

Mémoire, histoire et fiction dans la littérature johannique*

JEAN ZUMSTEIN

*Universität Zürich, Theologische Fakultät, Kirchgasse 9, 8001 Zürich, Switzerland.
Email: jean.zumstein@theol.uzh.ch*

This article explores the relationships between memory, history and fiction in the Fourth Gospel. The first section is dedicated to the Johannine conception of the memory, taking into consideration recent research in the theory of social memory. The epilogue of the Gospel (John 21) considered as a paratext and the function attributed to the beloved disciple make it possible to specify the characteristics of this memory. The second section deals with the problem of the relationship between history and fiction in the context of ancient historiography. This includes observing how Johannine historiography follows the rules of ancient historiography, how it goes beyond them in its conception of space, time and characters, and how it offers a complete recomposition of the life of Jesus.

Keywords: John, Fourth Gospel, memory, history, historiography, fiction

En matière d'histoire, le quatrième évangile met son lecteur dans l'embaras. D'une part, il insiste comme aucun autre évangile sur le caractère historique de la venue de Jésus de Nazareth,¹ plus encore il développe une réflexion explicite sur la mémoire qu'il convient de conserver de cet événement. D'autre part, cependant, il se distingue manifestement des évangiles synoptiques aussi bien dans sa narration des événements marquants de la vie de Jésus que dans la formulation de son message. Ce décalage marqué par rapport à la tradition synoptique pose le problème de la relation entre mémoire, histoire et fiction dans le quatrième évangile. Comment donc l'auteur implicite du quatrième évangile fait-il œuvre en matière d'histoire ?

* Presidential Address de la 73^{ème} SNTS General Meeting à Athènes, prononcée le 8 août 2018.

1 J. Zumstein, « La référence au Jésus terrestre dans l'évangile selon Jean », *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (éd. D. Marguerat, E. Norelli et J. M. Poffet ; MoBi 38 ; Genève : Labor et Fides, 1998) 459–74 (= id., « Der irdische Jesus im Johannesevangelium », id., *Kreative Erinnerung : Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (ATHANT 84; Zürich : TVZ, 2004²) 65–81).

1. Faire mémoire dans le quatrième évangile

Les études récentes sur la mémoire (Social Memory Theory) dans le christianisme du I^{er} siècle² nous permettent d'aborder cette question à nouveaux frais.

1.1 *L'épilogue de l'évangile*

Dans cette réflexion sur la mémoire johannique, l'épilogue du chap. 21 mérite tout d'abord notre attention.³ Son rôle n'est pas celui d'un simple addendum, d'un appendice, mais il est de montrer comment le passé raconté s'ouvre sur le présent. A ce titre, il appartient au paratexte de l'évangile.

La fonction de l'épilogue n'est donc pas d'enrichir l'évangile de quelques épisodes supplémentaires,⁴ elle est d'articuler vie du Jésus terrestre et temps postpascal. Ce n'est désormais plus Jésus qui est objet de révélation, mais les disciples qui lui succèdent. Si la pêche abondante (21.1-14) souligne la continuité qui existe entre temps pré-pascal et postpascal et met en place la médiation du repas du Ressuscité avec les siens, l'entretien qui suit (21.15-23) a pour objet deux personnages-clés de l'époque postpascale : Pierre, berger universel et martyr glorieux, et le disciple bien-aimé, témoin et herméneute du Christ. C'est cette dernière figure qui doit nous intéresser ici.

1.2 *La mort du témoin et la naissance de la mémoire écrite*

L'instruction du Jésus johannique adressée à Pierre à propos du disciple bien-aimé (21.22) et le double commentaire qui suit (21.23-4), abordent en effet le problème de la mémoire d'une façon originale. Dès son apparition dans le récit, le disciple bien-aimé est présenté comme le témoin fidèle et l'herméneute accompli de Jésus. Que ce soit lors du dernier repas où il repose sur le sein de Jésus (13.23-5), au pied de la croix (19.26-7) ou devant le

2 Cf. A. Kirk et T. Thatcher, eds., *Memory, Tradition and Text: Uses of the Past in Early Christianity* (SBLSS 52 ; Leiden/Boston : Brill, 2005); C. Keith, « Social Memory Theory and Gospel Research : The First Decade (Part One) », *EC* 6 (2015) 354-76; id., « Social Memory Theory: The First Decade (Part Two) », *EC* 6 (2015) 517-42.

3 Cf. G. Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré* (Collection Poétique ; Paris : Seuil, 1982) 231 ; P. Robert, *Le Petit Robert 1* (rédaction dirigée par A. Rey et J. Rey-Debove ; Paris : Dictionnaire Le Robert, 1984) 672 : « Epilogue : chapitre, scène exposant des faits postérieurs à l'action et destiné à en compléter le sens, la portée » ; M. D. Hooker, « Beginnings and Endings », *The Written Gospels* (éd. M. Bockmuehl/Donald A. Hagner ; Cambridge : Cambridge University Press, 2005) 184-202.

4 J. Zumstein, « La rédaction finale de l'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21) », id., *Miettes exégétiques* (MoBi 25 ; Genève : Labor et Fides, 1991) 253-70, (= id., « Die Endredaktion des Johannesevangeliums [am Beispiel von Kapitel 21] », *Kreative Erinnerung*, 291-315). Voir aussi R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids : Eerdmans, 2017²) 364 : « The Prologue sketches the prehistory to the Gospel's story while the Epilogue foresees its posthistory ... The time projected by the Epilogue runs to the Parousia (future coming) of Jesus. »

tombeau vide (20.8), il est décrit par le quatrième évangile comme le témoin vivant et sagace des événements essentiels du kérygme chrétien : le dernier repas, la mort et la résurrection du Christ. A quoi il faut ajouter 19.35 qui établit sa légitimité de témoin en articulant trois notions fondamentales dans la construction de la mémoire :⁵ la vision (ὁ ἑώρακώς), le témoignage (μεμαρτύρηκεν) et la vérité (ἀληθινή/ἀληθῆ).

Cependant le Jésus johannique, dans le chap. 21, n'annonce pas seulement la mission respective de ces deux personnages-clefs, mais également *leur mort*. Celle du disciple bien-aimé est évoquée indirectement dans le célèbre logion du v. 22 et dans sa réinterprétation johannique (v. 23).⁶ Ce commentaire a valeur de correction par rapport à une rumeur circulant dans les communautés johanniques. Il n'a pas en vue un quelconque problème qui serait lié à l'échéance de la parousie, mais il acte la mort du témoin par excellence. Ce faisant, il atteste indirectement l'allongement du temps qui pourrait menacer la durabilité du témoignage fondateur du disciple bien-aimé.

Comment, dans ces conditions, le témoignage du disciple bien-aimé est-il appelé à se perpétuer, à demeurer (μένειν) ? Le commentaire du v. 24 qui a forme de métalepse⁷ résout cette difficulté en évoquant le passage du témoignage *oral* à sa forme *écrite*. Il appelle les remarques suivantes. Tout d'abord, le v. 24a établit la revendication explicite du disciple bien-aimé à être l'auteur de l'évangile, le ταῦτα renvoyant à l'ensemble de la narration des chaps. 1–20. Ensuite, c'est bien le verbe μαρτυρεῖν qui est utilisé pour qualifier le récit du disciple bien-aimé, ce qui implique qu'il s'agit d'une prise de parole engagée et non d'un compte-rendu à distance et sans parti pris.⁸ Troisièmement, le lecteur sera attentif au fait que si le participe γράψας est

5 Sur ce verset, voir C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (Philadelphia : Westminster, 1978²) 557; H. Thyen, *Das Johannesevangelium* (HNT 6 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2005) 748–9; J. Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (13–21)* (CNT IVb ; Genève : Labor et Fides, 2007 [2016²]) 259 (= id., *Das Johannesevangelium* (KEK 2 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2016) 732–3); U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHKNT 4 ; Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2016⁵) 374.

6 Sur ce passage, voir M. Theobald, *Herrenworte im Johannesevangelium* (HBS 34 ; Freiburg i.Br. : Herder, 2002) 232–6; id., « Eine Gemeinschaft von ‚Zeugen‘ (von Joh 1:7, 15 bis 3 Joh 12): Beobachtungen zur Genese des *Corpus Iohanneum* », *The Prolog of the Gospel of John: Its Literary, Theological and Philosophical Contexts read at the Colloquium Ioanneum 2013* (éd. J. G. van der Watt, R. A. Culpepper et U. Schnelle ; WUNT 359 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2016) 117–37.

7 G. Genette, *Figures III* (Collection Poétique ; Paris : Seuil, 1972) 243–6, définit ainsi la métalepse : « Le passage d'un niveau narratif à l'autre ne peut être en principe assuré que par la narration, par l'acte qui consiste précisément à introduire dans une situation, par le moyen d'un discours, la connaissance d'une autre situation » (243).

8 Sur l'importance du témoignage (μαρτυρεω/μαρτύρια) dans le paratexte [= prologue et épilogue], voir Theobald, « Zeugen », 119. Sur la notion de « témoignage », voir H. Strathmann, art. « μάρτυς κτλ. », *ThWNT* IV.477–520 ; J. Beutler, *Martyria*:

une forme à l'aoriste, désignant un acte unique survenu dans le passé, le participe $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\omega\acute{\nu}$, en revanche, est une forme au présent. Ce choix philologique est d'importance car il signifie que ce qui a été écrit dans le passé a force de témoignage pour le présent du lecteur. Le disciple bien-aimé, bien qu'il soit mort, demeure dans le présent par le témoignage qu'il a laissé.

Le v. 24b est, lui aussi, du plus haut intérêt en termes de mémoire. De façon inattendue surgit une instance à la première personne du pluriel ($\omicron\acute{\iota}\delta\omicron\mu\epsilon\nu$). Vif est le débat pour identifier le « nous » de cette métalepse. Si d'aucuns pensent au disciple bien-aimé lui-même (ce qui est bien improbable),⁹ d'autres suggèrent qu'il s'agit du cercle des premiers témoins (ce qui supposerait que c'est la première génération qui s'exprimerait ici !) ou alors – et c'est plus vraisemblable – le cercle qui édite l'évangile.¹⁰ A mon avis, les récentes études sur la mémoire nous sont ici d'un grand secours. Elles nous invitent à voir dans ce « nous » la « communauté mémorielle » se souvenant sous une forme codifiée de son histoire fondatrice (cf. aussi Jn 1.14,16 ; 1 Jn 1.1-4).¹¹ Dans cette perspective, les vv. 22-4, pour utiliser la terminologie de Jan Assmann,¹² ferait état du passage de « la mémoire communicationnelle [ou collective] » à « la mémoire culturelle ». La prise en compte de la disparition des témoins et la mise par écrit du témoignage oral acte ce passage d'une mémoire à l'autre.¹³ Le quatrième évangile

Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes (FTS 10 ; Frankfurt am Main : Knecht, 1972).

- 9 Bauckham, *Eyewitnesses*, 369-83, en particulier 379-80. L'identification du « nous » du v. 24b à la troisième personne du singulier du v. 24a s'avère problématique car elle fait l'économie de la mort du disciple bien-aimé évoquée au v. 23.
- 10 Theobald, *Herrenworte*, 234 (note de bas de page 139) ; id., «Zeugen», 130 (selon Theobald, le «nous» désignerait soit la communauté, destinataire de l'évangile, soit l'école johannique ; la solution est dans la combinaison de ces deux possibilités (« Die ‚Wir‘ sind die Herausgeber des Buches, aber sie sprechen im Namen der Gemeinde »); Schnelle, *Johannes*, 404.
- 11 Cf. Theobald, «Zeugen», qui écrit: « Die aufgeworfene Frage, woher die ‚Wir‘ wissen, dass sein Zeugnis ‚wahr‘ ist, wird deshalb wohl so zu beantworten sein, dass sie aus ihrer (Glaubens-) Erfahrung im Umgang mit dem Buch, wissen' » (129 ; expression soulignée par l'auteur).
- 12 J. Assmann, *La mémoire culturelle. Ecriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques* (Collection Historique ; Paris : Aubier, 2002) (= id., *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (BsR 1307 ; Munich : Beck, 2002⁴)). Pour la mémoire communicationnelle, voir 45, pour la mémoire culturelle, voir 47.
- 13 La disparition des témoins provoque une rupture dans la transmission de la tradition. (« Traditionsbruch »). Le passage d'une mémoire à l'autre suppose une période d'environ 40 ans. Sur la notion de « trou générationnel », voir S. Huebenthal, « 'Frozen Moments' - Early Christianity through the Lens of Social Memory Theory », *Memory and Memories in Early Christianity* (éd. S. Buttica and E. Norelli; WUNT 398; Tübingen: Mohr Siebeck, 2018) 17-43.

peut donc être envisagé comme l'expression de la mémoire culturelle du christianisme johannique.

Reste l'énigme de l'ultime métalepse du v. 25 où cette fois-ci l'instance auctoriale revêt la première personne du singulier (οἶμαι). Son intervention est focalisée sur le phénomène de l'écriture et de son caractère sélectif. Si l'on se refuse à voir dans la troisième personne du singulier du v. 24a, puis dans la première personne du pluriel du v. 24b et enfin dans la première personne du singulier du v. 25 une seule et même personne¹⁴ et si l'on respecte l'architecture du texte, alors il se pourrait qu'émerge ici celui qui au sein de la communauté mémorielle a été le rédacteur final de l'évangile et, donc, soit identique à la voix du narrateur (cf. Rm 16.22).¹⁵

1.3 Les caractéristiques de la mémoire johannique

Maurice Halbwachs l'avait déjà remarqué : la mémoire religieuse est une mémoire d'initiés, de gens « du dedans » (« insiders »).¹⁶ Elle est une mémoire située et orientée. Ce caractère perspectiviste de la mémoire johannique apparaît en premier lieu et en toute clarté dans *les prolepses johanniques de la mémoire*.

Trois textes (Jn 2.22 ; 12.16 ; 20.9),¹⁷ tous formulés en termes de commentaire (niveau métatextuel), mettent en exergue le fait que le passé fondateur ne livre pas de lui-même sa signification. Il est l'objet d'une rétrospection illuminatrice qui se cristallise dans *le tournant pascal* (2.22 : ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν ; 12.16 : ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν ; 20.9 : οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι). Les

14 Ainsi Bauckham, *Eyewitnesses*, 370.

15 Theobald, *Herrenworte*, 234, n. 139 ; voir aussi Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 404 ; J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK 4/2 ; Gütersloh : Gütersloher, 1991³) 776. J. Hartenstein (*Charakterisierung im Dialog: Maria Magdalena, Petrus, Thomas und die Mutter Jesu im Johannesevangelium* (NTOA 64 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht/Fribourg : Universitätsverlag Freiburg, 2007) 39-40) remarque à juste titre que le disciple bien-aimé est certes présenté comme l'auteur de l'évangile, mais qu'il ne peut être assimilé à la voix du narrateur, qui est à la troisième personne : « Selbst an der Stelle, wo er identifiziert wird (21.24), besteht ein klares Gegenüber zwischen ihm, der alles bezeugt und aufgeschrieben hat, und der Erzählerstimme, die ‚wir‘ sagt und die Wahrheit des Zeugnisses verbürgt. Er tritt auch nur in einem kleinen Teil der Szenen des JohEv auf und zeigt zwar eine besondere Nähe zu Jesus, aber keine Allwissenheit ... Die Funktion des Erzählers hat nicht der geliebte Jünger, wie er im Evangelium selbst auftritt, sondern dieselbe Person in einer späteren Zeit ... Sachlich ist ein solches Modell denkbar, es bleibt aber festzuhalten, dass der geliebte Jünger zwar eine Funktion als Erzählinstanz bekommt, diese Verknüpfung aber nicht konsequent durchgeführt wird. »

16 M. Halbwachs, *La mémoire collective* (éd. G. Namer ; Paris : Albin Michel, 1997 [1950]) 140.

17 Cf. J. Zumstein, « Mémoire et relecture pascalle dans l'Évangile selon Jean », id., *Miettes exégétiques*, 308-9 (= id., « Erinnerung und Oster-Relecture im Johannesevangelium », *Kreative Erinnerung*, 56-7).

événements de la vie du Jésus johannique n'ont donc pas leur sens en eux-mêmes, mais ils ne le livrent qu'à la lumière de la foi pascale. A l'appui de cette observation, on notera que le verbe « connaître » (γινώσκειν), quand il est affirmé positivement des disciples, est utilisé au futur (p.ex. 13.7 ; 14.20). L'anamnèse « johannique » ne consiste donc pas à conserver des faits d'une façon purement documentaire, mais à les ordonner dans une perspective qui permet d'en découvrir la véritable signification.

En second lieu, les prolepses de la mémoire nous alertent sur le fait que la mémoire pascale qui crée le sens, est à la fois interprète de l'Écriture et structurée par elle. Il est en effet frappant de constater qu'à chaque fois que le verbe « se souvenir » est utilisé (2.17, 22 ; 12.16), le motif de l'Écriture (γραφὴ – γεγραμμένον ἐστίν) est également mis en jeu. La mémoire qui révèle le sens du destin du Jésus johannique se construit à l'aide d'un texte qui la précède. Elle fait apparaître la pertinence de l'Écriture et elle trouve dans cette Écriture désormais ouverte, les moyens de son interprétation. C'est dire que la mémoire d'une histoire particulière s'inscrit toujours dans une mémoire généralisée. Pour le formuler avec Roland Barthes : « Tout texte est un intertexte ; d'autres textes sont présents en lui à des niveaux variables, sous des formes plus ou moins reconnaissables : les textes de la culture antérieure et ceux de la culture environnante. »¹⁸

Une troisième caractéristique saillante de la mémoire johannique est son caractère sélectif.¹⁹ Les deux conclusions de l'évangile (20.30 et 21.35) insistent sur ce point. Certes, il s'agit là d'un topos connu de l'historiographie antique,²⁰ mais il revêt dans le quatrième évangile une radicalité surprenante : l'activité publique de Jésus avant la Passion est retracée en moins de vingt scènes. On se souvient ici de l'avertissement de Paul Ricoeur, l'oubli est l'envers nécessaire de la mémoire et il est indispensable si l'on veut accéder à une « mémoire

18 R. Barthes, art. « Texte (théorie du) », *Encyclopedia universalis*, vol. xvii (Paris, 1980) 996–1000, ici 998.

19 M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris : Albin Michel, 1994 [1925]) 16 : « La mémoire religieuse, bien qu'elle s'efforce de s'isoler de la société temporelle, obéit aux mêmes lois que toute mémoire collective : elle ne conserve pas le passé, mais le reconstruit à l'aide des traces matérielles, des rites, des textes, des traditions qu'il a laissés, mais aussi à l'aide des données psychologiques et sociales récentes, c'est-à-dire avec le présent. »

20 Cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1986²¹) 540 (la n. 3 énumère de nombreux parallèles dans la littérature vétérotestamentaire-juive (Si 43.27 ; 1 M 9.22 ; Philon, *De vita Mosis* 1.213 ; pour la littérature rabbinique, voir H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, vol. II (Munich : Beck, 1965⁴) 587 pour Jn 21.25, une sentence de Jochanan ben Zakkai), dans la littérature grecque classique (Lucien de Samosate, *Demonax* 67 ; Xénophon, *Hellénique* 5.4.1) et dans le *Coran* (sourate 31.26)). Voir aussi C. S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, vol. II (Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 2003) 1241–2.

heureuse ». ²¹ La tentation d'une mémoire exhaustive est à la fois illusoire et destructrice. Pour paraphraser Hérodote, ²² que faut-il sauver de l'oubli pour ce qui est de la vie de Jésus ? Jn 20.31 répond : Il ne s'agit pas de préserver les grandes œuvres (ἔργα μεγάλα) ou les exploits (θωμαστά) d'un grand peuple comme le souhaite Hérodote, mais les signes (σημεῖα) accomplis par le Jésus johannique, car ils appellent à la foi et renvoient au-delà d'eux-mêmes à l'identité du Révélateur. De notions relevant de la facticité historique en usage dans l'historiographie antique, on passe à une catégorie herméneutique.

Une quatrième caractéristique de la mémoire johannique tient dans sa prétention à être une *histoire fondatrice*. ²³ De même que la tradition de l'Exode est l'histoire fondatrice ou le mythe fondateur d'Israël, ainsi en est-il de l'histoire de Jésus pour les premières communautés chrétiennes. La fonction de cette histoire fondatrice est de structurer l'identité du groupe auquel elle s'adresse. Elle « se réfère au passé pour, de là, éclairer le présent et l'avenir ». ²⁴ On voit bien qu'il s'agit ici d'une fonction de la mémoire sociale et nullement d'une tâche de la science historique. Cette fonction instauratrice de sens (« Sinnstiftung ») permet aux destinataires de ce récit fondateur de façonner leur image de soi, d'influencer leur action et de trouver une orientation dans la situation concrète qu'ils affrontent.

Trois aspects, parmi d'autres, montrent bien que l'évangile johannique prétend être une histoire fondatrice. D'une part, l'utilisation alternée de l'aoriste et du parfait dans la construction du récit, ²⁵ montre de façon incontestable que l'histoire de Jésus appartient à la fois à un passé identifié et achevé (utilisation de l'aoriste), mais que ce passé raconté continue à déployer son pouvoir de signification pour le présent du lecteur (emploi du parfait), en d'autres termes

21 P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli* (L'ordre Philosophique ; Paris : Seuil, 2000) 526-37.

22 Les premières lignes des *Histoires* (Ἱστορίαι 1.1) d'Hérodote : « Hérodote d'Halicarnasse présente ici les résultats de son *Enquête* afin que le temps n'abolisse pas le souvenir des actions des hommes et que les grands exploits accomplis, soit par les Grecs, soit par les Barbares, ne tombent pas dans l'oubli ; il donne aussi la raison du conflit qui mit ces deux peuples aux prises » (Ἡροδότου Ἀλικαρνησέως ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἑλληνιστὰ δὲ βαρβάρουσι ἀποδεχθέντα, ἀκλεῖα γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι).

23 Sur la catégorie d'histoire fondatrice (« fundierende Geschichte »), voir Assmann, *Mémoire culturelle*, 70-1. Il est à relever qu'Assmann utilise de façon synonymique les notions d'« histoire fondatrice » et de « mythe ». Il écrit : « La mémoire est un fait anthropologique fondamental. Il s'agit de la transformation du passé en histoire fondatrice, c'est-à-dire en mythe. Quand nous parlons de mythe, ce n'est nullement pour contester la réalité des événements, mais pour en souligner le caractère *contraignant*, fondateur pour l'avenir : ils sont ce qu'il ne faut surtout pas oublier » (70).

24 Assmann, *Mémoire culturelle*, 71.

25 Sur ce point, voir J. Frey, *Die johanneische Eschatologie*, vol. II : *Das johanneische Zeitverständnis* (WUNT 110 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 1998) 93-115.

que ce passé a une fonction identitaire. D'autre part, l'utilisation stratifiée de la notion ἀρχή montre bien que le passé évoqué a valeur fondatrice, que ce soit par l'évocation de l'origine immémoriale de Jésus (1.1), marquant son lien avec la transcendance, que ce soit quand ἀρχή désigne le commencement public de l'activité de Jésus (2.11 ; 6.64, mais aussi 15.27 ; 16.4). Dans les deux cas, « le commencement » invoqué conjugue l'aspect temporel et celui de fondement normatif. Enfin, la première conclusion de l'évangile (20.30–1), qui est un appel à croire, démontre en toute clarté que le récit johannique de la vie de Jésus n'a pas un rôle simplement documentaire, mais qu'il prétend modeler et transformer la vie de ses destinataires.

2. Histoire et fiction dans le quatrième évangile²⁶

La *mémoire culturelle* des communautés johanniques tient dans le récit de la vie, de l'enseignement et de la mort de Jésus. Ce choix d'écrire une *vita Jesu* atteste la volonté d'inscrire la révélation dans l'histoire.²⁷ Cet accent mis sur le récit de la vie Jésus est lié à une prétention, celle d'être une histoire « factuelle » relatant en « vérité » ce qui est advenu.²⁸ Comment se présente ce récit ? Comment s'articule le lien entre histoire et fiction dans cet acte mémoriel ?

2.1 Le genre littéraire du quatrième évangile

On peut procéder à une première approche de cette question en examinant le *genre littéraire* du quatrième évangile. A quel modèle littéraire l'instance auctoriale recourt-elle pour accomplir sa tâche ? Dans la recherche récente,²⁹ la critique hésite entre historiographie et biographie. Il convient pourtant de ne pas durcir cette opposition. Il faut plutôt imaginer un genre mixte oscillant entre biographie et historiographie : une biographie avec des éléments

26 D. M. Smith, « The Problem of History in John », *What We Have Heard from the Beginning: The Past, Present, and Future of Johannine Studies* (éd. Tom Thatcher ; Waco, TX : Baylor University Press, 2007) 311–20. Smith (312, n. 1) cite à raison cette remarque de Ernst Käsemann : « But if John felt himself under constraint to compose a Gospel rather letters or a collection of sayings, Bultmann' argument is revealed as very one-sided. For it seems to me that if one has no interest in the historical Jesus, then one does not write a Gospel, but, on the contrary, finds the Gospel form inadequate. »

27 Zumstein, « La référence au Jésus terrestre », 459–74.

28 Voir à ce sujet l'important travail de S. Luther, *Die Authentifizierung der Vergangenheit: Literarische Geschichtsdarstellung im Johannesevangelium* (Habilitationsschrift, Mainz 2018).

29 J. Zumstein, « „Und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist“: Fiktion und Historie in der Johanneischen Vita Jesu », *Wahrheit und Geschichte: Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation* (éd. E. Ebel et S. Vollenweider ; ATHANT 102 ; Zürich : TVZ, 2012) 35–54.

historiographiques ou une œuvre historiographique avec des éléments biographiques.³⁰ Cette première approche nous permet de poser de façon plus pertinente la question de la relation entre histoire et fiction.³¹

Déjà Lucien de Samosate, dans l'Antiquité, en recourant à la métaphore du miroir pour décrire le travail de l'historiographe,³² ou Leopold von Ranke, figure de proue de l'historisme au dix-neuvième siècle, avec son proverbial « wie es eigentlich gewesen »,³³ rappellent, chacun à sa manière, que le récit historique ne restitue pas la réalité historique comme telle, mais qu'il est l'expression d'une *perspective* sur cette réalité, qu'il se veut une représentation textuelle construite de cette réalité.³⁴ C'est pourquoi Ricoeur, en évoquant le récit historique, utilise à juste titre les catégories de « représentation » ou « d'analogie ».³⁵ La fiction intervient précisément dans cette activité constructiviste de l'historiographe.

30 K. Backhaus, « Spielräume der Wahrheit: Zur Konstruktivität in der hellenistisch-reichsrömischen Geschichtsschreibung », *Historiographie und fiktionales Erzählen: Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese* (éd. K. Backhaus et G. Häfner ; BTHSt 86 ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchner, 2007) 1–29, ici 2 n. 1.

31 Sur la fictionalisation de l'histoire, voir P. Ricoeur, *Temps et récit*, vol. III : *Le temps raconté* (Paris : Seuil, 1985) 331–42.

32 Lucien de Samosate, *Comment faut-il écrire l'histoire ?* 39 : « L'unique devoir de l'historien, c'est de dire ce qui s'est fait » ; 51 : « Mais surtout qu'il rende un jugement semblable à un miroir, brillant, sans tache, et d'un centre parfait. Qu'il reproduise la forme des faits, tels qu'il les a réfléchis, sans les renverser, sans leur prêter des couleurs ou des figures étrangères. »

33 L. von Ranke, *Fürsten und Völker: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1514* (éd. W. Andreas ; Wiesbaden : Vollmer, 1957) 4 : « On a assigné à l'histoire la tâche de juger le passé, d'instruire le présent au bénéfice des générations futures. La présente étude n'assume pas un office aussi haut : elle se borne à montrer comment les choses se sont effectivement passées ('wie es eigentlich gewesen') » (trad. Ricoeur, *Temps et récit*, III.272 n. 1). Sur ce passage, voir le commentaire de Ricoeur, *Temps et récit*, III.272.

34 R. Zimmermann, « Geschichtstheorien und Neues Testament: Gedächtnis, Diskurs, Kultur und Narration in der historiographischen Diskussion », *EC* 2 (2011) 417–44, ici 440 : « Es gibt keine Historie jenseits des Textes. Aber es gibt Historie durch den Text und als Text. »

35 Cf. Ricoeur, *Temps et récit*, III.272–83 (pour la notion « d'analogie ») ; id., *Mémoire*, 359–69 (pour la notion de « représentation »). Encore est-il utile de différencier les niveaux de scientificité de l'histoire. Tout d'abord l'histoire documentaire où la présentation des faits peut faire l'objet d'une vérification objective (p.ex. la date de la chute de Jérusalem) ; ensuite l'histoire explicative « qui comprend une discussion sur le rôle respectif des forces sociales, des forces économiques, une évaluation de la place du politique ... et l'élément narratif lié à l'événementiel et qui est ouverte à la controverse ; enfin, l'historiographie que l'on peut également appeler 'histoire poétique' dont le rôle est de proposer à une nation ou à une communauté un récit fondateur, lui permettant de construire son identité. » C'est à cette troisième conception qu'appartient le quatrième évangile comme le démontre sa canonisation ultérieure. P. Ricoeur, *La critique et la conviction* (Paris : Calmann-Lévy, 1995) 131–2.

Or, justement, dans l'historiographie antique – c'est un jugement largement admis – il n'est plus possible, ni pertinent de distinguer entre histoire et fiction. L'historiographe doit en effet faire appel à son imagination créatrice pour réimaginer ce qui a pu se passer.³⁶ Cette fictionalisation du récit a un rôle bien précis : elle permet d'éclairer le récit, de le rendre compact et transparent, de l'approfondir.³⁷

Cette dimension fictionnelle peut se décliner de la façon suivante. Tout d'abord dans la mise en intrigue qui, comme nous l'a appris Hayden White,³⁸ est la condition de possibilité de tout récit historique. Le lecteur avisé remarquera, d'ailleurs, que la mise en intrigue de Marc et celle de Jean sont substantiellement différentes, mais que, dans les deux cas, il s'agit d'une construction.

Ensuite, conformément au canon de l'historiographie, l'auteur peut mettre en scène (p.ex. le retour de Lazare à la vie (Jn 11)), comprimer une séquence (p.ex. le procès de Jésus devant le grand prêtre (18.19–24)), l'arranger (p.ex. l'incident du Temple (2.13–22)), la colorer ou en expliciter les enjeux (p.ex. le pain abondant (6)).³⁹ De plus, lorsque le récit historique est supposé être celui d'un témoin oculaire, ce dernier dans l'historiographie antique n'est pas un témoin objectif, placé à distance des événements rapportés, mais un témoin participant à l'action et l'interprétant à sa manière. Comme le montre le champ sémantique lié à la « vérité » (ἀλήθεια, ἀληθής),⁴⁰ la question décisive posée dans l'historiographie johannique n'est pas celle de l'exactitude documentaire, mais celle de la « vérité ». Par vérité au sens johannique, il faut, en effet, entendre non pas l'établissement fidèle des faits, mais la révélation de la réalité divine à travers un événement historique.

Enfin, les études sur la mémoire sociale nous permettent de faire un pas de plus pour éclairer le rapport entre histoire et fiction. Le récit historique ne rapporte, en effet, jamais des faits purs, mais il les reconstruit en fonction du *présent de la communauté mémorielle*. Cette dialectique entre le passé et le présent dans la constitution du récit avait déjà été bien vue – pour ce qui est du quatrième évangile – par J. Louis Martyn avec son hypothèse du drame à deux niveaux (« witness on two levels »)⁴¹ ou par Takashi Onuki par sa mise en évidence de la fusion des horizons (« Horizontverschmelzung ») à l'œuvre dans

36 Backhaus, « Spielräume der Wahrheit », 7–12 (citation de Quintilien 9).

37 K. Backhaus, « Lukas der Maler: Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche », *Historiographie*, 41.

38 H. White, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen: Studien zur Topologie des historischen Diskurses* (Stuttgart : Klett Cotta, 1966).

39 Backhaus, « Asphaleia », *Wahrheit und Geschichte*, 105–7.

40 H.-G. Link, art. « Wahrheit/Lüge. ἀλήθεια κτλ. », *TBLNT* (1997²) 1834–44.

41 J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville, TN : Abingdon, 1979, seconde édition revue et augmentée) 30.

les discours d'adieux,⁴² catégorie herméneutique empruntée à Hans-Georg Gadamer.⁴³ La théorie de la mémoire rend donc attentif au fait que le récit évangélique ne restitue pas le « Jésus historique », mais le « Jésus remémoré ».⁴⁴

Si le quatrième évangile fait état de Jésus tel qu'il est remémoré dans la communauté johannique, alors se pose le problème de *la référence*. Or, le propre de l'histoire est d'être le récit d'un passé *disparu*. Il est donc impossible d'instaurer un processus de vérification tel que celui en usage dans les sciences de la nature, c'est-à-dire d'établir une correspondance entre chaque affirmation du texte et une réalité extratextuelle vérifiable. Disparu, le passé ne peut être présent que par les traces qu'il a laissées, lesquelles ne prennent sens que dans des contextes interprétatifs, c'est-à-dire dans des textes. C'est ce nous a appris le *linguistic turn*. D'ailleurs, pour qui s'acharnerait à établir une impossible référence, il est bon de rappeler que dans le cas du Jésus johannique, l'exégète peut identifier des lieux, des personnes, mais non ce qui a trait à Jésus lui-même. En d'autres termes, nous pouvons établir la plausibilité du cadre historique et topographique du récit, mais non celle de l'histoire racontée.⁴⁵

2.2 *L'histoire sub specie aeternitatis ou le dépassement johannique de l'historiographie*

Nous avons exploré jusqu'ici le rapport entre histoire et fiction tel qu'il est possible de l'appréhender dans l'historiographie antique. Cependant, le récit johannique fait éclater les cadres convenus de ce genre littéraire. Le lecteur du quatrième évangile est en effet confronté non pas à une seule histoire homogène, mais à la superposition et à l'imbrication de trois récits :⁴⁶ tout d'abord celui de la vie et de la mort de Jésus de Nazareth ; ensuite, et s'imbriquant

42 T. Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium: Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen "Dualismus"* (WMANT 56 ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1984) 34-7.

43 H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen : Mohr Siebeck, 1975⁴) 288.

44 Sur ce point, voir J. Schröter, « Der ,erinnerte Jesus': Erinnerung als geschichtshermeneutisches Paradigma der Jesuforschung », *Jesus Handbuch* (éd. J Schröter et Chr. Jacobi ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2017) 112-24.

45 Cependant, avec Paul Ricoeur, il faut sans doute penser la référence de façon plus complexe. Nous avons déjà dit que la référence de premier rang – celle qui consiste dans une vérification par la correspondance avec une réalité extratextuelle – est pour l'essentiel vouée à l'échec. Mais à côté de cette référence de premier rang s'annonce une référence de second rang – le monde que construit le texte et qu'il projette devant lui. Cf. P. Ricoeur, « La fonction herméneutique de la distanciation », id., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Collection Esprit ; Paris : Seuil, 1986) 112-15.

46 Cf. A. Reinhartz, *The Word in the World: The Cosmological Tale in the Fourth Gospel* (SBL. MS 45 ; Atlanta : Scholar Press, 1992).

dans le premier, celui du destin postpascal de ses disciples ;⁴⁷ enfin, encadrant les deux premiers, celui de la trajectoire du Fils de Dieu, préexistant auprès du Père, devenu chair, puis retournant auprès du Père. La *vita* du Jésus johannique déborde ainsi clairement les limites d'un projet strictement historiographique. L'hymne au Logos qui ouvre l'évangile et tient lieu de prologue (1.1-18) en est la meilleure démonstration, car il est proprement impensable dans cette fonction dans l'historiographie antique.

Cette transgression des limites apparaît de façon particulièrement nette si l'on se souvient que le geste historiographique⁴⁸ consiste normalement à inscrire une histoire déterminée et particulière dans une histoire plus large.⁴⁹ Pour ce faire, l'historiographe recourt à deux registres : l'espace et le temps.

Si nous considérons en premier lieu comment l'auteur du quatrième évangile organise *l'espace*, nous constatons qu'il déploie une topographie à deux niveaux. Tout d'abord, il recourt à une topographie « horizontale » qui utilise des données connues et vérifiables de la géographie palestinienne au premier siècle : Jérusalem, la piscine de Bethesda, Béthanie, la Galilée et son lac, Nazareth, Capharnaüm, la Samarie, Sychar, le Jourdain, etc. À côté de cette topographie classique s'annonce cependant une autre topographie, « verticale » celle-ci, liée au monde transcendant : le lieu de la préexistence (1.1-2), les demeures dans la maison du Père (14.2 : ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου μοναὶ πολλαί), le retour auprès du Père (13.1 : μεταβῆ ἔκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα ; 14.4), etc. En d'autres termes, le texte opère un croisement entre topographie horizontale et topographie verticale.

Le même phénomène se répète au niveau de la *temporalité*. D'une part, l'auteur implicite met en place une temporalité ordinaire. Certes, il n'y a aucune donnée de chronologie absolue, mais des événements (la construction du Deuxième Temple) ou des personnages connus (Jean le Baptiste, Pilate, Hanne, Caïphe, etc.) offrent des points d'ancrage fiables. De plus le calendrier juif des fêtes (notamment la Pâque)⁵⁰ permet de structurer le déroulement de l'activité publique de Jésus. Cependant, à côté de cette temporalité « historique » prend place une temporalité « divine », marquée par des temps qui échappent au registre de l'histoire : « l'heure » (ἡ ὥρα), le « moment » (καιρός), « le dernier

47 Cf. par exemple Onuki, *Gemeinde und Welt* avec la notion de « Horizontverchmelzung » ; Martyn, *History and Theology* avec la « two-levels theory ».

48 Cf. R. Bauckham, « Historical Characteristics of the Gospel of John », *NTS* 53 (2007) 17-36.

49 Ricoeur, *Temps et récit*, III.331 : « L'histoire ... réinscrit le temps du récit dans le temps de l'univers ... Cette réinscription du temps du récit dans le temps de l'univers ... demeure la spécificité du mode référentiel de l'historiographie » (expression soulignée par l'auteur).

50 Sur ce point, voir M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1-12* (Regensburger Neues Testament ; Regensburg : Friedrich Pustet, 2009) 19-22 (fête de la Pâque (2.13; 6.4; 11.55), fête des Tentes (7.2, 14, 37), fête de la Dédicace du Temple (10.22)).

jour » ([ἐν] τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ), le « maintenant » (νῦν, ἄρτι), le « pas encore » (οὐπω), le « déjà » (ἤδη), etc.⁵¹ Par ailleurs, le temps ordinaire est doté de significations théologiques : par exemple, celle de l'accomplissement (cf. 19.30 : τετέλεστοι). Enfin, ce développement linéaire du temps historique est inscrit dans un processus de totalisation de l'histoire. Le récit commence avant la fondation du monde pour s'achever auprès de Dieu lors de l'accomplissement final (1.1 : ἐν ἀρχῇ; 17.24 : Πάτερ, ὁ δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ κάκεινοι ὧσιν μετ' ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου). Ici encore il y a croisement entre le temps du monde et le temps de Dieu. Ce double croisement fait découvrir au lecteur que le récit johannique dépasse le genre historiographique au sens classique. L'histoire est donc revisitée pour être envisagée *sub specie aeternitatis*.

On pourrait faire une constatation analogue à propos du personnage central du récit : Jésus de Nazareth. Certes on connaît son père et sa mère (6.42), mais sa véritable origine est auprès de Dieu (cf. aussi le thème de la préexistence et le fameux πόθεν johannique).⁵² Certes il annonce et interprète sa mort dans les discours d'adieux, mais c'est simultanément pour annoncer sa venue pascale (14.18 : οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς).

On pourrait, enfin, faire la même remarque concernant les porteurs de la mémoire. Si le disciple bien-aimé remplit sa fonction de témoin et d'herméneute quasiment indispensable dans un récit historiographique, son rôle est redoublé par un porteur transcendant de la mémoire – le Paraclet (14.26 : ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν [ἐγώ]). Au porteur humain de la mémoire s'ajoute un agent divin. Bref, le récit johannique s'inscrit dans la tradition historiographique tout en la faisant éclater.

2.3 La recomposition de la vie de Jésus

Pour achever cette exploration du rapport entre histoire et fiction dans le quatrième évangile, il convient de se pencher sur le phénomène de la *recomposition* de la vie de Jésus.

Tout d'abord, la mise en intrigue mérite considération, car selon White, il n'y a pas d'histoire sans mise en intrigue. Or, contrairement à ce que pensait Clément d'Alexandrie,⁵³ on ne saurait opposer les évangiles synoptiques à l'évangile selon Jean, en voyant dans les premiers « les choses corporelles (σωματικά) » et dans le dernier « un évangile spirituel (πνευματικόν... εὐαγγέλιον) ». La mise en

51 Frey, *Johanneische Eschatologie*, II.203–21.

52 Cf. 2.9 ; 3.8 ; 4.11 ; 7.27, 28 ; 8.14 ; 9.29.30 ; 19.9.

53 Citation de Clément d'Alexandrie par Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* 4.14.7 : « Quant à Jean, le dernier, voyant que les choses corporelles (σωματικά) avaient été exposées dans les Évangiles, poussé par ses disciples et divinement inspiré par l'Esprit, il fit un évangile spirituel (πνευματικόν ... εὐαγγέλιον). »

intrigue chez Marc, comme l'avait déjà remarqué William Wrede,⁵⁴ est aussi prononcée que celle que nous trouvons dans le quatrième évangile si bien que si Jean a eu connaissance de Marc – ce qui est possible – alors nous avons affaire à deux représentations différentes de l'histoire de Jésus.

Quelles sont alors les caractéristiques de la mise en intrigue johannique qui détermine son « image remémorée » de Jésus ? Tout d'abord, on remarquera que *l'ordre du récit* comparé à celui de Marc, est bouleversé. A titre paradigmatique, on notera que l'incident du Temple (2.13-22) est désormais placé au début du récit afin de l'orienter d'emblée vers la croix. Ensuite, le lecteur est frappé par *la raréfaction de la matière narrative* dans la première partie de l'évangile (chaps. 1-12) : moins de vingt événements⁵⁵ sont racontés de façon détaillée. Mais à cette étonnante retenue dans la présentation des événements marquant de la vie de Jésus, s'oppose une *explosion du commentaire*.⁵⁶ L'évangile est en fait une *métanarration*, c'est-à-dire que le narrateur ne fait pas que rapporter une histoire, simultanément il en réfléchit le sens. Preuve en soient les nombreux discours du Jésus johannique d'abord – ce qui est conforme au genre historiographique –, mais s'y ajoutent le commentaire implicite (ironie, malentendu, langage symbolique),⁵⁷ puis, à un niveau métalinguistique, le commentaire explicite, sans oublier le paratexte (prologue, épilogue) qui encadre la narration. Le Jésus johannique devient au premier chef le commentateur de son action et le narrateur le commentateur de l'action et du discours du Christ. L'analyse de la *durée*, elle, montre de façon univoque que ce qui mobilise l'attention du narrateur, c'est la mort de Jésus et son interprétation. Ici encore, un seul exemple suffira : les deux discours (13.31-14.31 ; 15-16) et la prière d'adieu (17) sont consacrés à établir la signification aussi bien du ministère achevé de Jésus, que de son départ vers le Père et de l'avenir de la révélation. Si, enfin, on se tourne vers les *personnages* du récit, un double constat s'impose. D'une part, il est certes hors de doute qu'ils font référence à des personnages ayant réellement existé. Mais d'autre part, comme l'a bien montré R. Alan Culpepper,⁵⁸ ces personnages n'existent qu'en relation avec le Jésus johannique. Ils sont pour ainsi dire

54 W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1901).

55 Dans la première partie de l'évangile (1-12), seuls sept récits de miracle sont explicitement racontés ; ils sont parfois complétés par d'amples discours (5.6.9-10.11). A cela s'ajoutent deux grandes rencontres (Nicodème et la Samaritaine), la grande confrontation avec les « Juifs » (chaps. 7-8), les scènes liées à l'entrée à Jérusalem (chap. 12), sans oublier le cycle associé à la figure du Baptiste (1.3).

56 Cf. B. Neumann et A. Nünning, « Metanarration and Metafiction », *Handbook of Narratology* (éd. P. Hühn et al. ; Berlin/Boston : de Gruyter, 2014²) 344-52.

57 R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Foundations & Facets: New Testament ; Philadelphia : Fortress, 1983) 149-202.

58 Culpepper, *Anatomy*, 145-8.

vidés de leur identité et de leur histoire propre. A titre d'exemple significatif, on évoquera Jean le Baptiste : si plusieurs sources – je pense ici à Josèphe⁵⁹ et à la source des logia – le présentent comme un prophète apocalyptique appelant à la repentance face à l'imminence du jugement, Jean le défait de sa prédication pour en faire le seul témoin du Christ si bien que, dans le quatrième évangile, il devient pour ainsi dire « le premier chrétien ».

Cette reconfiguration christologique du Baptiste n'est que l'indice d'un processus plus large. Les récits de miracles qui, dans les synoptiques, étaient les marqueurs de la venue du Règne de Dieu deviennent des signes christologiques. L'annonce de la venue imminente du Règne de Dieu se condense désormais dans les paroles en ἐγὼ εἶμι, le récit de la Passion – comme l'illustre la comparution devant Pilate (18.28–19.16) – devient un récit de révélation.

Comme le signalait opportunément Harold Attridge à propos du système symbolique du quatrième évangile, le mouvement cubiste qui s'imposa dans le domaine de l'art au début du vingtième siècle (on pense ici au précurseur Paul Cézanne, puis à Pablo Picasso) offre une analogie bienvenue pour décrire le travail du narrateur johannique.⁶⁰ De même que le peintre cubiste décompose, puis réassemble de façon abstraite le sujet choisi pour le présenter en multipliant les perspectives, ainsi en est-il de l'évangéliste : il recompose la vie de Jésus en multipliant les perspectives permettant d'éclairer son sujet. On peut dès lors à juste titre parler d'un évangile « cubiste ».

3. Conclusion

Concluons cette brève exploration de la relation entre mémoire, histoire et fiction dans le quatrième évangile, par l'évocation d'une anecdote pleine de sens. Elle concerne Friedrich Nietzsche qui fut nommé professeur de philologie classique à l'université de Bâle en 1869. Ce dernier consacra son premier livre, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, paru en 1872, à la naissance et au déclin de la tragédie grecque. Loin de se cantonner à la Grèce classique, Nietzsche, dans son ouvrage, discernait en Richard Wagner celui qui pourrait faire revivre cet héritage perdu – l'union du dionysiaque et de l'apollinien. Son enquête historique le menait ainsi des origines les plus lointaines jusque dans le présent. Cette façon peu conventionnelle de pratiquer la philologie classique provoqua un scandale. Dans sa recension publiée en 1872–3, celui qui allait devenir le très célèbre helléniste Ulrich von Wilamovitz-Möllendorf démolit l'ouvrage et pria Nietzsche d'aller pratiquer sa « philologie du futur »

59 Flavius Josèphe, *Ant.* 18.116–119a.

60 H. W. Attridge, « The Cubist Principle in Johannine Imagery: John and the Reading of Images in Contemporary Platonism », *Imagery in the Gospel of John* (éd. J. Frey, J. van de Watt et R. Zimmermann ; WUNT 200 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2006) 49.

(« Zukunftsphilologie ») ailleurs, hors du monde universitaire.⁶¹ Ce qui était en cause dans cette polémique devenue célèbre, c'était – bien entendu – la notion d'histoire. Or, toujours en 1873, Nietzsche écrivit la seconde partie de ses *Unzeitgemäße Betrachtungen*, intitulée *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, texte dans lequel il préconisait un art de l'oubli (*ars oblivionis*). Mais que convient-il d'oublier ? La réponse de Nietzsche est cinglante : l'historiographie. En effet à une époque où l'historisme était dominant, l'accroissement et la complexification des connaissances du passé pesait « lourdement sur la mémoire de l'homme doté d'une culture historique, jusqu'à ce que ce dernier, écrasé sous ce fardeau de souvenirs, en perde la capacité élémentaire de vivre et d'agir ». ⁶² Selon Nietzsche, la science historique avait ainsi perdu sa capacité à honorer la maxime de Cicéron d'être une maîtresse de vie (*magistra vitae*).⁶³ Cette critique nietzschéenne de la fracture entre la science historique et la vie garde toute sa pertinence aujourd'hui car, notamment en exégèse néotestamentaire, nous assistons à un retour massif du positivisme historique. A cet égard, c'est le mérite des études récentes sur la mémoire d'avoir réveillé la conscience herméneutique en réarticulant passé et présent, et d'avoir ainsi discerné dans l'acte d'anamnèse, pour reprendre les termes de Cicéron, non seulement, une *vita memoriae*, mais encore une *magistra vitae*.

French abstract: Cet article explore les relations entre mémoire, histoire et fiction dans le quatrième évangile. La première partie est consacrée à la conception johannique de la mémoire en tenant compte de la recherche récente sur la théorie sociale de la mémoire (« theory of social memory »). L'épilogue de l'évangile (chap. 21), considéré comme paratexte, et la fonction dévolue au disciple bien-aimé permettent de préciser les traits caractéristiques de cette mémoire. La deuxième partie aborde le problème de la relation entre histoire et fiction dans le contexte de l'historiographie antique. Il convient notamment de déterminer comment l'historiographie telle qu'elle est pratiquée par Jean, se plie aux conventions de ce genre et en quoi elle les dépasse. A cet égard, l'examen de la représentation de l'espace, du temps et des personnages, mais aussi la recomposition complète de la vie de Jésus, est riche de sens.

61 U. von Wilamowitz-Möllendorf, *Zukunftsphilologie: Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsche « Geburt der Tragödie »* (Berlin, 1872), puis, id., *Eine Erwiderung auf die Rettungsversuche für Fr. Nietzsche « Geburt der Tragödie »* (Berlin, 1873).

62 H. Weinrich, *Léthé. Art et critique de l'oubli* (Paris : Fayard, 1999) 180, qui cite Nietzsche : « Ce savoir [sur la culture] doit être infusé et insufflé à l'élève sous forme de connaissance historique ; c'est-à-dire qu'on farcit sa tête d'un nombre formidable d'idées tirées de la connaissance extrêmement indirecte des temps et des peuples passés, non du sentiment immédiat de la vie – une sénile occupation. »

63 Cicero, *De oratore* 2.36 : *historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*.