

Récit allégorique de l'Institution de l'Eglise (fin du premier siècle)

21. (1.) Μετὰ ταῦτα ἐφάνερωσεν ἑαυτὸν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος· ἐφάνερωσεν δὲ οὕτως. (2.) ἦσαν ὁμοῦ Σίμων Πέτρος καὶ Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος καὶ Ναθαναὴλ ὁ ἀπὸ Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ οἱ τοῦ Ζεβεδαίου καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο. (3.) λέγει αὐτοῖς Σίμων Πέτρος, Ὑπάγω ἀλιεύειν. λέγουσιν αὐτῷ, Ἐρχόμεθα καὶ ἡμεῖς σὺν σοί. ἐξῆλθον καὶ ἐνέβησαν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν. (4.) πρωΐας δὲ ἦδη γενομένης ἔστη Ἰησοῦς εἰς τὸν αἰγιαλόν· οὐ μέντοι ᾔδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν. (5.) λέγει οὖν αὐτοῖς [ὁ] Ἰησοῦς, Παιδιά, μή τι προσφάγιον ἔχετε; ἀπεκρίθησαν αὐτῷ, Οὐ. (6.) ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὐρήσετε. ἔβαλον οὖν, καὶ οὐκέτι αὐτὸ ἐλκύσαι ἴσχυον ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων. (7.) λέγει οὖν ὁ μαθητῆς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ, Ὁ κύριός ἐστιν. Σίμων οὖν Πέτρος, ἀκούσας ὅτι ὁ κύριός ἐστιν, τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο, ἦν γὰρ γυμνός, καὶ ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν· (8.) οἱ δὲ ἄλλοι μαθηταὶ τῷ πλοιαρίῳ ἦλθον, οὐ γὰρ ἦσαν μακρὰν ἀπὸ τῆς γῆς ἀλλὰ ὡς ἀπὸ πηγῶν διακοσίων, σύροντες τὸ δίκτυον τῶν ἰχθύων. (9.) ὡς οὖν ἀπέβησαν εἰς τὴν γῆν βλέπουσιν ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον. (10.) λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπίασατε νῦν. (11.) ἀνέβη οὖν Σίμων Πέτρος καὶ εἴλκυσε τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν μεστὸν ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πεντήκοντα τριῶν· καὶ τοσοῦτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον. (12.) λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Δεῦτε ἀριστήσατε. οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν, Σὺ τίς εἶ; εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν (13.) ἔρχεται Ἰησοῦς καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως. (14.) τοῦτο ἦδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν.

« Après cela Jésus se manifesta à nouveau à ses disciples aux bords de la mer de Tibériade. Il se manifesta de cette façon. 2 Se trouvaient au même endroit Simon-Pierre, Thomas, dit le Jumeau, Nathanaël de Cana en Galilée, les fils de Zébédée et deux autres de ses disciples. 3 Simon Pierre leur dit : « Je m'esquive pour aller pêcher. » Ils lui répondent : « Nous venons avec toi. » Ils sortirent (de l'endroit où ils étaient) et montèrent dans leur barque. Au cours de cette nuit-là, ils se fatiguèrent pour rien. 4 L'aube désormais se levait ; Jésus vint s'arrêter sur la plage rocheuse. Toutefois les disciples ne reconnurent pas que c'était Jésus. 5 Lequel leur dit : « *Paidia* ! Serait-ce qu'il vous manque un accompagnement pour votre pain ? » « Oui ! ! » lui répondirent-ils. 6 Il leur dit : « Placez le filet sur le bord droit de la barque, et vous trouverez. » Ils firent ainsi et ils ne pouvaient plus le retirer à cause de la quantité des poissons. 7 Alors ce disciple-là que Jésus aimait (prenait sous sa protection) explique à Pierre : « C'est le Seigneur » Simon-Pierre, donc, ayant entendu : « C'est le Seigneur » noua une tunique autour de la taille – c'est qu'il était nu – et prit pied dans la mer. 8 Les autres disciples vinrent avec la barque – ils n'étaient pas loin de la terre, mais n'en étaient éloignés que d'environ deux cents coudées – traînant le filet. 9 Lorsque donc ils descendirent à terre, ils découvrent de la braise, un accompagnement mis sur le feu et du pain. 10 Jésus leur dit : « Apportez des accompagnements, ceux que vous venez de gagner par vos efforts. » Simon revint donc dans l'eau et il tira jusqu'à terre le filet, plein de gros poissons, cent cinquante trois en tout. Et une telle masse ne déchira pas le filet. 12 Jésus leur dit : « Approchez et déjeunez ! » Aucun des disciples n'osait l'interroger pour établir clairement son identité. Ils voyaient bien que c'était le Seigneur. 13 Jésus s'avance et il prend le pain et le leur donne, et il en fait autant de l'accompagnement.

14. Ce fut désormais la troisième fois que Jésus, réveillé des morts, se manifesta à ses disciples. »

Le dernier chapitre de l'évangile de Jean, qui en est, au sens propre, un *épi*-logue, un élément surajouté, après coup, au recueil qui s'achève au récit de la résurrection, décrit la mise en place des rites de l'Eglise, substitut des Assemblées Nazaréennes (baptême, eucharistie) et d'un partage des tâches entre gestionnaires de l'institution (évêques) et 'gestionnaires' de l'*agapē*, de la manifestation de l'amour de Dieu par son Fils. Il nous apparaîtra que le langage de ce chapitre est allégorique et que son *invention* (*inventio*) relève du genre de la fable ou de la parabole et non d'une tradition orale. Comme le reste de l'évangile, le chapitre est un récit crypté de l'invention de l'Eglise (de la secte 'chrétienne').

Pour son interprétation, le plus simple est de prendre appui sur trois parties nettement distinctes : 1. une rencontre de sept disciples avec le ressuscité, à l'aube, à la fin d'une nuit de pêche infructueuse ; 2. un dialogue de Jésus avec Simon-Pierre, « fils de Jean » ; 3. une question de « Pierre » sur le disciple « bien-aimé ». Les trois parties sont suivies d'une *sphragis* (une signature).

1. Autour d'une pêche infructueuse devenue miraculeuse.

Deux Conseils, deux fondations

Il est nécessaire de faire précéder l'analyse d'une remarque méthodologique, en vérité un simple rappel. Il est clair pour les spécialistes que le dernier chapitre de l'évangile de Jean constitue une sorte d'appendice, qui n'est pas de la même main que ce qui s'offre à nous comme un texte continu jusqu'à la fin du chapitre 20 (texte continu ne signifie pas nécessairement écrit de la main d'un seul auteur¹). Cet appendice ne peut pas non plus se rattacher à une tradition orale, selon même ce que laisse entendre la phrase qui conclut l'épisode : « C'est ce disciple-ci qui témoigne de ces choses et qui *a écrit cela*, et nous savons que son témoignage est vrai. ». Des disciples d'un disciple ont reçu de lui un témoignage écrit : d'un tel commentaire, le lecteur tire l'information que ce qu'il vient de lire n'a jamais existé qu'à l'état écrit. A l'intérieur du texte, des indices confirment l'idée d'une « invention » relevant uniquement de l'écriture. A l'intérieur d'une tradition orale, la mention des « sept » disciples auraient comporté la désignation de tous leurs noms ou d'une explication rendant compte de l'ignorance d'un nom. En outre, le texte que nous lisons ne se comprend pas sans la lecture de la conclusion de l'évangile de Matthieu et comporte une citation, abrégée, d'une formule de l'évangile de Luc, légèrement modifiée. Plusieurs contenus relèvent du genre de la fable : tous les hommes qui accompagnent Simon-Pierre ne sont pas des pêcheurs (la pêche est allégorique) ; les détails ont une portée symbolique [placer le filet sur le côté droit de la barque – aucun repère n'est donné ; « côté droit » ne peut être entendu que comme une métonymie ; le nombre des poissons] ; le court dialogue entre le « personnage » debout sur la plage et les pêcheurs, à cent mètres de distance sur le lac, interprété en termes réalistes, est tout simplement absurde : l'auteur y laisse entendre une métaphore de l'inspiration, de la communication entre le divin et l'humain et le dialogue véhicule l'information implicite : « C'est un être divin qui parle » ; la pêche miraculeuse « confirme » le statut divin du personnage. L'ensemble du texte est donc

¹ Sur le problème, il me suffira de renvoyer au commentaire de Bultmann, pp. 542 sqq. et à mon analyse de la construction de l'évangile de Jean (sur le site, également). Le texte a été vraisemblablement rédigé dans une école d'écriture de tradition sacerdotale judaïque, héritière de la pensée (idéologie) de celui qu'il désigne comme « le disciple *agapētos* » (« bien-aimé » traduit-on) et que j'identifie à un personnage que Paul, dans la lettre aux Galates, désigne sous le nom de « Jean » et qu'il compte au nombre des « colonnes » de l'Assemblée de Jérusalem en 49. Il est exclu que ce « Jean » soit un « fils de Zébédée ».

un message chiffré adressé à un destinataire qui veut bien admettre les présupposés idéologiques – il existe une communication avec le divin, etc. – du contrat de communication que lui propose son sujet énonciateur (un auteur et, vraisemblablement, à l'arrière-plan de son écriture, un groupe de commanditaires). Sous-jacent ou intérieur à tout contrat de communication, il existe un « liant », un système de croyances, qui conditionne l'adhésivité du message et l'adhésion du destinataire. Nous qui nous proposons de faire une lecture critique du texte, c'est-à-dire d'explicitier autant qu'il se peut les ressorts de son écriture, sa raison d'être, sa force persuasive, nous pouvons en développer une intelligence à condition que nous acceptions de le lire en tenant compte de ses présupposés idéologiques, tout en évaluant la « force » de conviction de son argumentation selon les types de lecteur. Par ce biais, nous nous donnons de comprendre en quoi l'épilogue à l'évangile de Jean est l'acte de re-fondation des Assemblées nazaréennes et de leur transformation en Eglises (en Assemblées du Christ). Si nous voulons comprendre la visée du texte, il nous faut bien emprunter les voies par lesquelles il tente de se faire accroire.

L'auteur du récit explique que « Jésus s'est manifesté à ses disciples » au bord du lac de Tibériade, appelé « mer de Galilée ».

Première remarque. La notion « mer de Galilée » est propre à Matthieu, Marc et Jean. L'auteur hellénophone de la partie de l'évangile attribué à Luc écrite en grec de la *koinè* – Silas² – l'ignore. Une hypothèse : les trois premiers auteurs travaillent avec l'idée que Jésus de Nazareth est venu « accomplir la loi », la reprendre et la dépasser. A la façon de Moïse, il fait traverser une « mer » à son « peuple » : ce qui était le passage de la Mer Rouge, dans le nouveau passage, de la loi mosaïque à l'*agapè*, devient le franchissement de la Mer de Galilée. Silas, lui, rend compte de l'enseignement de Jésus de Nazareth, qui ne s'est jamais proposé « d'accomplir » la loi mosaïque : d'elle à son enseignement, il n'y pas passage, mais rupture.

Je rappelle ici le socle sur lequel repose ma théorie de la « fabrique du Nouveau Testament ». Tout l'ensemble est écrit dans un sabir sémitico-grec – dans tous les textes, écrits en grec, se laissent repérer, avec une fréquence plus ou moins grande, des sémitismes – à l'exception remarquable de deux suites liées entre elles, dans l'évangile de Luc, spécifiquement tout ce qui concerne des éléments de l'enseignement de Jésus absents de Matthieu (plusieurs paraboles, par exemple), dans les *Actes des apôtres* la majeure partie du récit se rapportant à Paul de Tarse. *Les Actes des apôtres* permettent d'identifier l'auteur de ces deux textes ; il se nomme Silas ; divers recoupements permettent d'affirmer qu'il était Judéen *hellénophone* et que c'est lui qui a traduit un recueil des *actes et paroles* de Jésus de Nazareth en grec de la *koinè* et qui a composé le récit des débats de Paul avec les autorités judéennes et de ses voyages d'Asie Mineure en Grèce, retour en Asie Mineure, nouveau passage par la Grèce avant un voyage jusqu'à Jérusalem où il réclamera finalement la protection du tribunal de l'empereur contre le Grand Conseil qui voulait probablement le condamner à mort pour trahison de la Loi.

Seconde remarque. Seul « Jean » rattache l'activité de Jésus à Tibériade. Il le fait à l'occasion de la multiplication des pains ; la mention de Tibériade dans l'épilogue (le chapitre 21) est donc un renvoi explicite au chapitre 6 de l'évangile. Pourquoi avoir situé l'épisode près de Tibériade, alors que Marc le situe près de Bethsaïde, hors du territoire de la Galilée ? On supposera d'abord que c'est en raison de la proximité d'une montagne, le mont Thabor (voir *Jean*, 6, 3). Dans la construction johannique, la multiplication des pains répète la révélation de la loi sur le Sinaï et l'élève à un degré de puissance supérieure (le *logos* nourrit d'une vie divine). Sur la montagne – le nom

² Voir A. Sauge, *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ* II – *La fabrique du Nouveau Testament* ; III – *Restitution de l'enseignement de Jésus de Nazareth* (texte grec). Voir également *Actes et paroles authentiques de Jésus de Nazareth* précédés d'une *Présentation* (2011).

du mont n'est pas donné – Jésus s'est révélé comme le pain descendu du ciel, envoyé du Père qui donne à ceux qui croient en lui – ont confiance en lui – de se nourrir de la « chair » même de Dieu (voir tout le chapitre 6). Dans le même contexte (6, 15-21, l'évangéliste raconte comment Jésus s'esquive parce qu'il avait compris que les foules voulaient faire de lui un roi (avaient compris dans un sens étroitement politique qu'il était le Messie), puis comment, la nuit venue, il rejoint en marchant sur les eaux ses disciples repartis en barque et se fait reconnaître d'eux en usant du nom divin : Ἐγώ Εἰμι. Nous sommes donc invités à lire l'épilogue dans son rapport au chapitre 6 de l'évangile de Jean pour comprendre pourquoi la pêche est censée se dérouler près de Tibériade.

Jésus « s'est à nouveau manifesté à ses disciples ». Ce que nous pouvons entendre : Jésus s'est manifesté sous une modalité nouvelle à *ceux qui deviennent*, à *ce moment-là*, *ses disciples*, les disciples de sa manifestation nouvelle. Or l'auteur de l'épilogue en nomme explicitement trois, Simon-Pierre, Thomas, Nathanaël, en désigne deux en tant que « fils de Zébédée », mais ne donne pas leur nom (Jean et Jacques) ; il y avait en outre « deux autres de ses disciples ». Parmi ces deux autres disciples, faut-il vraiment compter « le disciple bien-aimé », puisque nous apprendrons bientôt que, après la pêche miraculeuse, c'est lui qui reconnaîtra l'identité de celui qui est apparu sur la plage ? Le début de l'évangile met en scène deux hommes (André et Philippe) que l'épilogue ne mentionne pas. Il y a là un mystère à éclaircir ! Pourquoi « sept » disciples les représente-t-il tous (déterminant défini, « ses ») ? Pourquoi « sept » ? Pourquoi la cachotterie sur les noms ? Pourquoi le refoulement des « deux hellénistes » ?

Le travail intra- et méta-textuel est ici complexe.

Le chiffre de sept disciples n'est pas dû au hasard : c'est le nombre des membres d'un Conseil. Les sept tiennent donc lieu, par synecdoque, de l'ensemble de l'Assemblée des disciples.

Nous savons, par Papias, qu'il a existé un premier Conseil, composé de sept membres dont l'auteur donne les noms. Ce sont André, Simon (Pierre), Philippe, Thomas, Jean, Jacques, Matthieu. Cependant, les deux listes, celles de Papias et de l'épilogue, se recourent d'autant moins que le Jacques et le Jean de la liste de Papias ne sont probablement pas les deux fils de Zébédée, mais le frère du Maître, le fils aîné de Joseph³, compté au nombre des Anciens dans les *Actes des apôtres*, et Jean, *l'Ancien selon la désignation de Papias*, identifiable au « disciple bien-aimé ». En énumérant sept disciples, l'auteur de l'épilogue d'emblée renvoie à un moment fondateur (l'Assemblée, en Palestine, des disciples de Jésus de Nazareth après sa mort) en nous donnant indirectement une information : « Jean et Jacques » membres du Conseil primitif étaient les deux fils de Zébédée, dont le début du présent évangile tait les noms ! Après leur mort, l'exécution probable des deux frères par Hérode vers 42 de notre ère, ils ont été remplacés par un autre « Jacques » (le demi-frère de Jésus) et « Jean » ('le disciple bien-aimé'). Le silence sur le nom de ces *quatre* hommes laisse entendre une volonté délibérée de créer une *confusion* entre eux. En tant que fils de Zébédée, « Jean » a été un témoin de Jésus de Nazareth en Galilée, ce qui n'est pas le cas du « disciple bien-aimé », « dont le témoignage », pourtant, « est vrai ». L'évangile de Luc nous laisse entendre que la « famille de Jésus », et donc Jacques, était loin d'être solidaire de leur aîné ; Jacques n'a pas, lui non plus, suivi Jésus en Galilée.

Je ne reviendrai pas ici sur une démonstration que j'ai faite ailleurs (*Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ II – La fabrique du Nouveau Testament*, chapitre 2).

³ Inutile de barguigner : Jésus est né hors mariage ; sa mère a épousé ensuite un dénommé « Joseph » de la tribu de Judas, dont elle a eu plusieurs fils et filles ; l'aîné des fils de Joseph se nommait Jacques, « le frère du Seigneur ». Cette naissance hors-mariage de Jésus favorisera la fabrication du mythe de sa conception « spirituelle ». « Né d'une vierge », d'une *parthenos*, signifie simplement qu'il est né d'une jeune fille en âge d'enfanter mais n'ayant pas encore eu d'enfant. Il est donc le premier-né de sa mère.

L'analyse de l'épilogue johannique que je propose présuppose la connaissance de l'une des conclusions que je tire de l'analyse des citations de Papias par Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique*, III, 39) : les 12 apôtres ne sont apparus qu'au moment de l'achèvement de l'écriture de l'Évangile sous la conduite éditoriale d'Ignace d'Antioche vers 100-115 (voir *ibidem*, chapitre 7) ; après la crucifixion, les disciples de Jésus de Nazareth se sont regroupés en Assemblée, à la tête de laquelle ils ont élu un groupe d'Anciens (de Conseillers). Les *Actes des Apôtres* permettent de déduire que le siège de l'Assemblée était à Jérusalem ; il est probable qu'il n'a existé, en Palestine, au début, qu'une seule Assemblée. Avec l'extension du nazaréisme, d'autres Assemblées se sont constituées, en Asie de manière générale et en Grèce, sous l'impulsion de Paul et de Silas.

L'épilogue reprend une notion importante qui évoque la constitution d'un Conseil (sept disciples), mais en transforme le contenu, formulé en recourant à des figures du langage (le silence et la métonymie) qui laissent entendre une stratégie délibérée de l'aveu et du secret. A la fois il fait de la rétention d'information – il donne ce qu'il dit des disciples comme de l'information – et il fabrique de l'information – il ne formule pas explicitement des noms qu'il connaît, parce qu'il ne veut pas être pris au mot. L'épilogue s'annonce comme la fabrication d'un récit de (re-)fondation.

Quelle a été la composition du groupe des Anciens de l'Assemblée des premiers disciples après la mort de Jésus de Nazareth ? Selon Papias, ce Conseil comprenait donc, dans l'ordre, André, Simon (Pierre), Philippe, Thomas, Jacques, Jean et Matthieu. Les sept disciples de l'épilogue johannique sont Simon-Pierre, Thomas, Nathanaël (« Dieu a donné » : son nom en fait, par déplacement métonymique, un substitut de Matthieu, « Donné »), les deux fils de Zébédée, évoqués pour la première fois dans le contexte de cet évangile, mais dont le nom propre n'est pas donné et deux autres disciples. Deux noms de la liste de Papias sont escamotés, ceux d'André et de Philippe. Or s'il est des disciples qui paraissent jouer un rôle d'une certaine importance auprès de Jésus selon le texte johannique lui-même, ce sont André et Philippe. Notamment, ce sont les deux seuls disciples qui jouent nommément un rôle dans le récit johannique de la multiplication des pains (voir encore chapitre 6). L'auteur de l'épilogue, manifestement, refoule deux noms, les deux seuls, si on les oppose aux autres de la liste, qui soient entièrement à consonance *grecque*. Nous sommes confirmés dans notre hypothèse d'une stratégie⁴. Les Sept Conseillers de la

⁴ La motivation en est probablement complexe. Les fondateurs de l'Église sont de tradition sacerdotale juive, d'inspiration essénienne. Idéologiquement, ils sont étrangers, voire hostiles, à l'hellénisation du judaïsme non moins que les refondateurs pharisiens de l'orthodoxie mosaïque. En outre, « André » et « Philippe » connotent la fonction guerrière (« le guerrier » et « le cavalier »). Jésus-Christ fait ici alliance avec la seule fonction de la richesse et de l'amour (de la fécondité, soit de l'engendrement d'une vie éternelle). Les noms formulés sont significatifs de ce point de vue-là également : dans la fonction de fécondité, la présence d'un « Thomas », d'un « jumeau » est attendue ; Nathanaël signifie donc « Dieu a donné ». Enfin Simon (« Dieu a entendu » = « le Miséricordieux » ou « le Sauveur » ou encore « le Guérisseur »), en tant que « Pierre », est le véritable « Poséidon » de cet ensemble, « le maître de maison », « pierre d'angle » de la fondation. [Je considère que Poséidon dérive de **potēi-dm-* (<m> vocalique) et que le nom grec de ce dieu répond au sanskrit *dāmpati*, « le maître de maison ». La notion véhiculée par la racine **dm-* est, me semble-t-il, celle de la mise en place d'un fondement qui donne à un bâtiment sa stabilité et solidité.] Qu'un récit de fondation soit structuré selon l'idéologie des trois fonctions, de souveraineté, de la guerre (refoulée) et de la production des ressources vitales, n'implique pas que les auteurs du récit ne soient pas de tradition sémitique : si l'idéologie trifonctionnelle occupe une place centrale dans la tradition des peuples issus des Indo-européens, étant donné qu'elle est un instrument fort commode pour penser les rapports sociaux, elle a pu devenir une sorte de bien commun des « intellectuels » de toutes les cultures. Nous verrons que « l'auteur » de l'épilogue a sans doute fréquenté par la lecture les traditions romaines et donc celle des récits de fondation.

« refondation » sont Pierre, Thomas, Nathanaël (Matthieu), Jean, Jacques (fils de Zébédée), Jean ('le disciple'), Jacques (le demi-frère).

Il est probable que ces noms personnels sont également signifiants. Jacques (Jacob) comporte des traits de son ancêtre biblique : né en "arrière" de son frère (Esau / Jésus), il "retiendra" ce dernier par le "talon". L'analyse de la construction de l'évangile de Jean invite à soupçonner que « la famille de Jésus » est restée à l'écart de la fondation chrétienne. Le nom de Jacques subit donc un double refoulement.

Jean signifiant « Yahvé est miséricordieux » est un doublet / reflet de « Simon ». Ou plus exactement, c'est Simon qui va être traité comme un double de Jean.

Il y a, dans la liste de l'épilogueur, deux noms, qui justement ne sont pas déclarés, en surnombre (deux fois Jean et Jacques) ! L'identité de deux personnages est laissée dans l'ombre grâce à la rétention de deux noms, dont le sien, désigné deux fois par métonymie (« les fils de Zébédée » et « le disciple bien-aimé »). A la fin de l'épilogue, celui qui le fait au nom de tout un groupe (« nous savons que son témoignage est vrai ») atteste la qualité de témoin du témoin « du disciple bien-aimé », persistant à taire son nom propre. Il fallait que l'indécision du nom propre pèse sur la signature (sa *sphragis*) du texte, non qu'il soit douteux que le signataire de l'évangile qui précède se soit appelé « Jean », mais parce qu'il fallait préserver une incertitude sur l'identité du personnage désigné sous ce nom. « Jean » le disciple « bien-aimé » ne pouvait être identifié avec Jean, l'apôtre, à qui on imputera l'écriture d'un évangile. C'est qu'il ne pouvait pas passer pour un auditeur habituel de Jésus de Nazareth, soit pour un apôtre. Si « le disciple que Jésus aimait » est témoin, il ne l'est pas essentiellement en tant que témoin visuel. Il n'est pas au même plan que Simon, Matthieu, Thomas et les fils de Zébédée.

Que savons-nous de ces deux derniers ? Qu'ils s'appelaient Jean et Jacques et qu'ils ont probablement été exécutés tous les deux, vers 42, par Hérode Antipas au moment où l'administration de la Judée a été confiée au tétrarque⁵. Les deux frères ont pu être exécutés parce qu'ils étaient de fervents propagandistes de l'idée que Jésus était « le Messie » : de ce point de vue, leur compagnie est recommandable. De l'évangile selon Marc, qui cite le surnom que leur aurait donné le maître (« Fils du tonnerre »), on peut déduire qu'ils ont fait partie des disciples de la première heure et qu'ils ont pu être membres, en effet, du premier Conseil de l'Assemblée, remplacés, après leur exécution, par « Jacques », le fils aîné de Joseph, et « Jean », « le disciple bien-aimé », ayant réussi à se glisser dans le Conseil en se faisant élire à la faveur de leur nom propre. A l'origine, il y avait bien un « Jean », mais qui n'était pas « le disciple que Jésus aimait », et qu'il vaut donc mieux ne pas nommer.

Quant à « Jacques », selon ce que laisse entendre l'évangile lui-même de l'hostilité des frères du maître, il devait purement et simplement disparaître. C'est un membre fantôme du Conseil « chrétien », comme un bras coupé est un membre fantôme d'un corps.

Selon la logique de cette reconstitution, à laquelle obligent les incohérences entre deux listes de noms renvoyant pourtant, allégoriquement du moins en ce qui concerne l'épilogue, à une même origine, l'époque qui a suivi la foi en la résurrection, quel était le problème du membre de la « communauté johannique », auteur du présent récit ? Il lui fallait intégrer Jean, « le disciple bien-aimé », dans la liste des premiers disciples exemplifiés par le groupe des sept Anciens ; il le fait en passant sous silence deux noms et en profitant de la confusion entre deux autres. Ainsi peut-il donner « Jean » comme le témoin de ce qu'il raconte, alors qu'il n'appartenait pas au groupe de disciples venus de Galilée accompagner leur maître jusqu'à Jérusalem lors des circonstances qui ont conduit à sa condamnation et à son exécution. Dans le groupe des premiers disciples, ce

⁵ Sur l'hypothèse d'une exécution des deux frères, voir *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ*, II – *La fabrique du Nouveau Testament*, p. 364. Renvoi à Boismard, (1994) « Le martyre de Jean », in Taylor, J (*Les Actes des deux apôtres*, V, Commentaire historique), pp. 339-379

Jean-là est un intrus ; dire de lui qu'il était ὁ μαθητῆς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, « le disciple, celui-là que Jésus ἠγάπα » – le disciple que distinguait l'amour du maître –, c'est d'abord laisser entendre qu'il était « le disciple que Jésus accueillait comme un hôte » et qu'il avait pris sous sa protection : il n'est pas impossible que les autres disciples ne l'aient guère apprécié et qu'il ait fallu une longue accoutumance pour l'entendre tenir ses discours du maître. L'évangile de Jean laisse soupçonner que le personnage était de Jérusalem, et non de Galilée, qu'il appartenait probablement à la caste sacerdotale, qu'il était peut-être parent de la mère de Jésus, si elle était effectivement membre d'une famille sacerdotale. Au sens propre, ἀγαπητός désigne celui qui est susceptible d'être accueilli comme un hôte ou protégé comme un enfant : en supposant que Jésus soit né avant le mariage de sa mère, que celle-ci ait été membre d'une famille sacerdotale, celui qui a pu être ἀγαπητός pour les membres de la famille de sa mère, c'est *Jésus lui-même*. Lue en miroir, la formule « le disciple que Jésus aimait » peut être entendue au sens du « disciple pour qui Jésus était ἀγαπητός », parce que, par exemple, il était son parent « naturel », n'ayant aucun titre aux obligations d'un allié.

La façon dont la liste des personnages est construite laisse soupçonner un codage des noms et la substitution d'une liste à une autre. L'épilogue à l'évangile de Jean serait-il le récit d'un *coup de force*, celui de la substitution d'une équipe de fondateurs à une équipe primitive, celle des Anciens de l'Assemblée nazaréenne de Judée et Galilée, siégeant à Jérusalem ? Cela est en tous les cas dans la logique du récit évangélique qui précède (celui qui est attribué à Jean, donc), puisque ce récit met en scène non Jésus de Nazareth, mais Jésus-Christ dont le ministère commence, non seulement *après la résurrection*, mais encore *après la chute du temple, en 70*, au moment où « Jean » peut enfin affirmer clairement sa « foi » en sa « divinité » (voir dans *Construction*, l'analyse de l'épisode de Cana).

Nous reviendrons sur ce problème lorsque la lecture de l'ensemble du chapitre aura permis de rassembler d'autres indices.

Simon-Pierre se propose une partie de pêche : un contrat de communication inefficace

Après la présentation du groupe des disciples, donnés, par synecdoque, comme l'équivalent de leur totalité (« il se manifesta à nouveau à ses disciples »), « Simon-Pierre » est explicitement désigné comme celui qui a l'initiative de l'action : la formulation du contrat de communication⁶ relève de sa compétence. Il annonce : Ὑπάγω ὀλιεύειν. Le verbe employé (ὑπάγω) a le sens propre de « se retirer ». Il est d'un usage fréquent chez Matthieu, Marc et Jean, où il fonctionne comme l'équivalent grec d'un concept araméen pour signifier « s'éloigner ». Dans l'évangile de Jean, il est d'un usage fréquent dans la bouche de Jésus, spécialement pour dire : « ὑπάγω εἰς τὸν πατέρα », « je vais / je me retire vers le Père », ou encore : « Là où je vais / je me retire, vous ne pouvez m'accompagner ». Les pharisiens, furieux, veulent tuer Lazare, le frère de Marthe et Marie (*Jean*, 12, 11) ὅτι πολλοὶ δι' αὐτὸν ὑπήγον τῶν Ἰουδαίων καὶ ἐπίστευον εἰς τὸν Ἰησοῦν, « car beaucoup des Judéens, à cause de lui, *se retiraient* (se soustrayaient à la loi) et avaient foi (confiance) en Jésus ».

Il est possible que l'emploi du verbe, dans le contexte, renvoie encore à un épisode du chapitre 6 : après la multiplication des pains, Jésus s'est retiré (ἀνεχώρησε) seul sur la montagne ; le soir vient ; les disciples ne l'attendent pas, ils s'embarquent pour rejoindre Capharnaüm ; Jésus les rejoint sur les eaux, en pleine nuit et en pleine

⁶ En terme d'analyse du programme narratif, le moment est celui de la « manipulation », de la définition de l'envoi en mission ou de la tâche qu'il faut accomplir. Il s'agit de trouver une solution à une situation bloquée. La situation initiale est celle de disciples figés sur place. Ils ne savent que faire. Message implicite : l'Assemblée nazaréenne a conduit à une impasse.

tempête ; il se fait reconnaître ; on lui propose de monter dans l'embarcation, mais « aussitôt elle toucha terre, εἰς ἣν ὑπήγον », « où ils cherchaient un abri ». La multiplication des pains a troublé les disciples autant que les foules ; le monde soudain, sous leurs pieds, s'est déstabilisé ; ils ont éprouvé le besoin de retourner dans un lieu familier, Capharnaüm, « où ils cherchaient un abri ».

L'emploi du verbe dans l'épilogue laisse entendre que Simon-Pierre veut profiter de l'obscurité pour échapper à un malaise ou sortir d'une situation inconfortable, trouver un refuge dans la pêche. Entraînant aussitôt à sa suite les autres, il se glisse dehors, dans une barque, sur les eaux. « Pêcher » est quelque chose de rassurant.

L'auteur de l'épilogue travaille à partir de ce qu'il connaît pour l'avoir lu : un récit de pêche dans laquelle Simon joue le premier rôle et le chapitre conclusif de l'évangile de Jean, où sont racontées deux apparitions, la première à « Marie de Magdala », la seconde au groupe des disciples enfermés dans une pièce par crainte des autorités judéennes. Dans la formule elliptique qu'il met dans la bouche de Simon-Pierre, il condense une organisation sémantique complexe. On est dans une situation bloquée ; on est menacé. Une barque, sur le large, est un refuge. Toutefois, l'on passe, sans transition, de l'enfermement à Jérusalem au lac de Tibériade. Pourquoi le lac de Tibériade est-il un lieu ouvert ? Le saut dans l'espace recouvrirait-il un saut dans le temps ?

Les apparitions qui concluent l'évangile auquel se rattache cet épilogue ont lieu à Jérusalem, comme cela est clairement le cas dans l'évangile selon Luc. Seul Matthieu fait coïncider, avec un envoi en mission parmi toutes les nations, une apparition aux « Onze » en Galilée, où rendez-vous leur avait été donné par l'intermédiaire des femmes à qui Jésus était apparu à Jérusalem. Notre épilogue se rattache donc à la conclusion de deux évangiles, celui de Jean, qu'il complète en ajoutant aux apparitions de Jérusalem celle de Galilée, que Matthieu raconte. Pourquoi fallait-il que la Galilée soit le point de départ de l'envoi en mission (« aller pêcher (des hommes) »), *après la résurrection*, dans l'ensemble du monde habité ?

On puisera une première réponse dans l'évangile de Jean lui-même : déjà les disciples ont rencontré, sur le lac au loin de Tibériade, Jésus en tant que Dieu (« Je Suis »). Sur ce même lac, un jour, Simon a emmené Jésus, qui lui a donné une leçon de pêche. En outre, la Galilée, ironiquement « le cercle » exposé à toutes les invasions des puissances voisines, est un espace aux frontières culturelles mouvantes. La Galilée du temps de Jésus n'est pas celle de la révolte de 66-67, rapidement remplacée par le territoire si bien contrôlé par les Romains qu'ils autoriseront les Sages à s'y installer ; la Tibériade de l'époque d'Hérode Antipas n'est pas celle d'Agrippa II, qui deviendra ville d'empire après sa mort, en 98. La Galilée, méprisée des Judéens avant la révolte, sera le territoire privilégié où ils émigreront après la révolte de 66, où ils s'installeront de préférence lorsque la Judée leur sera interdite après la révolte de 132-135. Au temps de Jésus, la Galilée est une marge du judaïsme, à la fin du premier siècle, elle en est le centre ; elle est un substitut de Jérusalem. Sortir de Galilée en 30, c'est s'éloigner des marges, en sortir en 100 ou simplement être à Tibériade, c'est aller au devant des nations. Comprendre quel est l'arrière-plan temporel de l'épilogue johannique est indispensable pour comprendre ce qui est en jeu dans la nostalgie qu'éprouve Simon-Pierre au souvenir d'une lointaine partie de pêche en compagnie d'un rabbi facétieux.

Le ressuscité *n'a pas donné de rendez-vous en Galilée avant la fin du premier siècle* ! L'indice le plus probant nous est donné par Matthieu lui-même : le groupe des « Onze » ou des « Douze » n'a pas existé avant l'achèvement de l'écriture de l'Évangile, sous la conduite éditoriale d'Ignace d'Antioche, disons au début du second siècle (l'œuvre en était probablement terminée en 115).

Matthieu, dans la conclusion de son évangile, et notre épilogueur contaminent deux époques, la première, celle de la cristallisation de la première Assemblée des disciples du Nazaréen après sa mort et celle du pacte de confiance en son enseignement, qu'ils ont engagé sur la foi en sa résurrection, qui a signifié, pour eux, que Dieu authentifiait la parole du maître. La seconde époque est celle de l'envoi en mission des porteurs des

évangiles dont on vient d'achever la rédaction, dans toutes les directions du monde et à destination, désormais, des païens et des Juifs mais non des seuls Juifs. Cet envoi en mission, une fois qu'Ignace eut achevé son œuvre éditoriale, a le plus vraisemblablement eu lieu dans une ville qui portait un nom approprié pour cela, Ephèse (« L'envoi » en mission), la ville où « Jean » avait trouvé refuge.

Les noms cryptés des maîtres d'œuvre de cet envoi en mission se lisent : 'Simon-Pierre, Thomas, Nathanaël, Jean'. Que Thomas ait participé à la fabrication de l'Évangile, pourquoi pas ? Sous Simon-Pierre, j'écrirais volontiers le nom de 'Clément de Rome', sous Nathanaël, celui d'Ignace d'Antioche, et sous 'Jean' annexant Jacques, celui que Paul dans la lettre aux Galates désigne comme l'un des trois piliers de l'Assemblée de Jérusalem en 49. Qu'Ignace d'Antioche lui-même ait rédigé l'évangile de Matthieu peut se déduire de ses *Lettres*.

Pourquoi donner la Galilée comme repère origine de la diffusion de l'Évangile⁷ ? L'écriture de l'Évangile (la mise en place d'un quadriptyque comprenant dans l'ordre primitif suivant, Matthieu, Jean, Luc et Marc) s'est faite vraisemblablement au début du 2^e siècle, au moment où le groupe des Sages (des rabbins d'appartenance pharisienne) refondait le judaïsme autour de la loi de Moïse, faisant des cinq rouleaux (Genèse, Exode, etc.) le noyau des écritures traditionnelles et le critère de sélection des autres écritures héritées de la tradition. La réforme des Sages, qui a reçu l'approbation des autorités romaines, s'est accompagnée d'une définition plus stricte de l'appartenance au judaïsme resté fidèle à la loi de Moïse et a entraîné pour conséquence le rejet de *minim*, de groupes minoritaires, tenus pour sectaires, parmi lesquels étaient notamment comptés les *Nozrim*, les Nazaréens, soit les sectateurs de l'enseignement de Jésus de Nazareth. *Minim* est le terme hébreu pour désigner, de manière générique, les groupes dissidents ou « sectaires ». Or le mot désigne, au sens propre, le « genre », la « famille » ; l'équivalent grec en est le mot γένος (*genos*). Les *minim* au sens spécifique, n'auraient-ce pas été les membres d'un *genos*, ayant cherché à préserver absolument sa singularité ou sa « spécificité », celui des *prêtres* dissidents, autrement dits également *sadocides* ? Ce qui distinguait les *sadocides* des réformateurs du judaïsme, des pharisiens, c'est qu'ils appartenaient à un seul *genos*, celui de la caste sacerdotale, dont ils prétendaient être les seuls représentants dignes. Dans mon ouvrage, *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ*, II et III, Paris, 2011, j'ai montré que les institutions proprement chrétiennes, dont les Églises sont encore les héritières sous des formes diverses, ont été mises en place sous la conduite des *prêtres* juifs de la dissidence (Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Jean d'Ephèse) à la fin du premier siècle.

La réforme des Sages a été rendue nécessaire par la destruction du temple de Jérusalem en 70 ; pour échapper au siège de Jérusalem et à la dévastation de la Judée par les troupes en guerre, les Judéens, qui ne se sont pas solidarisés avec les révoltés contre l'occupant romain, notamment les pharisiens, les lecteurs assidus de la loi, se sont retirés du côté de Césarée Maritime et, plus généralement en Galilée, pacifiée dès l'année 67. Cependant le groupe le plus affecté par la destruction du temple a été celui des *prêtres*, plus particulièrement, parmi eux, la dissidence *sadocide*, dont les membres ont compris que les communautés nazaréennes pouvaient leur offrir, sur le plan idéologique, une possibilité de survie. Ils ont donc investi les communautés nazaréennes plutôt que de se rallier aux pharisiens.

L'exclusion de la synagogue, dans laquelle le pharisien Gamaliel II a sans doute joué un rôle de premier plan au tournant des deux premiers siècles⁸, a obligé les

⁷ Évangile, écrit avec majuscule, au singulier, désigne les textes recomposés ou composés, écrits sous la direction éditoriale d'Ignace d'Antioche, au début du 2^e siècle, plus probablement à Ephèse ou, peut-être Antioche, qu'en Galilée.

⁸ Sur ce problème, je suis les analyses de Jaffé, D. (2005) *Le Judaïsme et l'avènement du christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique, Ier- IIe siècle*, Paris / (2007) *Le Talmud et les origines juives du christianisme : Jésus, Paul et les judéo-chrétiens dans la littérature talmudique*, Paris.

Nazaréens de la génération qui a suivi celle des premiers disciples, encore en très grande majorité, des Juifs, à opposer ses propres écritures à celle de ceux qui sont restés fidèles à la loi de Moïse. Dans ce domaine des écritures, les sadocides ont pu jouer un rôle moteur étant donné leur maîtrise de sa tradition. L'écriture du Nouveau Testament a été entreprise dans l'esprit dans lequel ont été rédigées toutes les écritures juives, qu'elles aient été ou non retenues dans le canon de la bible. Les deux groupes, celui des Sages, des pharisiens « laïcs » et celui des sadocides, des prêtres dissidents, ont entrepris une démarche de propagande qui les a conduits à rivaliser dans tous les centres urbains importants de l'empire. Le christianisme à ses débuts est une voie judaïque, au même titre que la voie pharisienne ; il pouvait même considérer qu'il perpétuait les traditions de la culture juive de manière plus fidèle que les pharisiens puisqu'ils en préservaient toutes les institutions, parmi les autres, l'institution sacerdotale, et *toutes les écritures* (notamment celles que l'on classe dans la littérature dite intertestamentaire), auxquelles ils ajoutaient ce qu'ils pensaient en être l'ultime achèvement.

Après un long intervalle de vaines tentatives, Simon-Pierre annonce donc qu'il va « faire une sortie » (s'esquiver) (ὑπάγειν) pour une pêche qui l'amènera à « quitter la Galilée », c'est-à-dire, l'espace de l'identité juive mosaïque, si, du moins, nous prenons pour référence le début du 2^e siècle.

L'auteur de l'épilogue laisse entendre à son destinataire que sa loyauté doit aller aux communautés « nazaréennes », qui, à ce moment-là, deviennent définitivement « chrétiennes », et non aux sectateurs de la loi de Moïse.

Le nom prêté au personnage (« Pierre ») situe la rédaction du récit à une époque où le pêcheur de Bethsaïde, Simon, est peu à peu désigné sous le nom exclusif de Pierre : notre texte porte la trace de la transition, puisqu'à la fin « Simon, fils de Jean » (dans la bouche de Jésus), Simon-Pierre (sous la plume de l'épilogueur) ne portera plus que le nom de Pierre. Tel est le second indice qui invite à situer la rédaction du texte au tournant des deux premiers siècles.

L'initiative d'aller pêcher revient donc à Pierre, que les autres disciples aussitôt suivent. Elle invite à s'esquiver (quitter le territoire, la Galilée) pour « aller pêcher » (convertir les hommes au 'christianisme') parmi les Nations, parmi les païens, dans toutes les directions de l'espace entourant la Méditerranée.

Le rédacteur de l'épisode s'inspire d'un récit que nous lisons dans l'évangile de Luc et qui narre une pêche extraordinaire de « Simon » (on peut montrer que, dans l'évangile de Luc, le surnom de Pierre est une adjonction tardive) ayant emmené dans sa barque Jésus, qui le lui avait demandé. En conclusion de l'épisode, Jésus retourne à Simon une légère pointe de moquerie. Le patron pêcheur avait laissé entendre à son passager provisoire : « Tu ne vas pas m'apprendre à pêcher ! » Devant le succès de sa consigne, Jésus a pu lui rétorquer « (Puisque tu as si peu de succès pour pêcher), tu ferais mieux de continuer à mettre à ma disposition ta barque pour me permettre de m'adresser aux foules qui se pressent pour m'entendre ! » (Je donne une périphrase de la leçon du Codex Bezae). La reprise du récit de la pêche de Simon indexe donc au contexte de l'épilogue le thème de la diffusion de l'enseignement. L'impasse était celle-là : on n'avait pas su trouver les auditeurs capables d'entendre la voie nazaréenne. Il faut sortir de la synagogue, faire comme le maître, enseigner depuis une barque qui regarde vers le large.

Tel est donc le contrat de communication. Se soustraire au joug de la Loi de Moïse et donc à l'autorité de ceux qui restaurent son autorité, les membres du tribunal de Yavné.

Le « disciple que Jésus aimait » reconnaît le maître en tant que « Seigneur » : enclenchement d'un nouveau contrat de communication sous la conduite du « Seigneur » reconnu ; l'acte noétique du disciple vaut comme moment fondateur des Assemblées « chrétiennes » et de l'institution de deux rites fondamentaux, le baptême et l'eucharistie

Comme dans le récit primitif, l'équipage, non de Simon, mais, cette fois, des sept disciples paradigmatiques conduits par « Simon-Pierre » puis par « Pierre », ne prend rien dans ses filets de toute la nuit. A la différence du récit primitif, le maître n'est pas dans la barque. Au lever du jour, les hommes, encore dans leur barque, voient quelqu'un venir s'arrêter sur les récifs au bord de l'eau. L'épilogueur indique au lecteur l'identité de la figure surgie à l'aube comme au sortir du tombeau (c'est Jésus) et précise que ses disciples, dans la barque, ne se font aucune idée du personnage qu'ils voient ; il ne leur vient pas à l'esprit que ce peut être Jésus. Expérience de la résurrection (j'adopte le point de vue des premiers disciples) : dans un premier temps, on ne reconnaît pas la « véritable » identité du ressuscité. Tel est le leitmotiv de l'évangile de Marc. Ce premier temps de la méconnaissance est celui de la première génération des disciples et donc celui de Simon, André, Philippe, Paul, Silas⁹, etc. Ils n'ont pas compris que « Jésus » était « Dieu » en tant que « Fils de Dieu ».

Dans le présent récit, ils seront instruits par un *signe*, au sens johannique, venu de l'apparition elle-même.

L'homme debout sur le rivage s'adresse aux pêcheurs : Παιδιά, μή τι προσφάγιον ἔχετε; Double étrangeté, de l'interpellation et de la question posée : παιδία est un terme pour lequel nous n'avons pas d'équivalent ; il désigne de manière générale l'individu avant son émancipation, l'enfant, le jeune ou l'esclave. Le mot connote le jeu, l'âge ou le statut social où les activités auxquelles on s'adonne n'ont pas le sérieux de la vie adulte tel que délibérer, prendre des décisions, participer de manière générale à la gestion politique, économique, culturelle de la vie sociale. Il semble que, dans l'univers textuel du Nouveau Testament, le mot ait été employé comme terme technique pour désigner, à l'intérieur des communautés, les préchrétiens, la génération des disciples qui n'ont pas su devenir adultes. Dans le contexte, son usage laisse-t-il entendre que le maître traite ses disciples comme des initiants, que l'épreuve à laquelle il les soumet est justement celle qui leur permettra de franchir une étape qui fera d'eux des adultes (chrétiens) ? La question posée insinue qu'il leur donne également de l'étourdi et du « gamin » !

De loin, Jésus pose une question rhétorique sur un mode ironique : « Vous n'allez pas me dire (μή !) que vous n'avez pas de quoi garnir votre pain ! » (Ou bien : « N'auriez-vous pas de quoi agrémenter le pain d'un accompagnement ? J'ai bien peur que non ! ») C'est bien ça, en effet ! Le poisson (*ikthus*) manque (comme à Cana, le vin avait du retard) ! L'homme depuis la plage invite les pêcheurs à placer le filet sur la droite de la barque : la prise est telle qu'on n'arrive pas à la tirer dans la barque. Alors le disciple, ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, « celui-là (éloignement dans l'espace et dans le temps ou sur l'échelle des valeurs) que Jésus 'aimait' » reconnaît « le Seigneur¹⁰ » et le dit à Pierre, qui se vêt d'une tunique et se « met » (ἔβαλεν ἑαυτὸν) « dans la mer » (dans le lac). Les autres disciples conduisent la barque jusqu'au rivage. Autre étrangeté de ce récit hétéroclite, sur la plage les disciples découvrent sur un feu un accompagnement en train de griller et du pain. Leur pêche n'est pas destinée à la nourriture. Le maître les invite à approcher pour déjeuner ; il leur donne lui-même du pain « et il fait de même avec l'accompagnement / la garniture » (éventuellement, « le

⁹ Je fais ici allusion aux disciples de la première génération ; Silas était le compagnon de Paul ; je montre ailleurs que c'est lui qui a traduit l'enseignement du Nazaréen, de l'araméen en grec de la *koinè*. Il a accompagné Paul jusqu'à Rome pour tenter d'obtenir la légitimation de la voie nazaréenne auprès du tribunal de l'empereur.

¹⁰ Le codex Bezae propose la leçon ὁ κύριος ἡμῶν, « C'est *notre* Seigneur », « c'est lui, notre Seigneur ! » Je pense que c'est la leçon primitive : Jean, d'une seule formule, articule l'opposition du christianisme (encore d'inspiration entièrement judaïque) au mosaïsme. Notre Seigneur, à nous, c'est Jésus-Christ, Fils de Dieu : il est celui qui nous fait connaître véritablement Dieu (aussi bien le Dieu d'Israël que celui de tous les peuples).

poisson »), en présence d'un filet plein d'*opsaria*, de poissons désignés comme des « accompagnements ».

Aussi abracadabrant que paraisse l'agencement des éléments dans un récit ou leur contenu, du fait de leur appartenance à un *récit*, ils font sens. Les invraisemblances (au premier chef desquelles un homme, apparu à l'aube se fait entendre à 100 mètres de distance par une équipe de pêcheurs dans une barque) permettent immédiatement de décider du genre narratif auquel appartient l'épisode que nous lisons : il n'a rien à voir avec un récit issu d'une tradition orale recueilli à l'intérieur d'une communauté se rattachant à un témoin privilégié de Jésus de Nazareth. L'épisode est fabriqué (probablement par l'auteur de l'épilogue lui-même) ; les éléments qui le composent n'ont aucune portée réaliste ; ils ont une fonction analogue à ceux d'une fable ou d'une parabole, allégorique, ou, pour les membres initiés de la communauté des destinataires, symbolique (certains signifiants du récit ont fonction de signes de reconnaissance et d'appartenance).

Reprenons les éléments.

En raison de quelque oubli ou étourderie, il manque encore un « accompagnement » pour le repas des disciples. Le terme *προσφάγιον* dénote précisément ce qui « s'ajoute au pain » ; il est peut-être synonyme d' *ὀψάριον*, au sens de la garniture qui accompagne le pain que l'on mange (toute préparation, légume ou poisson, que l'on cuit et condimente pour relever le goût du pain) ; l'*ὀψάριον* lui-même désigne d'abord un accompagnement, par métonymie du poisson, principal des accompagnements. L'homme au loin ne demande donc pas aux pêcheurs s'ils ont pris du poisson ou non, mais fait une hypothèse sur les raisons de leur activité : il leur manque un accompagnement pour relever la fadeur de leur pain quotidien. Ou bien : ils n'ont pas encore su découvrir comment accommoder leur nourriture. Ou encore : ils ne se sont pas donné les com-paings adéquats. En effet, répondent-ils.

Le lecteur, qui connaît l'identité du personnage, l'entend inviter l'équipage à « mettre » (*βάλλειν*) le filet « sur le flanc droit » de la barque : *Βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὐρήσετε. ἔβαλον οὖν, καὶ οὐκέτι αὐτὸ ἐλκύσαι ἴσχυον ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων*. Le détail est mystérieux. Jésus invite-t-il à laisser aller le filet du côté du soleil levant ? Du côté faste et non du côté néfaste ? Du côté de la vie et non celui de la mort (le tombeau), où, jusqu'à ce moment, ils ont continué à pêcher sans rien prendre ? Du côté des païens et non celui des Judéens ? Le côté « droit », c'est le côté de la main qui « accueille » l'autre : « Tournez-vous du côté de l'étranger ! » pourrait vouloir leur dire le maître. Nous apprendrons que les cent cinquante-trois poissons pêchés ne sont pas destinés à être mangés ; ils sont à identifier comme les objets d'une pêche allégorique. En invitant à pêcher à droite, du côté favorable ou du côté où l'on accueille un hôte, Jésus, tel est un sens possible, invite l'équipage à se tourner du côté de l'étranger, soit du non-Juif. La sortie sur le lac de « Tibériade », peut-être déjà devenue ville d'empire au moment où l'épilogue est écrit (après 98), est une sortie hors de la Galilée : on est invité à se soustraire (*ὕπαγειν*) à l'autorité de la loi mosaïque.

En outre le texte grec recèle un jeu entre les mots, sur lequel la répétition du verbe principal et des allitérations attirent l'attention (*βάλετε, ἔβαλον / εἰς τὰ δεξιὰ, δίκτυον / ἐλκύσαι, ἴσχυον, ἰχθύων / πλοίου, πλήθους*) en sorte que, de l'ensemble, deux mots se détachent par leur singularité, *τὰ μέρη* et le verbe *εὐρήσετε*. L'emploi de la forme simple de *βάλλω* avec *δίκτυον*, le filet, pour complément est exceptionnel ; le verbe signifie proprement « mettre » (un vêtement, un pied à terre, etc.) et peut être employé pour la trace du pied dont on « frappe » le sol. Selon le sens propre, il aurait suffi de demander aux disciples de « laisser aller - *ἀφιέναι* – le filet à la droite de la barque - *εἰς τὰ δεξιὰ τοῦ πλοίου* ». *Μέρη* est donc *apparemment* superfétatoire ; c'est précisément ce qui contribue également à en détacher la figure signifiante et à y entendre un jeu avec *μηρός*, « la cuisse ». En termes ésotériques, le Seigneur invite les

disciples à « frapper la cuisse droite d'une marque de reconnaissance » (*deik-*) évoquée, par métonymie, sous *diktuon*, jouant avec *daktulion* (« l'anneau »). S'ils le font, ils « emporteront le marché » (ἐυρήσετε). Les pêcheurs sont invités à substituer une marque d'appartenance au « troupeau de Dieu », à une autre, le sceau du « baptême » à celui de la circoncision. Changer de marque d'appartenance implique également un changement de l'instruction initiatique¹¹. Sous-entendu : « Si vous enseignez et confirmez l'intelligence de la doctrine en baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », si vous « signez » de la croix (figurée par Tau grec, T vertical) ceux que vous initiez à l'enseignement « nazaréen », votre enseignement, ou prédication, atteindra des foules bien plus nombreuses que celles qui portent la signature du *Taw* hébreu (croix couchée : x). Dans les mots qui décrivent le « signe » (le miracle) de la pêche, la substitution de la seigneurie du Christ à celle du Dieu de Moïse [*El* > *Ku-(rios)*] est marquée de manière redoublée : ἰσχυ-, ἰχθύ- (*iskhu- / ikhthu-*).

La prise est telle que l'équipage ne peut remonter le filet dans la barque. Nous nous rappelons que le rôle principal accordé à Simon-Pierre, l'ordre de Jésus, le caractère extraordinaire de la pêche invitent le lecteur à mettre en rapport l'épisode avec celui qui est raconté dans un autre contexte, celui de l'évangile attribué à Luc (*Luc*, 5, 1 sqq.). Le récit « lucanien », en réalité un récit oral de Simon lui-même, noté puis transcrit en araméen par un dénommé Marc, se concluait sur une boutade, que seul le codex Bezae atteste (*Luc*, 5, 10 : voir ci-dessus). Par plaisanterie, Jésus aurait invité Simon à se mettre au service de son enseignement en continuant à lui prêter sa barque pour lui permettre de s'adresser, sur l'eau, à la foule se pressant sur le rivage. L'épilogue emprunte au récit de Simon ses traits principaux, tout en les transposant dans un cadre allégorique ; si nous extrayons du premier récit la boutade qui le conclut, nous pouvons considérer que les cent cinquante-trois poissons pêchés représentent allégoriquement les hommes à qui le « Jésus nouveau » demande que l'on s'adresse. Une note du traducteur de l'évangile dans la *TOB* (Jean, 21, 11, note x) nous apprend que, selon Jérôme, les naturalistes anciens distinguaient cent cinquante trois espèce de poissons. En invitant les disciples à placer le filet sur le flanc droit de la barque, le « ressuscité » les inviterait donc à adresser son enseignement, entre temps – celui de sa vie et celui de l'institution de l'Eglise – transformé en prédication, à toutes les « familles » humaines, c'est-à-dire à toutes les nations. Dans la tradition biblique, le chiffre habituellement employé pour représenter le rassemblement de toutes les nations est le nombre cent quarante-quatre (la totalité des temps et des espaces, 12 x 12). Cent cinquante-trois est égal à cent quarante-quatre + neuf (une totalité ajoutée à une totalité : 144 + 9 = 153). Si l'on additionne entre eux les trois chiffres qui composent 144 et 153, l'on obtient 9 à chaque fois. 144 divisé par 9 = 16 ; 153 divisé par 9 = 17 ; 16 + 17 = 33 (3x3). On pourrait encore s'amuser à additionner 144 et 153, multiplier chacun de ces chiffres par 2, 3, 4, etc., additionner les chiffres du résultat obtenu, en pariant qu'on y trouvera du neuf. L'auteur du récit voudrait-il laisser entendre que le chiffre « chrétien » de la complétude humaine est plus « achevé » que celui de la tradition hébraïque ?

Au « signe » de la pêche extraordinaire, « ce disciple-là que Jésus 'aimait' » reconnaît le premier « le Seigneur » (le Fils de Dieu)¹², comme, en présence du tombeau vide, il avait aussitôt compris que Jésus était ressuscité parce qu'il avait également compris qu'il était « le Fils de Dieu ». L'emploi du mot κύριος dans le contexte de l'évangile de Jean¹³, ou dans la tradition de sa communauté, est une

¹¹ Sur la substitution du baptême à la circoncision et sur l'interprétation du baptême en tant que *sphragis*, « signature », « marque d'appartenance », « symbole d'un engagement irréversible », « marque de fidélité », etc., voir *Studien zur Gechichte und Kultur des Altertums*, Band 5, Heft 3-4, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, par F. J. Dölger, 1911, pp. 98 sqq.

¹² Peut-être faudrait-il aussi entendre ce qu'il dit : « Notre Seigneur existe ! »

¹³ Disons que dans cet emploi, « Luc » se distingue des autres évangélistes : dans la partie de l'évangile écrite dans la langue de la *koinè*, *kurios* est un équivalent de « rabbi ».

autonomase, héritée de la tradition de la *Septante*, pour le nom de Dieu. Jean est le premier à avoir affirmé la divinité de Jésus de Nazareth. La reprise du récit de la pêche extraordinaire dans l'épilogue a une fonction stratégique : Simon le pêcheur n'avait pas reconnu l'identité véritable de celui qui lui avait demandé de jeter les filets le lendemain d'une pêche infructueuse. Jean est le premier à l'avoir compris, ... après la résurrection. En vérité, ce qu'il avait compris a cristallisé en dogme au moment où se sont mises en place les deux institutions connexes constitutives des Assemblées *chrétiennes* (de l'Eglise), l'épiscopat et l'eucharistie. Il fallait donc une répétition de l'épisode après la résurrection, à une époque où Simon devenait « Pierre » (au tournant des deux premiers siècles) et où la communauté johannique revendiquait la primauté sur le plan doctrinal, tout en admettant l'antériorité de Pierre en tant que disciple, faisant donc allégeance à l'Eglise en tant qu'ensemble des communautés chrétiennes qui reconnaissent alors en Pierre le premier des disciples, chargé au premier chef de l'héritage du Nazaréen, fondateur de la communauté de Rome (selon la mythologie qui est en train de se mettre en place).

Que raconte la pêche de l'épilogue ? Dans l'histoire du christianisme, deux événements fondateurs sont articulés entre eux : lorsque les disciples du Nazaréen ont compris que leur maître était « Fils de Dieu », à ce moment-là ils ont également compris que son enseignement devait être adressé à tous les hommes, voire, que cette intelligence exercerait sur tous les hommes une véritable puissance d'attraction. Le contenu du message en fait l'universalité. Croire, en tant que Juif, que Jésus est Fils de Dieu, c'est faire éclater les limites de l'Alliance mosaïque.

Pierre reprend l'initiative, guidé par l'intelligence johannique

Quand Pierre entend la révélation johannique, il revêt sa nudité d'une tunique – il renaît – et il « se mit dans la mer » (ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν). Tel est le verbe attesté par la majorité des manuscrits du moins, à l'exception encore du Codex Bezae, qui porte ἤλατο, « il sauta à la mer ». S'il est possible de supposer que l'on peut βάλλειν un filet dans l'eau, sur laquelle il vient en quelque sorte s'appliquer pour s'y enfoncer peu à peu, la notion du verbe est inappropriée pour décrire le geste d'un homme qui se jette à l'eau.

Doit-on supposer que le verbe primitif était βάπτω (ἔβαψε), « il s'immergea dans la mer » ? Aucun manuscrit ne suggère cette confusion ; ἔβαλεν ἑαυτὸν est si constant dans les diverses traditions manuscrites que la leçon du codex Bezae paraît une rationalisation. Comment donc comprendre un emploi si singulier ? Dans le même sens que l'emploi précédent : Pierre imprima dans l'eau de la « mer » la trace de son pied. Le récit insiste sur la thématique du baptême, évoqué, cette fois, par les gestes de Pierre : il est nu ; il se revêt d'une tunique ; il se « met » dans l'eau. Selon les significations du rite, il s'est dévêtu d'un vêtement ancien, puis s'est revêtu d'un vêtement nouveau après une transition symbolique par la mort et une renaissance (la nudité). Tous les récits du baptême de Jésus lui-même associent la scène à la manifestation d'une voix céleste qui affirme : « C'est lui mon fils bien-aimé ». Plus explicitement encore, dans l'évangile de Jean, le Baptiste lui-même l'affirme : « J'en ai été le témoin visuel et je m'en porte garant : c'est le fils de Dieu » (1, 34). De manière symétrique, par une construction en chiasme, d'un côté, la formule de Jean déclenche le geste de Pierre (« mettre le pied » sur l'eau), de l'autre, le baptême de Jésus fait entendre une voix céleste ou prophétique. Les « chrétiens », c'est-à-dire encore les disciples juifs du Nazaréen, n'ont pas adopté le rite du baptême, substitut de la circoncision, en mémoire du baptême de Jésus, ils l'ont adopté au moment de la mise en place des institutions de l'Eglise, pour signifier leur transformation, de fils de la Loi et de la circoncision, en « fils de Dieu ». Baptême et reconnaissance de la filiation divine de Jésus sont contemporains. Le baptême des chrétiens est un type impliquant un antétype, le baptême du « fils de Dieu » lui-même : il a suffi, pour cela, d'en projeter

l'événement dans un moment inaugural de la vie du « Seigneur » ; l'Eglise n'est pas née au moment du baptême de Jésus, c'est le baptême de Jésus qui a eu lieu au moment de la naissance de l'Eglise, en même temps que celui de « Pierre ».

Est-il abusif d'indexer au contexte la marche de Jésus sur les eaux la nuit qui a suivi la multiplication des pains ? Le verbe laisserait-il entendre que Pierre a marché sur les eaux jusque sur la plage pendant que ses compagnons traînaient le filet derrière la barque ? Serait-il devenu une créature spirituelle en raison de sa foi dans le Fils de Dieu ? La foi engendrerait-elle des fils de Dieu ? Est-ce cela que l'on veut nous signifier ? Nous verrons tout à l'heure Pierre remonter vers les eaux et tirer seul jusque sur la plage un filet que les hommes ensemble n'avaient pas eu la force de hisser dans la barque. Ἐβαλεν ἑαυτὸν... : « il se mit sur la mer... » ! L'eau est un appui suffisant pour un « esprit ».

Le baptême, selon ce qu'a montré Dölger (voir référence plus haut) est une *sphragis*, l'apposition de la marque d'un sceau, aux significations complexes : il est la marque de la réussite de l'initiation, de l'acquisition correcte des articles fondamentaux de la révélation du mystère divin, de l'engagement dans un pacte de confiance à l'appui de l'enseignement reçu et en sa faveur, de la fidélité à la parole donnée ; il est également une marque d'appartenance au « troupeau de Dieu » (dont les *épiscopos* deviennent les pasteurs) ; il est une marque nouvelle, qui se substitue à la circoncision : en tant que telle, elle symbolise une renaissance spirituelle. Il n'est pas impossible que, à un stade primitif du baptême, on inscrivait un signe de la croix en forme de tau (T) sur la cuisse du néophyte.

La marque du pied dans l'eau comporte des significations complexes. Marquer de l'empreinte de son pied un territoire est un geste de l'initiation royale ; cela équivaut à affirmer la légitimité d'une autorité sur le groupe humain qui habite la terre où est inscrite la marque. La marque du pied est une écriture. Pierre prend possession du royaume désigné sous le nom de « mer de Tibériade », espace romain inclus dans l'espace plus vaste de la mer Méditerranée, lieu de passage ouvert à tous les Orients, sous le contrôle de l'empire de Rome. Pierre inaugure un mouvement de conquête dans toutes les directions du monde habité. Il marque de son empreinte de l'eau, un élément qui ne garde pas la trace des marques qu'on lui appose. La *sphragisma* sur de l'eau, l'ectype de la marque qui lui est apposée, est invisible. Le sceau du baptême est, par opposition à la circoncision, une marque purement spirituelle, qui fait de celui qui l'a reçue une « part » (*meros*) du royaume spirituel à qui est promis un « lot » (*meros*) de vie éternelle ; en tant que membre d'un royaume spirituel, dont l'eau salée (la mer) est le symbole, le baptisé devient métaphoriquement un « poisson » : le poisson (ΙΧΘΥΣ) est son « graphe ».

Les disciples restés dans la barque la conduisent jusqu'au rivage où « ils voient du pain et un feu de braise sur lequel (grille) un accompagnement pour le pain ». Cet accompagnement (ὀψάριον) n'est pas nécessairement du poisson ; il est d'abord un signifiant comportant le sens de « supplément », qui a pris, par métonymie celui de « poisson » en tant qu'accompagnement par excellence. Le suffixe a une valeur diminutive, soit méliorative (« le petit régale »), soit négative (« la maigre pitance »). Il en est venu à désigner le « maigre » salaire des soldats. Dans les autres évangiles, ce sont des ἰχθῦς, des poissons qui accompagnent le pain multiplié. Pourquoi, dans l'évangile de Jean, dans le récit de la multiplication des pains et dans l'épilogue, l'emploi d'un mot qui ne désigne pas spécifiquement le poisson, mais un « surplus » ou encore la solde des mercenaires ?

D'abord Jésus demande que l'on traîne jusque sur le rivage les poissons pêchés et qui sont encore désignés par un syntagme étrangement formulé : Ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπιάσατε ὑμῶν. Mot à mot : « Apportez à partir de ces *opsaria* (poissons ? suppléments du pain) que vous venez d'acquérir par vos efforts. » Pourquoi ne pas avoir dit simplement : ἐνέγκατε τὰς ἰχθῦς ἃς ἐπιάσατε... ? « Apportez les poissons qui vous ont coûté tant d'efforts » ! C'est que, encore une fois, les *opsaria* ne sont pas à

proprement parler des « poissons », que les poissons n'en sont qu'une partie : ils sont des *opsaria* par métonymie ; ils sont des éléments d'un ensemble plus vaste. Jésus demande d'apporter quelque chose qui fait partie des *opsaria*. La suite confirme l'obligation où nous sommes de prêter une attention précise à la formulation : d'abord c'est Pierre seul qui retourne dans l'eau (ἀνέβη : il ne remonte pas dans la barque, mais marche dans /sur l'eau jusqu'au filet qu'il traîne jusqu'au rivage). Or ce filet est « plein de grands poissons » cette fois (μεστὸν ἰχθύων μεγάλων), dont on nous dit le nombre : ils sont cent cinquante-trois. Aucun de ces poissons ne sera grillé pour accompagner le pain. Il s'agit d'approcher du feu quelque chose que représentent les poissons et qui, en raison de cette proximité avec le feu et avec les disciples, aura statut d'*opsaria*. Les poissons qui sont près des disciples au moment où ils mangent s'ajoutent à eux ; ils sont, pour les sept disciples, ce qu'est un accompagnement pour le pain. Ils sont leur salaire, la récompense de leurs efforts.

Performance et glorification : le repas eucharistique

Le déjeuner est déjà prêt. Jésus « prend le pain et le donne » aux disciples et, semblablement, (il prend) de l'*opsarion* et le leur donne. La formule, rituelle, décrit un geste rituel, celui qu'il est convenu d'appeler de la dernière cène ou de l'eucharistie, autre rite, à son tour, après la reconnaissance de la divinité et après le baptême, fondateur de l'Eglise (de la transformation des communautés nazaréennes en communautés chrétiennes). Lisons le récit lucanien de l'institution de l'eucharistie : καὶ λαβὼν ἄρτον (εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ) ἔδωκεν αὐτοῖς... καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως... (du point de vue du sens, ὡσαύτως – de la même façon – et ὁμοίως – semblablement – sont équivalents). La formule de l'épilogue johannique est une condensation de la formule rituelle de l'évangile de Luc, elle-même introduite dans un texte préexistant au moment où Ignace d'Antioche orchestrait l'achèvement de l'écriture de l'Évangile. Dans le codex Bezae, le rapprochement entre les deux textes est explicité par l'emploi du syntagme εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς. Enfin la formule renvoie explicitement au récit de la multiplication des pains dans l'évangile de Jean (6, 11) où Jésus fait distribuer « semblablement – au pain – des *opsaria* autant que chacun en voulait ».

Que signifie donc ὄψαριον dans l'univers du discours johannique pour désigner en même temps « ceux qui accompagnent » le groupe des Sept et « ce qui accompagne » le pain ? C'est d'abord un « accompagnement » du pain, substitut du ποτήριον (la coupe et le sang) du rite eucharistique, évoqué par le jeu d'une assonance (ou d'une paronomase) : *pot-* > *ops-* / *-erion* > *arion*. Aussi bien en grec que dans notre alphabet <t> et <s> sont en relation de contiguïté. Il n'y a pas d'institution de l'eucharistie dans l'évangile de Jean ? En vérité, il y en a deux et celle-ci est le dernier geste de Jésus, ressuscité en tant que Fils de Dieu, au moment où il prend congé définitivement de ses disciples et où, comme substitut du sang qu'il a versé pour les arracher à la malédiction de la loi et les introduire dans le royaume de l'amour de Dieu, il leur assigne leur propre tâche : il y a là, à côté d'eux, 153 espèces de poissons, tenant lieu de la totalité des familles humaines, qu'il leur désigne comme des *opsaria*, ἅ ἔπίασαν, analogues à des « *opera* », des « fruits de leur labour¹⁴ », à qui ils devront faire la preuve de

¹⁴ Ceux qui, sous la conduite d'Ignace d'Antioche, ont réalisé l'achèvement de l'écriture de l'Évangile (voir *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ*, II – *La fabrique du Nouveau Testament*, notamment chapitre 7) étaient des héritiers de la tradition scripturaire juïvaïque, eux-mêmes spécialistes des écritures. C'étaient des hommes habitués à prendre appui sur toutes les ressources des langues pour y entendre un sens divin. Que des prêtres juifs aient connu non seulement assez de grec, mais aussi assez de latin, ne doit pas nous étonner. Je suggère donc que sous *opsaria*, l'auteur de l'épilogue, dont il ne m'étonnerait pas que c'eût été Ignace d'Antioche lui-même ou qu'il ait suivi de près ses instructions, entendait le verbe latin « operari » (d'où l'emploi, en contexte, du verbe πιάζω,

l'Amour de Dieu jusqu'à verser leur sang pour eux, sous la forme symbolique de l'annonce du *logos*, ectype de Dieu : le prêtre nouveau, à qui l'on a donné le nom d'*évêque*, ne sacrifie pas, il *se* sacrifie symboliquement pour le troupeau qui lui est confié ; en se sacrifiant, il perpétue un modèle qui invite tout chrétien à « se sacrifier », à transmuier son corps en chair spirituelle afin de devenir « semblable à Dieu » ou « à son image » *en écoutant – en obéissant à – la Parole de son Fils...* Le repas eucharistique sous la conduite de l'évêque est le symbole qui donne à l'écoute de la parole de Dieu son efficacité : elle transforme celui qui l'entend en Fils de Dieu. Extrayons de *episkop-* les lettres porteuses de sens de *ops-(arion)* : il reste *eik-*, soit les lettres porteuses de la notion de « l'image » (icône) : l'évêque a puissance de régénérer, en présidant l'eucharistie et en prononçant la formule rituelle, en tout croyant que « Jésus est le Christ, Fils de Dieu, que sa mort sur la croix est le signe de l'amour de Dieu pour les hommes », l'image de sa semblance à Dieu, dont la désobéissance d'Adam avait comme effacé la marque.

Les *opsaria* sont, en tant qu'accompagnement du pain, ce que l'on mange, en tant qu'ensemble des poissons placés à côté des participants au repas, les compagnons du repas, à titre, supposons, de bénéficiaires de l'opération en quoi consiste le partage eucharistique. Dans l'évangile de Jean, clairement Jésus affirme : « Je suis le pain de la vie » (qui donne la vie éternelle) (6, 35 repris en 6, 48). Plus loin, il précise (6, 51) : « Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra à jamais. Et le pain que je lui donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. » L'affirmation est si brutale qu'elle provoque le retrait d'une partie des disciples¹⁵. Il s'agit de comprendre, continue Jésus, que sa chair qu'il donne à manger est une chair « spirituelle ». Elle est une substance d'essence divine, qui nourrit donc celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu de vie divine. Dans le langage johannique, il semble que la singularité de la nature de la chair donnée à manger est exprimée par l'emploi du mot *opsarion / opsaria*. Au-delà d'un jeu sur le thème du sacrifice, faudrait-il encore évoquer les *ὀπτήρια*, ces dons que fait le jeune marié lorsqu'il voit pour la première fois son épouse nue ? Nonnos emploie le mot comme épithète de l'eau « qui rend visible » une image. Manger, sous le symbole du pain accompagné d'un surplus, la chair du Fils de Dieu, serait-ce être rendu capable de voir en soi l'image de Dieu ? La nudité du chrétien est celle d'Adam et d'Eve avant la désobéissance. La traversée de l'eau du baptême est celle d'un miroir, d'un *optērion* qui transforme un pécheur en *opsarion*.

J'essaie juste d'interroger un signifiant dans toutes ses potentialités discursives.

Pierre est celui qui a donné au substitut symbolique de l'ensemble des hommes, au nouveau peuple à qui, tel Moïse, il vient de faire traverser la mer, l'appui de la terre ferme ; il est celui qui les a introduits dans le royaume, dont l'Eglise est la figure. Peut-être la représentation est-elle fondée sur une analogie : les chrétiens baignent dans l'élément spirituel comme les poissons baignent dans l'eau.

Il se confirme que l'épilogue raconte la mise en place des « symboles » de la foi « chrétienne » (de la foi de certains Juifs en Jésus-Christ) : s'émanciper de l'alliance mosaïque, croire en Jésus comme au Fils de Dieu, porter son enseignement à toutes les

« s'éreinter » dont Ernout - Meillet (*DELL*, s.u. *opus*) nous disent : « *operor (...)* : travailler, accomplir un travail ; et spécialement « accomplir une cérémonie religieuse », c'est-à-dire la tâche que réclament les dieux : *operari est deos religiose et cum summa veneratione sacrificiis litare* (Nonius) ». [Lito (*ibidem*, s.u.) : obtenir / donner un présage favorable. Se concilier les dieux / les apaiser.] Les sacrifices ont pour fonction principale de maintenir une (bonne) communication avec le monde divin. L'animal n'est pas tué, il est sacrifié : par son silence, il manifeste qu'il consent à sa mort afin d'être le lieu et la condition d'un partage. Selon l'interprétation sacrificielle de la mort du « Christ », le thème de l'obéissance du Fils au Père constitue l'acte de la rédemption.

¹⁵ La remarque fait allusion aux nombreuses défections des Nazaréens dans les diverses communautés lorsque le rite eucharistique y a été introduit *en même temps que* la substitution des « sacrificateurs », sous le nom d'évêque, aux Anciens dans les Conseils. La lettre de Clément de Rome aux Corinthiens permet de situer ce moment historique à la fin du premier siècle.

nations, recevoir le baptême comme une transformation spirituelle, comme le passage d'un élément dans un autre, participer au repas eucharistique comme condition de la participation à la vie divine. On comprend que la foi, qui semble procurer de tels bienfaits, mais qui est d'abord un engagement dans un pacte de confiance, soit devenue une sorte de croyance recelant quelque mystérieuse puissance magique de transformer la nature de celui qui y « croit » « mordicus », canines enfoncées dans la « chair » de Dieu.

Toutefois, il manque encore quelque chose à notre satisfaction. Comment comprendre les rôles respectifs, dans l'Eglise, de celui qui a l'intelligence des choses divines et de celui qui a tiré le filet où se sont laissés prendre ceux qui ont entendu la parole divine ? Je n'ai pu parler d'évêques que parce que la suite du texte faisait allusion à eux.

2. Institution de l'épiscopat

(15.) Ὅτε οὖν ἠρίστησαν λέγει τῷ Σίμωνι Πέτρῳ ὁ Ἰησοῦς, Σίμων Ἰωάννου, ἀγαπᾷς με πλέον τούτων; λέγει αὐτῷ, Ναί, κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ, Βόσκει τὰ ἀρνία μου. (16.) λέγει αὐτῷ πάλιν δεύτερον, Σίμων Ἰωάννου, ἀγαπᾷς με; λέγει αὐτῷ, Ναί, κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ, Ποίμαινε τὰ πρόβατά μου. (17.) λέγει αὐτῷ τὸ τρίτον, Σίμων Ἰωάννου, φιλεῖς με; ἔλνυθη ὁ Πέτρος ὅτι εἶπεν αὐτῷ τὸ τρίτον, Φιλεῖς με; καὶ λέγει αὐτῷ, Κύριε, πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ, Βόσκει τὰ πρόβατά μου. (18.) ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ὅτε ἦς νεώτερος, ἐζώννυες σεαυτὸν καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες· ὅταν δὲ γηράσης, ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου, καὶ ἄλλος σε ζώσει καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις. (19.) τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν. καὶ τοῦτο εἰπὼν λέγει αὐτῷ, Ἀκολούθει μοι.

« 15. Lorsqu'ils eurent déjeuné, Jésus dit à Simon Pierre : « Simon, fils de Jean, me chéris-tu (*agapāis*) plus que ceux-ci ? » Il lui répond : « Oui, Seigneur ! Toi, tu sais bien que je suis ton ami et allié (*philō*). » Il lui réplique : « Sois le pasteur de mon petit troupeau ! » 16 Il reprend : « Simon, fils de Jean, me chéris-tu ? » Il lui répond : « Oui, Seigneur ! Toi, tu sais bien que je suis ton ami et allié. » Il lui réplique : « Sois le pasteur de mon petit troupeau. » 17 Il reprend une troisième fois : « Simon, fils de Jean, es-tu mon ami et allié ? » Pierre fut attristé, car il lui avait dit la troisième fois : « Es-tu mon ami et allié ? » Et il lui répond : « Seigneur, tu sais tout. Toi, tu reconnais que je suis ton ami et allié. » (Jésus) lui réplique : « Fais paître mon petit troupeau. 18 En vérité, en vérité, je te le dis : lorsque tu étais jeune, tu te ceignais toi-même et tu allais et venais où tu voulais. Lorsque tu seras devenu vieux, tu tendras les mains et un autre te ceindra et te transportera où tu ne le veux pas. » 19 Par ces paroles, il lui signifiait de quelle mort il ferait reconnaître Dieu. Et ayant dit cela, il lui dit : « Accompane-moi » (« Suis ma voie »).

Quand les disciples ont mangé, quand ils ont eu goûté aux délices de l'amour divin, Jésus pose à Pierre une question : « Σίμων Ἰωάννου, ἀγαπᾷς με πλέον τούτων » (je souligne). « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? » (plus que les disciples présents). Pierre lui répond : « ναί, κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. » Jésus conclut : « Fais paître mon troupeau¹⁶ ». Jésus repose la question, à laquelle il reçoit la même réponse et qu'il conclut par une invitation analogue à la première : ποίμαινε τὰ πρόβατά μου. « Sois le gardien de mes troupeaux ». Puis il pose une troisième fois la

¹⁶ Je retiens la leçon du Codex Bezae. Dans le codex, un seul mot apparaît qui désigne « le petit troupeau » (de moutons et de chèvres), πρόβατα. Il n'est pas le seul manuscrit dans ce cas. (Pour le texte du Codex, voir le reprint de l'édition de Cambridge, 1864).

question, avec une légère nuance, que les traductions¹⁷ passent sous silence : « Σίμων Ἰωάννου, φιλεῖς με; » D'où l'on entendra ensuite, non que Simon fut attristé qu'il lui ait posé trois fois la même question¹⁸, mais que *la troisième fois il lui ait demandé* : « φιλεῖς με ». En réalité, il n'a pas posé trois fois la même question. Jésus conclut en reprenant sa première invitation : βόσκει τὰ πρόβατά μου. « Fais paître mes troupeaux ».

L'échange est un rituel d'initiation royale : l'initiant est soumis à une épreuve « intellectuelle », en trois étapes, la troisième ayant fonction d'entériner l'intelligence dont le candidat a su faire preuve. A la première réponse, Jésus confie à Simon la tâche de « faire paître ses troupeaux ». Il lui délègue sa propre autorité. Dans la tradition hébraïque, Dieu est roi idéal en tant que pasteur de son peuple. Il prend soin de sa nourriture et le protège de ses ennemis. Il est un bon pasteur, et non un loup déguisé, un tyran qui dévore son propre troupeau, dans l'histoire du judaïsme, d'abord les rois eux-mêmes, ensuite les autorités du temple jusqu'en 70. Jésus délègue donc une fonction royale à Simon, « fils de Jean », fils de « Dieu-fait-grâce¹⁹ ». S'il le fait, c'est que l'homme dont il sondait l'intelligence et la capacité à exercer une fonction royale a bien répondu : le substitut du Père, le Fils de Dieu, doit pouvoir compter sur lui en tant que *philos*, en tant qu'allié, en tant qu'homme capable d'engager sa parole et de respecter ses obligations, envers Dieu et envers ses « sujets », les membres de son « troupeau ». Il n'est pas impossible que le verbe employé pour signifier « faire paître », βόσκειν, soit formé sur la même racine que le mot signifiant « vie » en grec, et qu'il comporte donc la notion d'« entretenir la vie de... », voire « entretenir la capacité de la vie à se reproduire » ; une paronomase autorise du moins le lien avec *bios*. Le roi, dans un rôle analogue à celui de Dieu, est *kurios* : il est un donateur de vie. Il y réussit en étant le garant des accords entre lui-même et ses sujets et entre ses sujets. Dans l'exercice de sa fonction, il y a toujours, en tiers, en garant de son propre engagement, quelque chose qui lui rappelle qu'il est lui-même inscrit dans une relation obligataire sur laquelle il n'a pas autorité, dont il n'est pas la source, c'est l'entretien de la vie elle-même. L'entretien des liens vitaux s'inscrit en tiers des liens sociaux parce que le lien vital, dans les sociétés traditionnelles, dépend des dieux ou de Dieu. Autrement dit, pour la fonction que je te confère, dit Jésus à Simon, j'ai besoin de quelqu'un qui φιλεῖ (*philēi*), « est capable de respecter des engagements », et non de quelqu'un qui ἀγαπᾷ (*agapāi*), agit selon le bon plaisir de son affection envers ceux envers qui il n'existe pas de liens obligataires (enfants, étrangers, esclaves, courtisanes par exemple). A la différence de ce qui s'est passé dans le mosaïsme, le Fils ne fait pas alliance avec son peuple, il délègue son autorité à travers l'exercice d'une fonction (*l'épiscopat*), elle-

¹⁷ Bultmann (p. 551) (que suit le commentateur récent de la Bible de Jérusalem) va jusqu'à dire que l'emploi de φιλεῖς pour ἀγαπᾷς est sans importance, puisque la troisième fois Jésus emploie φιλεῖς ; Or c'est justement parce qu'il emploie ce verbe que Pierre s'attriste. Une signification importante de la scène est dans l'opposition entre les deux verbes. On notera que Jésus nomme Pierre « Simon, fils de Jean » (« Simon de Jean ») ; or une occurrence de l'évangile de Matthieu laisse entendre que Jésus l'appelait « fils de Jonas » (bar *ionna*, 16, 17). Les spécialistes paraissent identifier les deux noms, faisant de l'un une forme syncopée de l'autre ; ils font donc comme si « Fils de Colombe » était la même chose que « Fils de 'Yahvé fait grâce' ». « Simon, fils de Jean », ne serait-ce pas tout simplement le nom du personnage généré par le récit de « Jean » et une autre forme de signature littéraire de l'auteur du récit ? Il se serait donc appelé « Jean », « Yahvé fait grâce » ! Le dernier chapitre du recueil johannique peut être considéré comme une *sphragis*, une signature, l'énoncé du nom de son auteur non pas par l'auteur lui-même mais par un disciple (travaillant en accord avec des membres de la communauté). Du point de vue de l'écrivain, donner à Simon Pierre l'identité de « Simon fils de Jean », c'est laisser entendre que l'identité de Simon-Pierre est celle que le texte est en train de construire.

¹⁸ Ἐἶπεν αὐτῷ τὸ τρίτον ne peut que signifier : « Il lui dit la troisième fois » et non « il lui dit une troisième fois » (traduction de la *TOB*) ou « pour la troisième fois ».

¹⁹ N'est-ce pas la révélation de Jean qui vient de faire de lui un baptisé ?

même soumise à un test de légitimité : sera *épiscopes* authentique celui qui saura assurer la survie du troupeau et en garantir la tranquillité.

Pourquoi, dans la fiction johannique, Jésus pose-t-il deux fois la même question avant de la modifier ? Il a demandé à Simon, fils de Jean, ἀγαπήεις με ; (« Me chéris-tu comme Dieu chérit ceux qu'il se choisit ? » ou bien « M'accueilles-tu et es-tu prêt à me protéger comme on accueille et protège un hôte ou un enfant ? »). L'autre lui a répondu : « σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε », ce qui signifie : « Toi, tu sais bien que mon lien à toi relève de la φιλία (*philia* : de l'amitié, du respect des obligations qui font de moi ton homme lige) », d'où la reprise de la question pour voir si Simon, « fils de Dieu-fait-grâce », confirmera sa réponse. Or il ne s'est pas laissé impressionner par l'insistance du maître *ni par son titre de « fils de l'agapē »*. La troisième fois, Jésus lui demande donc s'il le φιλεῖ, s'il est bien vrai qu'il se comporte envers lui en allié fidèle (et fiable). Etant donné la même réponse donnée deux fois et la reprise du verbe de la réponse dans la troisième question, celle-ci comportait une nuance : « Es-tu bien sûr que tu es mon allié et ami ? » Simon ne peut pas ne pas penser à sa trahison, d'où aussi sa tristesse. Il est au moins une fois où il n'a pas respecté ses liens d'obligation. Malgré cela, le Seigneur le confirme comme pasteur, capable de perpétuer la vie de son troupeau (reprise de la première formule, βόσκει τὰ πρόβατά μου) : la conscience de sa fragilité et vulnérabilité est la meilleure garantie contre le risque de faillir une nouvelle fois.

Le second verbe qui charge Pierre de sa mission, ποιμαίνειν, appartient à une racine qui signifie « garder, protéger ». Le pasteur est un *épiscopes* : par sa surveillance, il assure la tranquillité du petit troupeau et lui permet de paître. La réponse de Pierre à Jésus entraîne la fonction que ce dernier alors lui confère : en tant que *philos*, il peut lui confier la garde des troupeaux. Par un détour métonymique, on peut affirmer que Jésus institue, en Pierre, l'épiscopat – tel est le dernier trait de l'institution chrétienne – dont la fonction est de « veiller sur » la tranquillité des communautés. « *Épiscopes*²⁰ » est une autre façon de désigner un pasteur. En tant que tel, il a deux fonctions, d'une part, entretenir la vie du troupeau, en veillant à l'efficacité du rite eucharistique, d'autre part, en être le gardien vigilant en étant le garant de saines doctrines. (Les saines doctrines sont celles qui permettent à un ordre constitué de se perpétuer et de se maintenir).

L'auteur de cette intronisation de Simon, qui à ce moment-là, change de nom et devient définitivement « Pierre » - en tant qu'il est la « pierre d'angle » de l'édifice spirituel dont Jésus vient de mettre en place les fondements – a fort bien compris que l'Eglise, au même titre que les autres institutions humaines, ne sera pas fondée sur l'*agapē*. C'était une nécessité institutionnelle, mais l'on peut dire que là est l'infidélité majeure à l'enseignement du Nazaréen, *qui ne se proposait pas la mise en place d'un nouvel espace politique*, mais un style de civisme. Il avait considéré qu'il fallait introduire, dans tout espace politique constitué, fondé sur un pacte social implicite, quel qu'il soit, celui de Rome, d'Athènes, d'Alexandrie, de Tyr ou de Jérusalem, un principe qui interdise d'enfermer les formes de la reconnaissance de l'autre (« le proche ») à l'intérieur de cadres et de définitions rigides, qui, au lieu « d'approcher » autrui, le tiennent à distance respectable. La trahison de « Pierre » – je proposerai tout à l'heure de l'identifier à un personnage historique – est aussi celle-ci, la fondation de l'Eglise en tant qu'ensemble analogue à une *polis* ou à une *civitas*. Il n'est pas d'institution, copiée sur un modèle politique quel qu'il soit, qui peut se prétendre seule héritière légitime de

²⁰ Schnackenburg (1971, pp. 247 sqq.) a montré la corrélation étroite, du point de vue des connotations, entre l'*épiscopes* et le *pasteur* qui prend soin de son troupeau, allant jusqu'à donner sa vie pour lui. Symboliquement, il le fait en *donnant à manger* le corps du Christ, qui a sacrifié sa vie afin de faire de ceux qui veulent bien croire en lui, des fils de Dieu. Manger le corps et boire le sang du « Christ » est un symbole, c'est-à-dire une métaphore efficace : ce n'est pas faire acte de cannibalisme, c'est *assimiler* en soi la vie divine. Il reste qu'il n'y pas de « métaphore efficace » que pour qui donne à une croyance capacité, illusoire certes, de susciter la quasi-présence de son objet.

la pensée de Jésus de Nazareth. En vérité, il faut élargir la formule : aucune institution de type politique ne peut se prétendre seule héritière et garante de quelque pensée que ce soit.

Il est donc implicite que le « disciple que Jésus ἠγάπα » obtiendra, en raison de cet amour, une autre fonction que celle de « pasteur » du troupeau. Est-il possible d'en savoir plus ? La suite du dialogue et l'épilogue de cet épilogue nous offriront-ils une réponse à la question ?

3. Accompany vs Attendre

(20.) Ἐπιστραφεὶς ὁ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα, ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ καὶ εἶπεν, Κύριε, τίς ἐστὶν ὁ παραδιδούς σε; (21.) τοῦτον οὖν ἰδὼν ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ, Κύριε, οὗτος δὲ τίς; (22.) λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; Σύ μοι ἀκολούθει. (23.) ἐξῆλθεν οὖν οὗτος ὁ λόγος εἰς τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει. οὐκ εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι οὐκ ἀποθνήσκει, ἀλλ', Ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, [τί πρὸς σέ];

« 20. S'étant retourné, Pierre voit que le disciple que Jésus chérissait les accompagnait (suivait la même voie qu'eux). C'est lui qui, au cours du repas, s'était retourné (et avait appuyé sa tête) sur sa poitrine et lui avait dit : «Maître, quel est celui qui te livre ?» 21 Lorsqu'il le voit, Pierre dit à Jésus : «Seigneur, de lui, qu'en est-il ?» 22 Jésus lui réplique : «Si je veux qu'il attende jusqu'à ce que je vienne, en quoi cela te regarde-t-il ? Toi, accompagne-moi.» Cette parole parvint aux frères et finit par signifier que ce disciple-là ne meurt pas. Jésus ne dit pas (à Pierre) : «Il ne meurt pas», mais : «Si je veux qu'il attende jusqu'à ce que je vienne... ».

Simon Pierre sait désormais à quoi s'en tenir à son propos (il sera un allié du Seigneur dans le don qu'il fait de sa vie). Alors le Ressuscité lui annonce ce qui lui arrivera : quand il sera vieux, il étendra les bras pour permettre à un autre de le ceindre et il sera porté là où il ne le voudra pas. Le narrateur commente : il lui signifiait de quelle mort il ferait reconnaître Dieu (il témoignerait de sa foi en Jésus ressuscité, Fils de Dieu), puis il conclut : « Et après lui avoir dit cela, (Jésus) lui dit : ἀκολούθει μοι ».

Le passage soulève deux problèmes, celui de l'annonce de la mort et celui de la portée, dans le contexte, de l'invitation à suivre Jésus. Laissons provisoirement cette seconde question, qui implique, pour sa réponse, que nous ayons achevé la lecture de tout l'épilogue.

Les interprètes voient dans la brève parabole adressée à Pierre une allusion à un martyr, spécifiquement, pour certains, à une mort sur une croix (il étendra les bras). On considère donc que le passage est une allusion au martyr de Pierre à Rome, selon la tradition, en 67. On oublie le détail de la « ceinture » (un lien) et celui de son mouvement entravé (« il ne se promènera plus » ; il sera conduit contre son gré ou transporté). Que l'on y vît un asservissement et une déportation me semblerait plus pertinent : un prisonnier écarte les bras pour être attaché (sens que comporte aussi le verbe ζώννυμι). Cela pourrait signifier que Simon a fait partie du cortège des prisonniers emmenés dès la conquête de la Galilée, où il serait retourné dans les années 60. Il n'aurait pas été, plus que les Galiléens qui ont subi son sort, un martyr, mais une victime de la guerre des Juifs. Il aurait achevé sa vie *en esclave*, comme son maître. Jean, membre de l'aristocratie de Jérusalem, aurait échappé à l'asservissement puis à un affranchissement en cherchant refuge à Ephèse, vraisemblablement au début de la révolte des Juifs, avant le siège de Jérusalem, peut-être après l'exécution de Jacques, le frère du Maître, en 63. Il n'est pas invraisemblable qu'entre 63 et 66, étant donné, en outre, les événements de Rome, la communauté nazaréenne de Jérusalem se soit

dispersée ou ait cherché refuge en Galilée notamment ou ailleurs, en Syrie (Antioche) et jusque dans la province d'Asie (Ephèse).

Dans la tradition du Nouveau Testament, deux textes abandonnent « Pierre », pour la dernière fois où ils le mentionnent, en Galilée pour l'un, à Jérusalem pour l'autre, où il serait retourné depuis la Galilée ; ce sont le dernier chapitre de l'évangile de Jean et les chapitres 10 et 11 des *Actes des apôtres*, qui concluent l'histoire de Pierre et des premiers temps de l'Eglise. L'épisode est celui de la conversion du centurion Corneille ; un indice permet de conclure que la narration en a été faite après l'année 69²¹, après, donc, le mémoire rédigé par Silas pour la défense de Paul et du nazaréisme²². Les contenus idéologiques du récit de la conversion du centurion le rattachent au moment de la séparation des communautés chrétiennes (à composante essentiellement juive) de la Synagogue des Sages ; la rupture coïncide avec l'intégration définitive des païens *en tant que païens* dans les communautés chrétiennes. L'usage de la formule 'Simon Pierre' pour identifier le personnage principal de la conversion de Corneille dans les *Actes* et dans le dernier chapitre de l'évangile de Jean, dans les *Actes*, sa désignation systématique sous le nom de Pierre en tant qu'agent des premières péripéties de « l'histoire de l'Eglise », le fait que la voix céleste de l'épisode l'interpelle du nom de « Pierre », dans l'*Evangile*, la transformation finale de son nom en celui de Pierre, autant d'éléments qui situent la rédaction de ces récits sous une même inspiration, à la même époque, au plus tôt à l'époque de la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens, vers la fin du premier siècle, au moment de l'invention du surnom. Alors la tradition rattachait donc encore Simon à la Galilée (Jean), à la Galilée et à Jérusalem où il retourne (les *Actes*). Mais il est probable que l'auteur du récit de la conversion de Corneille dans les *Actes* – auteur qui n'a donc rien à voir avec Silas – n'a reconduit Pierre à Jérusalem que pour faire de la capitale de Judée le point de départ d'un nouveau parcours qui s'achèverait à Rome. De la lettre aux *Galates*, nous pouvons déduire que Simon, grécisation de Syméon, nom exclusif sous lequel les disciples l'ont connu et qu'ils lui ont donné jusqu'à sa mort, était à Antioche dans les années 53-54. Peut-être n'était-il pas à Jérusalem vers 58, époque à laquelle Paul y retourne et où il rencontre « Jacques et les Anciens » nous dit-on. Mais la formule peut signifier qu'à cette époque, Jacques était devenu le responsable du Conseil des Anciens. Simon serait, telle est l'hypothèse, retourné s'installer définitivement en Galilée soit pour échapper à la tutelle de Jacques, soit à l'époque de son exécution en 63 (sur cette date, plutôt que 62, voir le texte de la reconstitution du « mémoire » de Paul et le commentaire que j'en donne).

Il est vraisemblable de faire l'hypothèse qu'il est mort en Palestine ou qu'il a été fait prisonnier et emmené à Rome pour y nourrir les bêtes du cirque. La tradition qui situe la mort de Simon, appelé Pierre, à Rome en 67, peut être correcte de ce seul point de vue-là, celui d'un cortège de prisonniers que l'on y a conduit pour les jeux du cirque, après la défaite de la Galilée. La mort de Pierre à Rome vers 67 n'est pas invraisemblable ; la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens la suggère. Mais il n'y serait pas mort en martyr, pas plus que les autres Galiléens emmenés en esclavage.

L'épilogue comporte d'autres subtilités de langage que celle de l'opposition entre deux verbes, l'un mettant l'accent, dans les relations à l'autre, sur la solidarité (respect des obligations), l'autre sur son accueil généreux. J'ai déjà attiré l'attention sur la variation βόσκει / ποιμαίνει. En outre, Simon est désigné du nom de Simon-Pierre, jusqu'au moment où Jésus lui pose, la troisième fois, la question de sa *philia* et non plus de son *agapē*. « Pierre » est ensuite l'agent de la question qui introduit le dernier

²¹ Allusion à la légion « italique » installée en Galilée après que Vespasien l'eut soumise.

²² Comme l'évangile de Luc, les *Actes des Apôtres* est composé de deux textes d'auteurs différents ; le premier, les *Actes* proprement dits de Paul, a été rédigé par son compagnon Silas. Sur le problème de la composition des *Actes*, voir mon ouvrage *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ II – La fabrique du Nouveau Testament*, Paris, 2011 et ma reconstitution du « mémoire » de Paul rédigé par Silas (à paraître, édition Golias).

épisode : il se retourne et voit « le disciple que Jésus ἠγάπα », à propos duquel l'écrivain rappelle les circonstances de sa première apparition dans le texte [« celui qui, au cours du repas, s'était relevé jusqu'à poser sa tête sur la poitrine (du maître) et avait dit : < Maître, quel est celui qui te livre ?>]. Pierre alors demande à Jésus : « Et de lui ? Qu'en est-il ? » Jésus lui répond : « Si je veux qu'il attende jusqu'à ce que j'arrive (au terme de mon parcours), en quoi cela te concerne-t-il ? Toi, sois *mon* compagnon dans ma voie » (ou « Accompagne-moi dans mon expédition »). Car il est une autre subtilité : après avoir fait allusion à la vieillesse, Jésus avait conclu : ἀκολουθεῖ μοι. Il lui faisait comprendre qu'il serait son guide jusqu'au moment où il ἔρχεται, « parviendra au terme de son parcours²³ », c'est-à-dire jusqu'au moment où il aura rassemblé toutes les nations dans le royaume de Dieu. Pierre, en tant qu'évêque, et, avec lui tous les évêques, est donc invité à être l'agent d'exécution du programme du Ressuscité jusqu'à la pleine réalisation de son dessein (réconcilier tous les hommes avec son Père). Et il laisse entendre que la fondation de l'Eglise est l'antitype de la réalisation de ce dessein : elle est l'équivalent de la venue du Christ, Fils de Dieu, sur terre.

Après la question sur le disciple « qu'il aimait » et après sa réponse, Jésus renouvelle sa demande, avec une légère nuance : σύ μοι ἀκολουθεῖ. « Quant à toi, suis *ma* voie » (place emphatique du pronom). « Sois mon compagnon à *moi* » et ne te préoccupe pas de Jean. Pierre s'était engagé à la suite de Jésus, puis, après coup (ἐπί), « s'était retourné » et avait vu le disciple ἀκολουθοῦντα. Cela sans doute l'avait étonné et il avait demandé : « Κύριε, οὗτος δὲ τί; » Etant donné le contexte, nous pouvons comprendre : « Seigneur, c'est quoi, celui-là ? » (« Il fait quoi, ici, celui-là ? ») « Qu'a-t-il à nous suivre ? Tu ne l'as pourtant pas chargé, comme tu l'as fait de moi, de faire paître ton troupeau²⁴ ! » Jésus – le Jésus de notre fable – poursuit : « Si je veux qu'il attende / qu'il reste sur place jusqu'à ce que j'arrive (au terme de mon parcours), en quoi cela te concerne-t-il ? » Cela peut signifier : « Si je veux qu'il occupe une place dans le rang et qu'il s'y tienne résolument, qu'est-ce que ça te fait ? » Un commentaire, que l'on pourrait considérer comme interpolé, mais qui est indispensable pour comprendre le sens de la réponse de Jésus, rectifie une erreur d'interprétation : Jésus n'a pas dit que le disciple était « impériable ». S'il faut rectifier une erreur, c'est que le disciple, au moment de la rédaction de l'épilogue, était mort (voir dans ce sens Bultmann). La formule de Jésus vaut donc, selon la conclusion de Bultmann, comme une légitimation de l'évangile de Jean, qui « accompagnera » la vie de l'Eglise jusqu'à l'accomplissement des temps et qui y jouera un rôle militant.

L'opposition est entre « celui que le maître ἀγαπᾷ » et qui « reste à son poste » jusqu'au terme du parcours, d'une part, celui qui « φιλεῖ » et est invité à être le compagnon d'autre part. La question de la légitimité de l'héritage transmis par le maître se noue à une ambivalence qui en interdit l'appropriation par une modalité plutôt que par une autre : il y a, d'un côté, la modalité « pétrinienne », de la *philia*, de l'institution de l'Eglise en tant qu'Assemblée organisée comme une Assemblée politique, constituant un ensemble civique autosuffisant, à la tête duquel est élu un Evêque, une institution prête aux trahisons ordinaires de tous les gestionnaires ; de l'autre, il y a la modalité de l'*agapē*, de l'amour gracieux, de l'attente infinie du pardon, qui se livre et se délivre en tant que *logos* dont l'évangile de Dieu-fait-grâce sera le témoin . Il y a d'un côté la gestion de l'eucharistie pour les « moutons », pour le petit peuple, pour ceux qui ont besoin de symboles concrets, il y a de l'autre la participation à la vie divine par la seule consommation du *logos*. Il y a d'un côté le troupeau dont les pasteurs ont la charge et dont « Pierre » est le modèle ; de l'autre, il y

²³ Contrairement à ce qu'affirme Bultmann, la valeur de ἔρχομαι est terminative : « j'arrive au terme de ma marche » / « je touche au but ».

²⁴ D'un point de vue factuel, nous pouvons supposer que Jean est mort avant l'institution de l'épiscopat.

a ceux qui sont capables de puiser la nourriture qui donne la vie (divine) dans l'écriture, spécialement celle de « Dieu-fait-grâce », Dieu pardonne celui qui l'a livré et l'a conduit sur la croix, condition de la révélation de sa divinité par la Résurrection !

Jean inaugure le partage entre les gestionnaires et les mystiques, les premiers menacés de dogmatisme autoritaire, les seconds de fanatisme fiévreux ou d'évasion au-delà de la stratosphère.

Il reste à examiner la *sphragis* de ce texte, sa signature.

(24.) Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητῆς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα, καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθῆς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.

« *Celui-ci* est (tel est) le disciple qui témoigne de ces choses et qui les a écrites, et *nous savons* que son témoignage est vrai. »

Au cours de l'épilogue, le « disciple que Jésus aimait » est désigné par le démonstratif illustratif ou du plus grand éloignement (λέγει οὖν ὁ μαθητῆς ἐκεῖνος, 21, 7 ; ὁ μαθητῆς ἐκεῖνος, 20, 23) ; le changement de démonstratif, l'usage de celui qui renvoie à ce qui est proche au moment de la signature du texte, laisse entendre que « le disciple » qui a écrit l'épilogue et le texte dont il est l'épilogue n'est pas « le disciple que Jésus aimait » lui-même. L'épilogue a été rédigé après la mort de Jean. La signature, rédigée par une autre main, a pour fonction essentielle d'attester que ce qui est raconté dans l'épilogue est vrai : οἶδαμεν ὅτι ἀληθῆς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν : « nous savons que son témoignage – celui de *ce disciple-ci* – est vrai ». Vrai, cela ne signifie pas que les choses se sont déroulées telles qu'elles sont racontées, cela signifie que l'épilogue contient, sous une forme allégorique, un récit de fondation, celui du christianisme, dont les auteurs ne craignent pas que Dieu, son Fils, ou l'Esprit Saint le démentent puisque, aussi bien, c'est le récit lui-même qui fait du Fils l'instituteur de l'Eglise qui confère en même temps aux trois personnes divines leur titre de Père, Fils et Esprit.

La fonction ultime de l'épilogue était donc de légitimer les deux piliers du christianisme, reprenant les deux piliers du judaïsme que Jésus avait radicalement mis en cause, l'institution sacerdotale, gestionnaire du temple et des sacrifices, d'une part, les écritures en tant que mémorial de la révélation de la Loi à Moïse et de l'Alliance de Dieu avec un peuple qu'il s'est choisi comme son témoin parmi les nations, d'autre part. A travers « Pierre », c'est l'instauration d'une organisation de type civique qui est légitimée, dont les traits essentiels sont rappelés de manière allégorique dans l'épilogue ; à travers « le disciple que Jésus aimait », c'est une écriture, celle de l'Evangile (Matthieu, Jean, Luc, Marc) qui est authentifiée comme support de la Parole de Dieu telle que son Fils l'a fait entendre (le thème de l'écriture était annoncé dès Cana). L'auteur de l'épilogue, sous le manteau du coup de force institutionnel, en glisse un second : il fait de l'évangile de Jean le témoin par excellence de la parole de Jésus en tant que Seigneur, la synecdoque de l'écriture de l'Evangile. S'il le fait, c'est qu'il s'élevait sans doute des voix, dans les communautés nazaréennes, auxquelles il donne le coup de grâce, pour contester le témoignage de Jean : ses adeptes l'ont surnommé « le disciple que Jésus aimait » ? Ne serait-ce pas parce qu'il fallait conférer à leur maître une prérogative qui fasse taire tous ces envieux qui n'y comprennent rien aux mystères de l'amour divin. Jésus de Nazareth n'a à peu près rien dit de ce que lui fait dire Jean ? Ce dernier n'avait-il pas mieux compris que le premier qui il était ?

Tout récit de fondation pour légitimer une institution procède par raisonnement circulaire – Jésus institue l'Eglise au moment où elle l'institue Fils de Dieu - et est l'inscription bricolée de faits dans un système idéologique sur lequel sont opérées diverses manipulations sous forme de déplacements ou de recombinaison des contenus (Dumézil a fait un décryptage admirable de Tite-Live de ce point de vue-là). A propos

des noms des disciples désignés dans l'épilogue, j'ai émis l'hypothèse que leur ensemble laissait entendre leur commune appartenance à la fonction de fécondité. Pendant la genèse idéale et idéelle de l'institution, dans le cours du récit, la case de la première fonction, celle de la souveraineté, est occupée par le Seigneur – il a un titre royal et divin – ressuscité. Sa royauté découle de sa puissance divine : elle est royauté sur la vie que Dieu donne. A aucun moment, il n'est qualifié ni de Christ (Messie), ni de roi. Il charge les hommes de la troisième fonction d'une mission (se tourner vers tous les hommes) et institue Pierre comme son substitut dans sa fonction *en tant que pasteur* qui entretient la vie du (petit) troupeau et le protège. L'ellipse des noms d'André et de Philippe suggère une mise entre parenthèses délibérée de la fonction guerrière *et des membres du Conseil de l'Assemblée des premiers disciples*. Métaphoriquement, les futures recrues ne seront pas conquises, elles seront pêchées et, en quelque sorte, attrapées par la seule puissance du verbe (puisque la pêche est une métaphore de la prédication). Ce n'est pas seulement la fonction guerrière qui est mise entre parenthèses, mais l'agriculture et l'élevage des grands troupeaux (bovins et chevaux). Les fondateurs de l'Eglise visaient l'instauration de communautés à l'intérieur desquelles serait aboli de manière générale le recours à la force et ils pariaient sans doute sur la seule efficacité de la Parole divine, ...pour incliner les hommes, non à l'*agapē*, mais, hélas ! à l'*obéissance* (la tâche découle de l'institution de l'épiscopat). Les évêques ont été pensés comme les interprètes de la parole divine et ont été chargés d'une mission de « surveillance », du respect de la parole dont ils se sont constitués gardiens. Sans doute que cette autorité a été la condition de survie de l'Eglise, mais elle comprenait un principe qui la viciait, dont les conséquences négatives sur la liberté du rapport aux textes, aux évangiles eux-mêmes, se fera immédiatement sentir, par l'excommunication de Marcion et par la multiplication des auteurs d'évangiles et d'épîtres, auteurs qui n'en avaient que faire de l'autorité que se sont conférée les *évêques*. L'orthodoxie génère l'hétérodoxie. Elle est une hérésie qui en refoule la conscience en rejetant sur d'autres, les chicaneurs aurait dit Ignace d'Antioche, la source de toutes les dissensions.

Est-il possible d'en savoir plus sur les fondateurs de ce qui est devenu l'Eglise catholique, c'est-à-dire, je crois, primitivement, l'Eglise dont l'autorité repose sur la seule totalité reconnue – par elle-même ! – des textes évangéliques (nos quatre textes canoniques) et des épîtres ?

J'ai déjà fait allusion au fait que la liste des « sept » disciples, au début de l'épilogue, joue de la confusion entre les noms des fils de Zébédée et ceux de « Jean » et de « Jacques » de la liste des Anciens donnée par Papias ; en outre, y sont refoulés purement et simplement les noms de deux « hellénistes » (André et Philippe). Quand Paul, dans l'épître aux Galates, évoque les « trois » colonnes des communautés nazaréennes, Simon, Jacques et Jean, il sous-entend l'existence d'une quatrième colonne, qu'il est lui-même. De ces quatre colonnes, il n'en subsiste, dans l'épilogue, que deux, Simon, devenu Pierre, et Jean, désigné par la périphrase du « disciple que Jésus aimait ». « Pierre » a absorbé en lui les disciples tenus au secret, André et Philippe, Paul et Silas, Jacques, dont on peut supposer qu'il n'avait pas suivi son frère dans son rejet de la loi mosaïque. L'épilogue raconte, sous une forme allégorique, un coup de force, la soumission doctrinale des assemblées nazaréennes à une idéologie à contenu sacrificiel et la prise de pouvoir d'un groupe de prêtres juifs, venus sans doute en majorité de la dissidence plutôt que du groupe des sadducéens, qui se sont, eux, comme l'a fait Flavius Josèphe, ralliés à la refondation du « mosaïsme » sous la conduite des pharisiens.

Les prêtres dissidents (les sadocides), regroupés, disons pour simplifier, autour d'Ignace d'Antioche, avaient un grave problème de légitimité à résoudre. Il leur fallait trouver une figure tutélaire qui se rattachât, par un lien direct, à Jésus de Nazareth. Il y avait bien Jean, « le disciple que Jésus aimait », un membre de la caste sacerdotale

judéenne²⁵. On ne pouvait toutefois pas en faire le premier diadoque du maître au moment où lui-même faisait reconnaître sa dignité de Fils de Dieu ; il était issu de Jérusalem (ou de Judée), il n'avait pas suivi l'enseignement du maître en Galilée, il n'y avait pas vécu dans son entourage, il n'en était pas un témoin par excellence. Et c'est vraisemblablement lui qui avait favorisé l'arrestation de Jésus de Nazareth en mettant en garde les autorités du temple devant une entreprise de subversion la veille de pâque. Paul ni Silas ne pouvaient être choisis pour ce rôle, bien que leur action dans le développement des communautés nazaréennes hors de Palestine, jusqu'à Rome, ait été la plus décisive : ils étaient morts, et ils ne se seraient pas inclinés devant des prêtres, pas plus que Jésus ne l'avait fait. Par des informations indirectes, nous savons que Philippe n'a pas quitté l'Asie Mineure, pas même, peut-être, la Palestine. D'aucun des autres membres du Conseil que Papias nous fait connaître, la tradition rapporte qu'il serait allé à Rome ou y serait mort. André serait allé en Grèce. Lévi ou Lévi-Matthieu selon l'information que donne Papias, a été membre du Conseil de l'Assemblée de Judée, mais il n'a, par ailleurs, laissé aucune trace ; les *Actes des Apôtres* ni les lettres de Paul ne le mentionnent jamais. Il restait donc Simon, disciple de la première heure, dont certains indices laissent entendre que Jésus l'appréciait, à qui l'on s'était adressé pour lui demander de raconter les circonstances les plus remarquables de l'enseignement du maître, qui avait, dans le développement du Nazaréisme, un rôle de conciliateur entre des tendances à la limite de la compatibilité. On a donc récapitulé en lui les rôles de Jacques, Paul, Silas, André, Philippe, en faisant le représentant de la tendance dominante des communautés, celle des hellénistes ou, si l'on veut, celle des Juifs cherchant à s'immerger dans la culture de leur époque sans pour autant renoncer à leur propre tradition spirituelle. A la différence de Philippe et André, Simon offrait l'avantage d'un nom araméen. Et Thomas ? Il n'est mentionné que dans l'évangile de Jean.

Pierre a donc été le maillon indispensable pour faire remonter jusqu'à Jésus de Nazareth et l'y rattacher les conceptions johanniques et, de manière générale, sacerdotales, de l'accomplissement des Ecritures en lui et par lui. Il est celui qui adoube Jean à l'intérieur de la tradition nazaréenne. Cet adoubement suffit aux sadocides pour infléchir l'enseignement du Nazaréen dans le sens de leur idéologie, la filiation divine et la mort rédemptrice en tant que moyen que le Père a choisi pour suspendre les effets de la désobéissance d'Adam et restaurer en l'homme son image (par l'in-stauration en lui de l'image de l'homme).

Pourquoi avoir ensuite rattaché Pierre à Rome, compte non tenu du fait qu'il y était peut-être mort ? Les noms propres de l'épilogue ne seraient-ils pas aussi un codage des prêtres inventeurs du christianisme ? Simon signifie « Dieu a entendu ». J'ai montré que la lettre attribuée à Clément de Rome aux Corinthiens avait pour but, de manière très détournée et dans une rhétorique fort subtile, de défendre, avec l'institution sacrificielle, l'introduction de « sacrificateurs » dans les Assemblées nazaréennes sous le nom d'*épiscopos*. La même lettre est la première attestation dans les documents chrétiens, en dehors du Nouveau Testament, du surnom « Pierre », araméen « Céphas », pour Simon. Etant donné son nom, on peut supposer que, selon toute vraisemblance, Clément était un membre de l'aristocratie sacerdotale de Judée, comme l'était Flavius Josèphe, qui, au moment d'être affranchi, étant donné son statut, a reçu le nom de la famille romaine, celle donc des Clément, qui l'avait acheté comme esclave, par hypothèse, à la suite de la guerre de Judée. Or Clément signifie, dans un sens figuré, « qui se laisse fléchir » (voir Ernout – Meillet, *DELL*, s. u. Clēmēns). Entre la signification du nom de Simon et celui de Clément, il existe un lien métonymique : si Dieu « s'est laissé fléchir », c'est qu'il « a entendu ». « Pierre », fondateur de la communauté de Rome, c'est plus certainement Clément que Simon. Le premier évêque

²⁵ Sur cette hypothèse, je renvoie encore à mon ouvrage *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ*, I – *La condamnation à mort*, Paris, 2011.

de Rome, c'est lui. Même si Pierre est allé à Rome dans une communauté nazarienne, alors la fonction d'évêque n'existait pas.

Nous avons vu que l'épilogue profite de la confusion entre le nom d'un fils de Zébédée (Jean) et celui que l'on peut reconstituer par ailleurs, par la médiation de Papias, du « disciple bien-aimé », pour introduire ce dernier dans le groupe galiléen des disciples. Par une remarque incidente, Eusèbe de Césarée nous apprend que Jean était ἱερεὺς, « sacrificateur » ou, si l'on préfère l'usage devenu courant en français, « prêtre ». Il appartenait lui aussi à la caste sacerdotale de Judée.

Thomas, « le jumeau » inclut en lui-même son double. Le personnage ne joue un rôle que dans l'évangile de Jean ; il pouvait être lui aussi de Jérusalem ; on ne peut exclure son appartenance à la caste sacerdotale. Lequel des frères jumeaux vise le texte, cela est délibérément laissé dans l'indécision. L'essentiel, dans l'usage du nom, ne serait-ce pas d'attirer l'attention sur l'existence d'une équivalence entre deux individus sous un même nom ? Thomas indique une règle de lecture, sur le plan du signifiant (« un nom pour deux ») et sur celui du contenu (les jumeaux connotent la fonction de fécondité). Il est mentionné dans la liste des Anciens de Papias. Vivait-il encore au temps de la fondation de l'Eglise ?

Que ferons-nous enfin de Nathanaël ? Il est, dans l'évangile de Jean, un nom pour un autre (Matthieu). Matthieu lui-même, dans l'évangile qui porte son nom, est un substitut de Lévi, le receveur des taxes de l'évangile de Luc. Matthieu ou Nathanaël sont des noms équivalents qui tiennent lieu d'un autre. Ils tiennent lieu, comme le sont Clément et Jean, d'un écrivain. Nathanaël, double de Matthieu, et Matthieu fonctionnent comme *une* signature renvoyant à un double dont ils sont la doublure (« 'Dieu a donné', ce qui s'appelle donné, son écriture »). Ignace d'Antioche nous a laissé le témoignage le plus explicite du rôle important qu'il a joué dans l'achèvement de l'écriture de l'Évangile. Etant donné son nom latin « Egnatius », grecisé *Ignatios*, son destin a été analogue à celui de Flavius Josèphe et de Clément de Rome : il était lui aussi probablement un membre de l'aristocratie sacerdotale de Judée, engagé comme secrétaire, par la famille romaine des Egnatii, devenu donc *Ignatios* au moment de son affranchissement. Avait-il grecisé son prénom en *Matthaios ou Nathanaël* ? Qu'il ait été l'auteur de l'évangile dit « de Matthieu » *et de l'épilogue* à l'évangile de Jean, des *compléments au mémoire de Silas, devenant ainsi l'évangile de Luc, et de quelques épîtres attribuées à Paul* comme Clément pourrait fort bien être l'auteur de « l'épître aux Hébreux », rien de cela ne saurait m'étonner. Je fais l'hypothèse que l'on peut attribuer l'essentiel de la construction idéologique du christianisme, au tournant des deux premiers siècles, à au moins trois prêtres de la tradition judaïque, excellents connaisseurs de la Torah, des prophètes, de toute la littérature recueillie dans la Bible hébraïque, mais encore de ce qu'il est convenu d'appeler la littérature néotestamentaire, liés, d'une manière ou d'une autre, avec les esséniens. Il semble bien que Clément et Ignace aient, en outre, eu une bonne connaissance de la tradition gréco-romaine. Intellectuellement, ils étaient fort bien armés pour donner au christianisme ses bases institutionnelles et scripturales.

A ces deux noms, mais en marge des quatre évangiles, il semble légitime d'ajouter celui de Papias, « l'évêque de Hiérapolis » dont Eusèbe a rapporté quelques citations : la terminaison -as de son nom laisse soupçonner un diminutif de Papinius, autre famille romaine qui a pu éprouver le besoin de se procurer un secrétaire en achetant un membre de l'aristocratie sacerdotale de Judée, à qui l'esclavage a offert l'opportunité de continuer la culture des lettres. Etant donné sa maîtrise du grec, Papias était en Judée un helléniste. Les témoignages des compagnons des « Anciens » qu'il a recueillis en cinq volumes étaient trop embarrassants pour l'orthodoxie « sadocide » pour que l'ouvrage ait été conservé. Ou en subsisterait-il, enfoui dans l'enfer d'on ne sait quelle bibliothèque, un codex ?

Où est le vrai en tout cela que je viens de décrire ? Je ne sais. Mais je sais que le vraisemblable y est partout. Ce que je sais aussi : ma reconstruction est plus fiable que toute la tradition apostolique dont se réclament les Eglises ; elle a le mérite de rendre

compte de ce qui a *pu* se passer. Il ne s'y trouve rien qui soit en contradiction flagrante avec les textes les plus anciens du christianisme. Or entre les textes les plus anciens et certaines propositions de la tradition apostolique, il existe des contradictions flagrantes. La tradition chrétienne n'a pas impliqué seulement une rupture avec la tradition mosaïque – cette rupture a été l'œuvre de Jésus de Nazareth – elle s'est élaborée en trahissant l'enseignement de Jésus de Nazareth par l'effort délibéré de récupérer et la tradition mosaïque (évangile de Matthieu), et, surtout, l'institution sacerdotale.