

Mémoire, histoire et fiction dans la littérature johannique/ Memory, history, and fiction in Johannine literature

SNTS Meeting, Athènes, août 2018

Jean Zumstein, Université de Zurich

En matière d'histoire, le quatrième évangile met son lecteur dans l'embarras. D'une part, il insiste comme aucun autre évangile sur le caractère historique de la venue de Jésus de Nazareth¹, plus encore il développe une réflexion explicite sur la mémoire qu'il convient de conserver de cet événement. D'autre part, cependant, il se distingue manifestement des évangiles synoptiques aussi bien dans sa narration des événements marquants de la vie de Jésus que dans la formulation de son message. Ce décalage marqué par rapport à la tradition synoptique pose le problème de la relation entre mémoire, histoire et fiction dans le quatrième évangile. Comment donc l'auteur implicite du quatrième évangile fait-il œuvre en matière d'histoire ?

1. Faire mémoire dans le quatrième évangile

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

When it comes to history, the fourth gospel puts its readers in a tricky situation. On the one hand, the gospel emphasises – like no other – the historical character of the coming of Jesus of Nazareth,¹ and develops an explicit reflexion as to how this event should be remembered. On the other hand, the fourth gospel clearly distinguishes itself from the synoptic gospels, both in its narration of the significant events in Jesus's life, and in the formulation of his message. This discrepancy vis-à-vis the synoptic tradition raises the problem of the relationship between memory, history, and fiction in the fourth gospel. So what historical model does the author use to accomplish his task?

1. Making memory in the fourth gospel

Recent work on memory (Social Memory Theory) in the Christianity of the first century allows us to look at this question afresh.²

1.1 The epilogue of the gospel

When thinking about Johannine memory, the epilogue (chapter 21) commands our attention.³ It is no simple addendum or appendix,

¹ Jean Zumstein, La référence au Jésus terrestre dans l'évangile selon Jean, in : Daniel Marguerat, Enrico Norelli, Jean-Michel Poffet (éds), Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme ; MoBi 38, Genève : Labor et Fides, 1998, 459-474 (= Id., Der irdische Jesus im Johannesevangelium, in : Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, AThANT 84, Zürich: TVZ, 65-81).

² Cf. Chris Keith, Social Memory Theory and Gospel Research: The first Decade (Part One), EC 6, 2015, 354-376; Id., Social Memory Theory: The First decade (Part Two), EC, 2015, 517-542; Alan Kirk and Tom Thatcher (eds.), Memory, Tradition and Text. Uses of the Past in early Christianity, SBL.SS 52, Leiden/Boston: Brill, 2005.

1.1 L'épilogue de l'évangile

Dans cette réflexion sur la mémoire johannique, l'épilogue du chap. 21³ mérite tout d'abord notre attention. Son rôle n'est pas celui d'un simple addendum, d'un appendice, mais il est de montrer comment le passé raconté s'ouvre sur le présent. A ce titre, il appartient au paratexte de l'évangile.

La fonction de l'épilogue⁴ n'est donc pas d'enrichir l'évangile de quelques épisodes supplémentaires, elle est d'articuler vie du Jésus terrestre et temps postpascal. Ce n'est désormais plus Jésus qui est objet de révélation, mais les disciples qui lui succèdent. Si la pêche abondante (21,1-14) souligne la continuité qui existe entre temps pré-pascal et postpascal et met en place la médiation du repas du Ressuscité avec les siens, l'entretien qui suit (21,15-23) a pour objet deux personnages-clefs de l'époque postpascale : Pierre, berger universel et martyr glorieux, et le disciple bien-aimé, témoin et herméneute du Christ. C'est cette dernière figure qui doit nous intéresser ici.

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

L'instruction du Jésus johannique adressée à Pierre à propos du disciple bien-aimé (21, 22) et le double commentaire qui suit (21,23-24) aborde en effet le problème de la mémoire d'une façon originale. Dès son apparition dans le récit, le disciple bien-aimé est présenté comme le témoin fidèle et l'herméneute accompli de Jésus ; que ce soit lors du dernier repas où il repose sur le sein de Jésus (13,23-25), au pied de la croix (19,26-27) ou devant le tombeau vide (20,8), il est présenté par le quatrième évangile comme le témoin vivant et sagace des événements essentiels du kérygme chrétien : le dernier repas, la mort et la résurrection du Christ. A quoi il faut ajouter 19,35⁵ qui établit sa légitimité de témoin en articulant trois notions fondamentales dans la construction de la

but rather this epilogue shows how the narrated past is related to the present. As such, it belongs to the paratext of the gospel.

The function of the epilogue⁴ is not to enrich the gospel with more episodes, but rather to articulate the life of Jesus, both on earth and in the post-eastern period. Jesus is no longer the object of the revelation, but rather the disciples who follow him. If the catch of fish (21:1–14) underscores the continuity between pre- and post-eastern times and sets up the meal of the Risen One with his disciples, the ensuing conversation (21:15–23) focuses on two key figures of the post-eastern period: Peter, the universal shepherd and glorious martyr, and the beloved disciple, witness and interpreter of Christ. It is the latter figure that should interest us here.

1.2 The death of the witness and the birth of written memory

The instructions of the Johannine Jesus addressed to Peter about the beloved disciple (21:22) and the ensuing double commentary (21:23–24) address the problem of memory in an original manner. From the moment he appears in the story, the beloved disciple is presented as the faithful witness and accomplished interpreter of Jesus. Be it at the last meal when he leans on the breast of Jesus (13:23–25), at the foot of the cross (19:26–27), or before the empty tomb (20:8), he is presented in the fourth gospel as the living and wise witness of the key events of the Christian kerygma: the last supper, the death, and the resurrection of Christ. To this should be added 19:35,⁵ which establishes his legitimacy as a witness by articulating three fundamental notions in the construction of memory: vision (ὁ ἑώρακώς), testimony (μεμαρτύρηκεν), and truth (ἀληθινή / ἀληθῆ).

The Johannine Jesus, in chapter 21, not only announces the respective mission of these two key figures, but also *their death*. That of the beloved disciple is mentioned indirectly in the famous

mémoire : la vision (ὁ ἑώρακώς), le témoignage (μεμαρτύρηκεν) et la vérité (ἀληθινή/ ἀληθῆ).

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

Comment, dans ces conditions, le témoignage du disciple bien-aimé est-il appelé à se perpétuer, à demeurer (μένειν) ? Le commentaire du v. 24 qui a forme de métalepse⁷ résout cette difficulté en évoquant le passage du témoignage *oral* à sa forme *écrite*. Il appelle les remarques suivantes. Tout d'abord, le v. 24a établit la revendication explicite du disciple bien-

logion of verse 22, and in its Johannine reinterperetation (v. 23),⁶ which aims at correcting a rumour that was circulating in the Johannine communities. We are not dealing here with the due date of the parousia, but rather the death of the witness *par excellence*. In so doing, the author indirectly attests to the lengthening of time that could threaten the durability of the beloved disciple's founding testimony.

How, in these conditions, is the testimony of the beloved disciple to be perpetuated, to remain (μένειν)? The commentary of verse 24, which takes the form of a metalepsis,⁷ solves this difficulty by explaining how *oral* testimony makes the transition to *written* form. The commentary reminds us of the following: firstly, verse 24a makes the explicit claim that the beloved disciple is the author of the gospel, with ταῦτα referring to the whole narrative of chapters 1–20. Then, the verb μαρτυρεῖν⁸ is used to describe the account of the beloved disciple, which implies a personal involvement, and not a distanced and unbiased account. Thirdly,

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

⁴ Jean Zumstein, *La rédaction finale de l'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, in : Id., *Miettes exégétiques*, MoBi 25, Genève : Labor et Fides, 1991, 253-270, (= Id., *Die Endredaktion des Johannesevangeliums [am Beispiel von Kapitel 21]*, in : Id., *Kreative Erinnerung [note 1]*, 291-315). Voir aussi Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids Michigan: Erdmans Publishing, 2017, 364: "The Prologue sketches the prehistory to the Gospel's story while the Epilogue foresees its posthistory (...) The time projected by the Epilogue runs to the Parousia (future coming) of Jesus."

⁵ Sur ce v., voir Charles Kingsley Barrett, *The Gospel according to St. John*, Philadelphia: The Westminster Press, 1978, 557; Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHKNT 4, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016, 374; Hartwig Thyen, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 748-749; Jean Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, CNT IVb, Genève, Labor et Fides, 2007 (2016²), 259 (= Id., *Das Johannesevangelium*, KEK 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, 732-733).

⁶ Sur ce passage, voir Michael Theobald, *Herrenworte im Johannesevangelium*, HBS 34, Freiburg i.Br.: Herder, 2002, 232-236; Id., *Eine Gemeinschaft von «Zeugen»* (von Joh 1:7, 15 bis 3 Joh 12): *Beobachtungen zur Genese des Corpus Iohanneum*, in : Jan G. van der Watt, R. Alan Culpepper and Udo Schnelle (ed.), *The Prolog of the Gospel of John. Its Literary, Theological and Philosophical Contexts read at the Colloquium Ioanneum 2013*, WUNT 359, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 117-137.

⁷ Gérard Genette, *Figures III*, collection poétique, Paris : Seuil, 1972, 243-246, définit ainsi la métalepse : « Le passage d'un niveau narratif à l'autre ne peut être en principe assuré que par la narration, par l'acte qui consiste précisément à introduire dans une situation, par le moyen d'un discours, la connaissance d'une autre situation » (243).

aimé à être l’auteur de l’évangile, le ταῦτα renvoyant à l’ensemble de la narration des chap. 1-20. Ensuite, c’est bien le verbe μαρτυρεῖν⁸ qui est utilisé pour qualifier le récit du disciple bien-aimé, ce qui implique qu’il s’agit d’une prise de parole engagée et non d’un compte-rendu à distance et sans parti pris. Troisièmement, le lecteur sera attentif au fait que si le participe γράψας est une forme à l’aoriste, désignant un acte unique survenu dans le passé, en revanche, le participe μαρτυρῶν est une forme au présent. Ce choix philologique est d’importance car il signifie que ce qui a été écrit dans le passé a force de témoignage pour le présent du lecteur. Le disciple bien-aimé, bien qu’il soit mort, demeure dans le présent par le témoignage qu’il a laissé.

Le v. 24b est, lui aussi, du plus haut intérêt en termes de mémoire. De façon inattendue surgit une instance à la première personne du pluriel (οἶδαμεν). Vif est le débat pour identifier le « nous » de cette métalepse. Si d’aucuns pensent au disciple bien-aimé lui-même (ce qui est bien improbable)⁹, d’autres suggèrent qu’il s’agit du cercle des premiers témoins (ce qui supposerait que c’est la première génération qui s’exprimerait ici !) ou alors – et c’est plus vraisemblable – le cercle qui édite l’évangile¹⁰. A mon avis, les récentes études sur la mémoire nous sont ici d’un grand secours. Elles nous invitent à voir dans ce « nous » la « communauté mémorielle » se souvenant sous une forme codifiée de son histoire fondatrice¹¹ (cf. aussi Jn 1,14.16 ; 1Jn 1,1-4). Dans cette

the reader will note that while the participle γράψας is an aorist, designating a single act that occurred in the past, the participle μαρτυρῶν, on the other hand, is in the present. This linguistic choice is important because it means that what has been written in the past applies to the present of the reader. The beloved disciple, although dead, remains in the present thanks to the testimony that he has left.

Verse 24b is also most interesting in terms of memory. Unexpectedly, there arises a verb in the first person plural (οἶδαμεν). Lively debate surrounds the “us” of this metalepsis. Some think it is the beloved disciple himself (which is quite improbable),⁹ while others suggest that it is the circle of the first witnesses (which would assume that it is the first generation speaking here!), or – and this is more likely – that it refers to the group that published the gospel.¹⁰ In my opinion, recent studies on memory are of great help here. They invite us to see in this “us” the “memorial community” which remembers its founding history in codified form (cf. also Jn 1:14–16; 1Jn 1:1–4).¹¹ From this perspective, v. 22–24 confirm the transition, to use Jan Assmann’s terminology,¹² from a “communicational [or collective] memory” to a “cultural memory”. The death of the witnesses¹³ and the writing down of oral testimony embodies this transition from one

⁸ Sur l’importance du témoignage (μαρτύρω/μαρτύρια) dans le paratexte [=prologue et épilogue], voir Theobald, Zeugen [note 6], 119. Sur la notion de « témoignage », voir Hermann Strathmann, art., μάρτυς κτλ, ThWNT IV, 477-520 ; Johannes Beutler, Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes, FTS 10, Frankfurt am Main: Knecht, 1972.

⁹ Bauckham, Eyewitnesses (note 4), 369-383 (en particulier 379-380). L’identification du « nous » du v. 24b à la troisième personne du sing. du v. 24a s’avère problématique car elle fait l’économie de la mort du disciple bien-aimé évoquée au v. 23.

¹⁰ Theobald, Herrenworte [note 6], 234 (note de bas de page 139); Id., Eine Gemeinschaft von «Zeugen» [note 6], 130 (selon Theobald, le «nous» désignerait soit la communauté, destinataire de l’évangile, soit l’école johannique ; la solution est dans la combinaison de ces deux possibilités [Die « Wir » sind die Herausgeber des Buches, aber sie sprechen im Namen der Gemeinde]); Schnelle, Johannes [note 5], 404.

¹¹ Cf. Theobald, Eine Gemeinschaft von «Zeugen» [note 6], qui écrit: « Die aufgeworfene Frage, woher die ‘Wir’ wissen, dass sein Zeugnis ‘wahr’ ist, wird deshalb wohl so zu beantworten sein, dass sie aus ihrer (Glaubens-) Erfahrung im Umgang mit dem Buch ‘wissen’ » (129).

perspective, les v. 22-24, pour utiliser la terminologie de Jan Assmann¹², ferait état du passage de « la mémoire communicationnelle [ou collective] » à « la mémoire culturelle ». La prise en compte de la disparition des témoins¹³ et la mise par écrit du témoignage oral acte ce passage d'une mémoire à l'autre. Le quatrième évangile peut donc être envisagé comme l'expression de la mémoire culturelle du christianisme johannique.

Reste l'énigme de l'ultime métalepse du v. 25 où cette fois-ci l'instance auctoriale revêt la première personne du singulier (οἶμαι). Son intervention est focalisée sur le phénomène de l'écriture et de son caractère sélectif. Si l'on se refuse à voir dans la troisième personne du singulier du v. 24a, puis dans la première personne du pluriel du v. 24b et enfin dans la première personne du singulier du v. 25 une seule et même personne¹⁴ et si l'on respecte l'architecture du texte, alors il se pourrait qu'émerge ici celui qui au sein de la communauté mémorielle a été le rédacteur final de l'évangile et, donc, soit identique à la voix du narrateur (cf. Rm 16,22)¹⁵.

type of memory to the other. The fourth gospel can therefore be seen as an expression of the cultural memory of Johannine Christianity.

There remains the enigma of the final metalepsis of verse 25, where this time, the authorial instance is in the first person singular (οἶμαι). Here the author focuses on the act of writing and its selective nature. If we refuse to see one and the same person in the third person singular of v. 24a, then in the first person plural of v. 24b, and finally in the first person singular of v. 25,¹⁴ and if we respect the framework of the text, then what emerges here is perhaps the person who, at the heart of the memorial community, was the final writer of the Gospel and, therefore, is identical to the voice of the narrator (cf. Rom 16:22).¹⁵

1.3 Characteristics of the Johannine memory

Maurice Halbwachs already noticed that religious memory is a memory of initiates, of people 'from within' (insiders).¹⁶ It is a memory anchored to a particular moment and that points in a

¹² Jan Assmann, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Collection historique, Paris : Aubier, 2002, (= Id., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, bsr 1307, München: Beck, 2002). Pour la mémoire communicationnelle, voir 45, pour la mémoire culturelle, voir 47.

¹³ La disparition des témoins provoque une rupture dans la transmission de la tradition. (Traditionsbruch). Le passage d'une mémoire à l'autre suppose une période d'environ 40 ans. Sur la notion de « trou générationnel », voir Sandra Huebenthal, « Frozen Moments » - Early Christianity through the Lens of Social Memory Theory, in: Simon Buttica and Enrico Norelli (ed.), *WUNT 398, Memory and Memories in Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 17-43.

¹⁴ Ainsi Bauckham, *Eyewitnesses* (note 4), 370.

¹⁵ Theobald, *Herrenworte* (note 6), 234, note 139; voir aussi Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (note 5), 404; Jürgen Becker, *Da Evangelium nach Johannes*, ÖTK 4/2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991, 776. Judith Hartenstein, *Charakterisierung im Dialog. Maria Magdalena, Petrus, Thomas und die Mutter Jesu im Johannesevangelium*, NTOA 64, Göttingen/Fribourg: Vandenhoeck & Ruprecht/Universitätsverlag Freiburg, 39-40, remarque à juste titre que le disciple bien-aimé est certes présenté comme l'auteur de l'évangile, mais qu'il ne peut être assimilé à la voix du narrateur qui est à la troisième personne : « Selbst an der Stelle, wo er identifiziert wird (21,24), besteht ein klares Gegenüber zwischen ihm, der alles bezeugt und aufgeschrieben hat, und der Erzählerstimme, die 'wir' sagt und die Wahrheit des Zeugnisses verbürgt. Er tritt auch nur in einem kleinen Teil der Szenen des JohEv auf und zeigt zwar eine besondere Nähe zu Jesus, aber keine Allwissenheit. [...] Die Funktion des Erzählers hat nicht der geliebte Jünger, wie er im Evangelium selbst auftritt, sondern dieselbe Person in einer späteren Zeit. [...] Sachlich ist ein solches Modell denkbar, es bleibt aber festzuhalten, dass der geliebte Jünger zwar eine Funktion als Erzählinstanz bekommt, diese Verknüpfung aber nicht konsequent durchgeführt wird.»

1.3 Les caractéristiques de la mémoire johannique

Maurice Halbwachs¹⁶ l'avait déjà remarqué : la mémoire religieuse est une mémoire d'initiés, de gens « du dedans » (insiders). Elle est une mémoire située et orientée. Ce caractère perspectiviste de la mémoire johannique apparaît en premier lieu et en toute clarté dans *les prolepses johanniques de la mémoire*.

Trois textes (2,22 ; 12,16 ; 20,9)¹⁷, tous formulés en termes de commentaire (niveau métatextuel), mettent en exergue le fait que le passé fondateur ne livre pas de lui-même sa signification. Il est l'objet d'une rétrospection illuminatrice qui se cristallise dans *le tournant pascal* (2,22 : ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν ; 12,16 : ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν ; 20,9 : οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι). Les événements de la vie du Jésus johannique n'ont donc pas leur sens en eux-mêmes, mais ils ne le livrent qu'à la lumière de la foi pascalienne. À l'appui de cette observation, on notera que le verbe « connaître » (γινώσκειν), quand il est affirmé positivement des disciples, est utilisé au futur (p.ex. 13,7 ; 14,20). L'anamnèse « johannique » ne consiste donc pas à conserver des faits d'une façon purement documentaire, mais à les ordonner dans une perspective qui permet d'en découvrir la véritable signification.

En second lieu, les prolepses de la mémoire nous alertent sur le fait que la mémoire pascalienne qui crée le sens, est à la fois interprète de *l'Écriture* et structurée par elle. Il est en effet frappant de constater qu'à chaque fois que le verbe « se souvenir » est utilisé (2,17.22 ; 12,16), le motif de *l'Écriture* (γραφὴ - γεγραμμένον ἐστίν) est également mis en jeu. La mémoire qui révèle le sens du destin du Jésus johannique se construit à l'aide d'un texte qui la précède. Elle fait apparaître la pertinence de *l'Écriture* et elle trouve dans cette *Écriture* désormais ouverte, les moyens de son interprétation. C'est dire que la mémoire d'une histoire particulière s'inscrit toujours dans une mémoire généralisée. Pour le formuler avec

particular direction. The perspectivism of Johannine memory appears first, and clearly, in the *Johannine prolepses of memory*.

Three texts (2:22; 12:16; 20:9),¹⁷ all in the form of a commentary (meta-textual level), highlight the fact that the founding past does not *per se* reveal its meaning. It is the object of an retrospection, which crystallises in the *eastern turning point* (2:22 : ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν; 12:16 : ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν; 20:9 : οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι). The life events of the Johannine Jesus do not have an intrinsic meaning, but rather their meaning becomes apparent under the light of the eastern faith. In support of this observation, it should be noted that the verb 'to know' (γινώσκειν), when employed positively by the disciples, is used in the future (e.g. 13:7; 14:20). The Johannine anamnesis does not, therefore, consist in preserving facts in a purely documentary way, but rather in ordering them in a perspective that makes it possible to discover their true meaning.

Secondly, the prolepses of memory alert us to the fact that the eastern memory both interprets the Scripture and is structured by it. It is indeed striking to note that each time the verb 'remember' is used (2:17.22; 12:16), the motif of Scripture (γραφὴ - γεγραμμένον ἐστίν) also comes into play. The memory that reveals the meaning of the destiny of the Johannine Jesus is constructed with the help of a text that precedes it. It reveals the relevance of Scripture and finds in this now-open Scripture a way to interpret it. This means that the memory of a particular story is always part of a generalised memory. As Roland Barthes put it: 'every text is an intertext: other texts exist in it with new variations, in forms that are more or less recognisable; the texts of the culture that came before and those of the surrounding culture' ('tout texte est un intertexte ; d'autres textes sont présents en lui à des niveaux

Roland Barthes : « Tout texte est un intertexte ; d'autres textes sont présents en lui à des niveaux variables, sous des formes plus ou moins reconnaissables : les textes de la culture antérieure et ceux de la culture environnante. »¹⁸

Une troisième caractéristique saillante de la mémoire johannique est son *caractère sélectif*¹⁹ Les deux conclusions de l'évangile (20,30 et 21,35) insistent sur ce point. Certes, il s'agit là d'un topos connu de l'historiographie antique²⁰, mais il revêt dans le quatrième évangile une radicalité surprenante : l'activité publique de Jésus avant la Passion est retracée en moins de vingt scènes. On se souvient ici de l'avertissement de Paul Ricoeur²¹, l'oubli est l'envers nécessaire de la mémoire et il est indispensable si l'on veut accéder à une « mémoire heureuse ». La tentation d'une mémoire exhaustive est à la fois illusoire et destructrice. Pour paraphraser Hérodote²², que faut-il sauver de l'oubli pour ce qui est de la vie de Jésus ? 20,31 répond : Il ne s'agit pas de préserver les grandes œuvres (ἔργα μεγάλα) ou les exploits (θωμαστά) d'un grand peuple

variables, sous des formes plus ou moins reconnaissables : les textes de la culture antérieure et ceux de la culture environnante¹⁸).

A third prominent feature of Johannine memory is its *selective nature*.¹⁹ The two conclusions of the gospel (20:30 and 21:35) emphasize this point. To be sure, we are dealing with a well-known topos from ancient historiography,²⁰ but in the fourth gospel this takes on a surprising twist: Jesus's public activity prior to the Passion is set out in fewer than twenty scenes. Here we are reminded of Paul Ricoeur's warning: forgetting is the necessary flipside of memory, and it is indispensable if we want to arrive at a 'happy memory'.²¹ The temptation of an exhaustive memory is both illusory and destructive. To borrow from Herodotus,²² what parts of Jesus's life must we save from forgetting? 20:31 provides the answer: it is not a question of preserving the great works (ἔργα μεγάλα) or the exploits (θωμαστά) of a great people, as Herodotus

¹⁶ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, éd. critique, Paris : Albin Michel, (1950) 1997, 140.

¹⁷ Cf. Zumstein, *Mémoire et relecture pascale dans l'Évangile selon Jean*, in Id., *Miettes exégétiques* (note 4), 308-309 (= Id., *Erinnerung und Oster-Relecture im Johannesevangelium*, in : *Kreative Erinnerung* [note 4], 56-57).

¹⁸ Cf. Roland Barthes, art. « Texte (théorie du) », *Encyclopedia Universalis*, vol. 17, Paris, 1980, 996-1000.

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

²⁰ Cf. Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²¹1986, 540 (la note 3 énumère de nombreux parallèles dans la littérature vétérotestamentaire -juive [Si 43,27 ; 1 M 9,22 ; Philon, *De Vita Mosis* I 213 ; pour la littérature rabbinique, voir Hermann L. Strack/ Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Band II, München : Beck, ⁴1965, pour Jn 21,25, une sentence de Jochanan ben Zakkai, 587], dans la littérature grecque classique [Lucien de Samosate, *Démonax* 67 ; Xénophon, *Hellénique* V 4,1] et dans le Coran [sourate 31,26]). Voir aussi Craig S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Volume II, Peabody MA : Hendrickson Publishers, 2003, 1241-1242.

²¹ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, L'ordre philosophique, Paris : Seuil, 2000, 526-537.

²² Les premières lignes des *Histoires* (Ἱστορία 1,1) d'Hérodote : « Hérodote d'Halicarnasse présente ici les résultats de son *Enquête* afin que le temps n'abolisse pas le souvenir des actions des hommes et que les grands exploits accomplis, soit par les Grecs, soit par les Barbares, ne tombent pas dans l'oubli ; il donne aussi la raison du conflit qui mit ces deux peuples aux prises. » (Ἡροδότου Ἀλικαρνησσοῦς ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλεῖα γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.)

comme le souhaite Hérodote, mais les signes (σημεῖα) accomplis par le Christ, car ils appellent à la foi et renvoient au-delà d'eux-mêmes à l'identité du Révélateur. De notions relevant de la facticité historique en usage dans l'historiographie, on passe à une catégorie herméneutique.

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

Trois aspects, parmi d'autres, montrent bien que l'évangile johannique prétend être une histoire fondatrice. D'une part, l'utilisation alternée de l'aoriste et du parfait dans la construction du récit²⁵, montre de façon incontestable que l'histoire de Jésus appartient à la fois à un passé identifié et achevé (utilisation de l'aoriste), mais que ce passé raconté continue à déployer son pouvoir de signification pour le présent du lecteur (emploi du parfait), en d'autres termes que ce passé a une fonction identitaire. D'autre part, l'utilisation stratifiée de la notion ἀρχή montre bien que le passé évoqué a valeur fondatrice, que ce soit par l'évocation

wanted, but rather the signs (σημεῖα) fulfilled by Christ, for these call to faith and refer beyond themselves to the identity of the Revelator. From notions relating to historical facticity in use in historiography we thus move to a hermeneutic category.

A fourth characteristic of Johannine memory is its claim to be a *founding story*.²³ Just as the tradition of the Exodus is the foundation myth for Israel, the history of Jesus is the foundation myth for the first Christian communities. The function of this founding story is to establish the identity of the group to which it is addressed. In the words of Jan Assmann, it 'refers to past in order to shed light on the present and the future'.²⁴ It is clear that this is a function of social memory and not the work of historical science. This establishment of meaning ('Sinnstiftung') enables the recipients of this founding story to shape their own self-image, influence their own behaviour, and find direction in the concrete situation that they face.

Three aspects, among others, show that the Johannine Gospel wants to be a founding story. On the one hand, the alternating use of the aorist and the perfect in the construction of the narrative²⁵ shows, undeniably, that the story of Jesus belongs both to an identifiable and finished past (the aorist), but that this past continues to exercise its significative power also in the present of the reader (the perfect). In other words, this past performs an identity-forming function. On the other hand, the stratified use of the notion of ἀρχή clearly shows that the past has a foundational

²³ Sur la catégorie d'histoire fondatrice (« fundierende Geschichte »), voir Assmann, *Mémoire culturelle* (note 12), 70-71. Il est à relever qu'Assmann utilise de façon synonymique les notions « histoire fondatrice » et de « mythe ». Il écrit : « La mémoire est un fait anthropologique fondamental. Il s'agit de la transformation du passé en histoire fondatrice, c'est-à-dire en mythe. Quand nous parlons de mythe, ce n'est nullement pour contester la réalité des événements, mais pour en souligner le caractère *contraignant*, fondateur pour l'avenir : ils sont ce qu'il ne faut surtout pas oublier » (70).

²⁴ Assmann, *Mémoire culturelle* (note 12), 71.

²⁵ Sur ce point, voir Jörg Frey, *Die johanneische Eschatologie*. Band II: Das johanneische Zeitverständnis, WUMT 110, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, 93-115.

de l'origine immémoriale de Jésus (1,1), marquant son lien avec la transcendance, que ce soit quand ἀρχή désigne le commencement public de l'activité de Jésus (2,11 ; 6,64, mais aussi 15,27 ; 16,4). Dans les deux cas, « le commencement » invoqué conjugue l'aspect temporel et celui de fondement normatif. Enfin, la première conclusion de l'évangile (20,30-31), qui est un appel à croire, démontre en toute clarté que le récit johannique de la vie de Jésus n'a pas un rôle simplement documentaire, mais qu'il prétend modeler et transformer la vie de ses destinataires.

2. Histoire et fiction dans le quatrième évangile²⁶

La *mémoire culturelle* des communautés johanniques tient dans le récit de la vie, de l'enseignement et de la mort de Jésus. Ce choix d'écrire une *vita Jesu* atteste la volonté d'inscrire la révélation dans l'histoire²⁷. Cet accent mis sur le récit de la vie Jésus est lié à une prétention, celle d'être une histoire « factuelle » relatant en « vérité » ce qui est advenu²⁸. Comment se présente ce récit ? comment s'articule le lien entre histoire et fiction dans cet acte mémoriel ?

2.1 Le genre littéraire du quatrième évangile

On peut procéder à une première approche de cette question en examinant le *genre littéraire* du quatrième évangile. A quel modèle littéraire l'instance auctoriale recourt-elle pour accomplir sa tâche ? Dans la recherche récente²⁹, la critique hésite entre historiographie et biographie.

value, be it by evoking Jesus's immemorial origins (1:1), emphasising his link to transcendence, or when ἀρχή designates the public beginning of Jesus's activity (2:11; 6:64, but also 15:27; 16:4). In both cases, the 'beginning' combines the temporal aspect with that of a normative founding. Finally, the first conclusion of the Gospel (20:30–31), which is a call to faith, clearly demonstrates that the Johannine account of Jesus's life does not have a merely documentary role, but that it aims to shape and transform the lives of its recipients.

2. History and fiction in the fourth gospel²⁶

The *cultural memory* of the Johannine communities lies in the story of the life, the teachings, and the death of Jesus. The decision to compose a *vita Jesu* manifests a desire to make the revelation into a historical moment.²⁷ This emphasis on Jesus's life is linked to the claim to be a "factual" story that tells the "truth" of what has come about.²⁸ How does this narrative present itself? How is the link between history and fiction expressed in this act of memory?

2.1 The literary genre of the fourth gospel

A first approach to this question can be made by examining the *literary genre* of the fourth gospel. What literary model does the author use to accomplish his task? In recent research,²⁹ critics have

²⁶ D. Moody Smith, *The Problem of History in John*, in: Tom Thatcher (ed.), *What We Have Heard From The Beginning. The Past, Present, and Future of Johannine Studies*, Waco, Texas: Baylor University Press, 2007, 311-320. Smith (312, note1) cite à raison cette remarque de Ernst Käsemann : « But if John felt himself under constraint to compose a Gospel rather letters or a collection of sayings, Bultmann' argument is revealed very one-sided. For it seems to me that if one has no interest in the historical Jesus, then one does not write a Gospel, but, on the contrary find the Gospel form inadequate. »

²⁷ Jean Zumstein, *La référence au Jésus terrestre* (note 1), 459-474.

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

²⁹ Jean Zumstein, « Und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist ». Fiktion and Historie in der Johanneischen Vita Jesu, in: Eva Ebel - Samuel Vollenweider (Hg.), *Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation*, AThANT 102, Zürich: TVZ, 2012, 35-54.

Il convient pourtant de ne pas durcir cette opposition. Il faut plutôt imaginer un genre mixte oscillant entre biographie et historiographie : une biographie avec des éléments historiographiques ou une œuvre historiographique avec des éléments biographiques³⁰. Cette première approche nous permet de poser de façon plus pertinente la question de la relation entre histoire et fiction³¹.

Déjà Lucien de Samosate, dans l'Antiquité, en recourant à la métaphore du miroir pour décrire le travail de l'historiographe³², ou Leopold von Ranke, figure de proue de l'historisme au 19^e siècle, avec son proverbial « wie es eigentlich gewesen »³³, rappellent, chacun à sa manière, que le récit historique ne restitue pas la réalité historique comme telle, mais qu'il est l'expression d'une *perspective* sur cette réalité, qu'il se veut une représentation textuelle construite de cette réalité³⁴. C'est pourquoi Ricoeur, en évoquant le récit historique, utilise à juste titre les catégories de « représentation » ou « d'analogie »³⁵. La fiction intervient précisément dans cette activité constructiviste de l'historiographe.

hesitated between historiography and biography. This opposition should not be hardened. Rather, one should imagine a mixed genre that oscillates between biography and historiography: a biography with historiographical elements, or a historiographical work with biographical elements.³⁰ This first approach allows us to ask fruitful questions about the relationship between history and fiction.³¹

In antiquity, Lucian of Samosata used the metaphor of the mirror to describe the work of a historiographer.³² Or, Leopold von Ranke, a leading figure in 19th-century historicism, with his proverbial 'wie es eigentlich gewesen',³³ reminds us that historical narratives do not reconstruct a historical reality as such, but that they provide a perspective on this reality, a constructed, textual representation of reality.³⁴ This is why Ricoeur rightly uses the categories of representation ('representation') or analogy

³⁰ Knut Backhaus, *Spielräume der Wahrheit: Zur Konstruktivität in der hellenistisch-reichsrömischen Geschichtsschreibung*, in: Knut Backhaus - Gerd Häfner (Hg.), *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese*, BTHSt 86, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 2007, 1-29 (ici 2, note 1)

³¹ Sur la fictionalisation de l'histoire, voir Paul Ricoeur, *Temps et récit. 3. Le temps raconté*. Paris : Seuil, 1985, 331-342.

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

³³ Leopold von Ranke : « On a assigné à l'histoire la tâche de juger le passé, d'instruire le présent au bénéfice des générations futures. La présente étude n'assume pas un office aussi haut : elle se borne à montrer comment les choses se sont effectivement passées (wie es eigentlich gewesen) » *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*, in *Fürsten und Völker*, (Wiesbaden : Ed. Willy Andreas, 1957, 4). Sur ce passage, voir le commentaire de Ricoeur, *Temps et récit 3* (note 31), 272.

³⁴ Ruben Zimmermann: « Es gibt keine Historie jenseits des Textes. Aber es gibt Historie durch den Text und als Text », in: « *Geschichtstheorien und Neues Testament: Gedächtnis, Diskurs, Kultur und Narration in der historiographischen Diskussion* », EC 2, 2011, 417-444 (ici 440).

³⁵ Cf. Ricoeur, *Temps et récit 3* (note 31), 272-283 (pour la notion « d'analogie ») ; Id., *Mémoire* (note 21), 359-369 (pour la notion de « représentation »). Encore est-il utile de différencier les niveaux de scientificité de l'histoire. Tout d'abord l'histoire documentaire où la présentation des faits peut faire l'objet d'une vérification objective (p.ex. la date de la chute de Jérusalem) ; ensuite l'histoire explicative « qui comprend une discussion sur le rôle respectif des forces sociales, des forces économiques, une évaluation de la place du politique (...) et l'élément narratif lié à l'événementiel et qui est ouverte à la controverse; enfin, l'historiographie que l'on peut également appeler 'histoire poétique'

Or, justement, dans l'historiographie antique – c'est un jugement largement admis – il n'est plus possible, ni pertinent de distinguer entre histoire et fiction. L'historiographe doit en effet faire appel à son imagination créatrice pour réimaginer ce qui a pu se passer³⁶. Cette fictionalisation du récit a un rôle bien précis : il s'agit d'éclairer le récit, de le rendre compact et transparent, de l'approfondir³⁷.

Cette dimension fictionnelle peut se décliner de la façon suivante. Tout d'abord dans la mise en intrigue qui, comme nous l'a appris Hayden White³⁸, est la condition de possibilité de tout récit historique. Le lecteur avisé remarquera, d'ailleurs, que la mise en intrigue de Marc et celle de Jean sont substantiellement différentes, mais que, dans les deux cas, il s'agit d'une construction.

Ensuite, conformément au canon de l'historiographie, l'auteur peut mettre en scène (p.ex. le retour de Lazare à la vie [Jn 11]), comprimer une séquence (p.ex. le procès de Jésus devant le grand prêtre [Jn 18,19-24]), l'arranger (p.ex. l'incident du Temple [Jn 2,13-22]), la colorer ou en expliciter les enjeux (p.ex. le pain abondant [Jn 6])³⁹. De plus, lorsque le récit historique est supposé être celui d'un témoin oculaire, ce dernier dans l'historiographie antique n'est pas un témoin objectif, placé à distance des événements rapportés, mais un témoin participant à l'action et l'interprétant à sa manière. Comme le montre le champ sémantique lié à la « vérité » (ἀλήθεια, ἀληθής)⁴⁰, la question décisive posée dans l'historiographie johannique n'est pas celle de l'exactitude documentaire,

(‘analogue’) for historical narrative.³⁵ Fiction takes part precisely in this constructivist activity of the historiographer.

And yet, in ancient historiography – and this is widely accepted – it is no longer possible, nor relevant, to distinguish between history and fiction. The historiographer must call upon his or her creativity to re-imagine what may have happened.³⁶ This fictionalisation of the narrative has a precise role: it sheds light on the story, makes it compact and transparent, and enhances it.³⁷

We can describe this fictional aspect in the following way. First of all, and as Hayden White has taught us,³⁸ emplotment is the condition for the possibility of any historical narrative. The perceptive reader will notice, moreover, that the plots of Mark and John are substantially different, but that, in both cases, we are dealing with a conscious plot construction.

Then, in accordance to the canons of historiography, the author can stage events (e.g. Lazarus' return to life [Jn 11]), compress a sequence (e.g. Jesus's trial before the high priest [Jn 18:19–24]), arrange it as he or she wants (e.g. the Temple incident [Jn 2:13–22]), colour it, or explain the consequences (e.g. the bread of life [Jn 6]).³⁹ Moreover, when the historical account is supposed to be that of an eyewitness, the latter, in ancient historiography, is not an objective witness at a distance from the events reported, but rather

dont le rôle est de proposer à une nation ou à une communauté un récit fondateur, lui permettent de construire son identité. » C'est à cette troisième conception qu'appartient le quatrième évangile comme le démontre sa canonisation ultérieure. Paul Ricoeur, *La critique et la conviction*, Paris. Calmann-Lévy, 1995, 131-132.

³⁶ Backhaus, *Spielräume der Wahrheit* (note 30), 7-12 (citation de Quintilien, 9);

³⁷ Knut Backhaus, *Lukas der Maler: Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche*, in: Id., *Historiographie* (note 30), 41.

³⁸ Hayden White, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart: Klett Cotta, 1966.

³⁹ Kurt Backhaus, *Asphaleia*, in: *Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation*, *ATHANT* 102, Zürich: TVZ, 105-107.

⁴⁰ H.-G. Link, *Art. Wahrheit/Lüge. ἀλήθεια κτλ.*, ²TBLNT, 1997, 1834-1844.

mais celle de la « vérité ». Par vérité au sens johannique, il faut, en effet, entendre non pas l'établissement fidèle des faits, mais la révélation de la réalité divine à travers un événement historique.

Enfin, les études sur la mémoire sociale nous permettent de faire un pas de plus pour éclairer le rapport entre histoire et fiction. Le récit historique ne rapporte, en effet, jamais des faits purs, mais il les reconstruit en fonction du *présent de la communauté mémorielle*. Cette dialectique entre le passé et le présent dans la constitution du récit avait déjà été bien vue pour ce qui est du quatrième évangile par J. Louis Martyn avec son hypothèse du drame à deux niveaux (witness on two levels)⁴¹ ou par Takashi Onuki par sa mise en évidence de la fusion des horizons (Horizontverschmelzung) à l'œuvre dans les discours d'adieux⁴², catégorie herméneutique empruntée à Hans-Georg Gadamer⁴³. La théorie de la mémoire rend donc attentif au fait que le récit évangélique ne restitue pas le « Jésus historique », mais le « Jésus remémoré »⁴⁴.

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

a witness who participates in the action and interprets it in his own way. As the semantic field related to 'truth' (ἀλήθεια, ἀληθής) shows,⁴⁰ Johannine historiography does not strive for documentary accuracy, but rather for truth. And by truth in the Johannine sense, we must mean not the faithful establishment of facts, but rather the revelation of divine reality through historical events.

Finally, studies on social memory allow us to take a further step that sheds light on the relationship between history and fiction. In effect, a historical account never reports pure facts, but rather reconstructs these according to the *present of the memorial community*. This dialectic between past and present in the constitution of the narrative has already been well observed with regard to the fourth gospel by J. Louis Martyn, with his theory of a drama on two levels (witness on two levels),⁴¹ or by Takashi Onuki who highlights of the 'fusion of horizons' (Horizontverschmelzung) at work in the farewell speeches,⁴² a hermeneutic category borrowed from Hans-Georg Gadamer.⁴³ The theory of memory therefore draws attention to the fact that the Gospel narrative does not reproduce the "historical Jesus", but rather creates a "remembered Jesus".⁴⁴

If the fourth gospel presents Jesus as he is remembered in the Johannine community, then the problem of *the reference* arises. However, all history is the story of a past that has disappeared. It is therefore impossible to establish a verification process, such as that used in the natural sciences, that is, to establish a

⁴¹ J. Louis Martyn, *History & Theology in the Fourth Gospel*, Abingdon: Nashville, Second Edition Revised and Enlarged 1979, 30.

⁴² Takashi Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen «Dualismus»*, WMANT 56, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984, 34-37.

⁴³ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1975, 288.

⁴⁴ Sur ce point, voir Jens Schröter, *Der « erinnerte Jesus »: Erinnerung als geschichtshermeneutisches Paradigma der Jesuforschung*, in: Jens Schröter und Christine Jacobi (Hg.), *Jesus Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 112-124.

référence, il est bon de rappeler que dans le cas du Jésus johannique, l'exégète peut identifier des lieux, des personnes, mais non ce qui a trait à Jésus lui-même. En d'autres termes, nous pouvons établir la plausibilité du cadre historique et topographique du récit, mais non celle de l'histoire racontée⁴⁵.

2.2 L'histoire *sub specie aeternitatis*⁴⁶ ou le dépassement johannique de l'historiographie

Nous avons exploré jusqu'ici le rapport entre histoire et fiction tel qu'il est possible de l'appréhender dans l'historiographie antique. Cependant, le récit johannique fait éclater les cadres convenus de ce genre littéraire. Le lecteur du quatrième évangile est en effet confronté non pas à une seule histoire homogène, mais à la superposition et à l'imbrication de trois récits⁴⁷ : tout d'abord celui de la vie et de la mort de Jésus de Nazareth ; ensuite, et s'imbriquant dans le premier, celui du destin postpascal de ses disciples⁴⁸ ; enfin, encadrant les deux premiers, celui de la trajectoire du Fils de Dieu, préexistant auprès du Père, devenu chair, puis retournant auprès du Père. La *vita* du Jésus johannique déborde ainsi clairement les limites d'un projet strictement historiographique. L'hymne au Logos qui ouvre l'évangile et tient lieu de prologue (1,1-18) en est la meilleure démonstration, car il est proprement impensable dans cette fonction dans l'historiographie antique.

correspondence between each statement in the text and a verifiable extra-textual reality. The past, which has disappeared, can only be present through the traces that it has left, which only make sense in interpretative contexts, that is, in texts. That's what the *linguistic turn* taught us. Moreover, for those who would strive to establish an impossible reference, it is worth remembering that in the case of the Johannine Jesus, the exegete can identify places and people, but nothing with regard to Jesus himself. In other words, we can establish the plausibility of the historical and topographical framework of the narrative, but not that of the story being told.⁴⁵

2.2 *Sub specie aeternitatis* history,⁴⁶ or how the fourth gospel goes beyond historiography

So far, we have explored the relationship between history and fiction, as far as this is possible in ancient historiography. However, the Johannine narrative breaks the conventional frameworks of this literary genre. The reader of the fourth gospel is confronted not with a sole homogeneous history, but rather with the overlapping and interweaving of three stories.⁴⁷ First, there is the life and death of Jesus of Nazareth; then the post-eastern fate of the disciples, which blends with the history of Jesus;⁴⁸ and finally, framing the first two histories, there is that of the journey of the Son of God, first pre-existing with the Father, then becoming flesh, then returning to the Father. The *vita* of the Johannine Jesus

⁴⁵ Cependant, avec Paul Ricoeur, il faut sans doute penser la référence de façon plus complexe. Nous avons déjà dit que la référence de premier rang – celle qui consiste dans une vérification par la correspondance avec une réalité extratextuelle – est pour l'essentiel vouée à l'échec. Mais à côté de cette référence de premier rang s'annonce une référence de second rang – le monde que construit le texte et qu'il projette devant lui. Cf. Paul Ricoeur, La fonction herméneutique de la distanciation, in : Id., Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II. Paris : Seuil, 1986, 112-115.

⁴⁶ Ricoeur, Temps et récit 3 (note 31), 331 : l'histoire réinscrit le temps du récit dans le temps de l'univers comme le montre l'invention du calendrier.

⁴⁷ Cf. Adele Reinhartz, The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel, SBL. MS 45, Atlanta: Scholar Press, 1992.

⁴⁸ Cf. par exemple Takashi Onuki, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium, WMANT 56, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1984 (Horizontverchmelzung), J. Louis Martyn, History and Theology in the Fourth Gospel, New York: Harper and Row, 2^e édition., 1979 (Two-levels theory).

Cette transgression des limites apparaît de façon particulièrement nette si l'on se souvient que le geste historiographique⁴⁹ consiste normalement à inscrire une histoire déterminée et particulière dans une histoire plus large⁵⁰. Pour ce faire, l'historiographe recourt à deux registres : l'espace et le temps.

Si nous considérons tout d'abord comment l'auteur du quatrième évangile organise *l'espace*, nous constatons qu'il déploie une topographie à deux niveaux. Tout d'abord, il recourt à une topographie « horizontale » qui utilise des données connues et vérifiables de la géographie palestinienne au 1^{er} siècle : Jérusalem, la piscine de Bethesda, Béthanie, la Galilée et son lac, Nazareth, Capharnaüm, la Samarie, Sychar, le Jourdain, etc... À côté de cette topographie classique s'annonce cependant une autre topographie, « verticale » celle-ci, liée au monde transcendant : le lieu de la préexistence (1,1-2), les demeures dans la maison du Père (14,2 : ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μοναὶ πολλαί), le retour auprès du Père (13,1 : μεταβῆ ἔκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα ; 14,4), etc. En d'autres termes, le texte opère un croisement entre topographie horizontale et topographie verticale.

Le même phénomène se répète au niveau de la *temporalité*. D'une part, l'auteur implicite met en place une temporalité ordinaire. Certes, il n'y a aucune donnée de chronologie absolue, mais des événements (la construction du deuxième temple) ou des personnages connus (Jean le Baptiste, Pilate, Hanne, Caïphe, etc...) offrent des points d'ancrage fiables. De plus le calendrier juif des fêtes (notamment la Pâque)⁵¹ permet de structurer le déroulement de l'activité publique de Jésus. Cependant, à côté de cette temporalité « historique » prend place une temporalité

thus goes beyond the limits of a strictly historiographical project. The hymn to Logos which opens the Gospel and serves as a prologue (1:1–18) is the best demonstration of this. It would be unthinkable in an ancient work of historiography.

This transgression of boundaries becomes particularly obvious when we remember that historiographical work⁴⁹ normally consists in inscribing a specific and particular history within a broader one.⁵⁰ To do this, the historiographer relies on two frames: space and time.

If we consider, first of all, how the author of the fourth gospel organises *space*, we find that he deploys a two-layered topography. First, he employs a “horizontal” topography for known and verifiable data about Palestinian geography of the first century: Jerusalem, the pool at Bethesda, Bethany, Galilee and its lake, Nazareth, Capernaum, Samaria, Sychar, Jordan, etc. Alongside this traditional topography, there is however another, “vertical” topography, which is connected to the transcendent world: the place of the pre-existence (1:1–2), the dwellings in the Father's house (14:2: ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς πατρὸς μοναὶ πολλαί), the return to the Father (13:1 μεταβῆ ἔκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα ; 14:4), etc. In other words, the text blends horizontal and vertical topographies.

The same phenomenon can be found for the *temporal* plane. On the one hand, the implicit author sets up a fairly standard temporality. There are of course no dates of absolute chronology,

⁴⁹ Cf. Richard Bauckham, *Historiographical Characteristics of the Gospel of John*, NTS 53, 2007, 17-36.

⁵⁰ Ricoeur, *Temps et récit*. 3 (note 31), 331 : « L'histoire (...) réinscrit le temps du récit dans le temps de l'univers (...) Cette réinscription du temps du récit dans le temps de l'univers (...) demeure la spécificité du mode référentiel de l'historiographie. »

⁵¹ Sur ce point, voir Michael Theobald, *Da Evangelium nach Johannes*. Kapitel 1-12, rnt, Regensburg: Friedrich Pustet, 2009, 19-22 (fête de la Pâque [2,13; 6,4; 11,55], fête des Tentes [7,2.14.37], fête de la Dédicace du Temple [10,22]).

« divine », marquée par des temps qui échappe au registre de l'histoire : « l'heure » (ἡ ὥρα), le « moment » (καιρός), « le dernier jour » ([ἐν] τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ), le « maintenant » (νῦν, ἄρτι), le « pas encore » (οὐπω), le « déjà » (ἤδη)⁵², etc.... Par ailleurs, le temps ordinaire est doté de significations théologiques : par exemple, celle de l'accomplissement (cf. 19,30 : τετέλεσται). Enfin, ce développement linéaire du temps historique est inscrit dans un processus de totalisation de l'histoire. Le récit commence avant la fondation du monde pour s'achever auprès de Dieu lors de l'accomplissement final (1,1 : ἐν ἀρχῇ; 17,24 Πάτερ, ὃ δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ κάκεινοι ὧσιν μετ' ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου). Ici encore il y a croisement entre le temps du monde et le temps de Dieu. Ce double croisement fait découvrir au lecteur que le récit johannique dépasse le genre historiographique au sens classique. L'histoire est donc revisitée pour être envisagée *sub specie aeternitatis*.

On pourrait faire une constatation analogue à propos du personnage central du récit : Jésus de Nazareth. Certes on connaît son père et sa mère (6,42), mais sa véritable origine est auprès de Dieu (cf. aussi le thème de la préexistence et le fameux πόθεν johannique⁵³). Certes il annonce et interprète sa mort dans les discours d'adieux, mais c'est simultanément pour annoncer sa venue pascale (14,18-21 : οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς).

On pourrait, enfin, faire la même remarque concernant les porteurs de la mémoire. Si le disciple bien-aimé remplit sa fonction de témoin et d'herméneute quasiment indispensable dans un récit historiographique, son rôle est redoublé par un porteur transcendant de la mémoire – le Paraclet (14,26 : ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα

but the events (the construction of the Second Temple) and well-known personalities (John the Baptist, Pontius Pilate, Annas, Caiaphas, etc.) provide solid anchors. The Jewish calendar (notably Passover)⁵¹ also structures the narrative of Jesus's public activity. However, alongside this "historical" temporality there is also a "divine" temporality, characterised by time that escapes the register of history: 'the hour' (ἡ ὥρα), the 'moment' (καιρός), the 'last day' ([ἐν] τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ), the 'now' (νῦν, ἄρτι), the 'not yet' (οὐπω), the 'already' (ἤδη),⁵² and so on. In addition, ordinary time has a theological significance, such as that of accomplishment (cf. 19:30: τετέλεσται). Finally, this linear development of historical time is part of a totalisation of history. The narrative begins before the creation of the world and ends with God at the final fulfilment (1:1; 17:24). Here again there is a blending between the time of the world and the time of God. This double overlap shows us that the Johannine narrative goes beyond historiography in the classical sense. History is now revisited and considered *sub specie aeternitatis*.

We could make a similar observation about the central character of the story: Jesus of Nazareth. Of course, we know who his father and mother are (6:42), but his true origin is God (cf. also the theme of pre-existence and the famous Johannine πόθεν).⁵³ He announces and interprets his own death in the farewell speeches, but he does this also to announce his eastern coming (14:18–21: οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς).

Finally, we note the same when it comes to the bearers of memory. If the beloved disciple fulfils the role of witness and interpreter, and is indispensable in a historiographical narrative, his role is

⁵² Frey, *Johanneische Eschatologie II* (note 25), 203-221.

⁵³ Cf. 2,9 ; 3,8 ; 4,11 ; 7,27.28 ; 8,14 ; 9,29.30 ; 19,9.

ἃ εἶπον ὑμῶν). Au porteur humain de la mémoire s'ajoute un agent divin. Bref, le récit johannique s'inscrit dans la tradition historiographique tout en la faisant éclater.

2.3 La recomposition de la vie de Jésus

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

Tout d'abord, la mise en intrigue, elle aussi, mérite considération, car selon White, il n'y a pas d'histoire sans mise en intrigue. Or, contrairement à ce que pensait Clément d'Alexandrie⁵⁴, on ne saurait opposer les évangiles synoptiques à l'évangile selon Jean, en voyant dans les premiers « les choses corporelles (σωματικά) » et dans le dernier « un évangile spirituel (πνευματικόν...εὐαγγέλιον) ». La mise en intrigue chez Marc, comme l'avait déjà remarqué William Wrede⁵⁵, est aussi prononcée que celle que nous trouvons dans le quatrième évangile si bien que si Jean a eu connaissance de Marc – ce qui est possible – alors nous avons affaire à deux représentations différentes de l'histoire de Jésus.

Quelles sont alors les caractéristiques de la mise en intrigue johannique qui détermine son « image remémorée » de Jésus? Tout d'abord, on remarquera que *l'ordre du récit* comparé à celui de Marc, est bouleversé. A titre paradigmatique, on notera que l'incident du Temple (2,13-22) est désormais placé au début du récit afin de l'orienter d'emblée vers la croix. Ensuite, le lecteur est frappé par *la raréfaction de la matière narrative* dans la première partie de l'évangile (chap. 1-12) : moins de vingt

matched by a transcendent bearer of memory, namely the Paraclete (14:26: ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῶν). To the human bearer of memory, a divine agent is added. In sum, the Johannine narrative belongs to the historiographical tradition, but also deliberately goes far beyond it.

2.3 The reconstruction of Jesus's life

To conclude this exploration of the relationship between history and fiction in the fourth gospel, we should consider the reconstruction of Jesus's life.

First, we should consider the role the emplotment. According to White, there is no story without plot construction. However, contrary to what Clement of Alexandria says,⁵⁴ we cannot oppose the synoptic Gospels to the Gospel of John by seeing in the former 'bodily things' (σωματικά), and in the latter 'a spiritual Gospel' (πνευματικόν...εὐαγγέλιον). The plot construction in Mark, as William Wrede already noted,⁵⁵ is as pronounced as that of the fourth gospel, such that if John knew Mark – which is possible – then we would be dealing with two different representations of the story of Jesus.

What, then, are the characteristics of the Johannine emplotment that forms its "remembered image" of Jesus? First of all, one notices that *the order of the story* has been switched compared to that of Mark. To take just one example, the incident of the Temple (2:13–22) is now placed at the beginning of the narrative in order to guide the story from the very outset towards the cross. The

⁵⁴ Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique VI,14.7 : Citation de Clément d'Alexandrie par Eusèbe : « Quant à Jean, le dernier, voyant que les choses corporelles (σωματικά) avaient été exposées dans les Evangiles, poussé par ses disciples et divinement inspiré par l'Esprit, il fit un évangile spirituel (πνευματικόν...εὐαγγέλιον) ».

⁵⁵ William Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

événements⁵⁶ sont racontés de façon détaillée. Mais à cette étonnante retenue dans la présentation des événements marquant de la vie de Jésus, s'oppose une *explosion du commentaire*⁵⁷. L'évangile est en fait une *metanarration*, c'est-à-dire que le narrateur ne fait pas que rapporter une histoire, simultanément il en réfléchit le sens. Preuve en soient les nombreux discours du Christ johannique d'abord – ce qui est conforme au genre historiographique –, mais s'y ajoutent le commentaire implicite (ironie, malentendu, langage symbolique)⁵⁸, puis à un niveau métalinguistique, le commentaire explicite, sans oublier le paratexte (prologue, épilogue) qui encadre la narration. Le Jésus johannique devient au premier chef le commentateur de son action et le narrateur le commentateur de l'action et du discours du Christ. L'analyse de la *durée*, elle, montre de façon univoque que ce qui mobilise l'attention du narrateur, c'est la mort de Jésus et son interprétation. Ici encore, un seul exemple suffira : les deux discours (13,31-14,31 ; 15-16) et la prière d'adieu (17) sont consacrés à établir la signification aussi bien du ministère achevé de Jésus, que de son départ vers le Père et de l'avenir de la révélation. Si, enfin, on se tourne vers les *personnages* du récit, un double constat s'impose. D'une part, il est certes hors de doute qu'ils font référence à des personnages ayant réellement existé. Mais d'autre part, comme l'a bien montré Culpepper⁵⁹, ces personnages n'existent qu'en relation avec le Jésus johannique. Ils sont pour ainsi dire vidés de leur identité et de leur histoire propre. A titre d'exemple significatif, on évoquera Jean le Baptiste : si plusieurs sources – je pense ici à Josèphe⁶⁰ et à la source des logia – le présentent comme un prophète apocalyptique

reader is also struck by the *scarcity of narrative material* in the first part of the gospel (chap. 1–12): less than twenty events are recounted in detail.⁵⁶ And yet, extensive commentary makes up for this surprising restraint in the presentation of the events that marked the life of Jesus.⁵⁷ The Gospel is in fact a metanarration, that is to say, the narrator not only reports a story, but at the same time reflects upon its meaning. Proof of this are the many speeches made by the Johannine Christ – in conformity with the historiographical genre – but to which implicit commentary is added (irony, misunderstanding, symbolic language),⁵⁸ then at a metalinguistic level, explicit commentary, to say nothing of the paratext (prologue, epilogue) that frames the narrative. The Johannine Jesus becomes primarily the commentator of his own action, and the narrator becomes the commentator of Christ's action and speech. The analysis of the duration shows unequivocally that the death of Jesus and its interpretation is what motivates the narrator. Here again, one example will suffice: the two speeches (13:31–14:31; 15–16) and the farewell prayer (17) are meant to establish the meaning of Jesus's completed ministry, his departure to the Father, and the future of the revelation. If, finally, we turn to the *characters* of the story, two observations are necessary. On the one hand, there is no doubt that they reference people who actually existed. On the other hand, however, and as Culpepper has shown,⁵⁹ these characters exist only in their relationships to the Johannine Jesus. They are, so to speak, devoid

⁵⁶ Dans la première partie de l'évangile (1-12), seuls sept récits de miracle sont explicitement racontés ; Ils sont parfois complétés par d'amples discours (5.6.9-10.11). A cela s'ajoutent deux grandes rencontres (Nicodème et la Samaritaine), la grande confrontation avec les « Juifs » (7-8), les scènes liées à l'entrée à Jérusalem (12), sans oublier le cycle associé à la figure du Baptiste (1.3).

⁵⁷ Cf. Birgit Neumann /Ansgar Nünning, *Metanarration and Metafiction*, in P. Hühn and al (Hg.), *Handbook of Narratology*, Berlin/Boston: de Gruyter, 2^{ed.}, 2014, 344-352.

⁵⁸ R. Alan, Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Foundations & Facets: New Testament, Philadelphia: Fortress Press, 1983, 149-202.

⁵⁹ Culpepper, *Anatomy* (note 58), 145-148.

⁶⁰ Josèphe, *Ant* 18, 116-119a.

appelant à la repentance face à l'imminence du jugement, Jean le défait de sa prédication pour en faire le seul témoin du Christ si bien que, dans le quatrième évangile, il devient pour ainsi dire « le premier chrétien ».

Cette reconfiguration christologique du Baptiste n'est que l'indice d'un processus plus large. Les récits de miracle qui, dans les synoptiques, étaient les marqueurs de la venue du Règne de Dieu deviennent des signes christologiques. L'annonce de la venue imminente du Règne de Dieu se condense désormais dans les paroles en ἐγώ εἰμι, le récit de la Passion – comme l'illustre la comparution devant Pilate (18,28-19,16) – devient désormais un récit de révélation.

Comme signalait fort à propos Harold Attridge⁶¹ à propos du système symbolique du quatrième évangile, le mouvement cubiste qui s'imposa dans le domaine de l'art au début du XX^e siècle (on pense ici au précurseur Paul Cézanne, puis à Pablo Picasso) offre une analogie bienvenue pour décrire le travail du narrateur johannique. De même que le peintre cubiste décompose, puis réassemble de façon abstraite le sujet choisi pour le présenter en multipliant les perspectives, ainsi en est-il de l'évangéliste : il recompose la vie de Jésus en multipliant les perspectives permettant d'éclairer son sujet. On peut dès lors à juste titre parler d'un évangile « cubiste ».

3. Conclusion

Laissez-moi conclure cette brève exploration de la relation entre mémoire, histoire et fiction dans le quatrième évangile en faisant état d'une anecdote pleine de sens. Elle concerne Friedrich Nietzsche qui fut nommé professeur de philologie classique à l'université de Bâle en 1869. Ce dernier consacra son premier livre, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, paru en 1872, à la naissance et au déclin de la tragédie

of their own histories. Take the example of John the Baptist: if several sources – I am thinking here of Josephus⁶⁰ and the logia – present John the Baptist as an apocalyptic prophet who orders repentance before the impending judgment, John omits his preaching to make John the Baptist the only witness of Christ, such that, in the fourth gospel, he becomes “the first Christian”.

This Christological reconfiguration of the Baptist is merely part of a broader process. The miraculous accounts which, in the synoptics, were the markers of the coming of the Kingdom of God, become here Christological signs. The announcement of the imminent coming of the Kingdom of God is now condensed into the ἐγώ εἰμι sentences, the Passion narrative – as the appearance before Pilate illustrates (18:28–19:16) – now becomes a revelation narrative.

As Harold Attridge aptly pointed out regarding the symbolism of the fourth gospel,⁶¹ the Cubist movement that emerged at the beginning of the twentieth century (think here of Paul Cézanne, then Pablo Picasso) offers a welcome analogy for describing the work of the Johannine narrator. Just as a Cubist painter decomposes his subject and then reassembles it in an abstract manner, multiplying the perspectives, so it is also with the evangelist: he reconstructs the life of Jesus by multiplying the perspectives, which enlightens his subject. It is not inappropriate, therefore, to speak of a “cubist” gospel.

3. Conclusion

Let me conclude this brief exploration of the relationship between memory, history, and fiction in the fourth gospel with an anecdote.

⁶¹ Harold W. Attridge, *The Cubist principle in Johannine Imagery. John and the Reading of Images in Contemporary Platonism*, in: Jörg Frey, Jan van de Watt, and Ruben Zimmermann, *Imagery in the Gospel of John*, WUNT 200, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 49.

grecque. Loin de se cantonner à la Grèce classique, Nietzsche, dans son ouvrage, discernait en Richard Wagner celui qui pourrait faire revivre cet héritage perdu – l’union du dionysiaque et de l’apollinien. Son enquête historique le menait donc des origines les plus lointaines jusque dans le présent. Cette façon peu conventionnelle de pratiquer la philologie classique provoqua un scandale. Dans sa recension publiée en 1872-73, celui qui allait devenir le très célèbre helléniste Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf démolit l’ouvrage et pria Nietzsche d’aller pratiquer sa « philologie du futur » (Zukunftsphilologie) ailleurs, hors du monde universitaire⁶². Ce qui était en cause dans cette polémique devenue célèbre, c’était – bien entendu – la notion d’histoire.

Or, toujours en 1873, Nietzsche écrivit la seconde partie de ses *Considérations inactuelles (Unzeitgemäße Betrachtungen)* intitulée de *L’inconvénient et des inconvénients de l’histoire pour la vie. (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben)*, texte dans lequel il préconise un art de l’oubli (*ars oblivionis*). Mais que convient-il d’oublier ? La réponse de Nietzsche est cinglante : l’historiographie. En effet à une époque où l’historisme était dominant, l’accroissement et la complexification des connaissances du passé pesait « lourdement sur la mémoire de l’homme doté d’une culture historique, jusqu’à ce que ce dernier, écrasé sous ce fardeau de souvenir, en perde la capacité élémentaire de vivre et d’agir »⁶³. Selon Nietzsche, la science historique avait ainsi perdu sa capacité à honorer la maxime de Cicéron⁶⁴ d’être une maîtresse de vie (« *magistra vitae* »). Cette critique nietzschéenne de la fracture entre la science historique et la vie garde toute sa pertinence

It concerns Friedrich Nietzsche, who was named professor of classical philology at the University of Basel in 1869. He dedicated his first book, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (which appeared in 1872), to the birth and subsequent decline of Greek tragedy. Far from confining himself to classical Greece, in this work, Nietzsche identified Richard Wagner as the one who could revive this lost heritage – the union of the Dionysian and the Apollonian. Nietzsche’s historical enquiry thus stretched from the furthest origins up to his present day. This most unconventional approach to classical philology sparked a scandal. In his review dated 1872–73, Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf attacked the book and asked Nietzsche to practice his ‘philology of the future’ (Zukunftsphilologie) elsewhere, outside the academic world.⁶² The reason for this now famous polemic was – of course – the notion of history.

Still in 1873, Nietzsche wrote the second part of his *Untimely Meditations (Unzeitgemäße Betrachtungen)*, entitled *On the Use and Abuse of History for Life (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben)*, a text in which he advocates an art of forgetting (*ars oblivionis*). But what should we forget? Nietzsche’s response is scathing: historiography. Indeed, at a time when historicism was dominant, the growth and increasing complexity of knowledge of the past heavily weighed on ‘the memory of a man with a historical culture until, crushed under this burden of remembrance, he loses his basic capacity to live and act’.⁶³ For

⁶² Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, *Zukunftsphilologie. Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsche «Geburt der Tragödie»*, Berlin 1872, puis, Id., *Eine Erwiderung auf die Rettungsversuche für Fr. Nietzsche «Geburt der Tragödie»*, Berlin 1873.

⁶³ Harald Weinrich, *Léthé. Art et critique de l’oubli*, Paris, Fayard, 1999, qui cite Nietzsche : « Ce savoir [sur la culture] doit être infusé et insufflé à l’élève sous forme de connaissance historique ; c’est-à-dire qu’on farcit sa tête d’un nombre formidable d’idées tirées de la connaissance extrêmement indirecte des temps et des peuples passés, non du sentiment immédiat de la vie – une sénile occupation. »

⁶⁴ Cicero, *De Oratore* II 36 : « *Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis.* »

aujourd'hui car, notamment en exégèse néotestamentaire, nous assistons à un retour massif du positivisme historique. A cet égard, c'est le mérite des études récentes sur la mémoire d'avoir réveillé la conscience herméneutique en réarticulant passé et présent, et d'avoir ainsi discerné dans l'acte d'anamnèse, pour reprendre les termes de Cicéron, non seulement, une *vita memoriae*, mais simultanément une *magistra vitae*.

Nietzsche, historiography had lost its ability to honour Cicero's maxim to be a master of life (*magistra vitae*).⁶⁴ This Nietzschean critique of the fracture between historiography and life retains all its relevance today because, especially in New Testament studies, we are witnessing a huge return to historical positivism. In this respect, it is the merit of recent studies on memory to have awakened our hermeneutical consciousness by crosslinking the past and the present, and thus to have discerned in the act of anamnesis not only a *vita memoriae*, to use Cicero's words, but simultaneously also a *magistra vitae*.

SNTS Athens 2018 – not for circulation