

Studien zu Matthäus und Johannes /
Études sur Matthieu et Jean

Abhandlungen zur Theologie
des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

Erhard Blum, Christine Gerber, Shimon Gesundheit,
Matthias Konradt, Konrad Schmid, Jens Schröter,
Samuel Vollenweider

Band 97

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Zürich 2009

**Studien zu Matthäus und Johannes /
Études sur Matthieu et Jean**

Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag /
Mélanges offerts à Jean Zumstein pour son 65^e anniversaire

herausgegeben von
Andreas Dettwiler und Uta Poplutz

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Zürich 2009

Publiziert mit freundlicher Unterstützung der Faculté autonome de théologie protestante der Universität Genf und der Lang-Stiftung

.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

ISBN 978-3-290-17539-9
© 2009 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotografischen und audiovisuellen Wiedergabe, der elektronischen Erfassung sowie der Übersetzung, bleiben vorbehalten.

Dank – Remerciements

Unser herzlicher Dank gilt allen Kolleginnen und Kollegen, die trotz intensiver beruflicher Beanspruchung mit Freude an der vorliegenden Festschrift mitgearbeitet haben. Ihr Engagement und ihre Kollegialität gegenüber Jean Zumstein haben uns tief beeindruckt.

Um die formale und stilistische Überarbeitung des Manuskripts haben sich besonders Frau Margret Bock und Frau Theresia Strunk (Mitarbeiterinnen am Lehrstuhl für Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz) sowie Frau Gabrielle Rivier (Assistentin für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Genf) verdient gemacht.

Den Herausgebern sei für die spontane Aufnahme in die Reihe «Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments» gedankt. Des weiteren möchten wir uns bei den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Theologischen Verlags Zürich bedanken, insbesondere bei der Verlagsleiterin Frau Stauffacher, die diesen mehrsprachigen Sammelband sorgfältig und kompetent betreut hat. Die Theologische Fakultät der Universität Genf und die Lang-Stiftung haben durch die Gewährung großzügiger Druckkostenzuschüsse die Publikation überhaupt erst ermöglicht.

Nous remercions très vivement l'ensemble des collaboratrices et des collaborateurs qui ont accepté de réaliser ces mélanges en dépit de leurs nombreux autres engagements. Nous avons été touché par leur désir de manifester ainsi concrètement leur reconnaissance à Jean Zumstein.

Nous remercions également Margret Bock et Theresia Strunk (collaboratrices de la chaire de Nouveau Testament de la Faculté de théologie catholique de l'Université de Mainz) ainsi que Gabrielle Rivier (assistante de Nouveau Testament à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève), pour la relecture formelle et stylistique du manuscrit.

Nos remerciements vont ensuite aux éditeurs des «Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments» qui n'ont pas hésité un instant à intégrer le présent ouvrage dans la collection zurichoise ; nous n'oublions pas les collaboratrices et collaborateurs de la maison d'édition TVZ, et en particulier Madame Stauffacher que nous remercions pour l'accompagnement très professionnel de ce projet multilingue. Enfin, nous remercions la Faculté autonome de théologie protestante de Genève ainsi que la Lang-Stiftung pour leur généreux soutien financier.

Oktober / octobre 2009

Uta Poplutz (Mainz)
Andreas Dettwiler (Genf)

Inhalt – Table de matières

<i>Andreas Dettwiler</i> Widmung – Dédicace	9
<i>Hans-Ulrich Rüegger</i> Sollen wir vergeben haben? Philologische Annäherung an eine theologische Bitte (Mt 6,12).....	21
<i>Uta Poplutz</i> Verunsicherter Glaube. Der finale Zweifel der Jünger im Matthäusevangelium aus figuranalytischer Sicht	29
<i>François Vouga</i> Le fantôme de l'éthique matthéenne : cinq thèses provisoires sur la Loi.....	49
<i>Elian Cuvillier</i> Réflexions autour de la fonction de la Loi dans trois textes juifs du premier siècle et dans l'évangile de Matthieu	63
<i>Yann Redalié</i> Dualisme et contrastes apocalyptiques : les « relectures » de Mt 24 et de 2 Th.....	79
<i>Daniel Marguerat</i> Le point de vue dans le récit : Matthieu, Jean et les autres	91
<i>Michael Theobald</i> Das sogenannte «johanneische Logion» in der synoptischen Überlieferung (Mt 11,25–27; Lk 10,21f.) und das Vierte Evangelium. Erwägungen zum Ursprung der johanneischen Christologie	109
<i>Max Küchler</i> «Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen». Joh 1,16a als literarisches Pendant zum antiken Bildmotiv des überfließenden Füllhorns.....	135
<i>Esther Straub</i> Alles ist durch ihn geworden. Die Erschaffung des Lebens in der Sabbatheilung Joh 5,1–18.....	157
<i>Claire Clivaz</i> « D'autres disaient qu'un ange lui avait parlé » (Jn 12,29).....	169
<i>Hans Weder</i> Das neue Gebot. Eine Überlegung zum Liebesgebot in Johannes 13	187

<i>Oda Wischmeyer</i>	
Das alte und das neue Gebot. Ein Beitrag zur Intertextualität der johanneischen Schriften	207
<i>Johannes Beutler SJ</i>	
Die Überleitung zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31f.). Ein Beispiel der «relecture»	221
<i>Ulrich Luz</i>	
Relecture? Reprise! Ein Gespräch mit Jean Zumstein	233
<i>Corina Combet-Galland</i>	
L'heure d'un héritage. La croix johannique en son envers et son endroit inséparables	251
<i>Jörg Frey</i>	
«Ich habe den Herrn gesehen» (Joh 20,18). Entstehung, Inhalt und Vermittlung des Osterglaubens nach Johannes 20	267
<i>Christian Grappe</i>	
Du sanctuaire au jardin : Jésus, nouveau et véritable Temple dans le quatrième évangile.....	285
<i>Gilbert Van Belle</i>	
L'unité littéraire et les deux finales du quatrième évangile.....	297
<i>Jan van der Watt</i>	
The Good and the Truth in John's Gospel.....	317
<i>François Bovon</i>	
Un chapitre de théologie johannique : la révélation	335
<i>Yvan Bourquin</i>	
L'opacité narrative dans le quatrième évangile	345
<i>Tobias Nicklas</i>	
Rezeption und Entwicklung johanneischer Motive im <i>Petrusevangelium</i>	361
<i>Samuel Vollenweider</i>	
Der Logos als Brücke vom Evangelium zur Philosophie. Der Johannesprolog in der Relektüre des Neuplatonikers Amelios	377
<i>Eva Ebel</i>	
Ein Verein von Christusverehrn? Die Gemeinde des 2. und 3. Johannesbriefes im Spiegel antiker Vereine.....	399
Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter / Liste des auteurs	421

« D'autres disaient qu'un ange lui avait parlé » (Jn 12,29)

Claire Clivaz
Lausanne

Un ange passe ... À Jean Zumstein

1. Introduction : le tonnerre et l'ange oubliés

S'il est un verset johannique qui a peu suscité la curiosité ou l'enthousiasme des exégètes, c'est bien Jn 12,29 : « La foule qui se trouvait là et qui avait entendu disait que c'était le tonnerre ; d'autres disaient qu'un ange lui avait parlé ». ¹ Il ne m'a semblé trouver aucun article qui s'attarde sur ce verset, et les commentaires s'en tiennent souvent à une reformulation du texte, avec une brève description de l'ange comme « messager de Dieu ». ² Les rares mentions johanniques d'ἄγγελος ³ auront-elles découragé de chercher plus loin, de même que l'unique mention johannique de βροντή ? ⁴ Craig Keener, par exemple, n'avance aucune explication précise ni pour le tonnerre, ni pour l'ange : le tonnerre n'est, selon lui, qu'une façon courante de parler de la voix de Dieu, et la réponse angélique est bien connue dans le judaïsme. ⁵ Bien que Keener reconnaisse en Jn 12,27 une critique de la prière à Gethsémané, il ne développe pas cette piste interprétative pour le reste de la péricope, ⁶ ce que fait par contre Michael Theobald dans son récent commentaire. ⁷

¹ Traduction de la *TOB*, Paris 2000. Sans autre indication, c'est cette traduction qui est utilisée dans cet article.

² Cf. *J. H. Neyrey*, *The Gospel of John*, *New Cambridge Bible Commentary*, Cambridge 2007, 219.

³ Cf. Jn 1,51 ; 5,4 ; 12,29 ; 20,12.

⁴ Dans les Évangiles canoniques, seul Mc 3,17 utilise ce terme à propos des frères « Boanergès » ; le terme se retrouve sinon exclusivement dans l'Apocalypse au sein du Nouveau Testament.

⁵ Cf. *C. Keener*, *The Gospel of John. A Commentary. Volume II*, Peabody 2005, 877. Il renvoie à Ap 6,1 ; 10,3-4 ; 4,2 ; 19,6, pour d'autres mentions du tonnerre.

⁶ Cf. *Keener*, *Gospel* (cf. note 5), 875. Jean Zumstein qualifie également Jn 12,27 de « Gethsémané johannique » (cf. *J. Zumstein*, *L'Évangile selon saint Jean [13-21]*, CNT II 4b, Genève 2007, 37, note 12).

⁷ Cf. *M. Theobald*, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*, RNT, Regensburg 2009, 810-811.

Theobald donne une longue citation de Schnackenburg, qui se demande si, en Jn 12,29, l'auteur a eu accès à une source mentionnant une voix céleste ou un ange à Gethsémané, comme en Lc 22,43 : Theobald conclut à l'évidence d'un lien entre Jn 12,29 et la prière à Gethsémané.⁸ Ce qui est intéressant à observer, c'est que, si cet exégète s'intéresse plus que d'autres à ce verset, c'est parce qu'il valorise les points de vue de la foule et des « autres », soit l'évocation du tonnerre et de l'ange.⁹ En effet, Theobald affirme que la voix céleste résonne « comme un tonnerre » et qu'elle a pu conduire l'évangéliste à évoquer ensuite le thème du jugement ;¹⁰ il estime aussi qu'il n'est pas si faux (*nicht so ganz abwegig*) d'évoquer le contact avec le ciel ouvert au travers de la figure d'un ange, en raison de Jn 1,51, qu'il considère être la reprise de l'échelle de Jacob.¹¹ Autrement dit, Theobald tente de lier les points de vue de la foule et des « autres » à celui du narrateur, alors même que le récit les oppose. Le point de vue du narrateur – pour lui, il s'agit d'une « voix céleste » (Jn 12,28) – est en effet validé par le personnage de Jésus en 12,30.

Ce brouillage des points de vue chez Theobald souligne un point important : pour s'intéresser à l'ange et au tonnerre, il faut un tant soit peu faire droit aux autres points de vue mis en scène en Jn 12,29. Ce qui est présenté dans ce verset correspond à ce que Jean Zumstein a appelé le « phénomène des interprétations multiples », une caractéristique johannique, tant synchronique que diachronique.¹² Toutefois, si l'exemple de Jn 13,5–17 signale la juxtaposition d'une interprétation traditionnelle (13,12–17) et de celle de l'évangéliste (13,5–11) – rassemblées dans une double interprétation christologique, puis éthico-ecclésiologique¹³ –, Jn 12,29 ne propose pas une juxtaposition des interprétations, mais bien leur opposition, comme je le détaillerai au point 2.

Est-il dès lors possible de partir en quête du contexte socio-historique et théologique qui pourrait correspondre au point de vue d'un ange parlant à Jésus, et à ce tonnerre ? Pourquoi l'évangéliste donne-t-il la voix à des points de vue dont il prend apparemment distance ? Y a-t-il ou non un quelconque lien entre ce verset et Lc 22,43 ? Pour tenter de répondre à ces questions, après une lecture de Jn 12,29 au fil du

⁸ Cf. *Theobald*, *Evangelium* (cf. note 7), 811. Il cite *R. Schnackenburg*, *Das Johannes-evangelium*. Teil 2, HThK 4/2, Freiburg ³1980, 487. Derrière ce lien présupposé à Gethsémané, il faut entendre chez Schnackenburg l'écho de l'affirmation d'Adolf von Harnack, qui avait compris Jn 12,29b comme une réécriture de Lc 22,43 : j'y reviens au point 3.

⁹ Keener adopte ici le point de vue opposé, en considérant que les éléments du tonnerre et de l'ange s'opposent à la proximité johannique Père-Fils (cf. *Keener*, *Gospel* [cf. note 5], 877).

¹⁰ Cf. *Theobald*, *Evangelium* (cf. note 7), 811 : « Der Erzählzug von der Himmelsstimme, die wie ein Donner dröhnt, brachte [den Evangelist] vielleicht auch auf den Gedanken des *Gerichts*, der im Folgenden bestimmend wird ».

¹¹ Cf. *Theobald*, *Evangelium* (cf. note 7), 811.

¹² Cf. *J. Zumstein*, *Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John*, in : T. Tatcher/ S. D. Moore (ed.), *Anatomies of Narrative Criticism. The Past, Present and Futures of the Fourth Gospel as Literature*, SBL 35, Atlanta 2008, 121–136 ; ici 128 : « The same text generates multiple interpretations that take on differing roles depending on whether they are perceived and evaluated in terms on their diachronic order or their synchronic co-presence ».

¹³ Cf. *Zumstein*, *Intratextuality* (cf. note 12), 128 note 7.

texte (point 2), j'aborderai la question des éventuels liens entre ce verset et Lc 22,43 (point 3), puis la question des traditions liées à la mémoire de la prière au Mont des Oliviers (point 4). Je terminerai en situant Jn 12,29 par rapport à la thèse de Pamela Kinlaw sur les opposants visés par l'Évangile selon Jean (point 5). Ce parcours me permettra de soutenir l'hypothèse que Jn 12,29 souhaite repousser la lecture d'une inspiration/inhabitation angélique de Jésus. Avec prudence, je tenterai de franchir un pas au-delà de l'évaluation de Samuel Vollenweider : « Dans l'histoire primitive de la christologie johannique, des représentations angélologiques ont pu jouer un rôle important. Malheureusement, on ne peut pas dépasser ici les suppositions ». ¹⁴

Pour conclure ce premier point, je souhaite encore me demander si le choix du sujet de cet article – à la suite d'une thèse sur Lc 22,43–44 –, ¹⁵ montre que je cède à l'air du temps, caractérisé ainsi par Vollenweider : « Dans la modernité tardive, la fascination pour le mystique, le syncrétisme et les états de conscience modifiés (*altered states of consciousness*) a finalement gagné du terrain. Cela n'est pas surprenant [de voir] que la nostalgie du réenchantement du monde ait aussi provoqué le retour de l'ange ». ¹⁶ Mais à mon sens – et puisque aucune époque n'échappe à ses fascinations – l'air du temps n'est pas qu'un facteur déformant notre regard sur le passé : il représente aussi l'occasion de s'intéresser à l'oublié, à l'oubli culturel, ¹⁷ pour redonner voix aux sans voix, aux voix qui se sont tues dans le tourbillon de l'illusoire progrès de l'histoire, si bien décrit par Walter Benjamin. Reste alors l'ange, l'ange de l'histoire emporté sans fin à reculons vers le futur, ¹⁸ et l'ange qui a parlé à Jésus, selon certains témoins anonymes, évangélistes sans prénom et jamais honorés.

2. Jn 12,29 au fil du texte : la mise en récit de l'ἄγγελος

La figure de l'ange n'est ni johannique, ni anti-johannique. ¹⁹ Elle n'est en aucun cas centrale ou indispensable dans le quatrième évangile canonique, mais n'en est pas rejetée non plus. Elle signale en général une polyphonie du discours, ²⁰ car elle

¹⁴ Cf. S. Vollenweider, *Zwischen Monotheismus und Engelchristologie. Überlegungen zur Frühgeschichte des Christusb Glaubens*, ZThK 99 (2002), 21–44 ; ici 37. Ma traduction française.

¹⁵ Cf. C. Clivaz, *L'ange et la sueur de sang (Lc 22,43–44), ou comment on pourrait bien encore écrire l'histoire*, BiTS, Leuven 2009, *sous presse*.

¹⁶ S. Vollenweider, *Zwischen Monotheismus und Engelchristologie*, in : *Id.*, *Horizonte neutestamentliche Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie*, WUNT 144, Tübingen 2002, 3–27 ; ici 9. Ma traduction française.

¹⁷ Cf. pour cette terminologie, J. Assmann, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, L. Bernardi (trad.), Paris 2003, 325.

¹⁸ Cf. W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire*. Thèse IX, in : M. de Gandillac/R. Rochlitz/P. Rusch (ed.), vol. 3, Paris 2000, 427–443 ; ici 434.

¹⁹ J'exclus ici de l'analyse Jn 5,4 que la critique textuelle externe présente clairement comme interpolation.

²⁰ Selon la terminologie de Mikail Bakhtine, la polyphonie du discours exprime l'existence du « discours d'autrui dans le langage d'autrui » (cf. M. Bakhtine, *Esthétique du roman*, D. Olivier [trad.], Paris ²1987, 144).

témoigne d'autres points de vue que celui de l'évangéliste. Le logion de Jn 1,51 reste énigmatique et est une prolepse extradiégétique,²¹ suspendue à un « vous verrez ». Il faut aller lire les *Questions de Barthélémy* 1,6 (ainsi que 1,21.23) pour y voir cette promesse s'accomplir, non pour Nathanaël, mais pour Barthélémy qui voit des anges monter et descendre au-dessus de la croix de Jésus. A cette occasion, ce texte nous rapporte le plus ancien récit de la descente de Jésus aux enfers, qui véhicule des traditions remontant au deuxième siècle.²² La complexité et l'ancienneté des motifs évoqués dans les *Questions* montrent que Jn 1,51 n'est pas un logion isolé, surgi de nulle part. Par ailleurs, dans la suite du récit, Barthélémy demande à Jésus pourquoi il a quitté la croix pendant un moment, et Jésus répond : « Lorsque j'ai disparu de la croix, c'est alors que je suis descendu dans l'Hadès pour en faire sortir Adam et tous les patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, suivant la requête (παράκλησις) de l'archange Michel ». ²³ Le point 4 se posera la question d'un lien éventuel entre cette παράκλησις et le vis-à-vis de Jésus avec un ange au Mont des Oliviers.

Quant aux deux anges mentionnés en Jn 20,12 – et qui sont les seuls à parler dans cet évangile en 20,13 –, ils sont une reprise des traditions d'apparitions au tombeau vide. Le narrateur ne met pas leur présence en question, alors que dans l'Évangile selon Luc, ce sont les femmes qui affirment la présence d'anges au tombeau vide (cf. Lc 24,23),²⁴ tandis que le narrateur lucanien les qualifie d'hommes (cf. Lc 24,4). Autrement dit, l'auteur johannique fait une place nette et franche aux anges au tombeau vide, mais ceux-ci appartiennent aux récits dont il hérite. Enfin, en 12,29b, la figure d'un ange – de même que celle du tonnerre en 29a – est évoquée comme émanant d'un point de vue divergent, puisque Jésus authentifie en 12,30 le point de vue du narrateur exprimé en 12,28. En résumé, il n'y a ni promotion ni rejet des figures angéliques par l'auteur johannique, qui peut soit les reprendre à son compte en leur donnant la parole (20,12–13), soit laisser leur référence implicite et inaccomplie dans le cadre du récit (1,51), soit en prendre distance (12,29b). Observons à présent quels sont les destinataires des paroles de Jésus en 12,27–36, et quelle pourrait être l'identité de l'ὄχλος en 12,29.

Il n'est pas évident de comprendre à qui s'adressent les paroles de 12,27–36. Si 12,20 mentionne les « Grecs »,²⁵ Jésus semble s'adresser essentiellement à Philippe et André au v. 23, alors que le v. 29 signale la présence de la « foule qui se trouvait

²¹ Cette terminologie narratologique indique que Jn 1,51 est l'annonce d'un événement qui reste inaccompli à l'intérieur du récit de l'Évangile selon Jean.

²² Cf. J.-D. Kaestli/D. Cherix (trad.), *L'Évangile de Barthélémy*, Apocryphes, Turnhout 1993, 60.

²³ *Questions de Barthélémy* 1,9 (cf. Kaestli, *L'Évangile* [cf. note 22], 99).

²⁴ Et encore : il s'agit du point de vue des femmes via le récit des deux disciples d'Emmaüs.

²⁵ On y a vu des prosélytes ou des craignants-Dieu (Kalms), des païens (Keener) ou encore une manière de désigner les destinataires implicites du quatrième évangile en Asie mineure (Frey). Cf. J. H. Kalms, *Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12*, WMANT 93, Neukirchen-Vluyn 2001, 246 ; Keener, *Gospel* (cf. note 5), 871 ; J. Frey, *Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium*, in : R. Feldmeier/U. Heckel/M. Hengel (ed.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*, WUNT 70, Tübingen 1994, 228–268, ici 263.

là ». Comme le résume Craig Keener, « il ne semble pas que Jésus ait répondu [aux Grecs], mais qu'il l'ait fait ou non reste non clarifié, parce que non pertinent pour le point de vue de Jean ». ²⁶ L'arrivée des Grecs marque en tous les cas l'arrivée de l'heure. ²⁷ Quant à la foule du v. 29 – qui nous intéresse directement dans le cadre de cette étude –, elle pose deux questions qui n'offrent pas de réponse univoque : quelle est son identité et dans quelle mesure le point de vue qu'elle représente au v. 29 est-il repoussé ? Kalms considère que la foule signale une ouverture au monde entier, concerné par l'heure qui arrive, ²⁸ alors que Theobald lui conserve une identité à strictement parler juive, parce qu'il estime que Jésus se trouve dans cette scène à l'intérieur de la cour du Temple. ²⁹ Or aucune indication narrative ne permet une telle précision, la dernière indication géographique précise étant simplement Jérusalem en 12,12. Pour avancer dans cette question, il faut relire l'ensemble des données johanniques sur le personnage collectif de ὄχλος. Quant au point de vue représenté par la foule et « d'autres » au v. 29, on a vu que Theobald tentait de l'accorder au point de vue de l'évangéliste, alors que Jerome Neyrey estime qu'on trouve dans ce verset une division des opinions caractéristique de l'écriture johannique, qui souligne que seuls les disciples d'élite comprennent à peu près ce qui est en jeu, alors que les autres mécomprendent. ³⁰ Neyrey relève pourtant dans un article plus récent qu'en Jn 12, la foule occupe tantôt le rôle d'*insider*, tantôt celui d'*outsider* : ³¹ pour aller plus loin dans l'analyse, il convient là aussi de conduire une lecture traversante de la mise en récit johannique du personnage collectif de la foule, notamment dans le chapitre 12.

On observe de fait une évolution narrative du personnage collectif de ὄχλος dans l'Évangile selon Jean, dont la dernière mention se trouve précisément dans la péricope étudiée, soit en Jn 12,34. L'ὄχλος apparaît d'abord comme un groupe en quête essentiellement de signes miraculeux (5,13 ; 6,2), une thématique qui reviendra régulièrement (7,31 ; 11,42 ; 12,17–18), mais qui se conclura par un échec (12,37). Après que Jésus s'est soucié de la nourrir (6,5), l'ὄχλος part à sa recherche (6,22.24) et entame une quête qui se traduit par des débats internes et des divisions sur l'identité de Jésus au chapitre 7 (7,12.31–32.40.43). Dans le regard des Pharisiens, l'ὄχλος représente dès 7,49 ceux qui écoutent Jésus avec les « gens maudits ». Autrement dit, le chapitre 7 représente un moment clé dans l'évolution du personnage collectif de l'ὄχλος, car un débat y surgit à propos de l'identité de Jésus, et elle devient le lieu d'une adhésion possible.

Le chapitre 12 est le second temps fort de la mise en scène johannique de l'ὄχλος, avant que celle-ci ne disparaisse du récit. Dans ce chapitre, l'identité donnée à la foule donne raison tant à la perspective de Theobald qu'à celle de Kalms, car cette identité évolue : la foule est d'abord une foule de Juifs (12,9), une grande foule

²⁶ Keener, Gospel (cf. note 5), 872.

²⁷ Cf. B. E. Reynolds, *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*, WUNT II/249, Tübingen 2008, 191.

²⁸ Cf. par exemple Kalms, Sturz (cf. note 25), 246.

²⁹ Cf. Theobald, *Evangelium* (cf. note 7), 799 et 810.

³⁰ Cf. Neyrey, Gospel (cf. note 2), 219.

³¹ Cf. J. H. Neyrey, *In Conclusion ... John 12 as a Rhetorical Peroratio*, in : BTB 37 (2007), 101–113, ici 106.

venue à la fête (12,12), parce qu'elle a appris que Jésus y était. Elle se souvient de la guérison de Lazare (12,17–18). Cette suivance enthousiaste va conduire les Phari-siens à assimiler l'ὄχλος au κόσμος en 12,19, certains manuscrits renforçant le trait en ajoutant l'adjectif ὅλος. Cette assimilation est le point de bascule de l'évolution de ce personnage collectif. Voici l'ὄχλος désormais assimilée au κόσμος, qui est à la fois destiné à être visité (1,9), jugé (12,31), sauvé (12,47) et quitté (13,1). La dernière mention de l'ὄχλος en 12,34 souligne encore que la foule a un certain savoir,³² et qu'elle n'est donc pas simplement objet de mépris de la part du narrateur.³³ L'ὄχλος signale en 12,29.34 des points de vue divergents de celui de Jésus et du narrateur ; elle possède des informations, mais qui conduisent à une impasse, car il ne reste à Jésus qu'à se « cacher » (12,36). Parce que l'ὄχλος reste divisée et incapable de se décider clairement en faveur de Jésus, bien qu'elle ait eu des signes et possède un certain savoir, elle se retrouve finalement assimilée au κόσμος, qui fondamentalement reste un lieu à quitter (13,1), incapable de contenir toute l'écriture de l'événement christique (21,25).

Comme on le voit, la mise en récit détaillée et évolutive du personnage collectif de l'ὄχλος dans le chapitre 12 invite à prêter attention à la mention de l'ὄχλος en 12,29. Elle signale, comme en 12,34, un point de vue divergent de celui du narrateur et de Jésus, mais dont l'évangéliste fait tout de même part. Cette présence dialogique de la pensée d'autrui,³⁴ brève mais réelle, mérite d'autant plus d'attention, si on prend en compte le fait qu'on trouve au moins onze sources chrétiennes anciennes, apocryphes ou patristiques, qui font allusion ou citent les paroles d'un ange à Jésus, dans le cadre de la prière au Mont des Oliviers. Mais avant de scruter la période postérieure à la rédaction de Jn 12,29, tentons d'évoquer la période antérieure, en abordant la problématique de ses éventuels liens à Lc 22,43 et à la mémoire de la prière de Jésus au Mont des Oliviers.

3. Jn 12,29 et Lc 22,43

Avant que ne soit édité et disponible à la recherche le P⁷⁵, et avant que Bart Ehrman et Mark Allan Plunkett n'aient rédigé leur article clé sur Lc 22,43–44,³⁵ Adolf von Harnack avait globalement convaincu la recherche exégétique de l'authenticité de

³² Cf. *Reynolds*, *Apocalyptic* (cf. note 27), 201 : 12,34 présuppose que la foule établit une équation entre le messie et le Fils de l'homme.

³³ Contre *Neyrey*, *Conclusion* (cf. note 31), 112 : « Thus the crowds in 12,29 and 34 should be treated as having no worth, and so deserve contempt. They are not enemies as are the Pharisees and chief priests, nor do they plot Jesus' death. Not hate, but contempt is appropriate to them ».

³⁴ Cf. la terminologie de Bakhtine évoquée en note 20 ci-dessus.

³⁵ Cf. *B. D. Ehrman/M. A. Plunkett*, *The Angel and the Agony. the Textual Problem of Luke 22,43–44*, in : *CBQ* 45 (1983), 401–416 ; republié in : *B. D. Ehrman* (ed.), *Studies in the Textual Criticism of the New Testament*, *NTTS* 33, Leiden/Boston 2006, 178–195.

Lc 22,43–44.³⁶ Harnack estimait que la mention « d'autres disaient qu'un ange lui avait parlé » en Jn 12,29b était à comprendre comme une « johanneische Umwandlung von Lk 22,43–44 ».³⁷ Harnack développe cette observation en disant que « ἰσχυροῦς ἀπὸ οὐρανοῦ est devenu une φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ [...] qui semble être restée un réconfort ; mais ce n'est qu'une apparence : ce n'est pas pour fortifier Jésus, mais les autres que la voix a parlé ».³⁸ Jean témoignerait donc déjà pour Harnack d'une suppression de ce passage, suppression qu'il fait aux alentours de 100 de notre ère.³⁹ Mais on constate une double différence entre les deux textes, qui doit être prise en compte dans une hypothèse de l'histoire des traditions : d'une part l'ange lucanien ne parle pas, alors que Jn 12,29b évoque un ange qui parle ; d'autre part, la scène lucanienne se déroule sans témoin, les disciples endormis de tristesse (Lc 22,45), alors que des témoins, « d'autres », rapportent la tradition de Jn 12,29b.

Il convient toutefois de relever le fait qu'Harnack se soit intéressé à l'ange de Lc 22,43, alors que de nombreux exégètes sont restés fascinés par la sueur « comme des gouttes de sang » du v. 44. Ehrman et Plunkett estiment qu'une problématique liée à l'ange « laisse sans réponse le fait que les deux versets sont constamment absents des témoins du texte court »,⁴⁰ et ne disent pas un mot de l'éventuel lien de cette variante à Jn 12,29b, sans doute parce que suivre la piste de l'ange n'est pas aisé. Il n'y a certainement pas lieu d'imaginer, comme le fait Michael Patella, que *f*¹³ indiquerait l'existence d'une source indépendante pour Lc 22,43–44, dont Jn 12,29b se serait également inspiré.⁴¹ J'ai en effet démontré ailleurs que les manuscrits de *f*¹³ avaient conscience de l'origine lucanienne de ces versets et que leur transfert après Mt 26,53 était d'origine liturgique.⁴² De manière plus probante, Raymond Brown fait de l'ange un point crucial du débat autour de Lc 22,43–44.⁴³ Il souligne que Mt 26,53 signale un refus de l'aide angélique dans le cadre de Gethsémani, refus qui s'ajoute au silence marcion : pas de réponse à la prière de Jésus à Gethsémani dans les deux premiers évangiles. Jean témoigne par contre d'une réponse sous la forme non de l'ange ou du tonnerre (Jn 12,29), mais de la voix céleste (Jn 12,30), ce qui

³⁶ Pour le détail de l'histoire et de l'état de la recherche de cette variante textuelle, cf. Clivaz, *L'ange* (cf. note 15).

³⁷ Cf. A. von Harnack, *Probleme im Texte der Leidengeschichte Jesu*, *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* XI (1901), 251–266, ici 255.

³⁸ Harnack, *Probleme* (cf. note 37), 254. Ma traduction française.

³⁹ Cf. Harnack, *Probleme* (cf. note 37), 255.

⁴⁰ Ehrman/Plunkett, *Angel* (cf. note 35), 408. Ma traduction française. À leur remarque peut être opposé l'argument inverse : l'explication anti-docète qu'ils proposent pour expliquer l'interpolation des v. 43–44 laisse la question de l'ange sans explication satisfaisante et ne rend pas compte de l'ordre ange/sueur (v. 43, puis v. 44).

⁴¹ Cf. M. Patella, *The Death of Jesus. The Diabolic Force and the Ministering Angel*, *Cahiers de la Revue Biblique* 43, Paris 1999, 10.

⁴² Cf. C. Clivaz, *The Angel and the Sweat Like « Drops of Blood » (Lk 22,43–44)*: P⁶⁹ and *f*¹³, in : HTR 98 (2005), 419–440, ici 432–438. Cf. aussi T. van Lopik, *Once Again: Floating Words, Their Significance for Textual Criticism*, in : NTS 41 (1995), 286–291.

⁴³ Cf. R. Brown, *La mort du Messie*. *Encyclopédie de la Passion du Christ, de Gethsémani au tombeau : un commentaire des récits de la Passion dans les quatre évangiles*, J. Mignon (trad.), Paris 2005, 226–227.

fait conclure à Brown qu'« ici, comme ailleurs, Luc se situe entre Jean et Marc–Matthieu ». ⁴⁴ À partir de ces éléments, Brown tente d'extrapoler le contenu de la prière de Jésus en 22,43 : il comprend la première prière (Lc 22,41–42) comme la demande de ne pas entrer en tentation, puis estime que « l'arrivée d'un ange venant du ciel (c'est-à-dire la présence d'un être céleste, non la vision de quelqu'un dans les cieux) et la force nouvelle qu'il en tira persuadèrent Jésus qu'il devait entrer dans la *peirasmós*, mais pas sans secours divin ». ⁴⁵

Quoi qu'on pense de l'interprétation de Brown de la prière de Lc 22,43, si proche qu'elle soit des autres éléments du texte, elle représente néanmoins une manière de remplir ce qui est un blanc du texte, un non-dit. En quelque sorte, Brown se met à « faire parler l'ange », ce que reproche précisément l'auteur johannique à certains témoins en Jn 12,29b. De fait, l'ange de Lc 22,43 ne parle pas, au contraire de tous les autres anges lucaniens, une particularité soulignée par l'analyse stylistique. Il est très important de prendre en compte le côté implicite et non communiqué – « inavoué », dira Brun ⁴⁶ – de la prière de Lc 22,43–44, car parmi les deux plus anciennes versions de la prière à Gethsémané dans l'Évangile selon Marc, l'une comprend également une seconde prière avec un contenu non explicité. En effet, en Mc 14,39, D et it n'ont pas la mention « en disant la même parole » (τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών), ce qui a pour effet de laisser ouvert le contenu de la seconde prière de Jésus dans une partie de la tradition manuscrite. Cette version de la tradition dite occidentale est d'autant plus frappante que nous n'avons aucune attestation de papyrus pour Mc 14,39, le P⁴⁵ étant ici lacuneux. Les plus anciens témoins de Mc 14,39 sont donc \aleph , B et le codex latin a, ce qui indique que le 4^e siècle présente deux versions de Mc 14,39. Selon Mc 14,39 dans la tradition occidentale et Lc 22,43–44, il y aurait donc une seconde prière de Jésus à Gethsémané dont le contenu reste implicite.

Ce détail pourrait permettre de comprendre que les premières communautés chrétiennes ont eu là l'occasion de développer différentes traditions sur le contenu de la prière de Jésus à Gethsémané, que ce soit au travers de la triple prière matthéenne (Mt 26,39.42.44), de Lc 22,43–44, d'He 5,7, ⁴⁷ des traditions particulières rapportées par Jérôme ⁴⁸ ou l'*Évangile du Sauveur* 45–59, des nombreuses sources qui ont fait parler l'ange, ⁴⁹ ou encore de Jn 12,29. S'il faut chercher en amont un point commun aux développements de Lc 22,43–44 et de Jn 12,29, il est à chercher du côté de Mc 14,39 selon D et it. Pour le reste, ces deux passages témoignent d'une gestion différente de la même association ange / prière au mont des Oliviers : l'ange lucanien ne dit rien / l'ange johannique est réduit au silence ; pas de témoins chez Luc / des

⁴⁴ Brown, *Mort* (cf. note 43), 229.

⁴⁵ Brown, *Mort* (cf. note 43), 231.

⁴⁶ Cf. L. Brun, *Engel und Blutschweiss*. Lk 22,43–44, in : ZNW 32 (1933), 265–276, ici 272.

⁴⁷ Pour un développement sur le rapport d'He 5,7 aux traditions de Gethsémané, cf. C. Clivaz, *Heb 5.7, Jesus' Prayer on the Mount of Olives and Jewish Christianity: Hearing Early Christian Voices in Canonical and Apocryphal Texts*, in : R. Bauckham et alii (ed.), *A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews in its Ancient Context*, LNTS 387, London 2008, 187–209.

⁴⁸ Cf. Jérôme, *Commentaire sur Mt 26,45*.

⁴⁹ Cf. la partie 4 ci-dessous.

témoins mais non fiables chez Jean. Cette différence se perçoit d'autant plus qu'en Jn 12,29 l'évangéliste stigmatise les deux types de réaction de la foule, qu'il souhaite remplacer par l'interprétation de 12,30 : il y a bien eu une voix, mais c'était « pour vous ».

Lc 22,43–44 et Jn 12,27–30 partagent par contre un point commun d'importance : la prière de Jésus reçoit une réponse, angélique et silencieuse en Lc 22,43, et par une voix du ciel qui s'adresse toutefois à la foule en Jn 12,28.30. Réponse à Jésus d'un côté, aux témoins de l'autre : là aussi, on perçoit qu'il y a une gestion différente d'une idée commune, celle de la réponse à la prière de Jésus. Est-il dès lors possible de tenter de dire davantage d'où viennent à la fois les divergences et les ressemblances de ces deux passages, étant entendu que ces développements sont probablement nés du silence de Mc 14,39, attesté dans une partie de la tradition manuscrite ? Mon hypothèse est que le lien entre l'ange et la mémoire de la prière de Jésus au Mont des Oliviers s'explique par le rapprochement qui s'est fait entre cette scène et le livre de Zacharie, un rapprochement déjà attesté en Mc 14,27. Pour le comprendre, il faut se mettre à l'écoute des sources postérieures qui ont fait parler l'ange.

4. Des sources qui ont fait parler l'ange à Zacharie 1 LXX

Dans certaines sources chrétiennes postérieures à Lc 22,43–44 et à Jn 12,29b, l'ange a parlé. On trouve au moins six citations des paroles d'un ange à Jésus au Mont des Oliviers dans l'*Historia Passionis Domini* f. 55r, qui cite un passage de l'*Évangile des Nazaréens* ; dans le *Dialogus Beatae Mariae et Anselmi* ;⁵⁰ dans l'*Ancoratus*, 37,7 et le *Panarion* 5,62,7 d'Épiphane ; dans un passage des *Catena Graecorum Patrum* ;⁵¹ dans le *Livre de saint Hiérophane* 2,21,43. On trouve au moins cinq allusions à ces paroles dans le *Contre Apollinaire. Fragment 4* de Théodore de Mopsueste ; dans une scholie du Ps 68,14–15 LXX ;⁵² dans une scholie sur Lc 22,43–44 attribuée au Pseudo-Denys d'Alexandrie ;⁵³ dans la *Hiérarchie céleste* 4,4,181C–D du Pseudo-Denys l'Aréopagite ; et dans les *Questions de Barthélémy* 1,9.⁵⁴ On ne trouve aucune source non canonique qui présente simplement Lc 22,43–44, mais ces sources offrent toutes une version développée du passage, tel l'*Évangile des Nazaréens* qui fait parler l'ange. Quant au contenu, ces différentes citations de, ou allusions aux paroles de l'ange expriment soit une consolation centrée sur le salut du genre humain, avec parfois la mention des patriarches (*QuestBarth* 1,9, l'*Évangile des Nazaréens*, Théodore de Mopsueste, le *Dialogus* d'Anselme, Épiphane, la scholie anonyme du Ps 68,14-15, l'extrait des *Catena*), ou, de manière plus tardive, elles peuvent être centrées sur le salut individuel (le *Livre de saint Hiérophane*, Pseudo-

⁵⁰ Cf. J. Migne (ed.), *Patrologia Latina* 159, 273A.

⁵¹ Cf. J. A. Cramer (ed.), *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum. Tomus II in Evangelia S. Lucae et S. Joannis, Oxonii 1844*, 159.

⁵² Cf. J. Migne (ed.), *Patrologia Graeca* 27, 309.

⁵³ Cf. *Denys d'Alexandrie*, *Fragments exégétiques sur Lc 22,43–44*.

⁵⁴ Pour le détail de la présentation et de l'analyse de ces sources, cf. *Clivaz*, *L'ange* (cf. note 15).

Denys d'Alexandrie), ou encore leur contenu peut être volontairement tu (Pseudo-Denys l'Aréopagite).

Dans cet article, c'est le texte des *Questions de Barthélémy* – évoqué et cité au point 2 – qui retient particulièrement l'attention, puisqu'en 1,6.21.23, il développe Jn 1,51 et évoque en 1,9 la consolation / l'exhortation de l'archange Michel au Christ, retour du motif d'un ange s'adressant à Jésus, comme en Jn 12,29b. Les *QuestBarth* 1,6.9.21.23 apparaissent donc comme la possibilité de percevoir quelque chose de l'autre point de vue exprimé en Jn 1,51 et 12,29b. Il convient de préciser que *QuestBarth* 1,9 ne fait toutefois aucune allusion directe à la scène de Gethsémani, mais la terminologie de la παράκλησις, ainsi qu'une tradition ébionite évoquée par Tertullien, permettent de poursuivre l'enquête dans ce sens. La παράκλησις de Michel en *QuestBarth* 1,9 n'est en effet pas à relier à la capacité générale d'intercession de Michel (*LivRes* 16,3), mais bien au motif particulier d'un ange s'adressant à Jésus, car le *Livre de la Résurrection de Barthélémy* 16,3 concerne l'intercession adressée par Michel et les anges à Dieu, alors que *QuestBarth* 1,9 concerne la παράκλησις de Michel au Christ. Ce terme est en prime à mettre en lien avec « les paroles consolantes » de Zacharie 1,13 LXX (λόγους παρακλητικούς), comme le montre l'analyse de la *Chair du Christ* 14,5–6 de Tertullien.

Dans une autre étude,⁵⁵ j'ai pu montrer que Tertullien affirme dans ce passage qu'« Ébion »⁵⁶ considérait Jésus comme habité/inspiré par un ange,⁵⁷ un point de vue qui ne correspond pas aux reconstructions de l'ébionisme telles que proposées par la majorité des chercheurs.⁵⁸ L'analyse détaillée de ce passage – selon l'édition, la traduction et les notes de l'excellent ouvrage de Jean-Pierre Mahé⁵⁹ –, montre qu'un

⁵⁵ Cf. C. Clivaz, « Except that Christ Never Said, < And the Angel that Spoke in Me Said to Me > » (*De carne Christi* 14.30-41). Tertullian, Ebionism and an Ancient Perception of Jesus, in : *Revue des Études Juives*, à paraître en 2010.

⁵⁶ Les guillemets indiquent ici que je suis d'accord avec la majorité des chercheurs pour reconnaître comme fictif un personnage nommé « Ébion » qui aurait fondé l'ébionisme.

⁵⁷ Cf. Tertullien, *La Chair du Christ* 14,5–6 : « Ébion [...] représente Jésus comme un homme, rien qu'un homme, un simple descendant de la race de David, qui n'est donc pas en même temps Fils de Dieu. Il convient sans doute de dire qu'il a fait plus de bruit que les prophètes et explique qu'un ange était en lui comme en un certain Zacharie (*in aliquo Zacharia*). À cela près que le Christ n'a jamais dit « Et l'ange qui parlait en moi me dit », ni ce mot familier à tous les prophètes : « Parole du Seigneur », car il était lui-même Seigneur proclamant devant tous et de sa propre autorité : « Mais moi je vous dis » » (*J. P. Mahé* [ed.], *Tertullien. La chair du Christ*, SC 216, vol. 1, Paris 1975, 271–273).

⁵⁸ Cf. notamment A. F. J. Klijn/G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, NT.S 36, Leiden 1973, 21–22. Toutefois, Oscar Skarsaune a reconsidéré récemment ce passage : « Sur un point, Tertullien semble toutefois aller au-delà d'Irénée. Il semble témoigner d'une christologie ébionite du type du prophète de la fin de temps. [...] Il pourrait avoir eu une information supplémentaire par rapport à ce que contenaient les écrits d'Irénée, mais nous ne pouvons pas en être certains » (*O. Skarsaune*, *The Ebionites*, in : *O. Skarsaune/R. Hvalvik* [ed.], *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Peabody 2007, 419–462, ici 431–432. Ma traduction française).

⁵⁹ Cf. Mahé (ed.), Tertullien (cf. note 57), 271–273. Pour ce passage, il faut absolument consulter l'édition française de Mahé plutôt que l'édition anglaise d'Evans (cf. E. Evans [ed.], *Tertullian's Treatise on the Incarnation*, London 1956, 51–53). La recherche anglo-saxonne

cercle ébionite a très tôt développé une lecture christologique de Za 1 LXX qui identifie l'expression récurrente « et l'ange qui parlait en moi me dit » (Za 1,9.14.17 LXX)⁶⁰ au point de vue de Jésus. Par ailleurs, l'ange de Za 1–2 a été très vite assimilé à la figure de l'archange Michel, car il a déjà tous les traits requis pour lui être assimilé. Comme le relève Darrell Hannah, « chez [Zacharie], le *malach YHWH* indique clairement un ange individuel, non pas une extension de YHWH et l'expression de sa présence. L'ange du Seigneur a chez Zacharie une personnalité bien définie et a beaucoup plus de traits en commun avec les anges de la littérature apocalyptique juive qu'avec les portions antérieures de l'Ancien Testament ».⁶¹

Hannah ajoute encore que l'ange zacharien a toutes les fonctions de l'*angelus interpres*, fonctions qui sont toutes attribuées à Michel dans les diverses apocalypses (intercesseur, chef de l'armée céleste, défenseur judiciaire et opposant à Satan).⁶² Autrement dit, l'ange qui « parle en » Zacharie est prêt à être assimilé à Michel, notamment parce qu'il intercède pour le salut d'Israël (Za 1,12) et reçoit en retour la promesse du Seigneur qu'il prendra Jérusalem en pitié (Za 1,16–17). Cette assimilation est attestée par Jérôme qui dit que, pour les « Hébreux », l'ange de Za 1 est Michel,⁶³ une identification dont même Denys l'Aréopagite gardera le souvenir.⁶⁴ La tradition chrétienne y verra plutôt le Logos déjà présent,⁶⁵ sauf par exemple Théodore de Mopsueste qui refuse d'identifier les anges vétérotestamentaires au Christ.⁶⁶ Or tant Théodore de Mopsueste que Denys l'Aréopagite sont attachés à Lc 22,43 : à l'évidence, Lc 22,43 se lit mieux chez les auteurs du christianisme qui font place à la figure de Michel et n'assimilent pas tous les anges vétérotestamentaires au Logos.

S'il faut donc considérer que l'ange de Zacharie 1–2 a déjà les attributs de Michel et qu'il recevra son nom dans la réception, s'il faut considérer que cet ange dit des paroles consolantes à propos du peuple d'Israël au prophète (Za 1,13 LXX), et qu'il a pu être vu comme un ange inspirant le Christ, on a alors réuni les éléments qui permettent de comprendre pourquoi les QuestBarth 1,9 parlent de la *παράκλησις* de Michel au Christ, à propos du salut. Les sources qui offrent ou renvoient aux paroles de l'ange de Lc 22,43, parce qu'elles développent la scène dans le sens d'une consolation / exhortation (*παράκλησις*),⁶⁷ montrent que c'est bien en lien au début du livre de Zacharie qu'elles ont mis des paroles dans la bouche de l'ange au mont des Oliviers, développant une intertextualité établie au moins depuis Mc 14,27.

Mais la différence de vocabulaire entre l'ange lucanien qui *fortifie* (*ἐνισχύω*) et l'ange zacharien qui *console* (*λόγους παρακλητικούς*) indique aussi que les relectures

néglige majoritairement de consulter l'édition de Mahé.

⁶⁰ On trouve encore ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί en Za 1,13 ; 2,2.7 ; 4,1 LXX.

⁶¹ D. D. Hannah, Michael and Christ. Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity, WUNT II/109, Tübingen 1999, 22.

⁶² Cf. Hannah, Michael (cf. note 61), 23.

⁶³ Cf. Jérôme, Commentaire sur les douze petits prophètes. Zacharie 1,1,8–13.

⁶⁴ Cf. Denys l'Aréopagite, La Hiérarchie céleste 241A.

⁶⁵ Cf. Didyme l'Aveugle, Sur Zacharie 1,32.

⁶⁶ Cf. Théodore de Mopsueste, Sur Zacharie 1.

⁶⁷ L'idée que l'ange de Lc 22,43 puisse « consoler » connaît encore un écho dans la scholie anonyme du Ps 68,14–15 LXX (cf. note 52).

de l'association ange / Mont des Oliviers ont pu être diverses. Entre Zacharie 1–2 et les sources chrétiennes qui font parler l'ange, il y a de fait une différence de taille : dans ces dernières, il n'est plus question que Dieu prenne Sion en pitié ou choisisse encore Jérusalem (Za 1,17). Elles rapportent plutôt que l'ange console Jésus en lui annonçant le salut d'Adam (cf. *QuestBarth* 1,9, l'*Évangile des Nazaréens*, Théodore de Mopsueste), voire en annonçant simplement une consolation individuelle (cf. Hiérothée et déjà Théodore de Mopsueste) : la mention de Jérusalem et d'Israël a déserté les paroles de l'ange. Ces remarques, ainsi que les divergences observées entre Lc 22,43–44 et Jn 12,29b,⁶⁸ m'invitent à considérer que Jn 12,29b n'est pas directement une « johanneische Umwandlung » de Lc 22,43–44, mais un développement parallèle et différent d'une tradition du vis-à-vis entre Jésus et l'ange au Mont des Oliviers. Pour conclure, il faut encore se demander en quoi l'arrière-plan de Zacharie 1 LXX, et sa relecture christologique par un cercle ébionite ou précurseur des ébionites,⁶⁹ peuvent nous aider à comprendre ce qui a pu être en jeu pour l'évangéliste en 12,29. La recherche de Pamela Kinlaw, *The Christ is Jesus*,⁷⁰ tente de mettre en relation l'Évangile selon Jean et les traditions ébionites, et me permet d'avancer une hypothèse pour 12,29.

5. Jn 12,29 et l'inspiration angélique de Jésus

Pamela Kinlaw, constatant que l'Évangile selon Jean est trop souvent lu dans un cadre orthodoxe,⁷¹ a mis en lien la figure des opposants dans cet évangile avec la conception d'un Jésus possédé / inspiré par intermittence.⁷² Pour cette exégète, l'auteur johannique partage avec ses opposants l'idée d'un Jésus possédé/inspiré par l'Esprit ou par le Logos dès son baptême, mais elle insiste sur le fait que, pour l'évangéliste, l'Esprit saint *reste* sur Jésus depuis cet instant (Jn 1,32 : ἔμεινεν),⁷³ en sorte à ce que cette possession devienne permanente. Kinlaw nomme ce type de pos-

⁶⁸ Cf. point 3.

⁶⁹ Au point 5, j'argumente en faveur de l'articulation de ces deux périodes.

⁷⁰ Cf. P. E. Kinlaw, *The Christ Is Jesus. Metamorphosis, Possession and Johannine Christology*, Academia Biblica 18, Atlanta 2005.

⁷¹ Cf. Kinlaw, *Christ* (cf. note 70), 110 et 128.

⁷² La lecture de Kinlaw n'est pas sans lien avec la *Neue Religionsgeschichtliche Schule*. Bruce Chilton a déjà fait la tentative plus provocante de considérer le Jésus historique comme un rabbin mystique de la Merkabah, précisément à partir de la mystique johannique (cf. B. Chilton, *Rabbi Jesus. An Intimate Biography*, New York 2000). Charles L. Quarles s'est opposé non moins passionnément à cette vision des choses, en soulignant que le baptême de Jésus n'est pas une expérience d'ascension mystique, mais raconte la descente de l'Esprit, et qu'on peine à trouver des traces de la mystique de la Merkabah avant 70 de notre ère (cf. C. L. Quarles, *Jesus as Merkabah Mystic*, in : JSHJ 3 [2005], 18 et 14). L'hypothèse de Kinlaw, dans la mesure où elle se situe au niveau de la rédaction johannique et à la fin du premier siècle, apparaît plus probante que l'essai de Chilton.

⁷³ Cf. Kinlaw, *Christ* (cf. note 70), 128 ; Kinlaw compare Jn 1,32 avec la conception contraire dans l'Évangile des Ébionites (cf. *Épiphanie*, Panarion 30,13,7).

session permanente « inhabitation » (*indwelling*),⁷⁴ et rapproche par contre le modèle de possession intermittente du mouvement ébionite,⁷⁵ une conclusion sur laquelle je reviendrai. En tous les cas, l'hypothèse de Kinlaw offre un cadre interprétatif intéressant pour Jn 12,29. Si la foule et d'« autres » dans cette foule sont des opposants qui soutiennent l'idée que Jésus était possédé de manière *intermittente* par un ange / esprit,⁷⁶ la première partie du verset nous permet alors de lier cette figure angélique à celle des sept archanges. Ils sont précisément nommés en Ap 10,3–4 les « sept tonnerres » et leur message doit être gardé secret.

L'étude de la figures de ces sept archanges dit « Protoctistes » dans le judaïsme du Second Temple, et l'étude de leurs reprises chrétiennes confirment la plausibilité et l'ancienneté d'une christologie d'inhabitation angélique de Jésus. Comme le résume François Sagnard à propos des *Extraits de Théodote* 10,3–4, les « Protoctistes » ou « Premiers-nés » sont « sept esprits supérieurs qui ont été créés dès le début, avec toute leur perfection, donc dans une essence immuable et parfaite, [...]. Ils sont comme les « grands prêtres » des archanges. [...] L'origine de ces « Protoctistes » est une ancienne tradition juive ».⁷⁷ Celle-ci a déjà été soulignée par Strack et Billerbeck en 1 Hén 20 ; Tb 12,1 ; Test Lévi 8,2 ; Targ Jerush I Dt 34,6 ; Lc 1,19 et Ap 8,2.⁷⁸ À ces références, Bogdan Bucur ajoute encore celle de 1 Hén 90,21, ou celle postérieure de 3 Hén 10,2–6. Il conclut qu'il « est plutôt clair que les références de Clément aux Protoctistes reflètent d'anciennes spéculations angéliques, caractéristiques du judaïsme du Second Temple ».⁷⁹ Pour lui, « l'Apocalypse illustre le développement dans le christianisme primitif de la tradition du Second Temple qui concerne les sept archanges principaux, ainsi que sa reformulation au service de la pneumatologie ».⁸⁰ Même si je considère que la présence des archanges Protoctistes dans le Nouveau Testament reste allusive (Lc 1,19 ; Jn 12,29 ; Ap 8,2 ou 10,3–4), leur influence sur les communautés chrétiennes d'origine juive se confirme néanmoins dans des textes passablement différents de ceux qui ont pris place dans le canon

⁷⁴ Cf. Kinlaw, Christ (cf. note 70), 61.

⁷⁵ Cf. Kinlaw, Christ (cf. note 70), 128.

⁷⁶ L'équivalence ange/esprit à propos des Protoctistes est indiquée dans la citation de François Sagnard qui suit. Pour le développement de cette association, voir aussi l'excellent ouvrage de B. G. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology. Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses*, Leiden 2009.

⁷⁷ F. Sagnard (ed.), *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, SC 23, Paris 1970, 77, note 2.

⁷⁸ Cf. H. L. Strack/P. Billerbeck (ed.), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, München²1926, 805–806.

⁷⁹ B. G. Bucur, « The Other Clement » of Alexandria. Cosmic Hierarchy and Interiorized Apocalypticism, in : *Vigiliae Christianae* 60 (2006), 251–268, ici 258. Le Père alexandrin a permis de conserver une dimension éliminée de la théologie chrétienne et présente dans certaines strates du judaïsme : une transformation angélique ontologique, qui rejaillit jusque sur la hiérarchie ecclésiastique, car évêques, prêtres, diacres sont les imitations de la « gloire angélique » (cf. *Clément d'Alexandrie*, Stromate 6,13,107 ; Bucur, Other [cf. note 79], 265).

⁸⁰ B. G. Bucur, Hierarchy, Prophecy, and the Angelomorphic Spirit. A Contribution to the Study of the Book of Revelation's *Wirkungsgeschichte*, in : *JBL* 127 (2008), 173–194, ici 194. Les passages concernés sont Ap 1,4 ; 3,1 ; 4,5 ; 5,6 ; 8,2.

néotestamentaire. Par exemple, le *De centesima* 219–220 inclut le Christ parmi les Protocristes – au contraire de Théodote ou de Clément d’Alexandrie⁸¹ –, et le *Pasteur d’Hermas* identifie le Verbe avec Michel (Sim. 8,3,3).

Sans pouvoir développer ici tous les enjeux de l’influence des figures des archanges qui ont présidé à la création dans le christianisme primitif, ces informations permettent d’objecter à Samuel Vollenweider⁸² qu’on peut bel et bien lire dans certains textes du judaïsme des éléments précurseurs d’une christologie angélor-morphique, ainsi que suivre ces traditions dans certains textes du christianisme primitif, y compris néotestamentaires. La difficulté pour les chercheurs du 21^e siècle, succédant à plus de 1700 ans d’histoire du christianisme orthodoxe, est de comprendre le détail et le fonctionnement de modèles christologiques alternatifs. Pour lire l’entier des informations offertes sur « Ébion » par Tertullien dans *La Chair du Christ* 14,5–6, le défi a été de réaliser que la christologie qui y est rapportée à « Ébion » est dualiste, capable d’articuler une perception très humaine de Jésus à celle d’un archange l’inhabitant, l’inspirant, « parlant en lui ».

Mais Pamela Kinlaw a-t-elle raison de vouloir faire concorder traditions ébionites et opposants johanniques, quand bien même Jn 12,29 aide à aller dans ce sens ? Vouloir rapprocher les opposants de l’Évangile selon Jean et les Ébionites d’Irénée, de Tertullien ou d’Épiphane revêt certainement un aspect anachronique. On a à mon sens besoin de conceptualiser une étape historique supplémentaire pour penser les opposants mentionnés en Jn 12,29, car ce que nous désignons par « ébionite » est définitivement marqué par le point de vue d’une époque où des auteurs chrétiens précurseurs de l’orthodoxie ont considéré ce mouvement comme celui des « autres ». Afin de rendre davantage justice à l’ancienneté de l’idée d’une christologie dualiste associant un Jésus humain à une inspiration angélique, je propose d’utiliser deux termes différents pour désigner deux périodes historiques distinctes : les « Pauvres »,⁸³ puis les « Ébionites ».

La première période est celle où les idées ébionites étaient encore intégrées à la diversité de la pensée des communautés chrétiennes (fin du premier siècle, début du deuxième) ; la seconde démarre au moment où les idées ébionites ne nous sont plus rapportées que par des auteurs qui les considèrent comme les idées des autres (dès Irénée). Cette proposition vise à remédier à la difficulté récurrente dans la recherche posée par la terminologie d’« Ébionites »⁸⁴ et permet de distinguer plus finement l’évolution des idées. Introduire l’appellation des « Pauvres » en amont des Ébionites

⁸¹ Cf. *Clément d’Alexandrie*, Extraits de Théodote 10,3–4 ; *Eclogae* 51–53.

⁸² Cf. *Vollenweider*, *Zwischen* (cf. note 14), 34.

⁸³ Cette proposition est basée sur le fait que plusieurs chercheurs sont d’accord pour admettre qu’« ébionite » proviendrait d’une appellation honorifique que le groupe se serait donnée à lui-même, enracinée dans le langage hébraïque et signifiant « pauvre » ; cf. *C. Grappe*, *D’un Temple à l’autre. Pierre et l’Église primitive à Jérusalem*, EHPHR 71, Paris 1992, 126–127 ; *R. Bauckham*, *The Origin of the Ebionites*, in : *P. J. Tomson/D. Lambers-Petry* (ed.), *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*, WUNT 58, Tübingen 2003, 162–181, ici 178–180 ; *Skarsaune*, *Ebionites* (cf. note 58), 427. Le « P » majuscule permet de faire une distinction avec l’appellation générique « pauvres ».

⁸⁴ Par exemple, Oskar Skarsaune dit qu’il continue à utiliser le terme d’« Ébionite » par convenance et souci de clarté (cf. *Skarsaune*, *The Ebionites* [cf. note 58], 423).

permet de penser qu'un tel groupe a pu être vecteur des traditions juives sur les Proctistes, notamment via l'association de l'ange de Zacharie 1–2 à Michel, chef des archanges (cf. point 4). Un tel groupe a pu être en mesure de « faire parler » un ange à Jésus, un phénomène attesté en aval de manières différées et transformées, dans plusieurs sources chrétiennes postérieures. A mon sens, Jn 12,29 souhaite donc repousser la lecture d'une inspiration ou inhabitation angélique de Jésus, le « tonnerre » et l'« ange qui parle » étant deux aspects de la même tradition attachée à la vénération des archanges protoctistes.

C'est le résultat auquel conduit – avec la thèse de Kinlaw – la lecture conjointe de Jn 12,29 et Ap 10,3–4, avec la tradition ébionite rapportée par Tertullien. Cette tradition nous permet de comprendre qu'il a existé une relecture christologique de Za 1 LXX, qui peut expliquer la réaction de Jn 12,29b. En Za 1, l'ange a déjà plusieurs traits de l'archange intercesseur d'Israël, Michel, et se prêtera donc aisément à l'assimilation à un archange protoctiste venant inhabiter un Jésus humain. Suite à la réaction de Jn 12,29b, la méditation de cette inspiration angélique de Jésus se poursuivra d'une part dans le mouvement ébionite, où on considère, selon l'attestation de Tertullien, qu'un ange « est en lui » (*angelum in illo*). D'autre part, l'Évangile des Nazaréens et les QuestBarth 1,9 – ainsi que le Dialogus et Théodore de Mopsueste⁸⁵ – attestent que des mouvements judéo-chrétiens ont continué à comprendre l'ange au Mont des Oliviers en lien aux « paroles consolantes » de l'ange de Za 1,13 LXX. La poursuite de cette lecture a toutefois demandé que la consolation soit déplacée du salut de Jérusalem à l'annonce du salut du genre humain : la longue négociation entre Jésus et son Père dans l'Évangile du Sauveur 49–53 garde le souvenir de cette transition.

6. Conclusion

Si Jn 12,29 a plutôt été négligé des exégètes, il permet pourtant à un point de vue divergent de celui de l'évangéliste de s'exprimer. Le point 2 a montré que la mise en récit détaillée et évolutive du personnage collectif de l'ὄχλος dans le chapitre 12 invite à prêter attention à la mention de cette foule en 12,29, et à se demander quel est l'enjeu de ce verset. Parce que l'ὄχλος reste divisée et incapable de se décider clairement en faveur de Jésus, elle se retrouve finalement assimilée au κόσμος (12,19) et disparaît du récit dès 12,34. L'ὄχλος – et les points de vue qu'elle représente – est absorbée dans l'évaluation johannique du κόσμος, un lieu à quitter (13,1), quand bien même Jésus souhaite le sauver (12,47).

Dans le point 3, nous avons vu que l'hypothèse d'Harnack ne tient pas telle quelle : Jn 12,29b n'est pas une « johanneische Umwandlung » de Lc 22,43–44, en raison des divergences des deux passages. Les deux passages représentent plutôt deux développements parallèles et différents d'une tradition sur un vis-à-vis entre Jésus et un ange au Mont des Oliviers. Le fait qu'on ait parmi les plus anciennes versions de Mc 14,39 une seconde prière de Jésus au contenu implicite explique que

⁸⁵ Pour la présentation de ces sources, cf. *Clivaz*, L'ange (cf. note 15).

les premiers chrétiens aient très vite pu développer diverses traditions et interprétations de cette prière. Par ailleurs, le lien établi entre un ange et la mémoire de la prière de Jésus au Mont des Oliviers s'explique par le rapprochement qui s'est fait très tôt entre cette scène et le livre de Zacharie, attesté au moins dès Mc 14,27. Les sources chrétiennes postérieures qui ont fait parler l'ange confirment ce rapprochement, en suppléant un contenu de consolation ou d'exhortation à ces paroles qui deviennent des λόγους παρακλητικούς (cf. Za 1,13 LXX).

Au point 4, parmi les onze citations et allusions aux paroles de l'ange à Jésus, les Questions de Barthélémy ont apporté un matériel particulièrement intéressant, car concernant à la fois les anges de Jn 1,51 et le motif d'un ange parlant à Jésus. Pour comprendre dans quel cadre est né ce motif, issu de la relecture de Zacharie 1 LXX, il faut prendre en considération un passage de Tertullien qui pointe sur un milieu ébionite ou précédant la mouvance ébionite. Ce milieu a assimilé le récipiendaire des paroles angéliques de Zacharie 1 LXX à Jésus (cf. La Chair du Christ 14,5–6).

Enfin au point 5, j'ai proposé de comprendre, grâce à la thèse de Pamela Kinlaw sur les opposants de l'Évangile selon Jean, que Jn 12,29 souhaite repousser la lecture d'une inspiration/inhabitation angélique de Jésus : le « tonnerre » et l'« ange » qui parle sont deux aspects de la même tradition attachée à la vénération des archanges protoctistes. Afin de rendre davantage justice à l'ancienneté de l'idée d'une christologie dualiste associant un Jésus humain à une inspiration angélique, j'ai proposé d'utiliser deux termes pour désigner deux périodes historiques distinctes : les « Pauvres », puis les « Ébionites ». Cette articulation permet d'éviter l'aspect anachronique de l'hypothèse de Kinlaw, ainsi que de différencier et d'articuler le point de vue représenté par Jn 12,29 avec les informations des sources patristiques sur les « Ébionites ». Suite à la réaction de Jn 12,29b, la méditation de cette inspiration angélique de Jésus se poursuivra d'une part dans le mouvement ébionite selon l'attestation de Tertullien, et d'autre part dans les nombreuses relectures chrétiennes qui lieront les « paroles consolantes » de l'ange en Za 1,13 LXX à la mémoire de la prière au Mont des Oliviers.

A l'issue de cette recherche, on ne peut que souhaiter que Jn 12,29 retienne désormais toute l'attention des exégètes, car ce verset offre, même brièvement, une tribune – ou plutôt un strapontin – à des points de vue chrétiens primitifs divergents, à l'instar de Jn 1,51. Nés des méditations sur les archanges protoctistes à l'époque du Second Temple, il s'agit de points de vue de chrétiens d'origine juive et/ou de juifs chrétiens, selon la manière dont on voudra percevoir ou non la « séparation des chemins ». ⁸⁶ Le fait que l'auteur johannique y fasse droit devrait nous inciter, sur un plan historique, à les inscrire plus fermement dans notre représentation des christianismes primitifs de la fin du premier siècle. Théologiquement, la question que se posait Ruth Tuschling à l'issue de sa vaste enquête *Angels and Orthodoxy* demeure particulièrement vive à mes yeux, après mes recherches sur Lc 22,43–44 et Jn 12,29 : l'étude de l'angélogologie conduit « peut-être » à affirmer la nécessité (*necessity*) de la

⁸⁶ Cf. A. H. Becker/A. Yoshiko Reed (ed.), *The Ways that Never Parted*, Texts and Studies in Ancient Judaism 95, Tübingen 2003. Pour un bilan du débat qui s'en est suivi, cf. S. Mimouni, *Les origines du christianisme : nouveaux paradigmes ou paradigmes paradoxaux ?* Bibliographie sélectionnée et raisonnée, in : RB 115 (2008), 360–382.

fonction théologique des anges pour « la juste croyance en un seul Dieu (*the right belief about one God*) ».⁸⁷

⁸⁷ R. M. M. Tuschling, *Angels and Orthodoxy. A Study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian*, STAC 40, Tübingen 2007, 11.