



Bernard Fansaka Biniama

Les missions des  
individus johanniques

Le cas de Marie de Magdala en Jn 20





Bernard Fansaka Biniama

Les missions des  
individus johanniques

Le cas de Marie de Magdala en Jn 20



# Introduction générale

## 1. Choix du sujet

Le sujet de notre ouvrage se formule comme suit: «*Les Missions des individus dans l'Évangile de Jean: le cas de Marie de Magdala en Jean 20.*» Le choix de ce sujet est dicté par trois questions principales: la responsabilité missionnaire de chaque chrétien, le statut missionnaire de l'évangile johannique et, à un niveau particulier, le caractère missionnaire de l'annonce confiée par le Ressuscité à Marie de Magdala en Jn 20.

### 1.1 La question missionnaire aujourd'hui

L'une des préoccupations majeures de la *Lettre Encyclique* du Pape Jean-Paul II sur la mission était de révéler la responsabilité missionnaire qui incombe à chaque chrétien: «*Et surtout, écrit-il, une conscience nouvelle s'affirme, à savoir que la mission concerne tous les chrétiens, tous les diocèses et toutes les paroisses, toutes les institutions et toutes les associations ecclésiales*<sup>1</sup>.»

La question de la responsabilité missionnaire de chaque chrétien pris individuellement se pose avec acuité dans l'Église entière, spécialement dans celle d'Afrique.

Pour aborder la question de la responsabilité missionnaire, il est important de retourner à la source, qui n'est autre que la Parole de Dieu. L'évangile de Jean semble mettre spécialement l'accent sur la mission et la foi des individus. A travers la place spéciale qu'il accorde à des individus comme Nicodème, la Samaritaine, l'aveugle-né, Marthe et Marie, Marie de Magdala et, dans une autre mesure, à l'apôtre Thomas, la question de la responsabilité missionnaire, en Jean, se pose comme celle des personnages qui ont reçu ou accueilli (λαμβάνω) le Fils de Dieu ou son témoignage. A notre avis, l'évangile johannique est l'une des voies autorisées pour appro-

---

1 JEAN-PAUL II, *Lettre Encyclique «Redemptoris missio» sur la valeur permanente du précepte missionnaire*, Kinshasa, St Paul Afrique, 1991, n° 2, p. 4. C'est nous qui soulignons.

fondir la foi en Jésus-Christ car, dans cet écrit, la rencontre avec le Verbe incarné est conçue comme un processus missionnaire qui conduit à la confession d'un ou de plusieurs titres johanniques du Fils de l'Homme. L'évangile ne s'arrête pas là: ceux qui ont reçu le témoignage du Fils incarné sont mis en demeure de réserver un écho à la mission reçue. Jean met *ceux qui ont reçu* devant un choix rigoureux<sup>2</sup>. Cette obligation de réserver un écho au message, liée à des individus comme Marie de Magdala, ne constitue-t-elle pas un fondement scripturaire, pour la prise de conscience de chacun, à donner une réponse missionnaire au message de l'évangile? Voilà ce qui justifie notre choix du quatrième évangile dans le traitement de la question de la responsabilité missionnaire aujourd'hui.

## 1.2 Le quatrième évangile comme question missionnaire

Articuler la question de la responsabilité missionnaire sur le quatrième évangile ou l'un de ses chapitres suppose une autre question plus vaste et plus importante qui est, en fait, la principale: celle de savoir si l'évangile johannique est missionnaire. En effet, la portée missionnaire de cet évangile a souvent été mise en cause<sup>3</sup>. Néanmoins, les recherches exégétiques actuelles sur le quatrième évangile ont fait un pas très important sur cette question, comme le note T. Okure:

La définition exacte de la mission, sa nature et son but dans l'évangile de Jean sont sujets à un débat continu, mais que la mission elle-même soit un leitmotiv ou un thème principal de l'évangile, cela fait l'objet d'une dure «dispute»<sup>4</sup>.

- 
- 2 La question de la prédestination dans l'évangile johannique a été étudiée de manière très approfondie par RÖHSER G., *Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie*, Tübingen / Basel, A. Franke, 1994. Passant en revue R. Bultmann, W. Wilkens, E. Käsemann, J. Becker, R. Schnackenburg, R. Bergmeier, il met en lumière le caractère pressant de l'écho que l'on doit donner à la Parole reçue de Dieu. Le déterminisme dont il est question, chez Jean, est d'ailleurs expliqué par la majorité de ces auteurs comme un déterminisme de décision, pour exprimer le caractère obligatoire de la décision à prendre en face du message reçu (*Entscheidungsdualismus*). Nous y reviendrons au chapitre premier.
  - 3 Cf. LEGRAND L., *L'apôtre des Nations? Paul et la stratégie missionnaire des Eglises apostoliques*, Paris, Cerf, 2001, p. 71, note n° 2.
  - 4 OKURE T., *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4, 1-42*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988, p. 1.

En fait, depuis R. Bultmann, des écoles entières se succèdent les unes aux autres sans que la question soit abordée dans sa totalité. Selon T. Okure, cela pourrait être dû à l'absence du mot «mission» dans le quatrième évangile. Cependant, pense-t-elle, *«même si le mot <mission> n'y est pas couramment en usage, son sens prévaut dans l'évangile<sup>5</sup>»*, grâce à la présence d'autres mots parents (*Termini mit Bedeutungsverwandschaft*)<sup>6</sup>, comme l'ont noté bien avant elle R. Bultmann<sup>7</sup>, J. Kuhl<sup>8</sup>, J. P. Miranda<sup>9</sup>.

En outre, dans le débat général sur la question de la mission johannique, l'apport de R. Schnackenburg est très important. Il se demande si l'on doit comprendre la mission johannique comme celle des Synoptiques ou celle de Paul, par exemple. Là se trouve le fin mot de la question missionnaire chez Jean. Dans la mesure où l'auteur vit la mission dans une communauté missionnaire qui est particulière, avec des problèmes missionnaires particuliers, doit-on attendre que ses *logia* missionnaires soient comme ceux des autres évangélistes ou auteurs sacrés? N'a-t-il pas le droit de formuler autrement l'expérience missionnaire de la communauté qu'il décrit? La réponse est positive, car le climat missionnaire chez Paul est bien différent de celui qui entoure la mission johannique<sup>10</sup>. La question de la communauté

---

5 OKURE T., *op. cit.*

6 KUHLE J., *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium*, St. Augustin, Steyler Verlag, 1967, p. 56; – «Mission nach dem Johannesevangelium», in *VerSVD*, 12, (1971), pp. 124-132.

7 BULTMANN R., *Die Theologie des Johannesevangeliums: Die Sendung des Sohnes*, 3. Aufl., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1958; Cf. aussi GAGEY H. J., «Bultmann et la théologie de la mission», in *ChemDial*, 12, (1998), 12, pp. 179-203.

8 KUHLE J., *op. cit.*, pp. 53-57.

9 MIRANDA J. P., *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium. Religions- und theologisch-geschichtliche Untersuchungen zu den Sendungsformeln*, Stuttgart, Verl. Kath. Bibelwerk, 1977.

10 SCHNACKENBURG R., «Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums im heutigen Horizont», in WALDENFELS H., «...denn Ich bin bei euch» (Mt 28, 20). *Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute. Festgabe für Josef Glazik und Bernhard Willeke zum 65. Geburtstag*, Zürich / Köln, Benziger, 1978, p. 54. Il écrit notamment: «Der missionarische <Eroberungsdrang> des Apostels Paulus ist in den deuteropaulinischen Schriften (etwa im Epheserbrief und in den Pastoralbriefen) nicht mehr in der gleichen Weise zu spüren, da das in der Welt sich einbürgernde Christentum von anderen Fragen und Schwierigkeiten betroffen und bedrückt war. Wieder auf eine andere Atmosphäre stoßen wir in den johanneischen Schriften. Für das Johannesevangelium meinen nicht wenige neuere Forscher, in ihm komme eine (gnostisch infizierte) Gemeinde zu Wort, die stark in sich abgeschlossen, <esoterisch> verengt, an Mission im paulinischen Sinn nicht interessiert sei, eine Mysteriengemeinde, darauf bedacht, die <Erwählten> in sich

(*Gemeinde*) que l'exégète allemand qualifie de «*Mysteriengemeinde*» (*communauté mystique*) est la clé nécessaire grâce à laquelle la question de la mission peut être abordée dans le quatrième évangile. Même les formules missionnaires (*Sendungsformeln*) devaient être différentes de celles des Synoptiques et de Paul, puisqu'elles émergent d'une problématique propre à cette ecclésiologie.

Ainsi, influencés par ce courant de pensée ou non, les exégètes et les missiologues, jusqu'aux recherches récentes, parlent toujours d'une mission partielle, dans le quatrième évangile, s'ils ne la nient pas:

Quant à la portée missionnaire de cette œuvre johannique, elle est souvent mise en question, écrit L. Legrand. Cela tient dans une bonne mesure à la conception monolithique et paulinienne que l'on se fait de la mission: la mission paulinienne en vient à occulter les autres formes de dynamisme évangélique<sup>11</sup>.

Dans cette logique d'affirmation partielle de la mission en Jean, J. L. Martyn se demande, à la suite de K. Bornhäuser et de W. Oehler, si le quatrième évangile ne concerne pas une mission païenne qui ne serait qu'un remplacement d'une mission primitive pour la conversion des Juifs<sup>12</sup>. Avec lui, beaucoup d'autres auteurs remettent cette question en discussion: J. Melli, A. J. Köstenberger<sup>13</sup>. Chacun s'interroge, à sa façon, sur le principe missionnaire qui serait lié à tout l'écrit compris comme un *Grundschrift* (*écrit de base*). Mais, d'une façon particulière, les travaux de T. Okure et A. J. Köstenberger nous intéressent dans la mesure où ils rattachent l'intérêt

---

zu sammeln und zu bewahren. So anfechtbar das ist, wie wir noch sehen werden, gibt uns das Johannesevangelium unter dem Missionsgedanken noch Fragen auf und eröffnet theologische Perspektiven, die auch heute bedenkenswert erscheinen. Wenn wir uns nicht vom apostolischen Ursprung des christlichen Glaubens lösen wollen, dürfen wir für den heutigen Horizont nicht willkürlich neue <Theologien> entwerfen, sondern müssen sie wenigstens an den theologischen Zeugnissen des Neuen Testaments überprüfen, besser noch aus ihnen für unsere Zeit lernen und kontinuierliche Linien aufzeigen [...]

11 LEGRAND L., *op. cit.*

12 MARTYN J. L., «A Gentile Mission that Replaced an Earlier Jewish Mission?» in CULPEPPER R. A. (Ed.), *Exploring the Gospel of John*, 1996, pp. 124-144.

13 Cf. MELLI J., «Incarnation als missionarisches Prinzip», in *Ordenskorrespondenz*, 38, 1997, pp. 6-28; – KÖSTENBERGER A. J., «The Challenge of a Systematized Biblical Theology of Mission: Missiological Insights from the Gospel of John», in *Missiology*, 23, (1995), pp. 445-464; – *The Mission of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel with Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1998.

de la question missionnaire à tout l'évangile<sup>14</sup>. Au-delà des investigations pertinentes de A. J. Köstenberger et de T. Okure, la question missionnaire chez Jean pose encore des difficultés majeures. En fait, appliquée à tout l'écrit, elle suppose qu'on puisse prouver que, de Jn 1 à Jn 21, il s'agit d'un écrit missionnaire dans lequel toute la communauté johannique est impliquée, sans discrimination de sexe, ni de fonction ecclésiale. En sommes-nous vraiment là? Telle est la question. En outre, au cas où tout l'évangile sous-tendrait une question missionnaire, quelle serait alors la portée missionnaire de Jn 20? Quel serait le caractère missionnaire de la responsabilité confiée aux différents personnages de ce chapitre, notamment à Marie de Magdala?

### 1.3 La question magdalénienne

La question magdalénienne est exégétique et missionnaire.

#### 1.3.1 Marie de Magdala comme question exégétique

Depuis les évangiles, l'identité de Marie de Magdala s'avère une question exégétique difficile à trancher. Comme le note R. Atwood:

Dans la tradition de l'Eglise, deux problèmes principaux ou questions ont toujours été discutés parmi les théologiens et les exégètes en rapport avec Marie Madeleine. L'allure du débat s'est enflée à certaines périodes plus qu'à d'autres [...]<sup>15</sup>

Ces deux questions sont principalement celle de l'identité de la femme de Magdala (*Magdalenenfrage*)<sup>16</sup> et celle, à caractère moral, de savoir si Marie de Magdala est une sainte ou une pécheresse. On pourrait y associer la question de la dévotion qui lui est accordée en France (*Südfranzösische Überlieferung*)<sup>17</sup>. Même si cela ne nous préoccupe pas dans ce travail, les

---

14 Cf. KÖSTENBERGER A. J., *The mission...*, *op. cit.*, pp. 15-16.

15 ATWOOD R., *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, Bern / Berlin / Frankfurt / New York / Paris / Wien, Peter Lang, 1993, p. 147.

16 On peut lire à ce propos HOLZMEISTER U., «Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung», in *ZKTh*, ILVI, (1922), pp. 556-584; – SICKENBERGER J., «Ist die Magdalenen-Frage wirklich unlösbar?» in *BZ*, 17, (1925), pp. 63-74; – KETTER P., *The Magdalene Question*, Milwaukee, Bruce, 1938.

17 La question magdalénienne est née dans l'Eglise à la suite d'une florissante dévotion envers Marie de Magdala au sud de la France. Voir à ce propos: JASPER D., «Die Bibel

résultats de nos recherches seront très utiles à cette tradition. Dans le premier cas, le débat gravite autour de la question de savoir qui est Marie de Magdala. S'appuyant sur des ouvertures ou des silences laissés par les évangiles eux-mêmes, les chercheurs identifient Marie de Magdala tantôt à la femme pécheresse de Lc 7, 36-49, tantôt à la femme *libérée de sept démons* (Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή, ἄφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξελλύθει) de Lc 8, 2<sup>18</sup>, tantôt à Marie de Béthanie, la sœur de Lazare (Jn 11; 12, 1-10)<sup>19</sup>, tantôt à cette femme non identifiée des Synoptiques qui versa du parfum sur la tête de Jésus (Mt 26, 7; Mc 14, 3-9) et que Jean appelle Marie (Jn 12, 1-10)<sup>20</sup>. Au cours des temps, les recherches exégétiques tantôt ont distingué Marie de Magdala des trois autres, tantôt les ont ramenées à un seul personnage.

A côté de la question de l'identité se pose de manière mêlée – nous sommes obligés de les séparer – celle du caractère moral de Marie-Madeleine: Marie est-elle une sainte ou une pécheresse? A notre avis, cette question domine tout le débat moderne sur Marie-Madeleine. C'est elle qu'on rencontre dans les œuvres littéraires, dans l'art, dans le cinéma du

---

in Kunst und Literatur: das Beispiel Maria Magdalena», in *Concilium*, 31, (1995), pp. 33-42; – MONTAGNES B., «Marie-Madeleine et l'Ordre des Prêcheurs», in *MémDom*, 8, (1996), pp. 87-100; – SCLEFER J., «Le livre des miracles de Sainte Marie-Madeleine», in *MémDom*, 8, (1996), pp. 101-112.

- 18 DERRETT J. D. M., «Law in the N.T.: The Story of the Women Taken in Adultery», in *NTS*, 10, (1964), pp. 1-26; – DREXLER H., «Die grosse Sünderin. Lk 7, 36-50», in *ZNW*, 59, (1968), 1993, pp. 290-296; – HEIL J. P., «The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered (John 7, 53-8, 11)», in *Bib*, 72, (1991), pp. 182-190; – PARVEZ E., «Mary Magdalene: Sinner or Saint?», in *BTod*, 23, (1985), pp. 122-124.
- 19 On peut se référer à PREUSCHEN E., «Die Salbung Jesu in Bethanien», in *ZNW*, 3, (1902), p. 252; – LINDER D. G., «Zur Salbung Jesu in Bethanien», in *ZNW*, 4, (1903), pp. 179-181; – LEGAULT A., «An Application of Form-critique Method to the Anointings in Galilee and Bethany», in *CBQ*, XVI, (1954), pp. 131-145.
- 20 Comme on peut l'observer, des Synoptiques à Jean, on est passé de l'anonymat à l'identification. Les textes parlent-ils d'un même personnage? Telle est la question. Nous nous contentons de citer les auteurs qui ont tenté d'y répondre: JEREMIAS J., «Die Salbungsgeschichte, Mk 14, 3-9», in *ZNW*, 35, (1936), pp. 75-82; – ELLIOT J. K., «The Anointing of Jesus», in *ET*, 85, (1974), pp. 105-107; – DAUPE D., «The Anointing at Bethany and Jesus' Burial», in *AthR*, 32, (1950), pp. 186-199; – RIGATO M.-L., «Maria di Betania nella redazione giovannea», in *Antonianum*, 66, (1991), pp. 203-226; – KITZBERGER I. R., «Mary of Bethany and Mary of Magdala – Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative: A Feminist, Narrative-critical Reader-response», in *NTS*, 41, (1995), pp. 564-586; – LAGRANGE M.-J., «Jésus a-t-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes?» in *RB*, 9, (1912), pp. 504-532.

XX<sup>e</sup> siècle, et, bien sûr, en théologie. Dans cette vaste fresque, Marie de Magdala apparaît sous deux images presque irrémédiablement opposées.

Dans l'une, elle est «diminuée» puisqu'elle n'est qu'une prostituée libérée de sept démons (ἀφ' ἧς δαιμόνια ἕπτὰ ἐξεληλύθει) (Lc 8, 2). Elle est décrite comme «pécheresse», «adultère» ou «marginalisée»<sup>21</sup>. Dans l'autre, Marie Madeleine est vue comme l'une des figures importantes parmi les femmes qui accompagnaient Jésus. Elle tient une place prépondérante dans les récits évangéliques de la passion (Mt 27, 56. 61; 28, 1; Mc 15, 40; 16, 1. 9; Lc 24, 10). C'est à elle aussi que les évangélistes attribuent l'audace de visiter le tombeau de Jésus au matin de Pâques. Jean lui réserve un récit exceptionnel où elle reçoit la mission d'annoncer la résurrection aux apôtres (Jn 20, 1-18). Ceux qui exaltent cette facette de la personnalité de Marie de Magdala n'hésitent pas à parler de sa «*canonisation*»<sup>22</sup>. Toute la question est de savoir si on peut réconcilier les deux images tant elles s'opposent. Les travaux de I. Maisch, K. L. King, M. Ingenhoff et M. Malevern se sont évertués à le faire<sup>23</sup>. Nous nous en inspirerons.

En outre, l'apport de l'école féministe au cours du siècle dernier a été très déterminant<sup>24</sup>. Elle a cherché à transformer l'image négative de Marie de Magdala, à la redécouvrir et à lui restituer son rôle d'«apôtre», en opposition avec la «*distorsion*» représentée par une certaine tradition de l'Eglise. E. Schüssler-Fiorenza écrit:

---

21 KING K. L., «Canonisation et marginalisation: Marie de Magdala», in *Concilium*, 276, (1998), pp. 41-49.

22 *Ibid.*

23 KING K. L., «The Gospel of Mary Magdalene», in SCHÜSSLER-FIORENZA E. (Ed.), *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, New York, Crossroad, 1994, pp. 601-634; – MALEVERN M., *Venus in Sackcloth: the Magdalen's Origins and Metamorphoses*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1975.

24 Il suffit de penser à WARNER M., *Alone of her Sex*, New York, Knopf, 1985; – à RUEITHER R., *Women Church*, San Francisco, Harper & Row, 1985; – à SCHÜSSLER-FIORENZA E., «Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation», in TABB W. K., *Churches in Struggle: Liberation Theologies and Social Change in North America*, New York, Monthly Review Press, pp. 46-66; – à SCHABERG J., «How Mary Magdalene Became a Whore», in *BibRew*, 8, (1992), pp. 30-37 et pp. 51-52; – HASKINS S., *Mary Magdalene: Myth and Metaphor*, New York, Riverhead Books, 1993; – à OKURE T., «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene», in *IRM*, 81, (1992), pp. 177-188; – et, enfin, à MELZER-KELLER H., «Maria Magdalena neu entdecken», in *GeLe*, 72, (1999), pp. 97-111. Tous ces auteurs orientent le débat dans le sens d'une redécouverte de Marie de Magdala.

Comme femme, nous ne devons pas rejeter la foi et la tradition chrétienne, nous devons plutôt revendiquer la contribution et le rôle qu'elle y a joué. Nous devons libérer l'image de Marie Madeleine des distorsions et redécouvrir son rôle d'apôtre<sup>25</sup>.

Dans un article très fouillé qui récapitule des recherches sur Marie de Magdala depuis 1975, P. Thimmes semble dire qu'il est possible d'harmoniser les deux images de la Madeleine, à condition de passer par ce qu'il appelle une *re-vision*<sup>26</sup>, c'est-à-dire le retour au texte biblique.

Une précision s'impose: sans minimiser l'importance des travaux d'exégèse entrepris par nos prédécesseurs sur la question magdalénienne, nous préférons plonger nous-même dans le texte pour en donner notre interprétation propre. Mais nous prendrons en compte l'exégèse historique sur Madeleine en vue d'une réflexion appliquée à l'Afrique.

### 1.3.2 Marie de Magdala comme question missionnaire

Notre dissertation va examiner les sens et horizons de la responsabilité missionnaire attribuée à Marie de Magdala. Plutôt que de l'enfermer dans la question morale de pécheresse ou de sainte, nous préférons exploiter un autre aspect de sa personnalité présent en Jn 20. Ainsi, nous prenons une orientation missionnaire. Néanmoins, une question demeure: que seraient les sens d'une telle mission, surtout à partir du contexte de la communauté johannique? T. Okure est pionnière dans cette nouvelle voie de recherches: elle est la première à avoir fait une lecture contextuelle de la mission magdalénienne<sup>27</sup>. Ses investigations sont très pertinentes. Cependant, nous estimons que Jn 20, 1-18 est à lui seul insuffisant pour établir la fonction missionnaire de Marie de Magdala. La question de la mission dévolue à Marie de Magdala serait mieux posée si elle était envisagée à plusieurs niveaux. Premièrement, tout le chapitre 20 de l'évangile présente une préoccupation dont les différents acteurs des quatre péricopes (Pierre, Jean, Marie, les onze et Thomas) sont tous des figures. Ils sont tendus vers Jn 20, 31, verset marqué par deux visées missionnaires: «ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζῶν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ» (Jn 20, 31). Ces quatre personnages constitueraient

---

25 SCHÜSSLER-FIORENZA E., *art. cit.*, p. 60.

26 THIMMES P., «Memory and Re-vision: Mary Magdalene Research since 1975», in *CR:BS*, 6, (1998), p. 194.

27 OKURE T., «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene», in *IRM*, 81, (1992), pp. 177-188.

alors quatre formes de foi missionnaire ou quatre manières d'exprimer cette foi missionnaire.

Un deuxième palier serait celui de tout l'évangile compris comme un ensemble de cycles missionnaires tendus vers le chapitre 20 dans la mesure où il relate le «σημείον» (Jn 2, 18; 6, 14; 6, 30; 10, 41; 12, 18) par excellence: la résurrection du Seigneur.

Le troisième palier serait celui du passage de toute la communauté juive vers la communauté pagano-chrétienne<sup>28</sup>. Vue de cette manière, la question missionnaire chez Jean trouve son fondement dans toute l'ecclésiologie johannique. La mission de Marie de Magdala a sa place au sein d'une communauté missionnaire. Naturellement, il faudra prendre en compte la juxtaposition du registre de la communauté historique et de celui de la communauté missionnaire au sein des mêmes écrits johanniques<sup>29</sup>. Les travaux de E. Käsemann, de A. W. Meeks, de J. L. Martyn et de P. Poucota nous serviront de référence, dans la mesure où ils mettent en exergue un aspect des écrits johanniques qui, selon J. L. Martyn, réside dans le fait que «L'évangile de Jean est né d'une église locale – ou d'un groupe d'églises – fortement distincte de types de christianisme qui se développaient pendant la même période dans la Grande Eglise»<sup>30</sup>.

Grâce aux recherches de J. Kuhl, T. Okure et de A. J. Köstenberger sur la mission chez Jean, il ne nous semble pas pertinent de poser la question de la mission johannique à partir de passages classiques<sup>31</sup> qui font référence à des *logia* missionnaires construits à la manière des Synoptiques ou de

---

28 Cf. BORNHÄUSER K., *Das Johannesevangelium: eine Missionsschrift für Israel*, Gütersloh, Bertelsmann, 1928; – MARTYN J. L., «A Gentil Mission that Replaced an Earlier Jewish Mission?», in CULPEPPER R. A. (Ed.), *Exploring the Gospel of John*, 1996, pp. 124-144. Les recherches sur la mission johannique oscillent entre les motifs juifs et païens. Les uns disent que la mission chez Jean visait la conversion des Juifs. D'où la lutte autour de la synagogue comme signe de refus et d'acceptation de la mission dans la communauté johannique: c'est la thèse de K. Bornhäuser. Pour d'autres, le quatrième évangile est une *Missionsschrift* pour les païens ou pour le monde qui, au début, était destinée aux Juifs. C'est la thèse de W. Oehler, J. Beutler, de U. Busse...

29 Nous n'ignorons pas que, concernant l'évangile de Jean, on parle tantôt d'une *Missionsschrift* tantôt d'un *Gemeinde-Evangelium*, tantôt d'un *Semeia-Evangelium*. Il y a même une distinction entre l'évangéliste et sa communauté. Pour plus d'informations, on peut se référer à OKURE T., *The Johannine Approach to Mission*, Tübingen, J. C. B Mohr (Paul Siebeck), 1988, pp. 28-34.

30 MARTYN J. L., *art. cit.*, p. 124.

31 Parmi ces passages, on peut citer: Jn 1, 6-7; 3, 16; 4, 35-38; 7, 35; 10, 16-18; 11, 47-52; 12, 20 ss; 20, 21-22 comme comprenant les *logia* d'envoi.

Paul. Notre hypothèse de travail est que la question de la mission, chez Jean, correspond à plusieurs *cycles*<sup>32</sup> *missionnaires* qui couvrent toute la communauté johannique, telle qu'elle apparaît dans l'évangile et à travers ses personnages. Ces *cycles missionnaires*, vaste programmation obéissant à quelques scénarios ou à des sillons tracés à cet effet, auraient alors leur mode d'expression, leurs problèmes et leurs réponses<sup>33</sup> conformes à la communauté johannique comme *église particulière* ou *église locale*. Ces cycles auraient été affectés par l'ecclésiologie johannique dans la mesure où, contrairement aux Synoptiques chez qui elle ressemble à un scénario écrit ou dicté d'avance (Mt 28, 19, par exemple), la mission aurait été d'abord vécue et écrite après. Ces *cycles missionnaires* auraient aussi leurs *dits* et leurs *non-dits*, leurs expressions et leurs silences.

Dans cette hypothèse, nous partons de R. E. Brown, J. L. Martyn et de toute leur école qui, s'appuyant sur le caractère sectaire du groupe johannique, refusent tout cachet missionnaire à la communauté du quatrième évangile. Le caractère sectaire, qui est leur cheval de bataille, plaide pour l'existence de problèmes missionnaires que seul le rédacteur johannique connaît. Les *cycles missionnaires johanniques* ne peuvent être mieux compris qu'à partir de l'auteur, à l'intérieur de ses écrits et de sa communauté:

La question est cependant celle de savoir comment l'évangéliste comprend lui-même la mission. Ainsi la situation exige de déterminer ce que l'Évangéliste entend lui-même par mission conformément à la nature de son auditoire, au cadre géographique de son activité missionnaire et à la définition qu'on devrait donner à la mission au vingtième siècle<sup>34</sup>.

C'est de ces *cycles compris à la manière du quatrième évangile et de sa communauté* qu'émerge Marie de Magdala avec la mission que lui confie le Ressuscité. Les problèmes missionnaires vécus par la communauté johan-

---

32 Cela pouvait être un cycle ou une série de cycles. Pour définir le terme cycle, il faut se référer à la littérature où on en parle quand un thème réapparaît comme une description ou une représentation mentale réduite aux traits essentiels d'un objet, d'un processus, etc. En ce sens, on peut bien comprendre l'évangile johannique comme un processus qui distille au fil des pages les traits essentiels de la mission. Dans tout ce travail, le terme cycle signifie ces différents traits ou des schémas des activités missionnaires du quatrième évangile.

33 KLAUCK H.-J., *Gemeinde...*, pp. 199-203.

34 OKURE T., *op. cit.*, p. 34.

nique<sup>35</sup> se reflètent dans la présentation de la mission dans le quatrième évangile et principalement celle de Marie de Magdala en Jn 20.

De plus, comme pour H.-J. Klauck, par exemple, que nous considérons l'évangile johannique niveau rédactionnel (*Erzählebene*) ou au niveau de l'expérience communautaire (*Ebene des Gemeindelebens*), nous remarquerons que les femmes ont joué un rôle missionnaire non négligeable:

Si nous transposions cette représentation narrative du champ rédactionnel au niveau de l'expérience communautaire, nous devrions affirmer: les femmes étaient bel et bien actives dans la prédication missionnaire, elles prenaient part au prophétisme de la communauté (Prophetendienst) voire même aux services aussi répandus que dans les autres domaines de la tradition chrétienne primitive. La communauté johannique a assumé le souci de la société de régime patriarcal en y apportant de nouvelles normes restreintes<sup>36</sup>.

## 2. Thèses de travail

Ce travail a une thèse principale et quelques autres que nous considérons comme annexes. Les trois thèses se démarquent et s'imbriquent en même temps.

### 2.1 Thèse principale

Notre étude veut prouver le caractère missionnaire du quatrième évangile. Pour y parvenir, nous avons choisi de nous appuyer sur la structure individualisante dans le quatrième évangile. Le modèle de notre analyse sera le personnage de Marie de Magdala, en Jn 20, au sein d'une communauté johannique essentiellement missionnaire. Nous tenterons d'une part de mieux cerner la personnalité de Marie de Magdala, et d'autre part, de préciser ce caractère missionnaire de la communauté d'où émerge l'évangile

---

35 Les écrits johanniques montrent plusieurs tensions au sein de la communauté. Cependant deux d'entre elles auraient un impact réel sur la mission et sur la rédaction de tout ce qui concernait la mission: d'une part, la tension entre les Juifs de la synagogue et les pagano-chrétiens; d'autre part, la question des «apôtres itinérants». Ce second problème serait, selon nous, à la base de plusieurs silences missionnaires. Sur les deux problèmes missionnaires, on peut lire KLAUCK H.-J., *op. cit.*, pp. 195-240.

36 *Ibid.*, p. 212.

johannique. Notre thèse s’articule davantage sur la richesse du personnage de Marie Madeleine prise individuellement et mise en comparaison avec tous les autres individus johanniques. Il s’agira d’exploiter à fond les diverses missions de ces individus pour voir comment celle de Marie de Magdala s’y insère. Nous intégrerons l’aspect de la faiblesse dans la mission de Madeleine, non pas nécessairement comme liée à elle seule mais comme un modèle missionnaire propre au quatrième évangile.

## 2.2 Thèses annexes

Nous développons deux thèses annexes dans ce travail. La première concerne les individus johanniques et leurs missions au sein de la communauté. L’évangile johannique montre une activité de prédication centrée sur des individus souvent présentés comme modèles de ceux qui ont reçu la Révélation de Jésus ou y ont adhéré. Chaque individu semble mettre en lumière un aspect de l’adhésion à la mission de Jésus-Christ. Cette présentation typiquement johannique de l’adhésion des individus n’indique-t-elle pas une activité missionnaire aussi intense que diversifiée de la communauté johannique? Telle est la question à laquelle nous voulons répondre et qui nous conduira à affirmer l’existence de cycles missionnaires et à dire les possibilités de la contribution du quatrième évangile à la mission contemporaine. Il s’agira, en fait, de prouver la mission johannique à partir de ses personnages.

La seconde thèse annexe établira la mission de l’Eglise africaine à partir du modèle magdalénien. La communauté johannique en tant qu’Eglise faite d’individus qui ont reçu l’évangile n’appelle-t-elle pas *le temps des héritiers*<sup>37</sup> ou des responsables de l’évangile en terres africaines? Notre réflexion sera limitée au cadre du Synode africain.

---

37 ELA J. M. et al., *Voici le temps des héritiers: Eglises d’Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1981. Selon cette perspective johannique, le «temps des héritiers» est celui de ceux qui ont accueilli la révélation et qui s’apprêtent, à leur tour, à en rendre compte.

### 3. Objectifs du travail

Quels sont les objectifs poursuivis dans cette thèse?

1. En considérant le quatrième évangile sous un angle purement missionnaire, notre objectif est de montrer qu'il n'est pas le parent pauvre de la missiologie. Vu sous l'angle de la structure individualisante, il peut être le document le plus missionnaire des évangiles et contribuer à un nouveau projet missionnaire de la missiologie contemporaine qui viserait à diversifier la mission au XXI<sup>e</sup> siècle. Le quatrième évangile est alors un écrit sur une mission vécue.
2. Nous voulons proposer une autre manière de comprendre le personnage de Marie de Magdala. En voulant relire le quatrième évangile comme *un ensemble de cycles missionnaires dans une structure d'individus*, nous pensons avoir trouvé l'un des chemins autorisés pour faire émerger le rôle de Marie Madeleine au sein de la communauté johannique. Marie de Magdala apparaît clairement chez Jean<sup>38</sup> dans la catégorie de ceux qui ont accueilli le témoignage missionnaire du Fils incarné et lui ont réservé un écho percutant.
3. Nous voulons établir, aux dépens de l'école du sectarisme, dont nous respectons la pertinence des investigations pour avoir revalorisé l'aspect moral de la théologie johannique, que la communauté johannique avait non seulement entrepris une activité missionnaire, mais que celle-ci était aussi vaste que diversifiée.
4. Le dernier objectif concerne l'Afrique, et spécialement le Synode africain de 1994. Les Pères synodaux se sont délibérément appuyés sur Marie Madeleine et les Disciples d'Emmaüs pour ouvrir à l'Afrique et à sa mission une nouvelle ère de renaissance. Les Pères synodaux ne réprouvent ni la tradition occidentale de Marie de Magdala (Madeleine-pêcheuse) ni celle de la Sainte Madeleine de l'Orient chrétien ('Η άγία Μαγδαληνή)<sup>39</sup>. Le Synode africain se l'est représentée comme un personnage qui rappelle à l'Eglise d'Afrique sa responsabilité missionnaire de faire renaître le continent de ses cendres.

---

38 Au cours de ce travail, nous parlerons de Jean pour indiquer le quatrième évangile et vice-versa sans pour autant évoquer la question de l'auteur de cet évangile.

39 KLEIDARA E., *Η άγία Μαγδαληνή*, Athen, 1989.

## 4. Méthodes de travail

Notre méthode sera essentiellement historico-critique. Au cours du XX<sup>e</sup> siècle, cette méthode a montré, à la fois, ses performances et ses limites<sup>40</sup>. C'est ce que nous ont révélé les recherches de P. Ricœur, E. Drewermann et S. M. Schneiders. Conscient de ces limites, nous voudrions donc aborder cette méthode dans une certaine interdisciplinarité. Notre analyse se fonde sur l'autorité du texte biblique. En outre, nous devons tenir compte de la patristique, de l'histoire de la missiologie moderne et du courant féministe. D'abord fixons-nous sur la méthode historico-critique, avant d'explicitier brièvement l'apport des trois autres approches.

### 4.1 Méthode historico-critique

La méthode historico-critique est une démarche à cinq étapes principales, basée sur l'histoire et la critique: la critique textuelle, l'analyse linguistique et sémantique, la critique littéraire, la critique des genres et celle de la rédaction<sup>41</sup>. La combinaison de ces étapes suit un ordre qui n'est pas toujours rigoureux. Au centre de la démarche se trouve le texte:

On y explique le texte en lui-même, grâce aux relations mutuelles de ses divers éléments et en le considérant sous son aspect de message communiqué par l'auteur à ses contemporains<sup>42</sup>.

C'est depuis la décennie 70 du siècle dernier que les critiques les plus virulentes se sont abattues sur la méthode historico-critique. P. Ricœur, E. Drewermann et S. M. Schneiders<sup>43</sup> nous apparaissent comme trois ténors parmi tant d'autres dont il faudra tenir compte pour éviter de tomber dans les pièges du criticisme et de l'historicisme.

---

40 RATZINGER J., «L'interprétation de la Bible en conflit. Problèmes des fondements et de l'orientation de l'exégèse contemporaine», in *L'Exégèse chrétienne aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2000, pp. 65-109.

41 COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Paris, Téqui, (s.d.), pp. 31-32.

42 *Ibid.*, p. 32.

43 Il y a encore bien d'autres critiques: pour s'en convaincre, on peut lire GOURGUES M., «Cinquante ans de recherches johanniques. De Bultmann à la narratologie», in *De bien des manières. La recherche biblique aux abords du XXI<sup>e</sup> siècle*, Montréal / Paris, Fides / Cerf, 1995, pp. 229-306.

#### 4.1.1 Ricœur P.

En rapport avec la question de la méthode historico-critique telle qu'elle est posée à la fin des années 60<sup>44</sup>, P. Ricœur est un témoin privilégié qui a bien pris acte de l'existence de la méthode et en a tenu compte dans sa *révolution herméneutique*. Il est conscient des écueils de la méthode historico-critique. Sa théorie peut apparaître, par certains côtés, comme un remède à cette crise. En 1970, le colloque sur *Exégèse et Herméneutique* a montré les limites de la méthode historico-critique et la nécessité de lui associer les exigences herméneutiques<sup>45</sup>. Le mérite de P. Ricœur est de n'avoir pas condamné ladite méthode, mais d'avoir pris acte de sa lacune principale:

Nulla méthode n'est innocente: la méthode historico-critique a, qu'elle le veuille ou non, partie liée avec l'historicisme philosophique<sup>46</sup>.

Conscient de cette faiblesse, il repose cette question dans le cadre d'une problématique qui, seule, peut rapprocher le monde du texte et celui de l'interprétant. Il ouvre ainsi les frontières de la méthode historique à d'autres approches:

Il y a toujours eu un problème herméneutique dans le christianisme, écrivait-il, parce que celui-ci procède d'une proclamation, d'une prédication originaire, selon laquelle, en Jésus-Christ, le royaume s'est approché de nous de façon décisive. Or cette prédication originaire, cette parole, vient à nous à travers des écrits – à travers des écritures – qu'il importe sans cesse de restituer en parole vivante, afin que demeure actuelle la parole primitive qui rendait témoignage à l'événement fondamental et fondateur<sup>47</sup>.

P. Ricœur reconnaît que la méthode de l'exégète est pourvue de richesses et de limites, il doit donc s'ouvrir aux apports d'autres types d'analyses<sup>48</sup>.

La leçon que P. Ricœur apporte à l'exégèse, en général, et à la méthode historico-critique, en particulier, loin d'être une méthode d'«*arbitrage au*

---

44 Cf. WEBER J. J., *Où en sont les études bibliques? Les grands problèmes actuels de l'exégèse*, Paris, Centurion, 1968; – ou GRANT R. M., *L'interprétation de la Bible: des origines chrétiennes à nos jours*, Paris, Seuil, 1967.

45 LEON-DUFOUR X., «Présentation», in *Exégèse et herméneutique*, Paris, 1971, p. 11; – RICŒUR P., «Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique», in *ibid.*, pp. 35-53.

46 RICŒUR P., «Conclusion», in *Exégèse et herméneutique*, p. 285.

47 RICŒUR P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 373.

48 Cf. RICŒUR P., «Conclusion», dans *Exégèse et herméneutique*, pp. 286-287.

*milieu de [...] multiples voies*»<sup>49</sup> d'interprétation appliquée à l'Écriture, est celle d'une *herméneutique ontologique*<sup>50</sup>, c'est-à-dire celle d'une *lecture existentielle* du texte. Le recours de P. Ricœur à M. Heidegger lui a permis de placer le texte et l'interprétant au centre de l'herméneutique. Une exégèse ouverte sur l'ontologie réduit la distance entre le texte et l'interprétant:

En surmontant cette distance, en se rendant contemporain du texte, l'exégète peut s'appropriier le sens: d'étranger, il veut le rendre propre, c'est-à-dire le faire sien; c'est donc l'agrandissement de la propre compréhension de soi-même qu'il poursuit à travers la compréhension de l'autre. Toute herméneutique est ainsi, explicitement ou implicitement, compréhension de soi-même par le détour de la compréhension de l'autre<sup>51</sup>.

L'herméneutique ricœurienne n'échappe pas aux objections. Convaincu que le *cogito* herméneutique est un *cogito blessé*<sup>52</sup>, l'auteur a dû opérer une greffe sur l'ontologie heideggerienne. Au-delà de la prudence à laquelle J. Greisch invite le lecteur<sup>53</sup>, la question de la fragilité d'une greffe demeure inéluctable: jusqu'à quand durera cette greffe?

#### 4.1.2 Drewermann E.

En ce qui concerne le point de vue de E. Drewermann<sup>54</sup> sur la méthode historique, nous préférons suivre son propre schéma. Selon lui, entre la

---

49 RICŒUR P., *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, (Coll. «La Nuit Surveillée»), 2001, p. 13. Que l'herméneutique ricœurienne soit une très grande contribution dans le monde conflictuel des interprétations, cela ne fait l'ombre d'aucun doute. Mais toute prétention d'arbitrage l'affaiblirait pour deux raisons: d'abord, sa théorie d'herméneutique étant née d'une greffe, jusqu'à quand tiendra-t-elle? Ensuite l'exégèse, aujourd'hui, table plus sur un principe de pluralité de méthodes et d'approches que sur le monopole ou l'arbitrage d'une seule. C'est la ligne adoptée par la Commission Biblique Pontificale dans l'ouvrage cité plus haut. Lire aussi WILLIAMSON P. S., *Catholic Principles for Interpreting Scripture. A Study of the Pontifical Biblical Commission's Interpretation of the Bible in the Church*, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2001, pp. 253-269.

50 Pour découvrir le sens plénier de cette expression, il faudrait lire RICŒUR P., *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 26: «L'ontologie proposée ici n'est point séparable de l'interprétation».

51 *Ibid.*, p. 20.

52 RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 22-26.

53 GREISCH J., «Eloge de la philosophie herméneutique», in *RICP*, 1994, p. 103.

54 Le dossier Drewermann a plusieurs facettes. Nous nous limitons à une seule: le rejet de la méthode historique et le refuge dans l'approche psychanalytique. Pour de plus amples renseignements, on pourrait lire: COLLECTIF, *Le cas Drewermann*, pp. 43-52; –

méthode historique et la psychanalyse, il y a à la fois un prolongement et une antithèse<sup>55</sup>. Commençons par le prolongement.

Au départ, E. Drewermann reconnaît une certaine valeur à la méthode historico-critique. Il affirme:

Sans la réflexion historico-critique, nous ne pouvons ni lire la Bible, ni comprendre ce qui se passait à son époque. Tel est l'enseignement que nous a laissé le XIX<sup>e</sup> siècle, et il est sûrement juste de vouloir d'abord comprendre un texte en fonction de son temps. Mais en rester là, c'est très insuffisant, religieusement parlant<sup>56</sup>.

L'intention première de E. Drewermann ne consiste donc pas à vouloir méconnaître la méthode historique. Comme fille du siècle des Lumières, elle a eu le grand mérite d'introduire la liberté de pensée dans l'Eglise:

Je n'ai jamais voulu dire et je n'ai jamais dit que celle-ci (la méthode historique) serait superflue et à mettre au rancart. C'est une enfant du XIX<sup>e</sup> siècle, une fille des Lumières, et elle a donc une part de vérité. Son plus grand mérite, c'est d'avoir introduit dans l'Eglise la liberté de recherche et de pensée. A l'encontre de tous les fondamentalismes ou des idées et des préjugés dogmatiques, elle a incontestablement beaucoup amélioré l'intelligence de la Bible<sup>57</sup>.

Ainsi, E. Drewermann prétend qu'en critiquant la méthode historique, il voudrait en élargir les acquis positifs pour la rendre religieusement supportable et féconde. L'auteur insiste sur le fait que la Bible communique sans doute des données historiques. Cependant, quand il s'agit de ce qui est essentiel, la Bible renonce à nous proposer un compte rendu historique ou une «*sorte de reportage journalistique*», pour reprendre son expression, c'est-à-dire «*qu'elle nous rapporte bien des expériences historiquement vécues, mais en les condensant symboliquement*»<sup>58</sup>.

A ce désir d'élargir les acquis positifs de la méthode historique, E. Drewermann joint un réquisitoire très sévère. C'est l'antithèse. Pour lui, la méthode historico-critique est un *fiasco*, une méthode *dépourvue de sentiment, exsangue, athée, poussiéreuse, unilatérale, mortifère, religieusement dommageable*. En effet, selon l'exégète de Paderborn, la méthode histo-

---

LOHFINK G. – PESCH R., *Tiefenpsychologie und keine Exegese*, Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1987; – GRELOT P., *Réponse à Eugen Drewermann*, Paris, Cerf, 1994; – GRELOT P., *Combat pour la Bible en Eglise. Une brassée de souvenirs*, Paris, Cerf, pp. 324-329.

55 DREWERMANN E., *La parole qui guérit*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Cerf, 1992, p. 97.

56 *Ibid.*

57 *Ibid.*, p. 203.

58 *Ibid.*, p. 204.

rique a abouti à un *fiasco* puisque, au point de départ, il y a deux difficultés majeures. La première est un héritage biblique :

C'est que l'interprétation actuelle de la Bible hérite d'une tradition déjà présente dans la Bible elle-même, écrit l'auteur. Dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, les écrivains ont voulu se démarquer des mythes païens. Ils ont alors mis l'accent sur le lien de Dieu à l'homme, en particulier sur sa présence au cœur de l'histoire, à travers laquelle l'homme tente de comprendre son action et son être. D'où l'insistance de l'Eglise primitive à présenter la Bible comme un livre renvoyant à des faits, et non à des inventions humaines<sup>59</sup>.

La deuxième difficulté qui a occasionné le *fiasco* est scientifique. Elle provient de la vision du réel selon laquelle les choses vraies sont celles «*objectivement observables dans l'espace et dans le temps, celles qui relèvent des lois rationnelles...*»<sup>60</sup>.

E. Drewermann dresse une liste d'accusations que nous ne pouvons pas reprendre entièrement ici. Un de ces reproches, et pas des moindres, concerne l'usage même de l'histoire. Il y a dans la critique exégétique et théologique une tradition de césure radicale entre le Jésus historique (*historisch*) et le Jésus de la foi. Elle remonte de R. Bultmann à M. Kähler. E. Drewermann tient à montrer que la lecture symbolique de la vie de Jésus fait ressortir son historicité (*Geschichtlichkeit*) et comble ainsi le fossé qui existe depuis Lessing entre le kérygme du Christ et la prédication de Jésus de Nazareth<sup>61</sup>. Ce qui n'apparaît pas clairement quand on considère la manière dont l'accusateur rejette la facticité des faits de l'évangile. Qu'on le veuille ou non, entre *Historie* comme histoire des événements qui arrivent, et *Geschichte*, comme événement vécu, existentiel, il y a un fossé que E. Drewermann a lui-même creusé. C'est ce fossé qui le sépare des exégètes historico-critiques. Nous craignons que, une fois passé l'engoue-

---

59 DREWERMANN E., *op. cit.*, p. 59. Parmi les chercheurs qui ont conduit cette thèse à son aboutissement, citons, selon E. Drewermann, B. Spinoza, E. Schweizer et, surtout, R. Bultmann.

60 *Ibid.*, p. 60.

61 COLLECTIF, *Le cas Drewermann. Les Documents*, Traduit de l'allemand par J.-P. Bagot, Paris, Cerf, 1993, p. 57; – GRELOT P., *Combats...*, p. 325; – GRELOT P., *Réponse...*, pp. 29-50. L'affirmation suivante dans *Le cas Drewermann...* est plus qu'explicite: «Drewermann cherche à établir le lien entre le Jésus historique (*historisch*) et le Christ de la foi. On y lit explicitement: «Il faut rétablir la relation entre la réalité extérieure et le langage symbolique intérieur», p. 63.

ment de la nouveauté, la psychanalyse de E. Drewermann ne tombe dans le même fossé<sup>62</sup>.

Enfin, E. Drewermann reproche à la méthode historico-critique d'être incapable de passer du champ de la rationalité au domaine existentiel de la foi:

Ce que je reproche à la méthode historico-critique, ce n'est pas d'être historico-critique, c'est d'être uniquement cela, et d'en rester à une vision du monde ne permettant d'admettre comme réalité que ce que l'on peut décrire objectivement en catégories rationnelles [...] C'est pourquoi je dis de la méthode historico-critique qu'elle est fondamentalement athée<sup>63</sup>.

Pour E. Drewermann, l'histoire des formes a prouvé que la Bible recourt à des genres littéraires de toutes sortes comme les mythes, sagas, légendes, récits de miracles, visions, récits de vocations, apocalypse, etc. Les formes parlent de l'histoire, mais ne visent absolument pas à nous livrer des faits d'histoire. Et de conclure: «*Ce qui importe avant tout, c'est de comprendre la «vérité humaine» des formes de récit de la Bible*<sup>64</sup>.»

Pour terminer, étant donné que «la pensée objectivante reste superficielle et extérieure à l'homme réel [et] qu'elle court-circuite sa réalité profonde<sup>65</sup>, car nulle part n'y figure le mot *je*<sup>66</sup>, E. Drewermann «propose de valoriser les découvertes de la méthode historico-critique en la prolongeant par une interprétation faisant appel aux symboles et aux rêves. En la mettant en relation avec la psychanalyse, l'auteur veut en permettre une meilleure intelligence, l'élargir et la rapprocher de la religion»<sup>67</sup>.

Une brève appréciation s'impose. Des contradictions sont à signaler dans le système drewermannien que nous ne pouvons pas entièrement relever ici. Ce qui est positif, c'est le fait de vouloir ouvrir la méthode historico-critique à d'autres perspectives. Cependant, il ne dit pas comment il entend concilier la tendance rationnelle de la méthode historico-critique avec celle symbolique que représente la psychanalyse. On sent derrière sa réflexion cette parole d'Hölderlin qu'il cite:

---

62 Cf. GEFRE C., *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, Cerf, 1972, p. 55. L'auteur note qu'aujourd'hui, «on est plus obsédé par l'opposition entre *Historie* et *Geschichte*, comme si la recherche était fatale pour l'avenir de la foi». Lire aussi GEFRE C., *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, pp. 11-37.

63 COLLECTIF, *Le cas Drewermann...*, p. 49.

64 *Ibid.*, p. 50.

65 DREWERMANN E., *La Parole qui guérit*, p. 98.

66 *Ibid.*, p. 99.

67 *Ibid.*, p. 204.

L'homme qui rêve est un dieu, celui qui réfléchit est un mendiant<sup>68</sup>.

Baignant dans ce cadre, Drewermann a, en réalité, consommé le divorce de la Parole de Dieu avec l'histoire ou avec la réflexion critique. La Commission Biblique Pontificale a déjà reconnu l'importance de la psychanalyse dans l'exégèse. Pour elle, toutes les méthodes sont plus fécondes quand elles sont utilisées dans une certaine harmonie. Elle fait une bonne observation que nous pouvons volontiers reprendre à notre compte:

Absolutiser telle ou telle position de l'une des écoles ne favorise pas la fécondité de l'effort commun, mais lui est plutôt nuisible<sup>69</sup>.

#### 4.1.3 Schneiders S. M.

S. M. Schneiders ne conteste pas la méthode historico-critique. Sa démarche résulte du désir de trouver une véritable théorie herméneutique qui permette d'interpréter le Nouveau Testament comme *Écriture sainte*. Elle commence par reconnaître le mérite de la méthode historico-critique:

Certes, dit-elle, la méthode historico-critique a porté ses fruits. Mais ses limites se sont vite révélées en ce qui concerne le projet spirituel de la plupart des chrétiens [...] Mais paradoxalement, la fascination méthodologique qui a empêché l'émergence de la question herméneutique à la grande époque de la recherche historico-critique empêche encore aujourd'hui son émergence dans un contexte de pluralisme méthodologique<sup>70</sup>.

En outre, elle reproche au courant principal de la recherche biblique de s'être laissé dominer par la méthode historico-critique au lieu d'élaborer une théorie herméneutique complète. S. M. Schneiders avance sur le sillage de H.-G. Gadamer. Elle affirme que chaque méthode porte en elle une grande faiblesse: en même temps qu'elle aide à atteindre des informations précises, elle n'atteint pas la vérité; mais elle *crée* son objet:

Elle détermine a priori quelles sortes d'informations pourront être obtenues et seront considérées comme pertinentes. Si, par exemple, ma méthode de recherche est une règle, la seule information scientifiquement acceptable que j'obtiendrai sera la mesure linéaire [...] La méthode ne garantit pas seulement l'exploration de certaines

---

68 DREWERMANN E., *op. cit.*

69 COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Cerf, 1994, p. 55.

70 SCHNEIDERS S. M., *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme Écriture sainte*, Paris, Cerf / Fides, 1995, p. 46.

sphères de recherche; elle exclut aussi toute information qui n'est pas à la portée de cette méthode<sup>71</sup>.

Poursuivant cette logique, les chercheurs de la méthode historique ont rejeté, sans le vouloir, toutes les informations qui étaient en dehors de leur méthode.

Que penser de ce recours à l'herméneutique? Le plus grand mérite de l'herméneutique est, sans doute, sa «*politique des frontières ouvertes*», pour reprendre l'expression de J. Greisch, avec d'autres approches épistémologiques. Par ailleurs, on peut reprocher à l'herméneutique d'asseoir sa *politique des frontières ouvertes* sur la prétention à l'universalité, comme le notent si bien les titres de deux ouvrages: *L'universalité de l'herméneutique* de J. Grondin<sup>72</sup> et *L'âge herméneutique de la raison* de J. Greisch<sup>73</sup>.

Néanmoins, les ténors de l'herméneutique ne doivent pas ignorer qu'elle est en procès, comme le déclarait C. Geffré: «*Je n'ignore pas le procès moderne fait à l'herméneutique*<sup>74</sup>.» J. Greisch lui-même est conscient des limites de l'herméneutique:

Tentation de facilité: il est incontestable que tend aujourd'hui à se répandre un usage lâche et mou, inflationniste en quelque sorte, du terme herméneutique, qui peut servir d'alibi à l'impuissance de penser<sup>75</sup>.

## 4.2 Approches complémentaires

A côté de la méthode historico-critique, nous aurons recours à différents types d'analyse: la patristique, l'histoire de la missiologie contemporaine, les recherches féministes, la narratologie.

### 4.2.1 La patristique

La préoccupation principale de l'exégèse patristique sur Marie de Magdala concerne la question de son identité<sup>76</sup>. L'approche des Pères de l'Eglise est

---

71 SCHNEIDERS S. M., *op. cit.*, p. 47.

72 GRONDIN J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.

73 GREISCH J., *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

74 GEFFRE C., *Le christianisme au risque d'interprétation*, Paris, Cerf, 1983, p. 92.

75 GREISCH J., *art. cit.*, p. 84.

76 Une vaste littérature témoigne de l'intérêt des Pères pour Marie de Magdala. Nous y reviendrons au quatrième chapitre.

d'autant plus diversifiée qu'elle n'a pas, à proprement parler, une unité doctrinale sur la question. La position du Pape Grégoire I<sup>er</sup> (dit aussi Grégoire le Grand, 540-604) sur Marie de Magdala vient donner un accent spécial à la question. Selon Grégoire I<sup>er</sup>, la femme pécheresse de Lc 7, 36-50 serait la même que Madeleine dont Jésus avait extirpé sept démons (Lc 8, 2) et la même que Marie, la sœur de Lazare (Jn 12, 1-11). D'autres Pères de l'Eglise, comme Jean Chrysostome, ont émis le même point de vue. Cependant, le poids magistériel de la position du Pape Grégoire I<sup>er</sup> a servi à donner une autre ampleur au débat.

#### 4.2.2 *L'approche contextuelle: l'histoire de la missiologie contemporaine*

Nous avons une conviction: les recherches missiologiques actuelles manquent cruellement de la contribution de la tradition johannique. La contribution johannique dans la missiologie actuelle aurait pu être considérable si une thèse n'avait pas prévalu, à savoir que cet évangile ne traite pas de la mission.

Toutefois, pour éviter tout amalgame, une distinction s'impose entre l'apport de l'évangile dans la mission et dans la missiologie. Le quatrième évangile a largement contribué à la mission comme pratique évangélique quotidienne, notamment dans les prédications, les sacrements, etc. Mais la missiologie, comme son principe théorique ou science de la mission, s'est montrée très réservée jusqu'à très récemment, puisque largement basée sur la *mission-envoi*. Cependant, les travaux de J. Masson et A. Seumois, avec leur théorie de la mission qui insistait plus sur l'amour que sur le mandat missionnaire, ont apporté un nouvel élan à l'emploi du quatrième évangile pour la construction d'une théorie missionnaire moderne<sup>77</sup>. Ils seront suivis par T. Okure, A. J. Köstenberger et L. Legrand<sup>78</sup>.

#### 4.2.3 *Les recherches féministes*

La question magdalénienne a reçu un regain d'intérêt grâce aux recherches féministes. Deux publications sur trois en ce domaine viennent de la plume d'une féministe. Dès lors, il serait malhonnête d'ignorer l'impact de ces

---

77 MASSON J., «L'Amour-Source», moteur et forme de toute mission», in *Acta Congressus Internationales de theologia Concilii Vaticani*, Roma, 1968, pp. 389-407; – SUEMOIS A., *Théologie missionnaire. V. Dynamisme missionnaire du Peuple de Dieu*, Città del Vaticano, 1980-1983.

78 LEGRAND L., *Dieu qui vient. La mission dans la Bible*, Paris, Desclée, 1988.

recherches. Néanmoins, nous nous démarquons du féminisme sur le plan de la méthode ou de la stratégie. S. M. Schneiders stigmatise cette *stratégie critique-féministe* en ces termes:

Le danger de cette stratégie est qu'elle renforce inconsciemment le présupposé idéologique sous-jacent selon lequel les femmes n'apparaissent dans l'histoire, comme dans la vie, qu'à titre exceptionnel. Autrement dit, on tient pour acquis que le récit biblique, comme toute l'histoire humaine, concerne fondamentalement les hommes. Si, à titre exceptionnel, des femmes sont importantes à un moment donné, elles doivent être remarquées et rendues visibles<sup>79</sup>.

L'apport féministe que nous voudrions évoquer dans ce travail correspond à la vue même de Jésus-Christ: il a pris la femme pour un être humain, non à un titre exceptionnel, mais au même degré que l'homme. Notre intérêt pour Marie de Magdala est qu'elle est un être humain capable de péché et de sainteté, comme Pierre, Paul et d'autres Apôtres, mais surtout capable d'imprégner la mission de sa présence féminine. C'est pourquoi, de toutes les lectures féministes de Jn 20, nous accorderons une grande importance à celles qui établissent des relations entre Marie et les disciples<sup>80</sup>.

Nous sommes, certes, un peu mal placé pour parler de Marie de Magdala à la place des féministes – ce n'est d'ailleurs pas notre ambition –, mais notre intervention sur la mission de Marie, veut souligner notre «féminité (à nous tous) au sein de la mission» que C. Mulack appelle «*die Frage nach unserer Weiblichkeit*» (la question de notre féminité)<sup>81</sup>. En chaque homme, il existe une réalité féminine grâce à laquelle nous entrons en dialogue avec cette différence de genre qu'est la femme au sens physique du terme<sup>82</sup>. En fait, il n'y a rien de neuf en cette position dans la mesure où elle reste sur le sentier battu par Jésus lui-même.

---

79 LEGRAND L., *op. cit.*, p. 305.

80 Cf. ANTTI M., *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library & Related Documents*, Leiden / New York / Köln, E.J. Brill, 1996, pp. 137-143.

81 MULACK C., *Jesus der Gesalbte*, Stuttgart, 1987, p. 10: «Mit diesem Buch möchte ich dazu beitragen, dass wir die Frage nach unserer Weiblichkeit wieder neu stellen lernen». Lire aussi ATWOOD R., *op. cit.*, pp. 205-218 et BARIL G., *Feminine Face of People of God: Biblical Symbols of the Church as Bride and Mother*, Middgreen, St Paul Publications, 1991, qui donne une face féminine à tout le peuple de Dieu.

82 SOUZENELLE A. (de), *Le féminin de l'être. Pour en finir avec la côte d'Adam*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 330.

#### 4.2.4 La narratologie

Il ne s'agira pas d'une application systématique de la narratologie. Néanmoins, l'option de l'étude de la mission johannique sur la base des individus du quatrième évangile nous met en demeure de tenir compte de la narratologie puisque, dans son approche, elle est très attentive au comportement des individus dans un texte et en fait mieux ressortir l'impact de l'intrigue sur les lecteurs<sup>83</sup>. Tout en prenant la méthode historico-critique comme la principale, nous tiendrons compte des investigations dans ce domaine de la narratologie qui n'est pas si loin de l'autre<sup>84</sup>.

### 5. Questions terminologiques

Il nous faut éclaircir quelques problèmes de terminologie.

1. Marie de Magdala, désignée chez Jean par ἡ Μαγδαληνή (*La Madeleine*) se rapporte à une habitante de la localité de Magdala. Nous la nommerons indifféremment *Marie Madeleine* ou *Marie Madaleinne* ou *Marie-Madeleine*, à la suite des Pères synodaux, ou *Marie de Magdala* ou encore *La (la) Madeleine* plus proche du texte biblique ou rarement Marie (que nous préférons laisser à Marie, la Mère de Jésus) ou enfin *Mariam* (Μαριάμ) comme en Jn 20,16, déformation araméenne de Marie.
2. Il convient aussi d'établir une différence entre missiologie et mission. Si la mission est essentiellement l'activité d'annonce de l'évangile, la missiologie est la science qui l'étudie. Dans ce travail, nous allons veiller à cette différence, car si dans la missiologie, le quatrième évangile n'a pas été pris considérablement en compte, ce n'est pas le cas pour la mission.

---

83 RHOADS D.-SYREENI K., *Characterization in the Gospels. Reconceiving Narrative Criticism*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999; – COLLINS R. F., *These Things Have Been Written. Studies on the Fourth Gospel*, Louvain, Peeters Press, Eerdmans, 1990, pp. 1-45; – STIBBE M. W. G., *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University, 1992; – COLLINS R. F., «From John to the Beloved Disciple. An Essay on Johannine Characters», in *Inter*, 49, (1995), pp. 359-369.

84 SHOLES R. R.-KELLOGG R., *The Nature of Narrative*, New York, Oxford University Press, 1966, pp. 17-56, estiment que la narratologie doit tenir compte des acquis de la méthode historico-critique.

La mission a toujours fait usage du quatrième évangile. Cette distinction ne nous empêchera pas non plus d'utiliser les deux termes comme synonymes dans le sens métaphorique du contenu (missiologie) et du contenant (mission).

3. Le terme «païen» vaut la peine d'être expliqué aussi. Au sens biblique, ce mot désigne tous ceux qui «au regard des Juifs, n'étaient pas de la race juive» et, par conséquent, étaient idolâtres. Plus tard, il sera récupéré dans le christianisme. Depuis Tertullien, le terme païen a pris le sens de celui qui n'est pas chrétien et qui, en plus, adore des faux dieux<sup>85</sup>. Dans l'histoire de la mission, ce mot a désigné les habitants des pays qui ne connaissaient pas encore Jésus-Christ.

Depuis un certain temps, on a commencé à s'interroger sur le véritable contenu du mot puisque les baptisés de la vieille chrétienté ont besoin d'être re-évangélisés. Pour ne citer que deux exemples, en Allemagne, A. Delp ne s'est pas gêné d'appeler ce pays d'une si vieille chrétienté «*Missionsland*»<sup>86</sup>, un peu avant la fin de la Seconde Guerre mondiale. En 1948, à l'occasion du 72<sup>e</sup> *Deutscher Katholikentag*, I. Zeiger proclamait: «L'Allemagne est devenue pays de missions<sup>87</sup>.» En France les ouvrages de H. Godin et Y. Daniel, d'une part, et de H. Simon, de l'autre, font écho de la même réalité<sup>88</sup>. Toute la question est de savoir si l'on doit maintenir ce terme dans son sens primitif de ceux qui sont étrangers au christianisme. Nous pensons qu'on peut garder ce sens, puisqu'il fait partie de l'histoire de la mission, sans négliger l'évolution actuelle de sa réalité dans l'Eglise.

4. La «renaissance africaine» est un néologisme qui se fait de plus en plus jour dans les écrits des Africains. Pour P. Poucota, la renaissance, face négative du langage de la «déconstruction», «antidote puissant contre le

---

85 TERTULLIEN, *Apologeticum*, XVII, (PL 1), col. 377 A, cité par MPONGO L., *Nos ancêtres dans l'aujourd'hui du Christ*, Rome, Solidarité S. Pierre Claver, 2000, p. 67.

86 DELP A., «Vertrauen zur Kirche», in *Gesammelte Schriften*, Hsrg. v. R. Bleistein, Frankfurt a. M., J. Knecht, 1982, p. 280: «Wir sind Missionsland geworden. Diese Erkenntnis muss vollzogen werden.»

87 ZEIGER I., «Um die Zukunft der Katholischen Kirche in Deutschland», in *Stimmen der Zeit*, 141, (1947/48), p. 249: «Deutschland ist Missionsland geworden». Très récemment, R. Bleistein est revenu sur l'interpellation. BLEISTEIN R., «Deutschland – Missionsland? Reflexionen zur religiösen Situation», in *Stimmen der Zeit*, 123, (1998), pp. 399-412.

88 GODIN H.-DANIEL Y., *La France, pays de missions?* L'Abeille, Lyon, 1943; – SIMON H., *Vers une France païenne?* Paris, Cana, 1999, pp. 177-216.

scepticisme, l'irrationnel et l'irresponsabilité», implique «un nouveau départ», un «recommencement comme l'exprime le langage insurrectionnel»<sup>89</sup>. Cette renaissance ne nous rapproche-t-elle pas du revirement existentiel des «individus johanniques»?

## 6. Etapes du travail

Notre dissertation s'articule sur quatre chapitres. Le premier est un tour d'horizon de la missiologie contemporaine sur une question précise: celle de la contribution du quatrième évangile à la fondation de la missiologie contemporaine. Ce chapitre constitue une enquête sur la missiologie remontant au XIX<sup>e</sup> siècle pour savoir jusqu'à quel degré elle aurait fondé la mission contemporaine, à partir de l'évangile johannique. Cette littérature étant très vaste, nous nous limiterons à celle liée à l'exégèse. Cette revue de littérature va jusqu'à l'an 2000<sup>90</sup>.

Au deuxième chapitre, nous aborderons «les missions des personnages johanniques». Nous analyserons les différentes tâches missionnaires des principaux personnages du quatrième évangile. Nous mettrons au centre de l'analyse la structure individualisante qui conduit celui qui rencontre Jésus à adhérer à lui et à confesser son nom. A travers chaque individu, nous chercherons à montrer le processus ou le cycle missionnaire auquel il est lié.

A l'intérieur de cette vaste programmation missionnaire, émerge la mission de Marie de Magdala en Jn 20. Ce sera l'objet du troisième chapitre. Nous ferons ressortir le personnage de Marie de Magdala de tout l'ensemble de Jn 20 et de tout l'évangile. Son rôle missionnaire n'est pas isolé. Il est lié à tous les personnages johanniques en tant qu'ils sont un reflet de l'activité missionnaire de toute la communauté johannique.

Le quatrième chapitre visera à faire une lecture contextuelle de Jn 20 dans le cadre du Synode africain de 1994. Ceci n'est qu'une lecture missionnaire du Synode à partir de Jn 20 et de l'écho que les Pères du Synode ont réservé au personnage de Marie de Magdala.

---

89 POUCOUTA P., *Lettres aux Eglises d'Afrique. Apocalypse 1-3*, Paris / Yaoundé, Karthala / UCAC, 1997, pp. 26-27 et 30.

90 Il n'est pas exclu que nous citions des ouvrages qui vont au-delà de 2000. Cette limitation correspond simplement à un souci de rigueur scientifique.

Le recours du Synode africain au personnage de Marie de Magdala, pour la renaissance de son continent, nous oblige à faire un tour d'horizon de l'exégèse historique sur ce personnage en vue de livrer à l'Eglise d'Afrique une information complète sur cette question. Notre intention inavouée est de mieux l'informer pour qu'elle sache se frayer son propre chemin pour qu'elle crée son exégèse sur Marie de Magdala.

Enfin, dans la conclusion générale de ce travail, nous donnerons notre réponse à la question de savoir si l'évangile de Jean peut contribuer à la fondation de la mission au XXI<sup>e</sup> siècle et de quelle manière.

Nous nous en tiendrons au vingtième chapitre du quatrième évangile. Cependant, le thème des individus johanniques nous permettra d'étendre le travail à l'ensemble de l'évangile. Nous nous en tiendrons à juste à quelques individus. La mission dans le quatrième évangile<sup>91</sup> nous impose des limites à cause de l'usage d'un vocabulaire marqué de dits et de non-dits: nous en tiendrons compte.

---

91 Pour les citations bibliques en français, nous utiliserons *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1998.