée du côté de l'adversaire – ce qui n'était pas le cas chez les précurseurs du dix-septième siècle (ex. Richard Simon) – **la critique historique de la Bible sera reprise et développée au sein même de l'exégèse chrétienne, d'abord en milieu protestant de langue allemande, puis, non sans combats douloureux, au cœur du catholicisme romain**, avec les travaux du Père Lagrange, en quelque sorte canonisés par l'encyclique de 1942 *Divino afflante Spiritu* et devenus de règle depuis le Concile Vatican II, il y a soixante ans.

La critique historique tient donc une place centrale dans l'exégèse biblique des Églises, tout en se trouvant désormais concurrencée, ou mieux complétée, par le recours massif aux méthodes de la nouvelle critique littéraire, à commencer par l'analyse narrative ou narratologie, issue pour une bonne part du monde anglo-saxon – pas uniquement, plusieurs de ses théoriciens étant justement français (Roland Barthes, Gérard Genette et autres) – et, aujourd'hui, largement pratiquée dans l'exégèse biblique francophone. De ce fait, les principes méthodologiques de l'exégèse dite historico-critique gardent leur pertinence, sans prétendre décider à eux seuls de la quête du sens, inhérente à **un acte de lecture qui ne se contente pas de répondre à la question : « Qu'est-ce qui s'est réellement passé ? », mais veut aussi savoir ce que le texte veut dire, aussi bien au plan anthropologique, concernant tout lecteur cultivé, que selon la particularité d'une lecture croyante.** Notons au passage que, ce disant, nous confirmons le modèle patristique des trois sens de l'Écriture, à savoir : a) le sens historique ou littéral, c'est-à-dire l'histoire telle que racontée ; b) le sens moral ou anthropologique, concernant l'humanité en général ; c) le sens spirituel ou théologique, dans le contexte spécifique de la foi chrétienne, voire judéo-chrétienne, avec l'Ancien Testament.

Quant aux critères d'historicité, mis en œuvre dans le cadre de l'exégèse historico-critique, rappelons au moins deux d'entre eux, reconnus à l'usage comme fiables et efficaces, néanmoins fragiles et moins objectifs qu'on ne le croyait naguère. Citons : d'abord, le principe de pluralité des sources, pour peu qu'on ait vérifié leur indépendance mutuelle ; ensuite, le principe de double différence, suggérant l'originalité ou contradiction d'un élément avec l'ensemble des données disponibles, tant du côté du monde juif antérieur ou contemporain, que dans le premier christianisme. Ainsi, le conflit entre Jésus et sa famille paraît d'autant plus fondé historiquement qu'il ne paraît pas s'inspirer de sources juives, ni encore moins favoriser la crédibilité du groupe chrétien en mal de reconnaissance (dimension apologétique sous-jacente à bien des textes). Mais on pourrait évoquer le conflit précoce et durable entre l'Église de Jérusalem et la famille de Jésus, centrée sur Nazareth. Une telle situation, contemporaine de la rédaction des évangiles, aurait pu influencer les narrateurs, même si on les voit mal inventer un état de conflit, finalement peu glorieux aux yeux des lecteurs, chrétiens et autres. Le critère de double différence paraît donc s'appliquer à cet exemple, sans toutefois lui accorder une pleine autorité.

Second exemple : la naissance de Jésus à Bethléem, relatée par les deux traditions de l'enfance selon Matthieu et Luc, qu'on s'accorde par ailleurs à reconnaître comme indépendantes, tout en relevant du même genre littéraire des récits, les silences de Marc et Paul ne paraissant pas en mesure d'infirmier la double attestation matthéenne et lucanienne. En revanche, Jean – et nous en venons ainsi à notre sujet – paraît insister sur l'origine galiléenne de Jésus de Nazareth, autorisant d'ailleurs le jeu de mots « nazarénien-nazôréen », signalant aussi le refus juif d'un Messie galiléen, donc l'intérêt apologétique de le faire naître à Bethléem, la cité messianique par excellence (Jn 1,45-46 ; 6,41-42 ; 7,41-42). De là une possible distinction entre la naissance historique à Nazareth, attestant la pleine et simple humanité de Jésus (thème spirituel de la vie cachée) et son avènement comme Christ-Messie d'Israël, selon l'affirmation théologique centrale du christianisme. Deux interprétations se trouvent ainsi conciliables : l'une au titre de la vérité événementielle (*history*), l'autre en fonction de la logique narrative (*story*) des deux évangiles de Matthieu et Luc. Or, si pour les chrétiens d'Orient, la double vérité paraît viable, tels deux hémisphères cérébraux tenus pour étanches – cf. notre expérience des monastères coptes d'Égypte – en revanche, elle s'avère souvent ingérable pour des esprits occidentaux incapables d'articuler deux logiques jugées incompatibles. D'où notre prudence d'enseignant, au sujet de la « double » naissance de Jésus, d'ailleurs parfaitement conforme au dogme chrétien, avec la double titulature, humaine et messianique, Jésus-Christ.

Le quatrième évangile, ignorant la naissance à Bethléem, présente ainsi une version plus vraisemblable des origines de Jésus. Et, si sa vie publique commence auprès de Jean-Baptiste, confirmant la triple version synoptique (critère d'unanimité), la situation est quelque peu différente. Le Baptiste n'est pas identifié au précurseur Élie, censé revenir sur terre pour ouvrir la voie au Messie (cf. finale du prophète Malachie), mais figure en tant que témoin (Jn 1, 19-20.32) au bénéfice de son disciple Jésus au moment même où, inversant les rôles, Jésus passe devant Jean-Baptiste, ainsi qu'exprimé en Jn 1, 15.30, et se trouve en capacité de constituer son propre groupe, que nous retrouverons un peu plus tard, en situation de quasi concurrence avec les

disciples de Jean-Baptiste (Jn 3, 22-23 et 4, 1-2). En outre, **l'appel des disciples ne se fait pas de façon soudaine, entraînant leur détachement immédiat, tant de leur travail que de leurs proches (situation peu vraisemblable), mais se réalise progressivement, sur plusieurs jours, moyennant un réseau de relais, agissant de façon contagieuse.** Dès lors, le Jésus de saint Jean ne serait-il pas plus vrai – d'un point de vue événementiel – que celui des Synoptiques, manifestement stylisé et comme libéré d'un certain nombre de médiations humaines agissant en sa faveur (le témoignage du Baptiste, le relais des disciples), voire contrariant sa trajectoire (la pratique baptiste du groupe de Jésus, au moins dans un premier temps) ?

Cela d'ailleurs n'empêche nullement que, placé juste auparavant, le solennel prologue théologique (Jn 1, 1-18) constitue l'un des sommets les plus élevés de la confession de foi chrétienne, reconnaissant en Jésus, le héros du récit évangélique, rien moins que le Fils unique engendré, Verbe de Dieu présidant à la création et traversant toute l'histoire humaine, d'ailleurs faite de refus et oppositions à sa présence, jusqu'à ce qu'advienne le moment de la reconnaissance et de son accueil, de par une communauté croyante assumant le « nous » de l'auteur collectif, sans préjuger de la part propre aux auteurs personnels, à commencer par le fameux Disciple bien-aimé, voire l'apôtre Jean, nommé en entête des manuscrits. Bref, le quatrième Évangile ne serait-il pas à la fois le plus théologique des quatre – d'où sa qualité de « spirituel », déclarée dès le troisième siècle (Clément d'Alexandrie) – et le plus historique, au sens de resté le plus proche du dossier biographique initial, justement plus fouillé et complexe que la belle stylisation commune aux trois Synoptiques ? Or, c'est bien cela dont je voudrais, sinon vous convaincre, du moins vous avertir aujourd'hui.

Le point le plus frappant dans le quatrième Évangile, comparé aux autres, tient à la gestion tout à fait originale de l'espace et du temps. Les trois Synoptiques, on le sait, réduisent la vie publique de Jésus à une seule année, comportant **une seule Pâque** et elle-même composée de **trois temps successifs** et bien délimités : d'abord, le ministère en Galilée, avec quelques extensions au-delà des frontières (Phénicie et Décapole) dans un climat relativement serein, même si des tensions commencent à apparaître ; puis la montée à Jérusalem, largement développée par Matthieu et Luc, sur la base du schéma narratif présent chez Marc et centré sur les trois annonces de la Passion ; enfin le grand affrontement de Jérusalem culminant à l'heure de la Croix, interprétée selon le modèle inédit conjuguant mort et résurrection.

Or, les choses se présentent très différemment chez saint Jean. La mention d'au moins cinq montées à Jérusalem, ainsi que la référence à trois occurrences des fêtes pascales juives (2, 13.23 / 6, 2 / 11, 55 ; 12, 1.12.20 ; 13, 1 ; 18, 28.30 ; 19, 14.31.42) et d'autres fêtes de pèlerinage (sans précision, au chap. 5 ; fête des Tentes, au chap. 7 ; fête de la Dédicace, au chap. 10), **oblige à étaler le ministère de Jésus sur environ trois années, avec en outre de multiples déplacements** mentionnés au cours du texte (vers la Judée : 2, 22 ; vers la Galilée : 4, 2.43 ; 7, 1 ; des deux côtés du lac de Tibériade : 6, 1.22-24 ; au-delà du Jourdain : 10, 39 ; à Ephraïm, localité aux confins du désert : 11, 44) ; sans oublier un séjour mémorable en Samarie (chap. 4). Bref, **le Jésus de saint Jean est toujours en mouvement, si bien qu'il est parfois difficile de suivre sa trace,** d'où, à une époque heureusement révolue (y compris Bultmann), de malencontreuses propositions pour

rétablir un ordre supposé cohérent des déplacements de Jésus. De ce fait, **Jésus multiplie les séjours à Jérusalem, parfois sur de longues durées. Les épisodes situés dans la Ville sainte se multiplient**, depuis le paralysé de Bethzatha (chap. 3) jusqu'à l'aveugle-né de Siloé (chap. 9) et Lazare à Béthanie (chap. 11), à mesure que grandissent les tensions et oppositions à Jésus, de la part d'ennemis déclarés, d'ailleurs limités en nombre – nous y reviendrons. **Jésus a ainsi tout loisir de se faire des amis à Jérusalem**, depuis Nicodème jusqu'à Lazare et ses sœurs, voire le Disciple bien-aimé, qui auront toute leur place dans les événements de la dernière Pâque : résurrection de Lazare (chap. 11) ; onction de Béthanie (chap. 12) ; mort et sépulture de Jésus (chap. 18-19) expérience des apparitions pascales (double récit des chap. 20 et 21).

Bref **une telle diversité spatio-temporelle a toutes les chances d'être plus proche du référent biographique que la stylisation synoptique (une seule année, une seule montée à Jérusalem), dont la finalité catéchétique saute aux yeux** : présenter un itinéraire simple, capable de résumer la trajectoire exemplaire de Jésus, hautement signifiante du point de vue de la foi. Certes, le quatrième évangile cultive le même projet : il n'en est pas moins beaucoup plus fidèle à la complexité d'un dossier historique, forcément plus divers que sa version littéraire, sous la plume d'un auteur à la fois interprète et narrateur. La première conclusion de l'évangile n'a-t-elle pas justement évoqué le travail de tri constitutif de toute entreprise biographique : « Jésus a opéré, sous les yeux de ses disciples bien d'autres signes qui ne sont pas consignés dans ce livre » (20, 30) ? Or, il apparaît **qu'au stade de l'inévitable sélection des matériaux disponibles, le quatrième Évangile atteste une situation nettement antérieure au modèle synoptique, qu'on suppose inventé par Marc**, avant les ajouts massifs de Matthieu et Luc, notamment autour du moment narratif de l'unique et décisive montée à Jérusalem.

De telles affirmations surprendront les personnes tant soit peu habituées aux datations aujourd'hui tenues pour acquises, disons en gros : Marc vers 50, Matthieu-Luc vers 80, et Jean à la fin du siècle, voire le tout début du deuxième siècle... Prenons garde toutefois de ne pas nous méprendre sur nos observations qui n'ont, selon nous, pas d'effet direct sur la chronologie des rédactions évangéliques. **Le paradoxe n'en est pas moins troublant, le plus ancien des évangiles (Marc) présentant un stade avancé de la stylisation narrative, tandis que l'évangile le plus récent (Jean) reste attaché à un état nettement antérieur de l'opération de tri, menée à partir d'une mémoire apostolique, forcément riche et confuse**, comme il en est toujours ainsi en pareille situation. Il est néanmoins troublant de constater que le processus de sélection narrative, nécessairement opéré sur un matériau trop abondant pour faire sens – Jean 20, 30 parle justement de « signes » – procède justement à l'envers du mouvement soit disant normal, qui irait toujours du plus simple au plus compliqué. **Il se pourrait, en effet, que le travail d'écriture aille aussi souvent, voire plus souvent, dans le sens de la simplification**, à preuve la part importante des ratures relevées sur les brouillons des œuvres littéraires.

Quoi qu'il en soit donc des datations supposées – et dont nous reconnaissons qu'elles ne manquent pas d'arguments – il nous faut cependant honorer le fait que, l'intrigue johannique étant plus circonstanciée que la trame synoptique, **il y a de grandes chances pour que le quatrième évangile soit, d'un point de vue, historique, plus fiable que les trois autres**. Voilà qui

bouscule, quelque peu, l'idée qu'on peut se faire de l'évangile prétendu « spirituel ». Une autre question se pose alors à nous : **pourquoi faudrait-il forcément opposer la précision documentaire et l'audace d'interprétation**, comme si toute prise de hauteur ou jugement sur les faits racontés exigeait a priori une altération du lien au référent historique ? **Rappelons-nous l'opération spectaculaire, consistant à produire un prologue hautement théologique**, telle la clé de compréhension des événements racontés, non comme une marque de désintérêt à l'égard des faits eux-mêmes. D'ailleurs, outre le fait que le prologue de Jean 1, 1-18 s'avère étroitement lié à l'épisode suivant – on a déjà parlé du doublon 1, 15.25 – **le récit initial, consacré aux origines baptistes tant de Jésus que de son groupe, suggère le mouvement d'élévation ou approfondissement, constitutif de toute interprétation délibérément théologique**. Ainsi est-il promis par Jésus, non seulement au disciple Nathanaël : « Tu verras des choses bien plus grandes » (1, 50), mais à tout disciple (passage suggestif au pluriel) : « Amen, amen, je vous le dis, vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du [litt. : sur le] Fils de l'homme » (1, 51). L'allusion, toute symbolique, à l'épisode vétérotestamentaire de l'Échelle de Jacob (Genèse 28, 12) invite le lecteur à reconnaître en Jésus le Médiateur définitif établi entre ciel et terre, ici présenté selon un schéma apocalyptique (ciel définitivement ouvert, mouvement incessant dans l'un et l'autre sens), qui n'altère en rien le récit biographique constitutif du genre évangélique. Finalement, **tout est bien dit dans la fameuse conclusion du chapitre 20, 30-31** : l'attention précise au matériau biographique, sur la foi de témoins oculaires, le sérieux de l'opération de sélection et mise en forme littéraire (emploi du mot « livre »), la spécificité d'un pacte de communication appelant à la conversion des lecteurs (« pour que vous croyiez »), selon **un projet parfaitement honnête, puisque ouvertement déclaré**, ce qui n'est évidemment pas le cas des écrits de propagande, qu'ils soient religieux, politiques ou autres.

Un détail pourrait à la rigueur faire problème, à savoir le fait que les témoins directs sont qualifiés de « disciples », autrement dit appartiennent au groupe des partisans, convaincus d'avance, ce qui ne veut pas dire forcément faussaires quant à la vérité des faits racontés qui, d'ailleurs ne sont accessibles qu'à travers le filtre ou le moule des genres littéraires et modes d'écriture du temps. D'où, là encore, un nécessaire processus de décodage... Quant à la qualité des témoins, on aurait peut-être aimé recueillir le point de vue de Pilate ou celui des grands-prêtres, mas l'auteur nous avertit en toute sincérité : ce ne sera pas le cas... **Or, répétons-le, une part de subjectivité ne s'oppose pas forcément à la vérité des faits, selon une conception étroite de l'objectivité, à la façon des sciences dures, et encore...** Pour notre part, nous accordons crédit à la sentence du petit Prince : « On ne connaît bien les choses qu'avec le cœur »... Les historiens d'aujourd'hui en savent quelque chose : **ce n'est pas forcément une faiblesse ou un danger que de faire crédit à ceux qui se sont tenus au plus près des faits**, plutôt que d'accorder la préférence à des observateurs éloignés de l'arène et concernés de façon seulement épisodique.

Ces quelques considérations épistémologiques étant faites, revenons au quatrième Évangile avec **un nouveau dossier, particulièrement sensible aujourd'hui, à savoir le regard porté sur le judaïsme contemporain de Jésus**, voire un peu plus tard, à l'époque de composition des évangiles. Il se trouve en effet que, de nos jours, **l'évangile selon Jean est fréquemment accusé d'antijudaïsme, sous le seul prétexte que l'expression « les Juifs » revient à sept reprises au long**

du récit de la Passion, dans un contexte qui, évidemment, n'est pas favorable aux personnages ainsi désignés. **D'où la proposition, tout à fait légitime, de dire plutôt « les Judéens »**, surtout dans le cadre d'une lecture publique, par exemple la liturgie du Vendredi Saint, afin d'éviter toute blessure à l'encontre d'éventuels auditeurs de confession juive ou, plus largement, sensibles au scandale de l'antijudaïsme, voire antisémitisme. Notons cependant que **cet artifice de traduction ne constitue pas une solution miracle : il serait même dommage de le généraliser à tout l'évangile**. Ainsi, lorsque Jésus déclare à la Samaritaine : « Le salut vient des Juifs » (4, 22) – affirmation éminemment positive quant à la place de la première Alliance dans ce qu'on appelle l'économie du salut – ce serait un grand recul que de dire : « Le salut vient des Judéens », d'autant plus qu'on voit mal le Jésus de saint Jean valoriser à ce point les habitants de la Judée, plutôt que les Galiléens ou les Samaritains, plus accueillants à sa parole que le noyau dur constitué des autorités de Jérusalem.

En outre, **pour revenir à la Passion selon saint Jean, elle s'avère moins sévère à l'encontre des Juifs que les versions synoptiques**. Il se trouve, en effet, que : a) il n'y a pratiquement pas de procès juif, seulement une comparution furtive devant le duo des grands-prêtres Anne et Caïphe, le processus judiciaire étant exclusivement du ressort de l'occupant romain, ici représenté par le gouverneur ou préfet Ponce Pilate ; b) il n'y a pas non plus d'allusion aux passants qui, se trouvant par hasard en présence de la croix, croient intelligent d'insulter le Crucifié (cf. Mt 27, 39-44 – idem Mc-Lc), le tout venant étant ainsi lavé d'une accusation collective, dont on sait – hélas – les conséquences intolérables ; c) enfin, il n'est pas non plus, comme chez Matthieu, question de malédiction sur les Juifs, d'ailleurs dans le texte limités aux seuls coupables et leurs enfants (seulement Mt 27, 24-25), selon une perspective incomparable avec la condamnation héréditaire, trop souvent alléguée par l'antijudaïsme, tant ancien que moderne. Ainsi, **l'évangile selon Jean fait preuve de nuances, se montrant dès lors plus respectueux d'un donné historique sans doute plus complexe qu'on ne le dit parfois**. S'il demeure probable qu'un noyau de dirigeants juifs ait tout fait pour perdre Jésus, quitte à flatter le pouvoir romain seul en état de les débarrasser d'un gêneur, **rien ne dit que la population juive d'alors ait le moins du monde trempé dans ce complot, pas même le groupe religieux des Pharisiens**. Là encore, le quatrième Évangile fait preuve d'une grande prudence, qui le qualifie au regard de la vérité historique, contrairement à l'impression première, fondée sur la seule répétition du syntagme « les Juifs ou Judéens » durant le récit de la Passion.

Ainsi, au cours de l'évangile, il apparaît que les Pharisiens sont loin d'être unanimes dans l'opposition à la personne de Jésus. Même à Jérusalem, certains d'entre eux font preuve d'une grande bienveillance à son égard. **Ainsi de Nicodème, présenté comme l'une des autorités du parti pharisien, dont la trajectoire en trois actes paraît exemplaire**, d'un point de vue chrétien, depuis une rencontre nocturne (chap. 3), intellectuellement difficile, tant les deux hommes paraissent éloignés sur le fond, jusqu'à l'engagement courageux au côté de Joseph d'Arimatee (19, 38-42), afin d'assurer à Jésus les honneurs d'une sépulture qu'on peut qualifier de royale, au regard de la quantité d'aromates apportés par ce pharisien au grand cœur. **Entre les deux scènes quasiment opposées, figure le grand tournant opéré devant le Grand Conseil**, lors d'une rencontre secrète tournant au procès par contumace engagé contre Jésus, le notable Nicodème

faisant montre d'une parfaite équité, sans autre argument que le droit scrupuleusement respecté (7, 50-52). **À l'inverse, en pareille situation (nouveau procès par contumace), le grand-prêtre en fonction Caïphe – lequel est tout sauf pharisien, plutôt sadducéen – n'hésitera pas à réclamer la mort de Jésus, au nom d'arguments fallacieux,** dont le narrateur souligne, ironiquement, la pertinence au regard de la théologie chrétienne du salut universel (11, 49-53). **Notons, là encore, la conjonction d'une interprétation théologique audacieuse et d'une relation des faits, apparemment respectueuse de la diversité politico-religieuse affectant les milieux dirigeants du judaïsme d'alors, à Jérusalem.**

Si donc les milieux dirigeants ou influents sont eux-mêmes partagés entre leur sympathie pour Jésus, tant sa personne que ses idées, et leur crainte des Pharisiens, soupçonnés de fermer la porte des synagogues aux partisans de Jésus (12, 42-43 ; cf. 9, 22-23 – situation évidemment plus tardive que le temps de Jésus), **à plus forte raison le peuple d'alors, tant à Jérusalem qu'en province, se trouve hésitant, voire bienveillant, en tout cas à l'opposé de l'idée toute faite que nous pourrions avoir d'un complot généralisé contre Jésus.** Comme dans toute situation historique réelle, les avis sont divers et partagés : de cela, le quatrième évangile se montre parfaitement conscient, n'hésitant pas à faire état de la **perplexité de ce qu'on appellerait aujourd'hui l'opinion publique, tant à Jérusalem que dans les provinces plus reculées de Galilée ou Samarie, d'ailleurs méprisées par les gens au pouvoir, au même titre que les classes populaires, tenus pour ignorantes** (7, 11-13.25-27.40-49 ; 11, 45-46). Le tableau de la société juive d'alors s'avère d'un réalisme criant, que tout porte à croire comme vraisemblable, sinon parfaitement objectif, ce qui, de toute façon, demeure impossible. **Très éclairante aussi paraît être la répartition des interlocuteurs de Jésus, lors de l'épisode contrasté des échanges autour du Pain de vie, à la synagogue de Capharnaüm** (chap. 6). Tandis que la première vague de questions-réponses, menées dans un climat serein, concerne la foule – qui ne peut-être que juive et, plus précisément galiléenne (en l'occurrence, impertinence de la solution facile recourant au mot « Judéens ») – le moment conflictuel met en scène ceux que l'évangile appelle « Juifs », c'est-à-dire la part savante et procédurière, constituée de petits chefs locaux, voire de personnalités venues de Jérusalem, prêts à débattre, voire se battre en eux, comme le souligne malicieusement le texte (6,41.52). **On est bien loin de voir là l'ensemble du peuple juif d'alors, à plus forte raison à date ultérieure. Quant aux proches de Jésus, ils ne sont guère mieux traités par le narrateur :** tant les disciples en général (6, 66) que les Douze (6, 70-71) ; de même, un peu plus loin, au sujet des frères de Jésus (7, 3-5), tous étant évidemment juifs et, à ce titre, partagés au sujet de Jésus. Reconnaissons que **nous aurions peine à reconnaître pareille précision historique dans les autres évangiles, prompts à désigner en bloc les adversaires de Jésus, à commencer par les Pharisiens, accablés sans nuance,** probablement sous l'effet de l'état des relations judéo-chrétiennes après 70.

Bref, en deçà des affirmations théologiques si fortes – pratiquement indépassables en christianisme – **le quatrième Évangile se présente comme un drame personnel (le destin de Jésus) en même temps que social (la complexité du judaïsme d'alors),** non seulement en Palestine, mais encore en diaspora, mentionnée en Jean 12, 20-22, là encore de façon vraisemblable. Bien sûr, cela ne suffit pas à établir la vérité historique des faits racontés (qu'on pense au roman français du dix-neuvième siècle – Balzac, Flaubert, Zola – si bien documenté, néanmoins romanesque, avec ce que

cela comporte de liberté à l'égard d'un quelconque référent historique). Néanmoins, **cela plaide fortement pour la valeur historique de l'évangile selon Jean, tout particulièrement en regard des trois évangiles synoptiques, plus stylisés, donc moins proches d'un donné social plus complexe et diversifié qu'on ne le dit souvent.** Et cela paraît valable tant pour le vécu de Jésus que pour le contexte de toute son existence.

Si donc la quête du Jésus historique est scientifiquement légitime – et, qui plus est, constitutive d'une identité chrétienne fondée sur l'Incarnation, c'est-à-dire la pleine historicité de Dieu en la personne de Jésus Christ –, elle n'en est pas moins difficile et quasiment contradictoire avec la caractéristique première de l'écriture biblique, qui est justement de mêler, de façon presque inextricable, le récit des événements et leur interprétation au regard de la foi, tant de l'ancien Israël que du premier christianisme. Le grand philosophe Paul Ricœur, au demeurant protestant et fin exégète de la Bible, suggère l'expression « **récit interprétatif** » pour définir un **mode d'écriture qui raconte, non seulement des faits comme dans tout récit, mais également leur signification, théologique aussi bien qu'anthropologique, sans quitter pour autant le mode narratif**, avec ses composantes incontournables : un cadre spatio-temporel, des personnages plus ou moins étoffés, et bien sûr une intrigue, obéissant au double principe de succession et de causalité liant entre eux les épisodes (cf. le modèle dit du schéma quinaire, enrichi des modalités de l'action, reçues de la sémiotique).

Or, **une telle dualité narrative-herméneutique se trouve clairement énoncée dans la conclusion des versets 20, 30-31 de Saint Jean, tant le versant narratif – « Jésus a fait », non pas : a dit, enseigné, expliqué, voire révélé – avec les opérations conjointes de la documentation, du tri des matériaux et de leur organisation sous forme de livre, que l'interprétation religieuse proposée au lecteur : « Afin que vous croyiez... ». En fait, cela n'implique pas une adhésion forcée du lecteur au projet théologique déclaré par l'auteur. La possibilité d'une lecture purement littéraire, culturelle ou historienne, demeure possible, sans qu'elle puisse pour autant se prétendre préférable ou supérieure à l'interprétation croyante-confessante souhaitée par l'auteur. Autrement dit, le lecteur de la Bible n'est pas obligé d'adhérer à la foi de l'auteur, mais en aucune façon il ne saurait ignorer, mépriser ou combattre la dimension religieuse constitutive du mode d'écriture ici pratiqué.**

Yves-Marie BLANCHARD,
prêtre du diocèse de Poitiers,
professeur honoraire de l'Institut Catholique de Paris