

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 68 (2021)

Heft: 1

Artikel: Jn 6,15 : une forme de recusatio à la romaine ?

Autor: Burgeon, Christophe

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047450>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 27.12.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Jn 6,15 : une forme de *recusatio* à la romaine ?

INTRODUCTION

À Rome, la *recusatio* constituait l'un des éléments fondant la *ciuilitas*, laquelle était une « qualité » du *princeps*. Selon A. Wallace-Hadrill, cette dernière reposait sur six facteurs : le refus des offices et de titres publics (*recusatio*) ; le rejet des honneurs ; le respect du Sénat et du *populus* romains ; le maintien de la *lex* et de la *libertas* (refus de la tyrannie) ; la modestie lors de toute apparition ; la promotion d'actions généreuses (distribution de blé principalement) en tant que bienfaiteurs¹. Nous ajouterions que la *ciuilitas* impliquait de la part de l'empereur, *primus ciuis*, d'adopter publiquement un comportement exemplaire.

La *recusatio*, située au cœur du programme politique des *principes* jugés dignes d'émulation, constituait donc un refus de leur part de se voir offrir quelque privilège particulier ou un titre spécifique². Sous Auguste ou Trajan notamment, cette notion participa grandement à la propagande impériale, et conforta le principat dans ses structures³. En effet, elle était l'un des dispositifs les plus prégnants que les princes avaient à leur disposition pour désavouer toute prétention autocratique et afficher le consensus du souverain et des gouvernés. En outre, elle représentait, principalement chez les panégyristes, un élément central de l'historiographie latine impériale relative à l'aptitude à gouverner. Si la pratique existait avant le principat, c'est surtout Auguste qui, à maintes reprises, se servit de la *recusatio* comme moyen d'illustrer son hésitation constante pour l'exercice du pouvoir confié, tout en le concentrant entre ses mains.

Dans Jn 6,15, sachant que la foule viendrait l'enlever pour le faire roi, Jésus se retira une nouvelle fois, seul, dans la montagne. Ce geste de la part des Juifs rassemblés autour du Christ témoigne de sa popularité et de la fascination qu'il exerçait sur un pan de la population judéenne. Comment interpréter ce refus du Fils de l'homme du titre de βασιλεύς ? Cette question pour le moins controversée a suscité maintes réponses de la part des exégètes. Dans cette étude, nous nous interrogerons principalement sur le fait de savoir si le Christ johannique, à l'instar d'Auguste, eut ou non uti-

¹ WALLACE-HADRILL, A : *Ciuilis princeps. Between Citizen and King*, in : JRS 72 (1982), 32-48.

² WALLACE-HADRILL, A : *Ciuilis princeps*, 44.

³ RATTI, S. : *Évolution et signification de la ciuilitas au sixième siècle, d'Ennode à Cassiodore*, in : *Antiquité et citoyenneté. Actes du colloque international de Besançon (3-5 novembre 1999)*. Besançon : Presses universitaires de Besançon 2002, 163-176.

lisé la *recusatio*. Elle sera fondée sur les parallélismes historico-littéraires et civilisationnels inhérents aux mondes juif et romain.

I. LA *RECUSATIO* ROMAINE CHEZ AUGUSTE ET TIBÈRE

Cicéron prend soin d'expliquer à son lectorat que, contrairement à ses prédécesseurs, il ne collecta pas d'impôts dans la province de Cilicie lorsqu'il en fut le gouverneur. En outre, il ne permit pas qu'on lui attribuât certains honneurs, telle l'érection de statues ou de temples ; il se confondit même en excuses pour avoir mis en exergue sa *clementia*⁴. De son côté, Flavius Josèphe⁵ raconte qu'Antipater et Archélaos plaidèrent devant l'empereur leur aptitude respective à régner sur la Judée, Hérode ayant, dans son testament, refusé d'exercer son droit de désigner son héritier. Ce faisant, il avait fait preuve de *fides* et avait mis en œuvre une *recusatio post mortem*. Pline le Jeune⁶, panégyriste et gouverneur de la province de Bithynie, encense la *recusatio* de Trajan, qui refusa, un temps, de recevoir le titre prestigieux et rassembleur de *pater patriae* :

« Des mérites si éclatants ne vous donnaient-ils pas des droits à quelques honneurs, à quelques titres nouveaux ? Et cependant vous refusiez jusqu'au nom de Père de la Patrie. Quel long combat il nous a fallu livrer à votre modestie ! combien tardive a été notre victoire ! Ce nom, que d'autres ont reçu le jour même de leur avènement avec ceux d'Empereur et de César, vous l'avez remis pour le temps où votre voix, toujours prête à diminuer le prix des biens dont vous êtes l'auteur, avouerait enfin que vous le méritez. C'est ainsi que, seul de tous les hommes, il vous fut donné d'être le père de la patrie avant de le devenir. [...] Revenu empereur après être parti homme privé, comme vous aimez à nous reconnaître, à vous voir reconnu de nous ! Nous sommes les mêmes à vos yeux ; et vous aussi vous croyez être le même : vous vous faites l'égal de tous, plus grand uniquement parce que vous êtes meilleur. »

Toutefois, celui qui usa le plus souvent et le plus habilement de la *recusatio* fut assurément Octavien/Auguste. En janvier 27 avant J.-C., ce dernier, devenu seul maître de l'Empire, feignit de renoncer à toute activité politique et de remettre les pouvoirs qui lui avaient été confiés en les mains des sénateurs, et ne reçut le titre d'*Augustus* qu'après l'avoir décliné. Il n'était pourtant nullement question de rétablir la *libera res publica*. En outre, ce ne fut qu'après plusieurs années de règne et deux semaines avant la mort inopinée d'Agrippa, qu'Auguste assumait le rôle de *Pontifex Maximus*. A. Winn affirme que la *recusatio* fut utilisée par le premier empereur pour

⁴ CICÉRON: *Att.*, 114, 7.

⁵ FLAVIUS JOSÈPHE: *BJ*, 2, 2, 6, 35-36.

⁶ PLINE LE JEUNE: *Pan.*, 21.

équilibrer son pouvoir absolu avec son humilité publique⁷. Auguste lui-même évoque avec fierté sa *recusatio* dans ses *Res gestae* : « Je n'ai pas accepté le pouvoir absolu qui m'a été offert »⁸. Le refrain répété des paragraphes 5 et 6 des *Res Gestae* est « *non recepio* », le verbe *recipere* mettant le protagoniste dans le rôle non pas d'un preneur, mais d'un simple « récepteur » potentiel de choses imaginées et proposées par d'autres citoyens⁹. Au demeurant, Auguste n'entendait accepter aucune magistrature sans appliquer l'ensemble des préceptes du *mos maiorum*¹⁰. Dion Cassius indique qu'en 25 avant J.-C.¹¹, il refusa la proposition d'Agrippa de placer une statue à son effigie au Panthéon, nouvellement érigé, et qu'un édifice portât son nom. Quatre ans plus tard, il rejeta l'un des deux consulats qui lui avait été réservé¹². En 11 avant J.-C., le Sénat et le peuple romains collectèrent de l'argent destiné à sculpter différentes statues d'Auguste, mais ce dernier, après avoir accepté les sesterces récoltés, les utilisa pour élever des effigies de *Salus Publica*, *Concordia* et *Pax*¹³. Ce faisant, il mettait en avant sa *moderatio* et surtout sa *pietas* à l'égard des divinités romaines étroitement associées au salut de l'État et du *populus*. Enfin, en 3 avant J.-C., le *princeps* interdit par décret à quiconque de s'adresser à lui en utilisant le terme de « *dominus* »¹⁴. Suétone décrit de manière grandiloquente la *recusatio* augustéenne : « Quand le peuple a fait de son mieux pour lui imposer la dictature, il s'est agenouillé vers le bas, jeta sa toge de ses épaules et, les seins nus, les pria de ne pas insister »¹⁵. A *contrario*, le biographe reproche à César de ne pas avoir fait preuve de *moderatio* en n'effectuant aucune *recusatio*, hormis celle de la couronne royale dont Marc Antoine voulait le coiffer¹⁶. Ainsi Auguste apparaît-il comme l'*exemplum* par excellence de la *recusatio* propice à la communauté tout entière.

Toujours est-il que la *recusatio* pouvait faire l'objet de reproches. Tacite¹⁷ écrit non sans un brin de nostalgie ou pour sous-entendre que le successeur d'Auguste n'assumait pas ses nouvelles fonctions : « Tibère laissait aux consuls toute initiative, comme pour rappeler l'ancienne république. » Mais le moment était désormais venu d'assumer ses responsabili-

⁷ WINN, A. : *Tyrant or Servant? Roman Political Ideology and Mark 10.42-45*, in : JSNT 36 (2014), 325-352.

⁸ AUGUSTE : *RG*, 5,1-6,1.

⁹ FREUDENBURG, K. : *Recusatio as political theatre: Horace's Letter to Augustus*, in : JRS 65 (2014), 1-28.

¹⁰ AUGUSTE : *RG*, 6, 1.

¹¹ DION CASSIUS : *Histoire romaine*, 53, 27.

¹² DION CASSIUS : *Histoire romaine*, 53, 6.

¹³ DION CASSIUS : *Histoire romaine*, 54, 35.

¹⁴ DION CASSIUS : *Histoire romaine*, 55, 12.

¹⁵ SUÉTONE : *Aug.*, 52.

¹⁶ SUÉTONE : *Iul.*, 29.

¹⁷ TACITE : *Ann.*, 1, 7, 2.

tés politiques. Le fils de Livie avait une tête bien faite. De plus, sa fréquentation du cénacle de Mécène et des proches d'Auguste l'avait habitué à cerner les personnalités et à ne pas se laisser prendre au piège de l'hypocrisie. Il était par ailleurs très perspicace. Tibère fit preuve de *recusatio* en déclarant au Sénat : « Seul le génie du divin Auguste avait pu suffire à une si lourde tâche. » C'est pourquoi, « dans une cité étayée par tant d'hommes illustres [les sénateurs], il ne fallait pas concentrer l'ensemble des pouvoirs en un seul », mais plutôt composer avec les qualités de chacun en faveur de l'État¹⁸. La version donnée par Dion Cassius¹⁹ est substantiellement identique : « Il usait de ce stratagème afin de paraître le tenir non pas de sa mère [...], mais du Sénat, qui lui aurait fait violence, à cause de la supériorité de son mérite. » Tibère mit donc ses pas dans ceux de son prédécesseur. Autrement dit, il offrit à l'assemblée sa collaboration, mais jugea préférable de ne pas cumuler toutes les fonctions. En vérité, personne n'était dupe de cette louable intention, et tous redoutaient d'avoir l'air de percer le message tibérien à jour. L'atmosphère était donc empreinte de fausseté et de défiance réciproque malgré la *recusatio* proposée par l'empereur.

Il existait pourtant une différence entre les deux *principes* : Auguste s'était vu confier la totalité des pouvoirs républicains entre 27 et 23 avant J.-C. pour avoir mis un terme aux guerres civiles et éloigner le spectre de la discorde intestine, alors que Tibère devait davantage ses titres à son adoption qu'à ses mérites. Au demeurant, ce dernier était sincère lorsqu'il faisait valoir qu'il était inférieur à Auguste. Cette « seconde place », il tint à la conserver jusqu'à sa mort. Ainsi Tibère consentait-il finalement à assurer les fonctions que les sénateurs lui attribueraient. À tout le moins, au temps de Jésus, le refus de l'autocratie et du *regnum* permit-il aux empereurs romains de conforter leur pouvoir, tout en apparaissant comme des membres à part entière du *populus*.

II. JN 6,15 : UNE FORME DE *RECUSATIO* ?

Après la multiplication des pains et des poissons du Christ, Jn 6,15 indique : Ἰησοῦς οὖν γινούσθε ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἀρπάζειν αὐτόν, ἵνα

¹⁸ Tacite (*Hist.*, 1, 1, 5) affirme son objectif : « Qui a fait profession de loyauté doit parler de chacun sans amour et sans haine. » Cependant, nous savons que son œuvre reste celle d'un partisan de l'ordre sénatorial déplorant le déclin de celui-ci sous le principat julio-claudien. Il (*Ann.*, 4, 1, 1) apprécie la manière dont Tibère se saisit des rênes de l'Empire jusqu'en 23. En effet, il admet que celui-ci fut bien géré durant huit ans. En outre, il reconnaît au prince des qualités qui faisaient les bons citoyens et les vaillants soldats. Il loue également sa *clementia* (« clémence »). Toutefois, après cette date, il écrit que Tibère fit preuve d'un autoritarisme déconcertant, notamment en faisant maintes fois appliquer la loi de lèse-majesté. Il condamne surtout le « nésiarque » de Capri vivant reclus aux côtés de quelques jeunes éphèbes et se laissant, un temps du moins, désabuser par Séjan.

¹⁹ DION CASSIUS : *Histoire romaine*, 57, 3.

ποιήσωσιν αὐτὸν βασιλέα, ἀνεχώρησεν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος. Cet « exode » de Jésus dans la montagne (non nommée), qui ne figure pas dans les synoptiques²⁰, fait écho à la retraite de Moïse sur le Sinaï dans Ex 24,15 (LXX) : καὶ ἀνέβη Μωυσῆς καὶ Ἰησοῦς εἰς τὸ ὄρος, καὶ ἐκάλυψεν ἡ νεφέλη τὸ ὄρος²¹. S. Hysten note que les références répétées au « paysage montagneux » renforcent les liens de judéité établis entre Jésus et Moïse sur les plans physique et spirituel²². Cependant, dans l'Exode, Moïse se réfugia avec Josué sur une imminence, laquelle fut enveloppée d'une nuée. Par opposition, aucune manifestation divine n'intervint après que Jésus se fut retiré seul. En outre, contrairement à Moïse (Ex 24,18), le Christ, qui bénéficie d'une totale liberté d'action, ne demeura pas quarante jours sur la cime, mais quelques heures à peine. Quoi qu'il en soit, comment expliquer le verset Jn 6,15 sur le plan théologique ?

Selon T. Thatcher, le Jésus johannique n'avait aucun intérêt pour les aspirations politiques. C'est pourquoi il se retira immédiatement sur une montagne jusqu'à ce que la ferveur nationaliste des Juifs se refroidît. Ce geste semblait avoir été calculé pour ôter l'idée selon laquelle son ministère perturberait le *statu quo* institutionnel²³. Cette hypothèse nous semble pertinente dans la mesure où Jésus n'était pas « le roi de ce monde » (Jn 18,36). Le refus du Christ de devenir un βασιλεύς constitue donc un signe johannique mettant en exergue sa volonté affichée de démontrer que sa royauté n'était pas terrestre mais céleste.

Par ailleurs, P. Borgen suggère qu'en refusant de devenir le roi de la foule rassemblée autour de lui, Jésus tenta de lui faire comprendre qu'elle avait mal interprété la portée de ses actes²⁴. U. Busse soutient une thèse comparable en suggérant que le Christ rejeta l'offre du peuple parce qu'il se rendit compte que celui-ci n'était motivé que par sa générosité, laquelle consistait à lui fournir de la nourriture (Jn 6,1-14) ; l'évergétisme et la distribution gratuite de blé ou de pain étaient attendus d'un roi ou d'un empereur par les sujets romains²⁵. Jn 6,25, qui explique que Jésus rencontra la même foule le lendemain, conforte ces dires. Si celle-ci s'enquit de savoir

²⁰ Chez Mc 6,45, Jésus obligea ses disciples à traverser le lac, pendant qu'il restait sur place pour écarter la foule.

²¹ MEYERS, C. : *Exodus*. Cambridge : Cambridge University Press 2005, 206. Par ailleurs, chez Jn 3,14, Jésus déclara que, comme Moïse avait élevé le serpent dans le désert, il fallait que le Fils de l'homme fût élevé afin que quiconque crût en lui ait la vie éternelle. En Jn 5,46, Jésus s'exclama : « Si vous croyiez en Moïse, vous croiriez en moi, car c'est à mon sujet qu'il a écrit. »

²² HYLEN, S. : *Allusion and Meaning in John 6*, in : BZNW 137 (2005), 123 ; 182.

²³ THATCHER, T. : *Greater Than Caesar : Christology and Empire in the Fourth Gospel*. Minneapolis : Fortress 2009, 21.

²⁴ BORGAN, P. : *Early Christianity and Hellenistic Judaism*. Edinburgh : T&T Clark 1998, 208.

²⁵ BUSSE, U. : *Metaphorik und Rhetorik im Johannesevangelium : Das Bildfeld vom König*, in : FREY, J. (éd.) : *Imagery in the Gospel of John : Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*. Tübingen : Mohr Siebeck 2006, 303 ; 316.

où s'était rendu son « Rabbi » après qu'il l'eut quittée, elle ne réitéra pas son désir de le faire roi. Il s'agit peut-être, comme le soutient R. Brown²⁶, d'un exemple de l'inconstance des foules. À tout le moins, le Jésus johannique (Jn 6,26), qui déplora le fait qu'elles ne voyaient pas les « signes » qu'il faisait en leur présence, leur répondit : Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ζητεῖτέ με, οὐχ ὅτι εἶδετε σημεῖα, ἀλλ' ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε. Après quoi, il reprocha à ceux qui l'entouraient de ne se mettre à l'œuvre que pour obtenir de la nourriture périssable et non spirituelle (Jn 6,27). Enfin (Jn 6,35), le Christ déclara à ses fidèles qu'il était le « pain de vie » descendu du ciel grâce à Dieu et que celui qui venait à lui n'aurait plus jamais faim²⁷. Ainsi, tout en annonçant la Cène, se positionne-t-il en tant qu'évergète théologique.

Au demeurant, dans la mesure où le royaume johannique est le don de Dieu et que les hommes ne peuvent s'en emparer violemment ou hâtivement, Jésus ne pouvait, dans les circonstances décrites ci-avant, être leur monarque. Cependant, il guida judicieusement ses fidèles afin de se présenter comme un pasteur ayant autorité sur eux sur le plan spirituel.

Toujours est-il que le βασιλεύς décrit dans Jn 6,15 peut également être perçu à travers le prisme de l'encyclopédie romaine²⁸. Selon nous, il est possible d'établir des parallèles entre Auguste et le Jésus johannique, qui eurent tous deux recours, pendant un temps donné, à la *recusatio*. Lorsque l'on considère cette pratique, ce rejet de l'offre de royauté prend un sens supplémentaire. Quand, dans Jn 18, Pilate choisit le terme de βασιλεύς, le refus de Jésus de devenir roi (Jn 6,15) réapparaît, et fait écho aux *recusationes* impériales, prouvant, indirectement, son aptitude à régner. Par ailleurs, Auguste et Jésus se présentaient comme des restaurateurs de la foi (païenne pour l'un, monothéiste pour l'autre) et les gardiens de la *religio*/du *ιερός*. Toutefois, le Fils de l'homme n'a jamais exprimé le moindre désir de devenir un chef temporel ; il était, à ses yeux, inconcevable de faire couler le sang ou d'inciter ses disciples à mener une guerre pour renforcer son prestige.

J. Béranger, à raison, définit la *recusatio* comme étant un choix de l'empereur dépendant de l'approbation des dieux et des gouvernés (l'armée, le

²⁶ BROWN, R. : *The Gospel according to John I–XII*. New York : T&T Clark 1966, 249.

²⁷ BARRETT, C. : *The Gospel according to Saint John*². Philadelphie : The Westminster Press 1978, 278.

²⁸ Sur les liens entre Jean et le monde gréco-romain, voir : FRENSCHKOWSKI, M. : Τὰ βασιὰ τῶν φοινίκων (Joh 12,13) und andere Indizien für einen ägyptischen Ursprung des Johannes-evangeliums, in : ZNW 91 (2000), 212–229. L'intérêt de Marc pour les coutumes romaines était plus prégnant que celui de Jean, puisque l'on situe habituellement à Rome le lieu de rédaction du deuxième évangile : LAU, M. : *Der gekreuzigte Triumphator. Eine motivkritische Studie zum Markusevangelium* (= NTOA 114). Berlin : Vandenhoeck & Ruprecht Verlage 2019.

Sénat et le *populus*)²⁹. En effet, les Romains exigèrent que les actions d'un *princeps* reposassent avant toute chose sur le consentement des divinités protectrices de l'*Vrbs* et sur celle des *ciues*. Que Jésus ait obtenu l'approbation de Dieu est amplement démontré par des signes johanniques.

III. LE JÉSUS JOHANNIQUE ET L'APPROBATION DE DIEU

Le *Testimonium Flavianum*, dont l'authenticité de certains passages fait débat depuis le XVI^e siècle³⁰, souligne que Jésus était un « faiseur de prodiges », et que son enseignement attira nombre de Juifs et de Grecs. Toutefois, il ne témoigne pas du fait qu'il ait été envoyé par Dieu ni qu'il ait été son fils. Dans son *Contre Celse*³¹, Origène regrette d'ailleurs ce manquement. Néanmoins, dans l'évangile selon Jean, les choses sont claires : Jésus reçoit l'entière approbation de son Père.

En effet, cette légitimation divine de Jésus se retrouve dans nombre de passages de l'évangile johannique. Premièrement, Jésus est « l'élui de Dieu », comme en témoigne la descente de l'Esprit saint, qui, telle une colombe, demeura sur lui³². Jean fait notamment dire au Baptiste que par ce souffle le Christ baptise les hommes et qu'il atteste que ce dernier est le Fils de Dieu (Jn 1,32-34) :

Καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι Τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν. Καγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν: ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεῖνός μοι εἶπεν, Ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Καγὼ ἐώρακα, καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

²⁹ BÉRANGER, J. : *Le refus du pouvoir*, in : PASCHOUD, F. (éd.) : *Principatus : Études de notions et d'histoire politiques dans l'Antiquité gréco-romaine*. Genève : Droz 1973, 188-191.

³⁰ FLAVIUS JOSÈPHE: *AJ*, 18, 3, 3, 63-64. Plusieurs manuscrits médiévaux en présentent des versions différentes. La plus courante est identique à celle citée par Eusèbe de Césarée son *Histoire ecclésiastique*. Le texte aurait cependant pu être retouché ou complété par les passages signalés ci-après entre crochets : « En ce temps-là paraît Jésus, un homme sage, [si toutefois il faut l'appeler un homme, car] ; c'était un faiseur de prodiges, un maître des gens qui recevaient avec joie la vérité. Il entraîna beaucoup de Judéens et aussi beaucoup de Grecs ; [Celui-là était le Christ.] Et quand Pilate, sur la dénonciation des premiers parmi nous le condamna à la croix, ceux qui l'avaient aimé précédemment ne cessèrent pas. [Car il leur apparut le troisième jour, vivant à nouveau ; les prophètes divins avaient dit ces choses et dix mille autres merveilles à son sujet.] Jusqu'à maintenant encore, le groupe des chrétiens [ainsi nommé après lui] n'a pas disparu. » Selon WHEALEY, A. : *The Testimonium Flavianum in Syriac and Arabic*, in : *New Test. Stud.* 54 (2008), 573-590, il conviendrait de modifier la phrase « il était le Christ » par « il était considéré comme le Christ ». Voir : HOPPER, P. : *A Narrative Anomaly in Josephus : Jewish Antiquities xviii: 63*, in : FLUDERNIK, M./JACOB, D. (dir.) : *Linguistics and Literary Studies*. Londres : Routledge 2014, 147-169.

³¹ ORIGÈNE : *Celse*, 1, 18-19.

³² Chez Jean, ce fut le Baptiste qui vit l'Esprit saint descendre sur le Christ. De plus, contrairement aux Synoptiques, aucune voix céleste ne se fait entendre.

Jean insère une christologie dans une scène brève. Toujours est-il que l'Esprit demeura en permanence sur Jésus ; le baptême ne fut pas un moment d'inspiration passagère.

En Jn 1,49, Jésus regarda Nathanaël s'approchant de lui, et lui dit : « Παββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ. » Jésus, qui n'accepta pas implicitement ce titre de « roi », lui répondit que les anges de Dieu monteraient et descendraient au-dessus du Fils de l'homme (Jn 1,51) : τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου³³. Ce verset, qui renvoie à la parousie, fait de Jésus un lien divin entre la sphère céleste et le monde terrestre ; l'ascension et la glorification se font par la croix³⁴. Nicodème, lors de son entretien avec le Fils de l'homme, lui fit savoir qu'il le reconnaissait en tant qu'envoyé de Dieu (Jn 3,2). Quatorze versets plus loin, Jean écrit que ce dernier aima tant le monde qu'il donna son Fils unique pour que tout être qui crût en lui ait la vie éternelle ; l'idée de mission divine et d'apostolat est l'une des plus prégnantes du quatrième évangile³⁵. En 3,35, il ajoute que Dieu aime le Fils, et qu'il a tout remis en sa main : Ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν, καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ³⁶. À 5,43, il s'indigne que d'aucuns refusent de le recevoir, alors qu'il est venu au nom de son Père. Au chapitre 6 (27-29), Jean, qui reprend le dualisme nourriture terrestre-nourriture spirituelle, fait dire à Jésus que seule cette dernière importe, et qu'elle dépend tant de lui que de Dieu³⁷. Dans une dimension eschatologique, le Fils de l'homme ajoute que Τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, ἵνα πιστεύσητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος. Enfin, en Jn 15,23, Jésus rappelle que celui qui le hait, hait aussi son Père.

Par ailleurs, l'évangéliste (Jn 5,19b ; 21) soutient la consubstantiation du Père et du Fils par cette locution : ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῆ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. [...] Ὡσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ. Ainsi Jésus est-il le reflet exact de Dieu, et participe-t-il à la vie. En 16,28, il fait dire à Jésus qu'il est issu du Père pour parvenir dans le monde, avant de le quitter et de repartir auprès de Lui ; la même idée est exprimée en 17,23. Jésus rappelle en Jn 8,19b qu'il est indissociable de Dieu : εἰ ἐμὲ ἤδείτε, καὶ τὸν πατέρα μου ἤδείτε ἅν. Il déclare à la foule que, contrairement à elle, il est d'en haut (Jn 8,23). De même, en 14,6, il s'écrie : Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ: οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ δι' ἐμοῦ. Il retourne lui-même au Père par la crucifixion et la résurrection ; à l'avenir, il sera le moyen par lequel les chrétiens se lèveront au lendemain de leur mort terrestre. Lorsque les Juifs lui font savoir que leur seul père est Abraham, lequel est le premier fidèle

³³ Voir Mt 16,27-28.

³⁴ Jn 3,14 ; 8,28 ; 12,23 ; 13,31.

³⁵ Au verset suivant, Jean répète que Jésus est le Fils de Dieu.

³⁶ Voir Mt 11,27 ; Lc 10,22.

³⁷ Voir Lc 12,29.

de Dieu, le Fils de l'homme leur réplique que *Εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν, ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ: ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἤκω: οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν.* Concomitamment, la voix de Dieu passe indubitablement par celle du Christ (Jn 12,49) : *Ὅτι ἐγὼ ἐξ ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα: ἀλλ' ὁ πέμψας με πατήρ, αὐτός μοι ἐντολὴν ἔδωκεν, τί εἶπω καὶ τί λαλήσω.* Lors de l'entretien suprême, après que Judas est parti, Jésus s'exclame (Jn 13,31-32) : *Ὅτε ἐξῆλθεν, λέγει ὁ Ἰησοῦς, Νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ. Εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ, καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ, καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν.* Lorsque le Jésus johannique prie avant d'être arrêté, il fait savoir tout l'amour que Dieu et lui-même se portent (Jn 17,26). Ainsi la voix du Père est-elle également celle du Fils et réciproquement puisqu'ils ne font qu'un.

Dans une perspective eschatologique, Jean (5,30) fait dire à Jésus qu'il ne recherche nullement sa propre volonté, mais celle de celui qui l'a envoyé. De fait, il serait impuissant sans son Père. Au verset 37, le Christ argue que Dieu a lui-même porté témoignage à son sujet. Avant d'opérer la guérison d'un aveugle à l'aide de sa salive et de boue en Jn 9,1-3, Jésus répond à celui à qui il rendra la vue que les œuvres divines se manifestent en lui ; ici comme ailleurs, la gloire de Dieu ne constitue pas sa louange, mais son activité principale. Lorsqu'il voit son ami Lazare de Béthanie sur son lit de mort, il déclare à Marthe que l'expiration de son frère servira à la gloire de Dieu (Jn 11,4) : la fin de la mort constituera le début de la vie éternelle³⁸. Le passage de la mort à la vie, si vivement représentée dans ce miracle, expose paraboliquement le processus par lequel Jésus lui-même retournera à sa gloire avec le Père. Peu de temps avant d'être condamné par Pilate, Jésus suggère à ses disciples de se réjouir pour lui, puisqu'il s'apprêtait à rejoindre le Père, plus « grand que lui » (Jn 14,28). Le Père est Dieu, envoyant et commandant, et le Fils est Dieu, envoyé et obéissant. La pensée de Jean se concentre ici sur l'humiliation du Fils dans sa vie terrestre, laquelle sera transcendée après sa mise en croix. Trois versets plus loin, avant de prononcer la parole de la vraie vigne, il leur fait savoir qu'il a conformément agi à ce que Dieu lui a prescrit.

À travers l'Esprit saint, les *σημεῖα* dont le Christ johannique témoigne et les similitudes entre les paroles de Jésus et la volonté de son Père, le quatrième évangile décrit la légitimation de Jésus par le Dieu qui l'a envoyé sur terre et avec lequel il ne fait qu'un. À ce stade, une éventuelle *recusatio* christique est donc possible dans la mesure où le protagoniste reçut l'entière approbation divine. Cependant, il lui faut également obtenir celle du peuple.

³⁸ BROWN, R. : *The Gospel according to John I-XII*, 431.

IV. LE JÉSUS JOHANNIQUE ET L'APPROBATION DU PEUPLE

À Rome, l'approbation du peuple sous-tendait celle des dieux. Dans ses *Res gestae* (29), Auguste reconnut l'importance de l'obtention du soutien du *populus*. La façon dont le Jésus johannique accepta l'accueil qui lui fut réservé par les juifs en entrant Jérusalem (12,12–19) démontre sa *recusatio* en Jn 6,15. Nous verrons dans ce chapitre que les éléments figurant dans Jn 12,12–19 sont cohérents à la fois avec les pratiques romaines et le nationalisme juif.

Les acclamations publiques telles que celle décrite dans Jean 12,13 étaient une pratique courante dans l'Antiquité. Elles pouvaient être l'œuvre de citoyens romains, de sénateurs ou, notamment lors de l'installation officielle *de facto* d'un empereur par l'armée, de soldats³⁹. En outre, les notables pouvaient être acclamés dans le cadre d'un triomphe ou d'un *aduentus* (une procession menant un individu célébré dans une ville), l'équivalent latin de l'ὑπάντησις grec⁴⁰. Au I^{er} siècle, l'*aduentus* d'un dignitaire, le plus souvent romain, avait été fréquent. Flavius Josèphe⁴¹ raconte notamment qu'à Antioche, Titus en reçut un en 70 ou 71. Parce que ces événements faisaient partie de la culture romano-chrétienne, la description donnée par Jean de l'*aduentus* de Jésus à Jérusalem devait résonner dans l'esprit de ses lecteurs⁴².

Le Fils de l'homme a droit à une fausse acclamation en tant que « roi » par l'armée romaine à 19,1–3. Toutefois, lorsqu'il est accueilli à Jérusalem par une multitude de juifs (Jn 12,12–19), il reçoit un véritable *aduentus*. Le papyrus *P. Fouad* 8 relate l'acclamation d'un notable lors de son entrée à Alexandrie : εὐθὺς αὐτοκράτωρ [...] τι ὑγιαίνων, κύριε αἴσαρ [...] εσπασιανὸς εἷς σωτὴρ καὶ εὐεργέτης [...] ὁ ἥλιος ὁ ἀνατέλλων [...] φύλαξον ἡμεῖν [...] κύριε σεβαστέ, [...] ὁ Μμωνος υἱὸς [...] θεὸς αἴσαρ [...] θεὸς αἴσαρ εσπασιανὸς [...] κύριε σεβαστέ εσπασιανα. Cet événement démontre qu'une acclamation accordait à la personne honorée une série d'épithètes flatteuses⁴³. Il n'en est pas de même dans Jn 12,12–19, même si l'évangéliste écrit que Jésus eut été glorifié (Jn 12,16).

L'entrée à Jérusalem fait cependant écho aux *aduentus* romains : « Τῆ ἐπαύριον ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν, ἀκούσαντες ὅτι ἔρχεται Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα, ἔλαβον τὰ βαΐα τῶν φοινίκων, καὶ ἐξῆλθον εἰς

³⁹ AGAMBEN, G. : *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford : Stanford University Press 2011, 170.

⁴⁰ Il n'entre pas dans notre propos de décrire la *salutatio* faite par les *clientes* à leur *patronus* chaque matin.

⁴¹ FLAVIUS JOSÈPHE : *BJ*, 7, 5, 2, 102–104.

⁴² HUNT, L. : *Jesus Caesar : A Roman Reading of John 18:28–19:22*, thèse de doctorat. Université du Pays de Galles 2017, 146–148.

⁴³ ROUECHÉ, Ch. : *Acclamations in the Later Roman Empire : New Evidence from Aphrodisias*, in : *JRS* 74 (1984), 181–199.

ὕπαντησιν αὐτῷ, καὶ ἔκραζον, Ὡσαννά: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ » (Jn 12,12–13). En effet, la « grande foule » de Juifs offre à Jésus un accueil semblable à ceux réservés aux dirigeants en visite⁴⁴. Les connotations royales de cette scène sont patentes : aux yeux des Juifs, qui crient Hosanna et qualifient Jésus de « roi d'Israël », ce dernier est un monarque-Messie, dont le règne annoncé par les prophètes de l'Ancien Testament, devant les délivrer du joug romain⁴⁵. En outre, les branches de palmiers tenues par la foule (Jn 12,13), qui font écho à celles mentionnées dans 1 Macc. 13,51, font référence à la paix et à la libération de tout un peuple⁴⁶. La locution μὴ φοβοῦ (Jn 12,15) renforce les pouvoirs de Jésus en tant que dirigeant et faiseur de miracles (un être capable de relever une personne d'entre les morts), tout en le qualifiant une nouvelle fois de « roi ». Cette référence est appuyée par le verset 17 qui fait écho aux pouvoirs thaumaturgiques des empereurs. Cela étant, Jean considère l'entrée christique à Jérusalem comme un *adventus*, même s'il n'en emploie pas le terme. Ainsi les croyants juifs voient-il, dans le quatrième évangile, un tableau à la fois juif et romano-hellénistique.

Toutefois, ce qui est particulier dans ce cortège, c'est le choix de la monture de Jésus : un ânon. Il y a lieu de croire que, pour certains peuples anciens, monter cet animal n'était guère glorieux. Térence et Cicéron utilisent le terme d'*asinus* de manière péjorative⁴⁷. Flavius Josèphe⁴⁸ raconte que Mithridate monta un captif nu sur un âne, car c'était « la plus grande honte possible infligée par les Parthes ». Toutefois, c'est probablement la nudité du prisonnier qui provoqua son humiliation. Quant à Plutarque⁴⁹, il explique que les femmes adultères à Cumès étaient obligées de monter sur des ânes pour gagner une cité. Dès lors, le fait que le destinataire d'un *adventus* ait été monté sur un âne aurait été impensable pour un auditeur romain. Pourtant, le choix de cet équidé de la part de Jésus souligne la modestie du Fils de l'homme. Par ailleurs, au cours de la période amorite (2000–1600 avant J.-C.), les entrées royales en Mésopotamie se faisaient à dos de mulet, l'animal princier par excellence⁵⁰. Il en était de même pour

⁴⁴ KOESTER, C. : *The Savior of the World (John 4:42)*, in : JBL 109 (1990), 665–680 ; VAN DEN HEEVER, G. : *Space, Social Space, and the Construction of Early Christian Identity in First Century Asia Minor*, in : R&T 17 (2010), 205–243.

⁴⁵ CARTER, W. : *John and Empire: Initial Explorations*. New York : T&T Clark 2008, 189–191.

⁴⁶ Des palmiers figurent sur des émissions monétaires à la fois à Rome et en Palestine et après les première et deuxième révoltes juives.

⁴⁷ MATHISEN, R. : *L'adventus consulaire pendant l'Antiquité tardive*, in : BÉRENGER, A./PERRIN-SAMINADAYAR, E. (éds) : *Les entrées royales et impériales : histoire, représentation et diffusion d'une cérémonie publique, de l'Orient ancien à Byzance, De l'archéologie à l'histoire*, Paris : De Boccard 2009, 139–156.

⁴⁸ FLAVIUS JOSÈPHE : *BJ*, 18, 9, 6, 356.

⁴⁹ PLUTARQUE : *Mor.*, 291, 2.

⁵⁰ BUTTERLIN, P. : *Entrées royales en Mésopotamie : les limites d'une démarche*, in : BÉRENGER, A./PERRIN-SAMINADAYAR, E. (éds) : *Les entrées royales et impériales : histoire, représen-*

les Juifs du temps des prophètes⁵¹. De plus, le moyen de locomotion de Jésus ne semblait pas surprendre la foule. Au surplus, l'évangéliste Jean (12,14-15) renvoie implicitement le lecteur à la prophétie de Zac 9,9. L'effet destiné au peuple juif pouvait donc être l'entrée d'un roi sémitique devant le libérer par son pouvoir divin, et non celle d'un magistrat romain. Il n'en demeure pas moins vrai que Jean, pétri d'hellénisme, fait de l'entrée de Jésus à Jérusalem un *aduentus*.

Se pourrait-il que cette procession christique fût en réalité un triomphe ? Le Jésus johannique vient de déployer son pouvoir sur la mort en tant que figure charismatique et d'essence divine, et la foule se pousse à sa rencontre pour l'acclamer. Le discours qui s'ensuit montre clairement que Jésus est en fait un roi guerrier, venu chasser « le prince de ce monde » (Jn 12,31). Il existe bel et bien un rejet implicite de Rome et de son pouvoir par un Juif faiseur de miracles déclaré roi d'Israël sans l'approbation de l'*Vrbs*. Ainsi comparer l'entrée du Christ à un triomphe romain promulgué par la foule rassemblée à Jérusalem n'est d'emblée pas dénué de sens. Cependant, plusieurs éléments distinctifs du triomphe sont absents chez Jean. En effet, Jésus ne porte pas la pourpre, il n'a ni butin de guerre ni quadriges, et la seule référence possible aux captifs figure en Jn 12,19 : δε ὁ κόσμος πίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν. Or, cette locution ne peut faire référence aux prisonniers pour deux raisons : premièrement, la scène johannique inclut seulement le peuple que Jésus est venu sauver ; deuxièmement, dans un triomphe romain, les captifs défilaient devant et non derrière l'*imperator*. Au demeurant, « le prince de ce monde » n'est autre que Satan. Dès lors, la harangue christique était d'ordre eschatologique et sotériologique.

Dès lors, le récit johannique 12,12-19 est apparenté à un *aduentus*, et non à un triomphe. Son contexte est juif, mais l'encyclopédie romaine y est mise en évidence. Jésus, proclamé « roi » sans s'y être opposé, apparaît comme un βασιλεύς accueilli et acclamé par le peuple comme un souverain romain l'aurait été. De son côté, le Fils de l'homme, soutenu et guidé par son Père, répond à la foule en acceptant les acclamations, tout en faisant preuve d'humilité. C'est celle-ci, comme nous l'avons vu lors de la *recusatio* en Jn 6,15, qui caractérise surtout la figure de Jésus. En résumé, il est représenté comme un dirigeant dans les encyclopédies juive et romaine.

CONCLUSION

Le Jésus johannique est-il un βασιλεύς ? Dans Jn 6,15, il se réfugie en toute humilité sur une montagne afin que la foule venue l'écouter prêcher et

tation et diffusion d'une cérémonie publique, de l'Orient ancien à Byzance, De l'archéologie à l'histoire. Paris : De Boccard 2009, 25-46.

⁵¹ 2 R 13,29 ; 16,2.

qu'il vient de nourrir après avoir pratiqué un miracle ne puisse le faire roi. Ainsi aurait-il, dans l'encyclopédie romaine, fait preuve de *recusatio* en bonne et due forme puisqu'il avait obtenu l'approbation de Dieu et du peuple. De fait, comme s'il voulait apparaître tel un bon souverain, à l'instar d'Auguste, il montre sa *ciuilitas*. Toutefois, lors de son arrivée à Jérusalem, apparentée à un *aduentus*, le Fils de l'homme est acclamé « roi des Juifs » par une multitude de personnes qui voient en lui un monarque venu les délivrer du joug romain. De la sorte, la *recusatio*, plutôt que d'être en tension avec l'acceptation implicite et ultérieure du titre de βασιλεύς, se combine avec les acclamations nourries du peuple, lequel n'a pas compris la véritable mission du Fils de l'homme.

Toujours est-il que Jésus ne désire nullement devenir le monarque des Juifs. Lors de sa comparution devant Pilate (Jn 18,36), il argue que son « royaume n'est pas de ce monde ». De fait, en rejetant toute royauté politique et en adoptant une position eschatologique, il se distingue clairement des empereurs romains. Aussi le Christ johannique entend-il opérer une différence patente entre le politique et le religieux afin de se présenter comme le roi d'un monde supra-humain. Les rois et empereurs « de ce monde » se battent pour asseoir leur suprématie, alors que Jésus prône la paix. Dès lors, nul doute que son royaume est d'un ordre différent. C'est ce qui explique sa *recusatio* en Jn 6,15.

Résumé

Dans Jn 6,15, le Jésus johannique se réfugie en toute humilité sur une montagne afin que la foule venue l'écouter prêcher et qu'il vient de nourrir après avoir pratiqué un miracle ne puisse le faire roi. Ainsi aurait-il, dans l'encyclopédie romaine, fait preuve de recusatio en bonne et due forme puisqu'il avait obtenu l'approbation de Dieu et du peuple. De fait, comme s'il voulait apparaître tel un bon souverain, à l'instar d'Auguste, il montre sa ciuilitas. Toutefois, lors de son arrivée à Jérusalem, apparentée à un aduentus, le Fils de l'homme est acclamé « roi des Juifs » par une multitude de personnes qui voient en lui un monarque venu les délivrer du joug romain. Toujours est-il que Jésus ne désire nullement devenir le monarque des Juifs. Lors de sa comparution devant Pilate (Jn 18,36), il argue que son « royaume n'est pas de ce monde ».

Abstract

In Jn 6,15, the Johannine Jesus takes refuge in all humility on a mountain so that the crowd who came to listen to him preach, and whom he has just fed miraculously, cannot make him king. Thus, in the Roman encyclopedia, he would have demonstrated in due form a recusatio since he had obtained the approval of God and the people. In fact, as if he wanted to appear like a good sovereign, like Augustus, he shows his ciuilitas. However, when he arrives in Jerusalem, in a manner akin to an aduentus, the Son of Man is acclaimed "king of the Jews" by a multitude of people who see him as a monarch who has come to deliver them from the Roman yoke. The fact remains that Jesus has no desire to become the monarch of the Jews. During his appearance before Pilate (Jn 18,36), he argues that his "kingdom is not of this world".