

# **lumière & vie**

## **le quatrième évangile**

# **149**

**une parole dans le temps**

**marie-émile boismard**

**jacques cazeaux**

**jean-daniel dubois**

**jean gible**

**nicolas koulomzine**

**françois vouga**

**jean zumstein**

**paraît  
cinq fois  
par an**

# lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

**COMITÉ DE RÉDACTION** : Ivan ALMEIDA, Marc AMEIL, Bruno CARRA DE VAUX, Bruno CHENU, Mireille DEBARD, Michel DEMAISON, Christian DUFOUR, Emile GRANGER, Jean GUICHARD, François MARTIN, Violaine MONSARRAT.

**Directeur** : Michel DEMAISON

**Administrateur-promoteur** : Marc AMEIL

**Secrétaire de rédaction** : Bruno CARRA DE VAUX

---

## CONDITIONS D'ABONNEMENT 1980

	France	Etranger
Normal .....	100 f.	120 f.
Soutien .....	120 f.	130 f.
Solidarité .....	140 f.	150 f.

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

**Angleterre** : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

**Belgique** : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

**Pays-Bas** : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

**Italie** : Ed. Paoline, Libreria internazionale, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976  
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40 100 Bologna, C. C. P. 8-15575

**Canada** : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

**CHANGEMENT D'ADRESSE** : Joindre 3 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

**VENTE AU NUMÉRO** : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

**lumière et vie**  
2, place gailleton  
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a  
**lumière et vie**

tél. (7) 842-66-83

# sommaire

2	lumière et vie
5	françois vouga
15	jean zumstein
31	jean-daniel dubois
51	nicolas koulomzine
65	marie-émile boismard
75	jacques cazeaux
89	jean giblet

# le quatrième évangile

une parole dans le temps

les écrits johanniques

l'enracinement historique de l'évangile selon Jean

la postérité du quatrième évangile au deuxième siècle

jean le théologien dans la tradition orthodoxe

deux exemples d'évolution « régressive »

« c'est moïse qui vous condamnera... »

la chair du fils de l'homme

---

## les livres

104	jean-pierre lemonon
113	comptes rendus

chronique d'écriture sainte :  
repères dans l'exégèse johannique

spiritualité - écriture sainte

---

# une parole dans le temps

*L'évangile selon saint Jean n'est pas tombé du ciel. En ce cas précis, c'est une évidence qu'il n'est pas superflu de rappeler, sur laquelle il est même sain d'insister. La tentation est grande, en effet, de se laisser transir par un livre qui, tel un sommet isolé dont on admire de loin l'immobile perfection, s'est figé en une sorte de message naturellement transcendant qui serait sorti tout droit de la griffe de l'Aigle visionnaire. Les études rassemblées dans ce cahier voudraient plutôt montrer à quel point il est pris dans l'histoire, fait par elle et la faisant pour sa part. Qu'il s'agisse de la période de rédaction du texte ou de son destin ultérieur d'œuvre achevée, chaque approche ouvrira une perspective sur cette condition temporelle en laquelle la parole de Dieu, bien loin de se perdre, a trouvé la seule voix qui porte jusqu'à notre oreille.*

*Les traditions sur Jésus que le quatrième évangile recueille ont été transmises et rédigées au sein de communautés situables dans le temps et dans l'espace, donc déterminées par des données sociales et religieuses particulières et en partie conjoncturelles. Ces milieux qui commencent seulement à être étudiés recèlent encore beaucoup d'inconnues. Ce qui est certain, c'est que, grâce à eux et spécialement à « l'école johannique », la Bonne Nouvelle reçue et annoncée par Jean a pris corps, et pas n'importe lequel. Le premier lecteur venu reconnaît la singularité de cette écriture : construction, rythme, vocabulaire, thèmes dessinent un contour qui ne se confond avec aucun autre. Il faudra par contre une attention plus éclairée pour y déceler les ruptures, les blancs et les coutures qui, comme des cicatrices, trahissent une élaboration mouvementée : cette forme-là de l'Évangile a dû, comme les autres, s'inscrire dans les lignes aléatoires des événements et des courants.*

*Une fois constitué, le livre a entamé, vers la fin du premier siècle, son parcours de texte canonique : c'est dire que sa lettre définitivement scellée ne sera plus modifiée en elle-même, mais que, se proposant à l'intelligence des croyants, elle va se couvrir d'interprétations indéfiniment superposées au long du temps. Pourtant, c'est surtout pendant les quatre premiers siècles que des connotations doctrinales de plus en plus précises s'incorporent aux paroles mêmes de Jean, les chargent de sens parfois nouveaux et leur font jouer alors un rôle décisif dans les formulations de la foi et, par contre-coup, jusque dans le destin des Églises.*

---

*Cet évangile qui mit du temps avant de faire autorité au-delà des communautés johanniques laissa ses traces les plus anciennes, du moins pour l'historien d'aujourd'hui, dans des écrits hérétiques et surtout d'inspiration gnostique. Or, la plupart des passages qu'ils citent et utilisent à l'appui de leurs conceptions du salut sont précisément ceux dont la critique moderne montre que leurs rédactions successives ont dû affronter et surmonter les assauts de la gnose, les refus de la Synagogue et les conflits internes au christianisme. Ce n'est donc pas un hasard si prologue et discours, marqués dans leur écriture par la nécessité de rendre compte de la foi naissante, entrent à leur tour comme pièces maîtresses dans les discussions et les délicates mises au point conciliaires sur le Fils en son rapport au Père, sur l'Esprit et sur les voies du salut chrétien.*

*Il n'est donc pas excessif de consacrer quatre articles à tenter de recomposer le tissu historique dans lequel cet évangile est pris. Pour le situer en regard des autres écrits johanniques, François Vouga donne sur les conditions de sa composition un premier aperçu que Jean Zumstein prolonge par l'étude du milieu géographique et culturel, des destinataires et des polémiques qui expliquent son genre littéraire et son type d'argumentation. La postérité de l'œuvre est retracée par Jean-Noël Dubois au long de ce II<sup>e</sup> siècle dont l'importance fut déterminante pour former l'ossature de la doctrine face aux autres religions et philosophies du monde méditerranéen. Nicolas Koulomzine souligne l'apport unique de Jean, d'abord dans les grands débats des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles qui aboutirent aux définitions christologiques et trinitaires de l'Eglise encore indivise, ensuite dans la théologie orthodoxe de l'Esprit Saint à l'époque actuelle.*

*Dans le foisonnement des travaux d'exégèse consacrés au quatrième évangile, les repères proposés dans la chronique de Jean-Pierre Lémonon fraient un chemin qui facilitera la lecture des trois articles suivants. Chacun d'eux, centré sur un thème particulier, permet à sa manière de mesurer encore l'impact des déterminations historiques sur la « théologie » de Jean. Quand Marie-Emile Boismard relève le passage d'une forme d'eschatologie actualisée à une forme typiquement sémitique, projetée vers l'avenir, tandis que l'insistance sur l'identité du Fils et du Père fait place à une nette distinction entre Dieu et son Envoyé, il y voit les signes de l'urgence de faire face à une imprégnation platonisante qui évacue*

*l'épaisseur du temps et de la matière. A propos de « la semaine inaugurale » dont Jacques Cazeaux décortique la savante construction littéraire, si l'appellation de « juif » mise par l'évangéliste dans la bouche de Jésus est loin d'être univoque, n'est-ce pas que l'épineuse question de la relation du « Rabbi » à son peuple et à son Ecriture se pose très concrètement à des Eglises en conflit avec la Synagogue et avec les cercles baptistes ?*

*Quant au chapitre 6 qui est traversé lui aussi par une double eschatologie, par le parallèle entre Jésus et Moïse, par l'incrédulité des juifs et l'abandon de certains disciples, Jean Giblet le commente en nouant deux fils conducteurs essentiels à la théologie johannique : le titre de Fils de l'homme qui se déploie sur un fond de descente apocalyptique et sur l'annonce d'une élévation sur la Croix, et le signe sacramentel du pain de vie avec sa double référence à la manne, donc au viatique du premier Exode, et à la nourriture pour la résurrection « du dernier jour ». Où trouver, dans l'évangile de Jean, une parole qui ressaisisse aussi fortement, en ses méditations fondamentales, l'historicité de la foi ?*

## **Ont collaboré à ce numéro**

---

Marie-Emile BOISMARD, professeur d'exégèse du Nouveau Testament, Ecole biblique, Jérusalem

Jacques CAZEAUX, chargé de recherche au C. N. R. S., Lyon

Jean-Daniel DUBOIS, professeur d'histoire de l'Eglise ancienne, Institut protestant de théologie, Paris

Jean GIBLET, professeur de Nouveau Testament, Université catholique de Louvain

Nicolas KOULOMZINE, professeur de Nouveau Testament, Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, Paris

François VOUGA, pasteur, exégète, Genève

Jean ZUMSTEIN, professeur de Nouveau Testament, Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel

---

# les écrits johanniques

---

*Le Nouveau Testament rattache cinq de ses écrits au nom de Jean : l'évangile, trois épîtres et l'Apocalypse. Parents dans leur langage et leurs tournures, ils diffèrent toutefois dans leur sensibilité théologique et par le choix de leurs formes littéraires. Irénée, à la fin du deuxième siècle, les attribuait à la seule plume du disciple Jean, fils de Zébédée. La critique historique moderne est plus prudente : trois ou quatre auteurs différents au moins ont dû travailler à leur rédaction, entre 90 et 100 après Jésus-Christ. Ceux-ci sont très proches par leur enracinement spirituel et cette proximité frappe d'autant plus qu'ils semblent appartenir à un développement relativement marginal du christianisme primitif. L'école johannique constitue une énigme tant pour le théologien que pour l'historien qui ne parviennent pas à la situer par rapport au reste de la tradition évangélique, par rapport au judéo-christianisme de Matthieu ou de Jacques, ou encore par rapport au christianisme hellénisé des Eglises deutéro-pauliniennes.*

---

Le canon néo-testamentaire place Jean à la suite immédiate des synoptiques. Comme eux, il relève certes du genre littéraire de l'évangile : il propose une interprétation du message chrétien sous la forme d'un récit du ministère de Jésus de Nazareth, de son enseignement, de son activité libératrice, de sa Passion et de sa Résurrection, ce que Jean appellera globalement son *œuvre*. Le plan général est aussi le même que celui de Marc, de Matthieu ou de Luc : la proclamation de la Bonne Nouvelle et les transgressions qu'elle implique conduisent à une confrontation de plus en plus violente entre Jésus et les autorités religieuses qui obtiennent sa condamnation à mort.

I

---

## **l'évangile de jean, un quatrième évangile ?**

La tonalité de Jean se distingue toutefois nettement de celle des synoptiques<sup>1</sup>. Une simple lecture le fait rapidement apparaître. En lieu et place de la sobriété du titre de Marc (Mc 1, 1) ou des

1. Les contacts littéraires entre Jean et la tradition synoptique sont assez ténus. Jean devait connaître Marc (voir Jn 5, 1-9 ; 6, 1-21) ; il dépend, pour son récit de la Passion, de documents proches de ceux de Luc (Jn 18-19 // Lc 22-23).

## françois vouga

récits de l'enfance de Matthieu et de Luc (Mt 1-2 // Lc 1-2), le quatrième évangile s'ouvre par un imposant prologue rassemblant l'essentiel de ses thèmes christologiques (Jn 1, 1-18) : la Parole de Dieu s'est faite chair, elle a établi son habitation parmi nous et elle a manifesté sa gloire. Que le monde, qui fut fait par elle, ne l'ait ni reconnue ni accueillie annonce et commente d'avance le drame que va développer le livre. Marc, Matthieu et Luc se servent du langage propre au christianisme primitif, alors que Jean fait appel à tout le vocabulaire religieux de son temps. Les trois premiers sont des narrateurs qui impriment leur interprétation théologique dans leur manière de raconter et d'organiser la succession des épisodes. Jean, comme Paul, fait l'exposé de sa théologie.

### une construction de type théologique

On en trouve confirmation dans la suite immédiate. La rencontre de Jésus avec Jean-Baptiste sert en particulier à énumérer les titres de Jésus et débouche sur le récit programmatique de la noce à Cana (Jn 2, 1-12, parallèle, de par sa place et sa portée christologique, aux récits synoptiques de la tentation de Mc 1, 12-13 // Mt 4, 1-11 // Lc 4, 1-13) : les derniers temps, messianiques, sont instaurés dans l'heure où Jésus fait don de sa vie. Accomplissant l'Ancienne Alliance, représentée par l'eau des vases de purification rituelle, Jésus manifeste sa filiation divine. Dans les trois premiers évangiles, Jésus est le héraut du Royaume, qui atteste l'imminence de celui-ci par sa lutte contre les maladies et les démons et qui annonce sa proximité dans son enseignement. Chez Jean, Jésus annonce en revanche sa propre venue. Son ministère public consiste à répéter inlassablement qu'il est bien celui qui devait venir. Aussi la succession synoptique des récits de miracles, d'exorcismes, de paraboles ou de controverses est-elle remplacée par de grands développements où Jésus se fait reconnaître comme le *Fils* venu d'en haut, d'après du Père. Il se révèle lui-même dans les entretiens avec Nicodème (Jn 3, 1-21) et avec la Samaritaine (Jn 4, 4-42).

Ses miracles ne sont pas des actes *libérateurs*, comme dans les synoptiques, mais des actes *révélateurs*. Ils montrent que Jésus est celui qui relève les morts (Jn 4, 43-54 ; 5, 1-18 ; 11, 1-44), le pain de vie (Jn 6, 1-15), celui qui fait passer de l'aveuglement à la vue (Jn 9, 1-7). Ils n'ont pas de signification en eux-mêmes, ils sont, comme dit l'auteur, des *signes* (voir Jn 6, 26). Aussi le Jésus johannique s'en sert-il comme point de départ de ses développements christologiques : la guérison du paraly-

tique est l'occasion du discours et de la diatribe de tout le chapitre 5, qui rebondissent dans l'ensemble des chapitres 7 et 8 ; les pains partagés donnent lieu aux discussions de tout le chapitre 6 ; la guérison de l'aveugle de naissance introduit les chapitres 9-10, qui forment sans doute une unité, et la résurrection de Lazare commande toute la fin de l'évangile (et en particulier la fin de l'activité publique de Jésus, chapitres 11 et 12).

Le récit johannique de la Passion est parallèle à celui des synoptiques. C'est dans les chapitres 18-21 que Jean est le plus proche du reste de la tradition évangélique. Pourtant, son originalité est ici aussi très forte. Il introduit à nouveau une série d'entretiens (avec Pilate, Jn 18, 28-19, 16, avec Pierre, Jn 21, 15-19 ; mais aussi avec Marie de Magdala, Jn 20, 11-18 et avec Thomas, Jn 20, 24-29) et donne une interprétation très particulière de la Passion : Jésus n'est ni le Fils confronté au silence de Dieu (Marc), ni le Prophète souffrant (Matthieu), ni le Martyr confiant (Luc), mais la Parole qui, souverainement, accomplit son œuvre. Sa mort est son élévation, son retour auprès du Père, sa glorification, le lieu où se révèle sa Seigneurie et où sont confondues les puissances du monde<sup>2</sup>. Enfin, Jean intercale, entre le ministère public de Jésus et le récit de sa Passion, le grand bloc des *entretiens d'adieux* (Jn 13-17). Prenant la place synoptique de l'institution de la Cène, ces chapitres sont l'occasion d'une suite d'entretiens privés avec les disciples sur la vie communautaire et le témoignage que les croyants ont à rendre de l'œuvre de leur Maître. Le Fils élevé, présent à leur côté dans la figure du Paraclet<sup>3</sup>, leur donnera la force de poursuivre le procès engagé par Jésus avec le monde.

### un écrit anonyme, retouché et inachevé

On le voit, une forte cohérence se dégage de l'ensemble. Il apparaît pourtant que le quatrième évangile est le résultat inachevé d'un long processus d'élaboration. On le voit singulièrement à la fin de l'ouvrage où se succèdent deux conclusions différentes : les récits d'apparitions du Ressuscité (Jn 20, 19-29), qui culminent dans la confession de foi de Thomas (v. 28) et la promesse de Jésus (v. 29), sont suivis d'une pre-

2. Sur l'interprétation johannique de la Passion et de la Croix, voir, en plus des présentations classiques, W. THUSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster, Aschendorff, 1970 ou J. T. FORESTELL, *The Word of the Cross*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1974.

3. Le Paraclet est le terme que Jean utilise pour désigner le Saint Esprit ou la présence du Ressuscité auprès des siens. Sur ce terme, voir la TOB, Jn 14, 16 note u.

mière conclusion où l'évangéliste rend compte de la visée pastorale de son ouvrage (Jn 20, 30-31). Une des rédactions devait manifestement se terminer là. Dans l'état actuel du texte, le récit reprend toutefois pour s'achever par une seconde conclusion écrite sur le modèle de la première (Jn 21, 24-25). Un disciple de l'évangéliste, soulignant l'autorité de celui-ci, a donc ajouté le chapitre 21 au texte qu'il a reçu. Il a d'ailleurs probablement opéré d'autres retouches dans le corps même de l'évangile. On peut lui attribuer l'introduction de Jn 19, 34-35, qui coupe maladroitement le verset 36 du verset 33, et dont la thématique rappelle celle de Jn 21, 24, et le développement eucharistique de Jn 6, 48-58.

Mais ce n'est pas tout. De nombreuses cicatrices subsistent qui laissent entrevoir la complexité de la composition. J'en donnerai deux exemples significatifs. Le premier concerne l'ordonnance des chapitres 5 à 7 : on constate en effet une rupture inexplicable entre la fin du chapitre 5, où Jésus est en pleine diatribe à Jérusalem, et le début du chapitre 6 qui le suppose en Galilée. Les chapitres 5 et 6 ont-ils donc été intervertis ? Mais qui l'a donc fait, et pour quelles raisons ? Second exemple : Jn 14, 30-31 est une conclusion des entretiens d'adieux qui annonce immédiatement le récit de l'arrestation de Jn 18, 1-12. Or, dans l'état canonique du texte, trois chapitres suivent encore, intercalés ici sans transition. D'où viennent-ils ? Qui les a rédigés et qui les a introduits ici ?

On s'interroge enfin sur la préhistoire de l'évangile. Il y a longtemps que les exégètes sont intrigués par la numérotation des *signes* (récits de miracles) et l'importance que leur confère la conclusion du livre (voir en particulier Jn 2, 11 ; 4, 54 ; 10, 41 ; 20, 30). On s'est donc demandé si notre écrit n'avait pas connu des versions antérieures à celle que nous lisons, dans lesquelles les discours de Jésus étaient moins développés et où les récits de miracles tenaient la première place<sup>4</sup>.

Où situer, dans le christianisme du premier siècle, l'histoire de cette élaboration complexe ? L'évangile de Jean, comme les synoptiques, est une œuvre anonyme. Le disciple de l'évangéliste identifie celui-ci, en Jn 19, 35 et Jn 21, 24, avec la figure énigmatique du *disciple bien-aimé* qui parcourt tout le texte (Jn 13, 23 ; 19, 26-27 ; 20, 2-10 et éventuel-

4. L'hypothèse d'un évangile des signes a été défendue en particulier par R. FORTNA, *The Gospel of Signs*, Cambridge, University Press, 1970. Elle a été violemment contestée par B. LINDARS, *Behind the Fourth Gospel*, Londres, SPCK, 1971, traduit dans B. LINDARS, B. RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Jean*, Tournai, Desclée De Brouwer, 1974 : Jean aurait essentiellement travaillé, comme Marc, à partir de collections de récits de miracles et de paroles de Jésus.

lement 18, 15-16). Mais qui est ce personnage ? Le maître à penser de la communauté johannique, ou l'image fictive d'un disciple exemplaire de Jésus ? Irénée est le premier à l'avoir identifié au disciple Jean des synoptiques (autour de 180 après Jésus-Christ, *Adv. Haer.* III, 1, 1) : sur la base du témoignage de Polycarpe de Smyrne, mort martyr en 155, Jean, fils de Zébédée, aurait rédigé son évangile à Ephèse, vers la fin de sa vie. Quel crédit apporter à cette tradition ? Les exégètes mettent en général en doute son exactitude et se contentent, au mieux, d'admettre le patronage de Jean à l'origine de la tradition johannique. Nous en sommes donc pour l'essentiel réduits aux hypothèses et aux reconstitutions. Essayons-donc de retrouver les étapes de la formation de notre livre.

### plusieurs évangiles en un seul ?

Il est difficile de contester l'*enracinement palestinien* de la tradition johannique. Alors que les synoptiques ont gardé la mémoire d'une activité publique de Jésus en Galilée, se terminant lors de l'unique montée à Jérusalem pour la fête de la Pâque, Jean situe l'essentiel de son récit à Jérusalem. Jésus y arrive en Jn 2, 13 pour une première fête de la Pâque, et il y reste presque constamment, pour une activité qui dure trois ou quatre ans<sup>5</sup>. Seules exceptions : les rencontres avec Jean-Baptiste, près du Jourdain (Jn 1, 19-51 ; 3, 22-36 ; 10, 40-41), le passage en Samarie (Jn 4, 4-42), les deux miracles de Cana (Jn 2, 1-12 ; 4, 43-54), la séquence des pains (Jn 6, parallèle à Mc 6, 32-50 // Mt 14, 13-27 // Lc 9, 10-17) et quelques déplacements en Judée. Jean est-il donc l'héritier de traditions jérusalémites parallèles aux traditions synoptiques plus galiléennes ? Il dispose en tout cas souvent d'indications topographiques et chronologiques plus précises que les trois premiers évangiles. Une telle hypothèse expliquerait en outre la transmission par Jean de paroles de Jésus inconnues dans les parallèles canoniques. On s'interroge de plus sur les contacts qui peuvent avoir eu lieu entre cette tradition pré-johannique et le judaïsme hétérodoxe de Jean-Baptiste, qui revient fréquemment dans le récit, ou des Samaritains (Jn 4)<sup>6</sup>.

Quels que soient les développements intermédiaires qui le séparent de ces premières racines (éventuelle version d'un évangile des signes à pers-

5. Jean mentionne trois fêtes de la Pâque (Jn 2, 13 ; 6, 4 ; 11, 55). On identifie parfois la fête de Jn 5, 1 avec une quatrième Pâque.

6. La proximité de la tradition johannique avec le judaïsme hétérodoxe a été défendue dans le détail par O. CULLMANN, *Le milieu johannique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1976.

pective missionnaire, par exemple), l'évangéliste, auteur de l'essentiel du texte que nous connaissons aujourd'hui, travaille à la fin du premier siècle entre la Syrie et l'Asie Mineure. Son œuvre théologique semble répondre à trois défis majeurs :

1. Un débat confessionnel avec *les pharisiens*, maîtres du judaïsme orthodoxe après la destruction du Temple et la réorganisation de Jamnia. Il s'agit d'un débat théologique de fond sur la fidélité à la volonté de Dieu et à l'Alliance. Qui sont les vrais fils d'Abraham ? Où se situe la continuité avec Moïse et l'Écriture ? Dans l'accueil du Fils et de sa Parole, répond notre évangile (Jn 5, 6, 7, 8, etc.). Jean est ici proche de Matthieu. Le conflit des interprétations se double cependant ici d'une vivacité due aux ruptures institutionnelles entre l'Église et la Synagogue (voir Jn 9, 22 ; 12, 42 ; 16, 2 et la virulence de la polémique du chapitre 8) <sup>7</sup>.

2. Un débat confessionnel de moindre importance avec des communautés se réclamant de la figure messianique de *Jean-Baptiste* (Jn 1, 19-51 ; 3, 22-30, voir Ac 19, 1-7). C'est la christologie qui est à nouveau en jeu : le Fils, c'est Jésus, et Jean n'en est que le témoin.

3. La résistance contre la haine et l'hostilité du monde dont semblent souffrir les chrétiens. S'agit-il de vexations qu'ils subissent à cause de leur marginalité dans la piété civique de l'Empire ou de retombées des persécutions de Domitien ? Toujours est-il que l'évangile réinterprète la précarité de leur situation dans la continuité de la destinée du Fils (Jn 15, 18 - 16, 4) et du procès de Dieu avec le monde (16, 4-11), et qu'il encourage ses lecteurs à tenir bon dans la fidélité de leur témoignage.

7. Selon quelques exégètes anglo-saxons, Jean aurait été écrit dans la perspective de rallier à la foi chrétienne des juifs libéraux et hellénisés de la **Diaspora**. Voir par exemple les études rassemblées par J. A. T. ROBINSON, **Twelve New Testament Studies**, Londres, SCM Press, 1962. Je crois cependant que l'évangéliste manifeste trop de connivences avec ses destinataires pour ne pas s'adresser à des chrétiens. Voir, pour une argumentation plus détaillée, F. VOUGA, **Le cadre historique et l'intention théologique de Jean**, Paris, Beauchesne, 1977. On parle souvent, à propos de la polémique avec les pharisiens, d'un **antisémitisme johannique**. J'ai essayé de montrer, dans le même essai, que Jean ne donne pas aux **juifs** un rôle différent de celui de la **foule** ou du **monde**, qu'il est inexact de parler d'un anti-judaïsme de notre évangile, et qu'il vaudrait mieux parler d'un **conflit politique** et pour ainsi dire **ecclésiastique** avec les rabbins de Jamnia.

## II

**de l'évangile à l'école johannique**

Le dernier rédacteur de l'évangile (Jn 6, 48-58 ; 19, 34-35 ; 21) nous fait entrer dans une nouvelle étape, qui est aussi celle des *trois épîtres dites de Jean* (On attribue d'ailleurs souvent les dernières retouches de l'évangile au même auteur que 1 Jean). C'est toujours l'interprétation de la personne et de l'œuvre de Jésus qui est en jeu. Une génération a cependant passé. L'évangile est un texte qui fait désormais autorité dans les communautés johanniques ou qui, pour le moins, va *servir d'autorité* dans de *nouveaux débats*. Ceux-ci se sont entre temps profondément modifiés. Les discussions naguère dominantes avec le judaïsme sont passées à l'arrière-plan, et c'est au *docétisme*<sup>8</sup> que le christianisme de Jean doit faire face. Les fronts se sont ainsi inversés : ce n'est plus la divinité du Fils qui fait difficulté, mais au contraire la réalité de l'Incarnation.

La réaction se développe sur deux plans : le premier est celui de la *christologie* elle-même. Elle le fait, dans le corps de l'évangile, en insistant sur la corporéité du Crucifié (Jn 19, 34-35) et en soulignant le réalisme sacramentel qui l'atteste (Jn 6, 48-58). Jésus n'est pas un « *Dieu marchant sur la terre* » (Käsemann) : il est le Fils qui a affronté la mort dans sa chair (voir 1 Jn 2, 22 ; 4, 3 ; 2 Jn 7).

**des préoccupations d'abord pastorales**

Mais l'école johannique s'en prend surtout aux conséquences du docétisme sur la compréhension de l'existence chrétienne : le mépris de l'Incarnation va en effet le plus souvent de pair avec une foi plus orientée vers la piété individuelle que vers l'obéissance concrète et vers le respect des faibles. D'où le rappel constant, dans les deux premières épîtres, du *commandement d'amour* des discours d'adieux de l'évangile (Jn 13, 31-35 ; 15, 1-17, etc.). Dans la mesure d'ailleurs où 2 Jn et 3 Jn semblent être de véritables lettres — dont l'auteur et les destinataires nommés nous restent cependant inconnus —, 1 Jn, qui s'ouvre par un prologue composé sur le modèle de Jn 1, 1-18, apparaît plus comme une reprise des derniers

8. E. KÄSEMANN a lancé un pavé dans la mare en défendant la thèse selon laquelle ce serait contre un prétendu « docétisme naïf » de l'évangile lui-même que les épîtres polémiqueraient. L'auteur est délibérément provocateur. Il n'empêche que les analyses qu'il propose sont souvent géniales. Voir par exemple *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, Mohr, 1966 (traduction anglaise *The Testament of Jesus*, Londres, 1968).

entretiens de Jésus. Les concepts théologiques sont les mêmes : la fidélité au Christ passe par la fidélité à l'enseignement donné par l'évangile. On s'appuie alors sur le texte de Jean — ou sur l'enseignement de Jésus tel qu'il est transmis par l'interprétation johannique — comme sur le témoignage originel et véridique (voir l'expression de 1 Jn : « *depuis le commencement* », 1 Jn 1, 1, etc., et les incises secondaires de Jn 19, 34-35 et 21, 24-25)<sup>9</sup>. On assiste, ainsi, dans les écrits de l'école johannique, au blocage d'une tradition théologique contre le foisonnement des spéculations gnosticismes (voir 1 Jn 2, 18 ; 2, 22 ; 3, 8 ; 3, 12 ; 4, 3 ; 5, 6, etc.). Aussi en parle-t-on, dans tous les sens du terme, comme d'« épîtres pastorales johanniques ».

### III

#### jean le visionnaire

Dernier livre néo-testamentaire à appartenir au corpus johannique, l'Apocalypse est en définitive le seul à en faire partie de plein droit : alors que l'évangile et la première épître sont des écrits anonymes, alors que rien ne permet d'identifier l'Ancien qui envoie la deuxième et la troisième épîtres, l'Apocalypse porte à plusieurs reprises *le nom de Jean* (Ap 1, 1 ; 1, 4 ; 1, 9 ; 22, 8). Celui-ci, précise le texte, rend témoignage de visions que Dieu lui a fait voir alors qu'il se trouvait en exil sur l'île de Patmos. Le fait que les révélations lui aient été montrées là ne signifie certes pas que le livre ait été composé au même lieu. Les lettres aux sept Eglises qui détaillent la vision inaugurale sont cependant destinées à des Eglises qui appartiennent toutes à l'Asie Mineure (Ap 2-3). Notre écrit — au contraire, à nouveau, de l'évangile et des épîtres — est ainsi clairement localisé. Enfin, on s'accorde à dater l'ensemble du règne de Domitien, en raison des allusions au culte impérial (Ap 2, 13-14 ; 2, 20 ; 6, 6) et aux répressions dont sont victimes les chrétiens

9. Sur les relations des épîtres à l'évangile, et sur les mutations sémantiques que subissent les concepts johanniques dans le passage de Jean à 1, 2 et 3 Jean, voir H. CONZELMANN, « Was von Anfang war », 1954, repris dans *Theologie als Schriftauslegung*, Munich, Kaiser, 1974, pp. 207-214, ou P. BONNARD, « La Première épître de Jean est-elle johannique ? », *L'Evangile de Jean, Sources, rédaction, théologie*, Gembloux, Duculot, 1977, pp. 303-305 (en attendant, du même auteur, un grand commentaire des trois épîtres). P. LE FORT, *Les structures de l'Eglise militante selon saint Jean*, Genève, Labor et Fides, 1970, défend l'hypothèse inverse : l'évangile serait postérieur aux épîtres dont il étayerait théologiquement la pastorale.

(Ap 1, 9 ; 2, 10, etc.), ce qui nous mène au début des années 90 ap. J.-C. Sur ce point aussi, les données sont donc beaucoup plus précises pour l'Apocalypse que pour le reste du corpus johannique.

### une parenté énigmatique

Il n'est pas question ici d'aborder les problèmes spécifiques que pose l'Apocalypse de Jean aux historiens et aux théologiens<sup>10</sup>. Une chose nous occupe seulement : dans quelle mesure ce livre se situe-t-il dans la mouvance de la tradition johannique et, en retour, dans quelle mesure l'Apocalypse pourrait-elle nous permettre de mieux situer l'évangile ? Une dernière fois, nous resterons avec plus d'interrogations que de réponses. Les genres littéraires sont tout d'abord très différents. L'apocalyptique porte en particulier avec elle une perspective cosmique et une tradition prophétique de critique politique que l'évangile, de son côté, fait tout pour gommer. Une lecture comparée de la comparaison de Jésus devant Pilate (Jn 18, 28 - 19, 16) et de la vision d'Ap 12-13 montre à elle seule à quel point les sensibilités théologiques sont étrangères l'une à l'autre. Néanmoins, ils ont autant de parentés que de profondes divergences. Leur vocabulaire le plus spécifique leur est souvent commun<sup>11</sup>. On remarque chez les deux la même christologie de l'agneau (voir Jn 1, 29. 36), la même conceptualité du *témoignage*, la même place particulière de *Jérusalem*. Les deux sont nourris par les mêmes courants du judaïsme inter-testamentaire : voir par exemple la figure du *Fils de l'Homme*, centrale dans l'élaboration de chacune de leurs théologies, ou, dans l'évangile lui-même, le rôle apocalyptique de Moïse (Jn 5, 45-47). Deux interprétations profilées de la foi chrétienne semblent donc s'enraciner dans un même terreau.

L'histoire de l'exégèse présente sur le point des interdépendances littéraires toutes les hypothèses possibles. Irénée, à la fin du second siècle, identifiait le visionnaire Jean à Jean, fils de Zébédée ; il attribuait ainsi l'évangile et l'Apocalypse à la même plume. Cela fut cependant aussitôt

10. Le commentaire de référence de l'Apocalypse reste celui de R. H. CHARLES, *The Revelation of St John*, 2 vol, Edimbourg, Clark, constamment réédité depuis 1920. Voir en français la somme de Ch. BRUTSCH, *La clarté de l'Apocalypse*, Genève, Labor et Fides, 1966, ou les travaux de P. PRIGENT (par exemple *Flash sur l'Apocalypse*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1974, en attendant la parution d'un commentaire scientifique du même auteur).

11. Je renvoie à l'analyse détaillée de R. H. CHARLES, *The Revelation of St John*, op. cit., t. 1, pp. XXXII-XXXIII.

contesté. A l'autre extrême, des critiques situent les deux écrits dans des développements complètement différents du christianisme primitif (par exemple : l'évangile s'inscrirait dans le judéo-christianisme palestinien de Syrie, alors que l'Apocalypse vient d'Asie Mineure). Je me rallie pour ma part à la proposition relativement classique selon laquelle nos deux livres ont été rédigés parallèlement dans des cercles assez proches. Les épîtres, écrites plus tard dans le sillage de l'évangile, dateraient alors du tournant du siècle.

**françois vouga**

# ESPRIT

SEPTEMBRE 1980

## La mémoire d'Auschwitz

**Pierre Vidal-Naquet** : Réponse à Faurisson et à quelques autres

**Pitch Bloch** : Zyklon B

**Ioan Tiar** : Crise de la diaspora française

**Wladimir Rabi** : Elie Wiesel, un homme, une œuvre, un public

**Alex Derczanski** : Comprendre Wiesel

## Controverse sur le Cambodge

entre **Serge Thion** et **Paul Thibaud**

**Jean Rousselot** : Poèmes

**Alfred Simon** : L'arbre à palabres

## CHRONIQUES

**Gaston Bordet** : Les Lip, de l'utopie à la réalité

**Francis Gulbal** : Religion d'adultes (Emmanuel Lévinas)

**Fernande Schulmann** : La correspondance de Roger Martin du Gard

**Jean-François Clément** : Ecritures arabes

---

Ce numéro (192 pages) - France : 25 F - Autres pays : 26 F

Abonnement :	France		Autres pays	
	6 mois	1 an	6 mois	1 an
Ordinaire	120 F	220 F	130 F	240 F
Soutien	165 F	300 F	165 F	300 F
Etudiants	96 F	176 F	104 F	192 F

ESPRIT - 19, rue Jacob - 75006 Paris - C. C. P. Paris 1154-51

# l'enracinement historique de l'évangile selon jean

---

*Pour être compris correctement, l'évangile selon Jean doit être interprété en fonction du contexte historique dans lequel il a surgi. Ainsi, en premier lieu, il s'agit d'examiner son milieu de production, à savoir « l'école johannique » qui, d'une part, est le support d'une tradition absolument originale sur Jésus dans le cadre du Nouveau Testament, et qui, d'autre part, transpose le credo originare dans le langage gnosticisant de la Syrie de la fin du premier siècle. En second lieu, il convient de déterminer à qui l'évangile est adressé et dans quel but. L'analyse du prologue, puis de la conclusion de l'évangile, l'examen de son argumentation montrent que l'ouvrage est destiné aux croyants des communautés johanniques afin de fortifier et d'approfondir leur foi centrée sur le Fils paradoxal. En troisième lieu, enfin, il importe de remarquer que les chrétiens auxquels s'adresse l'évangéliste vivent une situation difficile : en concurrence avec les cercles baptistes, en discussion avec la spiritualité gnostique, en butte à l'hostilité de la Synagogue et exposés à la persécution du pouvoir impérial, ils doivent être interpellés, consolés et reprendre conscience de la pertinence de leur foi.*

---

L'évangile selon Jean n'est pas tombé du ciel. Certes, depuis toujours, de nombreux chrétiens ont discerné dans ce livre « l'évangile spirituel », axé sur la vie intérieure et se tenant à distance des contingences et des avatars de l'histoire<sup>1</sup>. Mais cet ouvrage est-il vraiment un jardin secret de la piété ? une méditation échappant aux contraintes du temps ? A cette question, il faut répondre par la négative. Comme les vingt-six autres écrits du Nouveau Testament, c'est une *œuvre historique*. Écrit par un homme de chair et de sang, destiné à une Eglise concrète, il dit la foi chrétienne dans un contexte historique précis, en se servant d'un langage culturellement situé. Pour être compris correctement, l'évangile selon Jean doit donc être interprété en fonction du milieu historique dans lequel il a surgi.

1. C'est Clément d'Alexandrie qui, le premier, a surnommé Jn « l'évangile spirituel ». E. COTHENET, *Introduction à la Bible*, t. III, vol. IV (*La tradition johannique*), Paris, Desclée, 1977, pp. 93-292, donne une bonne présentation d'ensemble de Jn ; dans le même volume, pp. 295-311, on trouve une abondante bibliographie sur Jn.

## Jean zumstein

La réalisation de cette exigence méthodologique se heurte malheureusement à un obstacle de taille<sup>2</sup>. L'évangile lui-même ne dit rien, explicitement, sur les circonstances de sa composition. De plus nous ne possédons aucun autre renseignement direct sur le milieu johannique. Nous sommes donc obligé de travailler sur la base des seuls indices affleurant dans le texte pour ensuite l'interpréter.

Notre enquête en vue de reconstituer son enracinement historique est construite autour de trois questions que nous traiterons successivement. Premièrement : quel est le milieu de production de l'évangile ? Deuxièmement : quelle intention l'évangéliste poursuit-il à l'égard de son auditoire en écrivant son œuvre ? Troisièmement : quels sont les groupes visés par la polémique johannique ?

---

### le milieu de production

Le quatrième évangile est bien, pour l'essentiel, l'œuvre d'un *seul auteur*, mais cet auteur n'est pas une individualité géniale et isolée ; il fait partie d'un groupe de théologiens qu'il est convenu d'appeler « *école johannique* »<sup>3</sup>. Par école, il faut entendre un lieu où la tradition chrétienne est transmise par voie d'enseignement, un lieu où cette tradition est interprétée et actualisée au gré des générations, un lieu où cette tradition se cristallise épisodiquement dans des productions littéraires.

### l'évangile, fruit de l'école johannique

Qu'une telle école ait existé, le corpus et les communautés johanniques en sont la meilleure preuve. En effet, à lire l'évangile et les épîtres de Jean, on constate que les communautés qui les ont produits possédaient une tradition sur Jésus qui leur était propre dans le cadre du christianisme primitif ; bien plus, ces communautés se réclamaient d'une théologie

2. E. KÆSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, Mohr, 2<sup>e</sup> éd., 1967, écrit fort à propos : « L'évangéliste que nous appelons Jean, semble être un homme sans contour précis. Nous entendons sa voix qui se distingue clairement des autres dans la première chrétienté, mais nous ne voyons pourtant pas clairement son lieu historique » (p. 10), et : « Dans l'ensemble et du point de vue historique, l'évangile est toujours encore une énigme » (p. 11).

3. Sur ce point, voir le commentaire de J. BECKER, *Das Evangelium des Johannes (Kapitel 1 - 10)*, Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Band IV/1, Gütersloh et Würzburg, Gütersloher Verlagshaus et Echter Verlag, 1979, pp. 40-43.

absolument originale : il suffit pour s'en convaincre de considérer le dualisme propre à Jean, mais aussi sa christologie et son eschatologie. L'existence et l'originalité d'un tel « instrument » théologique, ses expressions successives dans l'évangile et les épîtres présupposent l'existence d'une école, car des communautés ecclésiales ordinaires ne sont pas à même de produire une telle œuvre. Une école théologique est donc le support sociologique nécessaire à l'éclosion de ce qu'il est convenu d'appeler la littérature johannique.

L'existence d'une telle école, comme lieu de production de la théologie, n'est ni une nouveauté, ni même un fait exceptionnel. Dans le cadre du christianisme naissant, on connaît à tout le moins l'existence d'une école paulinienne à Ephèse et d'une école matthéenne (à Antioche?). Alexandrie et Rome possédaient vraisemblablement des centres théologiques analogues. Par ailleurs, tant le judaïsme (par exemple l'académie rabbinique, les cercles apocalyptiques, etc.) que la gnose ou la philosophie avaient, au premier siècle, leurs propres écoles.

### **la composition de l'évangile : une entreprise mouvementée**

Comment peut-on reconstituer la composition du quatrième évangile dans le cadre de cette école? L'évangéliste — nous appelons ainsi l'auteur du livre — n'est pas un créateur qui travaillerait à partir de rien. Il appartient à un milieu qui possède des traditions riches et originales sur la personne de Jésus. Ainsi, lorsqu'il se met au travail, il fait autant œuvre de « travailleur » que d'interprète. Il bénéficie — c'est du moins l'avis le plus généralement répandu dans la critique — d'une collection de récits de miracles nommée « source des signes », d'un ensemble de paroles attribuées au Christ et d'un récit de la Passion. Toutes ces traditions, il les agence sous la forme d'un évangile en y imprimant sa conception théologique spécifique.

Pour une raison que nous ignorons, l'évangéliste n'a pas pu achever son œuvre. Peut-être — mais ce n'est qu'une hypothèse — la mort l'a-t-elle surpris en plein travail. Aussi est-ce l'un de ses disciples, appelé communément « rédacteur », qui va publier l'œuvre, non sans lui apporter quelques corrections et l'enrichir de quelques adjonctions, au nombre desquelles il faut avant tout citer le chapitre 21. Ce rédacteur ne parvient cependant pas à supprimer quelques difficultés dans la narration de l'évangéliste<sup>4</sup>.

4. Nous pensons ici à la succession logiquement difficile des chap. 5-7. Voir à ce sujet l'art. de F. VOUGA dans ce cahier.

L'histoire de l'école johannique ne s'arrête cependant pas avec l'édition de l'œuvre produite par la figure dominante de l'école, l'évangéliste. Ses disciples vont encore produire trois épîtres qui reformulent la tradition johannique dans un nouveau contexte historique.

Cette brève évocation de la composition du livre nous fait découvrir que cette œuvre n'est pas née hors de l'histoire. Elle est la cristallisation la plus importante d'une tradition qui la précède et qui, ensuite, va porter encore d'autres fruits. Elle est un épisode d'une histoire plus vaste qu'elle. Cet évangile est ainsi l'exemple privilégié d'une tradition vivante : vivante parce qu'elle évolue, parce que sa transmission n'est ni mécanique, ni figée, mais consiste dans des réinterprétations et des reformulations successives.

### **l'évangile, un événement de langage <sup>5</sup>**

Nous avons déjà souligné combien la tradition johannique représentait un courant spécifique et unique dans le Nouveau Testament. Cette originalité se manifeste de manière privilégiée dans le *langage* qui est utilisé. Le lecteur découvre en effet sans grand effort la différence éclatante qui sépare le quatrième évangile des synoptiques ou des lettres de Paul. Ainsi, dès les origines, il y a plusieurs langages pour une seule Parole. De ce point de vue, cette tradition atteste un effort de reprise et de traduction des premières formulations de la foi. Mais comment peut-on caractériser et situer ce langage johannique ?

Il se distingue tout d'abord par sa *structure dualiste* : tout au long de l'ouvrage, deux réalités antithétiques s'affrontent — la lumière et les ténèbres, la vie et la mort, la vérité et le mensonge, l'en haut et l'en bas, Dieu et le monde. Ensuite, la *christologie* emprunte, elle aussi, des moyens d'expression originaux ; alors que, dans les synoptiques, Jésus est avant tout, par sa prédication et par ses actes, l'annonciateur de la venue du Règne de Dieu, dans le quatrième évangile, il devient le Fils, l'envoyé du Père, qui est venu dans le monde, mais qui retourne au Père en étant élevé sur la Croix. Le Fils se présente dans de majestueuses affirmations en « Je suis » comme étant le pain de vie, l'eau vive, la lumière du

5. Une présentation équilibrée du problème posé par le langage johannique est donnée par W. G. KUEMMEL, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 19<sup>e</sup> éd., 1978, pp. 183-194. J. BECKER, *Das Evangelium des Johannes*, *ouvr. cit.*, pp. 52-53, rappelle la méthodologie à suivre en cette matière. Voir aussi O. CULLMANN, *Le milieu johannique*, Neuchâtel et Paris, Delachaux & Niestlé, 1976.

monde, etc. La foi se dit donc dans un langage entièrement nouveau. Cette nouveauté fait question : d'où vient ce langage ? où l'école johannique puise-t-elle les ressources et les richesses de ses moyens d'expression ? Nous touchons ici au fameux débat sur l'origine du langage religieux de Jean.

Pour traiter cette question classique et délicate, il est bon de prendre certaines précautions. Il convient tout d'abord de prendre acte du contexte général, historique et culturel ; à ce niveau, le langage johannique relève de la contingence plutôt que d'un choix significatif. Il s'agit ensuite de ne pas sous-estimer la tradition chrétienne : l'évangéliste est un homme de la troisième génération, héritier d'une tradition riche et constituée ; nombre de représentations qu'il utilise lui sont parvenues par le seul canal ecclésial. Enfin, dès l'instant où l'on envisage les possibles influences externes, provenant d'autres courants religieux que le christianisme, il est nécessaire de se souvenir qu'à l'époque de la composition de cet évangile, le Proche-Orient vit une phase de syncrétisme ; il est donc faux d'opposer trop durement les religions existantes, par exemple le judaïsme et la gnose.

Le premier courant auquel a été exposé le milieu johannique est incontestablement le *judaïsme*. L'évangile porte encore les marques de la longue appartenance des croyants — ou du moins d'une partie d'entre eux — à la Synagogue. Cependant, au niveau idéologique, ce milieu n'a pas tellement d'accointances avec la tradition rabbinique et pharisienne. Il semble plus proche de certains cercles marginaux du judaïsme : la rivalité des communautés johanniques avec les cercles baptistes en est un premier exemple ; l'insistance sur la mission en milieu samaritain en est un second. La tradition johannique atteste donc une certaine proximité avec le judaïsme hétérodoxe, tel qu'il se développe dans l'aire syro-palestinienne au premier siècle. Mais ce rapprochement n'explique pas tout. Les éléments déterminants du langage lui-même, à savoir le dualisme et les représentations christologiques, nous renvoient incontestablement à la *gnose*.

### **Johannisme et gnosticisme**

Là encore, quelques précisions s'imposent. La Syrie du premier siècle est l'un des pays où la gnose est née. Des cercles périphériques du judaïsme ont d'ailleurs participé à cette émergence de la pensée gnosticienne. A l'époque de la composition de Jean, il n'y a pas encore de système gnostique strictement constitué — la gnose est en voie d'élaboration et elle

traverse un stade pré-littéraire. Il est donc historiquement vraisemblable — et la majorité de la critique s'accorde sur ce point — que Jean est entré en contact avec la pensée gnosticisante par l'entremise des cercles juifs hétérodoxes et gnosticisants. Il a trouvé dans cette pensée les références essentielles lui permettant d'exprimer la foi chrétienne. C'est ce qu'il s'agit de montrer maintenant.

La pensée gnostique est fondamentalement dualiste : le monde est l'espace du mal et dans ce monde livré aux ténèbres, l'homme est aliéné alors que sa véritable nature le destinait au monde divin. A cet homme prisonnier du monde et incapable de se souvenir de sa véritable origine, seule une révélation venant du monde de la lumière est en mesure de procurer la connaissance, la « gnose » libératrice. Cette connaissance qui permet à l'homme de retrouver sa véritable patrie lui est apportée par un sauveur venu du monde divin. La parenté entre la thématique gnostique et la présentation johannique saute aux yeux. Pour celle-ci aussi, l'homme est prisonnier d'un monde où règnent les ténèbres, la mort et Satan. Pour elle aussi, le salut consiste à être délivré de ce monde-ci pour participer au monde de lumière et de vie qui est le monde de Dieu. Pour elle aussi, la libération attendue s'effectue grâce à la venue du Sauveur qui apporte la révélation salvatrice. Le Sauveur est, en effet, le Fils, l'envoyé du Père, celui qui en manifestant la plénitude de Dieu offre la vie véritable. Cependant, le Fils n'achève son œuvre qu'en retournant auprès du Père, qu'en étant élevé, car ainsi il peut attirer auprès de lui ceux qui ont cru en sa parole. La manière dont Jean lie le dualisme, la christologie et la sotériologie le rend incontestablement proche de la gnose.

Faire cette constatation n'équivaut pourtant pas à affirmer qu'il est gnostique<sup>6</sup>. Il convient au contraire de se demander pourquoi cette tradition recourt à ce langage et quel usage elle en fait. Nous reviendrons sur ce point dans notre troisième partie.

### **la syrie, patrie du quatrième évangile**

Où l'école johannique était-elle établie ? Où le langage gnosticisant qui la caractérise était-il répandu ? La tradition de l'Eglise ancienne, notamment par la voix d'Irénée, fait référence à l'Asie Mineure, plus particu-

6. Dans ce sens, E. KAESEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, ouvr. cit., et L. SCHOTTROFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt*, WMANT 37, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1970.

lièrement à Ephèse. Ephrem le Syrien pense plutôt à Antioche. La critique moderne, dans sa majorité, estime que l'enracinement historique de Jean se situe en *Syrie*<sup>7</sup>. Cinq arguments viennent à l'appui de cette hypothèse.

En premier lieu, le grec sémitisant, caractéristique de l'auteur, atteste qu'il vit dans un milieu bilingue, c'est-à-dire dans un espace où l'on parle le grec et l'araméen. Ce milieu ne saurait être la Palestine, car l'évangéliste traduit à l'intention de ses lecteurs les noms hébreux, il explique les mœurs juives et il désigne le peuple d'Israël par une expression singulière dans la bouche d'un Israélite, à savoir « les juifs ». Il faut donc penser à une région bilingue, mais distincte de la Palestine : la Syrie s'impose.

En second lieu, les croyants des communautés johanniques ont longtemps fait partie de la Synagogue avant d'en être expulsés ; cette rupture est au centre de la polémique du quatrième évangile. Il faut donc envisager une contrée où le judaïsme synagogal est solidement implanté et où la destinée du christianisme lui a été étroitement liée. Mais — et c'est le troisième argument —, comme en témoigne la polémique contre les cercles baptistes, le judaïsme avec lequel Jean est en contact est multiple et il comprend à sa périphérie des mouvements hétérodoxes. La Syrie est le lieu où judaïsmes orthodoxe et hétérodoxe sont également représentés.

Il y a plus — et c'est le quatrième argument : nous avons montré plus haut que Jean utilise un langage analogue à celui des cercles juifs gnosticismes. Or les analogies littéraires les plus proches de son langage, à savoir les Odes de Salomon, les lettres d'Ignace d'Antioche et les écrits pré-mandéens, se situent en Syrie, l'une des patries privilégiées de la gnose.

Enfin, cinquième argument, les disciples-clefs de l'évangile ont surtout fait histoire en Syrie : on pense ici à la tradition sur Thomas, figure bien dégagée dans l'évangile ; on pense ensuite à la rivalité entre Pierre et le disciple bien-aimé : où ailleurs qu'en Syrie fallait-il habiliter l'autorité du disciple bien-aimé face à Pierre, figure majeure dans cette région (cf. l'évangile de Matthieu) ?

Bref, tous ces indices sont favorables à l'hypothèse syrienne. Mais la prudence est de mise : il n'est pas exclu que les cercles johanniques se soient déplacés ensuite en Asie Mineure.

7. Voir en dernier lieu H. KOESTER, *Einführung in das Neue Testament*, Berlin, New York, de Gruyter, 1980, pp. 614-637, et H. M. SCHENKE, K. M. FISCHER, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, t. II, Berlin, Ev. Verlagsanstalt, 1979, pp. 195-197.

---

## les destinataires de l'évangile

Dans quel but l'évangéliste a-t-il conçu son œuvre? A l'intention de quel auditoire l'a-t-il écrite? Pour répondre à ces deux questions et ainsi cerner de plus près le projet de l'évangéliste, il convient d'examiner, d'une part, l'introduction et la conclusion du livre et, d'autre part, la nature de l'argumentation.

### le prologue (Jn 1, 1-18)

Il est toujours éclairant d'observer comment un auteur biblique commence son œuvre et comment il l'achève. Le quatrième évangile ne fait pas exception. Le début du livre est caractéristique : c'est le fameux prologue. Ce texte suscite ici trois remarques. Tout d'abord, du point de vue de la forme littéraire, le prologue est un hymne. Ce chant poétique par lequel l'Eglise johannique déclare sa foi et que l'évangéliste a repris pour ouvrir son œuvre, repose sur le « nous » communautaire de la confession de foi : « *Le Logos a habité parmi nous... et nous avons vu sa gloire* », « *de sa plénitude, tous, nous avons reçu, et grâce sur grâce* ». Il semble donc que l'évangéliste commence par rappeler la foi commune qui s'oppose à l'incrédulité du monde ; bien plus, il paraît prêter cette foi au lecteur du livre qui serait alors un croyant. En second lieu, la place de cet hymne en tête de l'ouvrage est significative : sous une forme programmatique, l'évangéliste annonce la thèse théologique qui est développée dans les chapitres 1-20 ; avant même d'être déployé, le sens du récit évangélique est donné. Quelle est alors, en troisième lieu, la thèse théologique fondamentale annoncée? En chantant l'Incarnation du Logos à titre programmatique, l'évangéliste entend que le contenu de son œuvre est exclusivement christologique : la plénitude de Dieu qui confère vie, lumière et vérité a été manifestée dans la chair de l'homme de Nazareth.

### la conclusion de l'évangile (Jn 20, 20-31)

La conclusion de l'évangile confirme en tous points les résultats de notre lecture du prologue. En effet, elle exprime l'intention de l'auteur en ces termes : « (30) *Jésus a opéré sous les yeux de ses disciples bien d'autres signes qui ne sont pas consignés dans ce livre. (31) Ceux-ci l'ont été pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour que, en croyant, vous ayez la vie en son nom* ».

## **l'enracinement historique**

Le verset 30 souligne le caractère sélectif de l'évangile. La narration, de l'aveu même de son auteur, n'est pas exhaustive. Elle se réduit à un nombre limité d'éléments significatifs. Mais significatifs de quoi? Le verset 31 précise : le récit évangélique n'a d'autre but que d'appeler à la foi. Mais qui est appelé à croire? Qui se cache derrière ce « vous »? Les chrétiens des communautés johanniques ou les incroyants? La critique récente a reconnu dans cette formulation une expression catéchétique fréquente dans le quatrième évangile : ce sont les croyants qui sont visés<sup>8</sup>. L'évangéliste ne se propose pas de convertir, mais d'affermir et d'approfondir la foi de ses frères.

Quel est alors l'objet de cette foi? La formulation est christocentrique : il s'agit de reconnaître dans Jésus la plénitude de Dieu parmi les hommes. C'est ce qu'exprime le titre « Christ » à l'intention des chrétiens venus du judaïsme : le Nazaréen est l'accomplissement de la prophétie messianique. C'est ce qu'exprime le titre « Fils de Dieu » dans le langage propre à l'évangéliste : le Nazaréen est l'envoyé du Père, son représentant, sa présence plénière parmi les hommes. C'est cette reconnaissance, cette confession qui donne son identité et sa spécificité à la communauté johannique. Reconnaître que dans l'homme Jésus Dieu s'est totalement donné et définitivement dit, voilà la question décisive.

Cette question décisive n'est pas une question théorique : la fin du verset 31 signale qu'elle est liée à la question de la « vie ». La question de la confession du Christ et la question de la vie sont inséparables. Reconnaître la plénitude de Dieu sur le visage du Nazaréen, c'est accéder à la vie. Cette question de la vie traverse tout le quatrième évangile. Elle est le bien suprême en quête duquel est constamment l'homme. Cette vie est désormais offerte et ouverte, ici et maintenant, en dépit et au delà de la mort, à quiconque croit.

### **l'argumentation**

L'analyse de l'argumentation utilisée par le Christ johannique confirme ce que laissent entrevoir le prologue et la conclusion de l'évangile : c'est bien aux croyants de son Eglise que l'évangéliste s'adresse pour fortifier leur foi. Deux modes d'argumentation typiquement johanniques

8. W. G. KUEMMEL, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, ouvr. cit., p. 194.

le démontrent clairement : la technique du malentendu et le discours d'adieu<sup>9</sup>.

Qu'en est-il de la technique du *malentendu*? Fréquemment, dans le quatrième évangile, l'interlocuteur se méprend sur le sens des paroles prononcées par le Christ. Il leur accorde un sens immédiat et trivial alors que seule la Révélation permet de les comprendre. Ainsi, par exemple, Nicodème, appelé à naître de nouveau, se scandalise : comment lui, un vieillard, pourrait-il rentrer dans le sein de sa mère et renaître (Jn, 3, 3-5) ?

Le malentendu johannique est en fait un type d'ironie. Comme l'écrit Vouga, « on entend par ironie le procédé littéraire par lequel l'auteur du texte disjoint la réalité que connaît le lecteur et l'apparence que les protagonistes prennent pour la réalité »<sup>10</sup>. Ainsi le lecteur de l'évangile est non pas la victime, mais le spectateur, le destinataire indirect de l'ironie dont use le Christ. Cependant, cette ironie n'a sens et valeur de vérité que pour autant que le lecteur partage la conception de la réalité professée par le texte ; sinon elle devient grotesque. Le lecteur rit de Nicodème seulement s'il croit possible une nouvelle naissance grâce au Christ, sinon c'est bien le bon vieux pharisien qui a raison ! C'est dire que l'évangile est écrit à l'intention de gens déjà acquis à la foi que l'ironie johannique doit amener à se mettre en question et à découvrir à nouveau le Seigneur dont ils se réclament.

Le deuxième exemple d'argumentation est constitué par les *discours d'adieu*. Alors que dans les douze premiers chapitres de l'évangile, le Christ s'est révélé devant le monde, dans les chapitres 13 à 17, il s'adresse exclusivement à ses disciples. Par disciples, il faut entendre ici aussi bien les premiers compagnons de Jésus que les croyants de l'Eglise johannique. L'argumentation est donc devenue directe : en évoquant comment le Christ s'est adressé aux siens la veille de sa Passion, l'évangéliste s'adresse en vérité directement à son Eglise pour l'instruire dans la foi.

La structure des chapitres 13 à 17 en est la meilleure preuve<sup>11</sup>. Après avoir pris un dernier repas avec les siens (12, 1 - 30), le Christ johannique prononce un premier discours où il dit le sens de son départ et annonce

9. Voir F. VOUGA, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Paris, Beauchesne, 1977 : il donne une analyse originale et convaincante de l'argumentation johannique.

10. F. VOUGA, *Le cadre historique et l'intention théologique*, ouvr. cit., p. 33.

11. Voir R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, t. III, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1975.

la venue du Paraclet (13, 31 - 14, 31) : il esquisse ainsi la situation qui prévaut après son départ, c'est-à-dire la situation de l'Eglise. Toujours dans cette perspective du temps de l'Eglise, le chapitre 15 est une exhortation appelant à « demeurer » dans le Christ, c'est-à-dire à vivre la foi dans la durée, alors même que gronde la haine du monde. Le chapitre 16 formule la consolation accordée aux disciples, à savoir la venue du Paraclet et la nouvelle relation avec le Christ élevé. Enfin, au chapitre 17, le Christ remet à Dieu par la prière la communauté des croyants dont il se sépare.

Concluons. Comme l'ont montré ces différentes analyses, l'évangile selon Jean est adressé à des croyants. Son but est, après Pâques, d'édifier les chrétiens dans la foi — laquelle se récapitule dans la confession paradoxale de Jésus comme présence plénière de Dieu parmi les hommes.

### **III**

---

#### **au sein des conflits**

Pour mieux cerner encore l'enracinement historique du quatrième évangile, il est bon d'analyser la polémique qu'il expose. On voit ainsi se dessiner des fronts qui nous permettent de situer plus précisément les communautés johanniques.

#### **la polémique contre les cercles baptistes**

L'évangile contient un nombre appréciable de passages polémiqueant contre Jean-Baptiste et ses adhérents (Jn 1, 6-8. 15. 19-39 ; 3, 26-30 ; 5, 33-36 ; 10, 41). Comment faut-il comprendre ces assertions ? Les propos de l'évangéliste s'expliquent par la rivalité qui existe entre les communautés johanniques et les cercles baptistes. En effet, comme nous l'apprennent les Actes des Apôtres (19, 1-7) et les Pseudo-Clémentines<sup>12</sup>, les communautés baptistes sont nombreuses en Syro-Palestine à la fin du premier siècle et elles reconnaissent dans la personne du Baptiste le sauveur eschatologique. Face aux communautés chrétiennes, elles soutiennent que le plus grand est celui qui est venu le premier, à savoir le Baptiste et non Jésus (Jn 1, 15. 27. 30).

La mise au point de l'évangile est drastique : le rôle du Baptiste par rapport au Christ est précisé ; il s'agit d'un précurseur et d'un témoin —

12. Sur cet ouvrage judéo-chrétien du IV<sup>e</sup> siècle, voir H. KOESTER, *Einführung in das Neue Testament*, ouvr. cit., p. 645-646.

rien de plus. Cette mise au point est effectuée par le Baptiste lui-même dans le témoignage qui lui est imputé (Jn 1, 15. 20. 27 ; 3, 27-30), par le Christ (Jn 5, 33-36) et par l'évangéliste (Jn 1, 6-8).

Pourquoi cette explication claire et nette ? Il y a certes compétition et conflit d'interprétation entre les deux congrégations qui se disputent les faveurs des Syriens. Mais il convient surtout de se souvenir que pour une part les disciples qui sont entrés dans les communautés johanniques sont d'anciens baptistes convertis (Jn 1, 35-39). En évoquant ce problème, l'évangéliste se bat avec le passé de son Eglise et il montre clairement où est la foi et où est l'hérésie en cette matière.

### **la polémique contre la spiritualité gnostique**

L'école johannique et, en particulier, l'évangéliste s'expriment dans un langage gnosticisant répandu dans la Syrie de la fin du premier siècle. Ce choix n'est pas dû au hasard. En effet, grâce à ce langage et aux valeurs qu'il véhicule, l'évangéliste peut à merveille exprimer la perte de l'homme dans le monde, la radicale transcendance de Dieu et la nécessité de la révélation et de la rédemption. La spiritualité gnostique lui permet de formuler adéquatement une problématique dont l'évangile est la réponse.

Mais si la spiritualité gnostique et la foi chrétienne se rejoignent sur quelques thèmes, il y a d'autres points où le conflit est inévitable et où l'acuité théologique de l'évangéliste trouve matière à s'exercer<sup>13</sup>. Ainsi à propos de la notion de création : alors que la gnose professe que le monde n'est pas la création de Dieu et est totalement séparé de lui, l'évangile rappelle que le Logos créateur et le Logos rédempteur sont une seule et même personne (Jn 1, 1-18), que l'amour inconditionnel de Dieu est acquis au monde (Jn 3, 16) et que, si le croyant n'est pas de ce monde, il est néanmoins appelé à vivre dans le monde (Jn 17, 15). Le dualisme entre Dieu et le monde n'est donc pas absolu. Ainsi à propos de la christologie : en ouvrant son évangile par une christologie de l'Incarnation (Jn 1, 14), en soulignant la radicale humanité du Christ (Jn 6, 42 sv. ; 53 sv.), Jean coupe court à tout docétisme : Jésus n'est pas un être céleste qui traverserait glorieusement et impunément l'histoire, mais celui qui est devenu chair et a été crucifié. Par ailleurs les prédicats

13. Cette problématique est développée de manière conséquente par R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 10<sup>e</sup> éd., 1964.

sotériologiques que la spiritualité gnostique réservait aux grandes figures célestes (berger, vigne, envoyé,...) sont désormais appliqués exclusivement à Jésus. Cette prétention du Christ à être le seul Révéléateur est si absolue que dans cette Syrie qui bouillonne d'expériences spirituelles, l'évangile répète comme un refrain : personne n'a jamais vu Dieu, si ce n'est le Fils (Jn 1, 18 ; 5, 37 ; 6, 46).

On pourrait multiplier les exemples et accumuler les mises au point. Il suffit pour l'instant de constater comment l'école johannique s'assimile un langage performant pour le « détourner » ensuite au profit de la foi ; comment elle habite son temps pour le « réformer ».

### **la polémique contre le judaïsme**

Si la polémique contre les cercles baptistes et la spiritualité gnostique est indirecte, il n'en va pas de même de la polémique contre le judaïsme. Les « juifs » sont, dans la narration johannique, l'opposant par excellence à l'action du Révéléateur (cf. les chapitres 5-12, 18-20). Otez les « juifs » de l'évangile et la trame s'écroule.

Pourtant les « juifs » qui nous sont dépeints font problème<sup>14</sup>. Ils ne correspondent pas à ce que nous savons du peuple d'Israël à l'époque de Jésus. Tout d'abord — fait singulier ! —, Jésus et ses disciples ne semblent pas être juifs. Lorsqu'ils parlent de la Loi avec les juifs, ils disent « votre Loi » (Jn 8, 17 ; 10, 34) ; le même phénomène se répète à propos des fêtes juives (Jn 2, 13 ; 7, 2 ; 11, 55). En second lieu, le judaïsme si diversifié à l'époque de Jésus se récapitule désormais dans ce groupe monolithique que sont les « juifs ». Les sadducéens, les hérوديens, les scribes, les zélotes disparaissent complètement de l'évangile ; en revanche, les pharisiens gagnent en importance et vont jusqu'à former un même groupe avec les grands-prêtres, ce qui est complètement anachronique. Enfin, dans la narration, les « juifs » sont parfois distingués de la foule, ce qui étonne l'historien.

Cette présentation anachronique n'est pas due au hasard. En fait l'évangéliste projette dans l'histoire de Jésus le judaïsme qu'il affronte lui-même : un judaïsme qui effectivement n'a plus partie liée avec les chrétiens, un judaïsme désormais monolithique dont les pharisiens se sont rendus maîtres. Que s'est-il passé pour qu'on en arrive là ? Pour esquisser une

14. Voir P. VIELHAUER, *Die Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin, New York, de Gruyter, 1975, pp. 431-432, et F. VOUGA, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, *ouvr. cit.*, pp. 37-73.

réponse à cette question, il faut évoquer deux faits. D'une part, la désastreuse guerre juive des années 66-70 a amené la destruction du Temple de Jérusalem. Le judaïsme perd son centre religieux et son foyer national. Il doit se réorganiser sur d'autres bases, celles que lui fournit la Synagogue dominée par les pharisiens et les rabbis. Mais — et c'est le deuxième fait —, cette réorganisation ne va pas sans un certain durcissement. Les nouveaux leaders, rassemblés dans l'académie de Jamnia, excommunient du judaïsme toutes les tendances qui ne sont pas conformes à l'idéal pharisien. Les chrétiens font partie de cette charrette d'hérétiques désormais maudits dans la très officielle prière des dix-huit demandes. Les cercles johanniques portent dans leur chair le cruel souvenir de cette expulsion qui les privent de toute légitimité juridique en matière religieuse (cf. Jn 9, 22 ; 12, 42 ; 16, 2).

Pourquoi l'évangéliste évoque-t-il avec une telle ampleur le conflit entre le Christ et les juifs et, partant, le contentieux entre l'Eglise johannique et la Synagogue ? L'intention n'est pas missionnaire, car la rupture est consommée entre les deux communautés. L'argumentation développée par Jean est à usage interne : il s'agit de redire à l'intention des croyants la foi chrétienne, mais cette reformulation s'effectue par opposition à l'adversaire de toujours. En effet, la foi se dit autant par négation que par affirmation.

Quelle certitude l'évangéliste veut-il alors plus précisément transmettre à son Eglise ? Le thème central de ces passages polémiques est la filiation divine de Jésus. En conséquence, à des croyants ébranlés et découragés par l'hostilité dont ils sont l'objet, par la fragilité et l'impuissance de leur Eglise, Jean entend réaffirmer que le Jésus méprisé, abandonné et crucifié dont ils se réclament, est bien le Fils de Dieu, celui qui est venu au nom du Père et qui est retourné auprès de Lui. Mais précisément un Fils de Dieu dont le plus grand triomphe est l'échec de la Croix. Et il en va du disciple comme du Maître.

### **la polémique contre le monde**

La notion de monde a des sens différenciés chez Jean<sup>15</sup>. Le monde est tout d'abord la création de Dieu et il le reste (Jn 1, 1 sv.). Le monde est ensuite le monde des hommes, le monde constitué par les hommes (Jn 1, 10). Ce monde, Dieu l'aime à ce point qu'il envoie son Fils unique pour le sauver (Jn 3, 16 ; 4, 42). Mais, dernière note, ce monde se ferme

15. Voir R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr, 5<sup>e</sup> éd., 1965, pp. 367-373. 378-385.

au Révélateur et le rejette ; il agit de même à l'égard de ses disciples (Jn 15, 18-19). Il devient donc un monde de ténèbres, dominé par l'incrédulité. Et, en fait, dans le quatrième évangile, c'est ce dernier sens qui domine : le monde devient la notion désignant l'humanité voulant vivre sans Dieu et refusant son amour, et cela non en vertu d'une tragique fatalité, mais par sa propre culpabilité.

Affinant cette définition générale, Vouga a fait une observation intéressante<sup>16</sup>. D'une part, alors que dans les chapitres 1-12, la notion de monde a, dans la majorité de ses emplois, un sens positif ou neutre, dans les chapitres 13-17, c'est le sens négatif qui prédomine nettement. D'autre part, alors que dans les chapitres 1-12, les « juifs » constituent l'opposition au Révélateur, dans les chapitres 13-17, c'est-à-dire dans les discours d'adieu, ils quittent totalement la scène et laissent ce rôle au « monde ». Ainsi, sous réserve du conflit de l'Eglise johannique avec la Synagogue, on pourrait dire : alors que Jésus s'est heurté à l'hostilité des juifs, les disciples sont victimes de la haine du monde.

Si théologiquement l'une et l'autre oppositions résultent du même scandale devant la Révélation, la haine dont le monde accable les disciples prend-elle des figures historiques particulières ? On peut penser à trois séries de faits. Tout d'abord, peut-être les chrétiens, longtemps assimilés par les païens à une frange du judaïsme, ont-ils été victimes de l'antisémitisme antique, particulièrement virulent dans le Proche-Orient, alors même qu'ils étaient déjà exclus de la synagogue. Ou — hypothèse plus probable —, peut-être les croyants de l'Eglise johannique ont-ils été touchés par les persécutions de Domitien, ce dernier jugeant que les chrétiens attentaient à son pouvoir en refusant le culte impérial. Ou enfin, peut-être ces mêmes communautés ont-elles été victimes du patriotisme des assemblées provinciales et municipales, car ces véritables foyers de fidélité au pouvoir impérial auraient pu voir dans les congrégations chrétiennes une opposition larvée à l'Etat. Quoi qu'il en soit, les motifs ne manquent pas à l'évangéliste pour dénoncer, mais aussi pour expliquer théologiquement la haine subie par les croyants.

### **le risque d'une parole « contextuelle »**

L'évangile selon Jean est une proclamation de foi qui a pris le risque d'habiter son temps. Fruit d'une tradition en mouvement, il a osé s'installer dans le langage qui exprime le plus fortement la sensibilité de cette

16. F. VOUGA, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, *ouvr. cit.*, pp. 97-111.

## Jean zumstein

fin du premier siècle en Orient. Il a risqué le pari de redire la foi aux chrétiens, non pas en répétant des formules aussi sacrées que figées, mais dans les mots qui exprimaient la recherche, le tâtonnement d'une spiritualité naissante. Le quatrième évangile a annoncé la foi en respectant ses destinataires, c'est-à-dire en prenant au sérieux les menaces, les peurs, les attentes, les découragements qui traversaient son Eglise. Mais s'il s'est à ce point enraciné dans le vécu ecclésial, c'est pour mieux y faire surgir celui qui est chemin, vérité, vie. Ainsi, fidèle à celui qu'il proclame, l'évangile selon Jean est une parole qui « *est devenue chair et qui a habité parmi nous* ».

Jean zumstein

### ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES

Faculté de Théologie Protestante  
Montpellier

N° 1980/3

**B. REYMOND** : La « Process Theology » : Christ

**G. CASALIS** : La foi et ses expressions

Autour de R. Girard, Journal à plusieurs voix, avec R. HUVET, M. F. LACAN,  
P. LEHNEBACH, P. MOTHEs, H. OTT.

Introduction à l'étude de textes bibliques : P. BUIS, Psaume 76 ; M. LAUVER-  
JAT, Marc 12, 37 - 13, 2 ; P. RICÉUR, Romains 5.

Chroniques : C. AMPHOUX, Editions récentes du Nouveau Testament grec ;  
A. BIRMELE, le 450<sup>e</sup> anniversaire de la Confession d'Augsbourg ; J. AN-  
SALDI, Dieu et les pouvoirs selon certains penseurs contemporains ;  
A. GAILLARD, A propos d'Hans Kùng.

Livres : Recensions diverses.

Abonnement annuel : France 60 FF ; Etranger 75 FF (4 numéros, 650 p.)  
« Etudes Théologiques et Religieuses » 13 rue Louis-Perrier, 34000 Montpellier  
C.C.P. 268.00 Montpellier

# la postérité du quatrième évangile au deuxième siècle

---

*Envisager la postérité du quatrième évangile au II<sup>e</sup> siècle, c'est d'abord jeter un regard sur les écrits du christianisme primitif. Dans les premiers documents et les textes des Pères apostoliques qui nous sont parvenus, les traces et les citations de l'évangile de Jean sont en nombre très réduit. Seuls les écrits d'Ignace d'Antioche attestent un milieu proche du christianisme johannique. Le livre commence à être davantage connu et à être cité, chez Justin par exemple, seulement dans la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle, tandis que, en son tout début, les milieux gnostiques le commentaient déjà. Cette attirance de la gnose pour certains passages au moins de l'évangile de Jean nourrit périodiquement d'ardents débats. Le parcours proposé ici rassemble les textes qui illustrent l'influence grandissante de la théologie de Jean à la veille des grandes discussions christologiques.*

---

Tenter un aperçu de l'usage du quatrième évangile au cours du deuxième siècle de notre ère peut répondre à une double préoccupation. D'une part, il est éclairant de cerner la postérité de Jean pour comprendre les débats de la littérature théologique postérieure au Nouveau Testament. Alors que l'acceptation quasi générale de cet évangile n'est intervenue qu'à la fin du II<sup>e</sup> siècle dans l'Église ancienne, on peut se demander comment interpréter le laps de temps qui sépare la rédaction de l'évangile de cette acceptation. D'autre part, s'imprégner de l'atmosphère de cette période permet un certain recul par rapport à l'exégèse des évangiles où les impressions d'ensemble disparaissent parfois au profit d'analyses de détail. P. Bonnard a donné une illustration de cette prise en compte du II<sup>e</sup> siècle à propos de quelques affirmations virulentes des épîtres johanniques<sup>1</sup> : « Tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu dans la chair est de Dieu ; tout esprit qui divise Jésus n'est pas de Dieu » (1 Jn 4, 2-3), ou encore : « De nombreux séducteurs se sont répandus dans le monde : ils ne professent pas la foi à la venue de Jésus-Christ dans la chair » (2 Jn 7).

1. « La chair dans le johannisme et au-delà », *Anamnesis*, Lausanne, 1980, pp. 187-193 (Cahiers de la *Revue de Théologie et de Philosophie*). Un commentaire des épîtres johanniques doit paraître aux éditions Delachaux-Niestlé, Neuchâtel, Paris.

En prenant quelques citations de textes apocryphes ou de la littérature chrétienne orthodoxe, il fait percevoir au lecteur combien la compréhension johannique de l'Incarnation (Jn 1, 13-14) n'a pas été acceptée par toutes les tendances du christianisme ancien. En effet si l'auteur des épîtres johanniques concentre ses attaques sur la « chair du Christ », c'est à l'encontre de ceux qui nient le ministère terrestre de Jésus, ou peut-être plus précisément de ceux qui cherchent à gommer de l'humanité de Jésus la mort sur la croix<sup>2</sup>.

L'exemple des épîtres est sans doute instructif pour la compréhension du johannisme, tout comme le serait celui de l'usage de l'*Apocalypse* dans l'Eglise ancienne. Nous nous en tiendrons à l'évangile, essayant d'en repérer quelques traces dans la littérature des premiers Pères de l'Eglise, avant d'aborder les milieux de son premier commentaire exégétique attribué à Héracléon, un disciple de Valentin, l'un des plus grands chefs de file de l'hérésie au II<sup>e</sup> siècle.

## I

### **l'évangile de Jean dans les textes les plus anciens**

Quand on envisage les premières décennies du christianisme qui a suivi le Nouveau Testament, on est obligé de tenir compte d'une difficulté inhérente aux textes envisagés. Avant la clôture du canon, les premiers écrivains chrétiens ne citaient pas les textes scripturaires avec une référence au chapitre et au verset. Ils reprenaient tel ou tel passage sous une forme assez libre ; et dans les évangiles, ils empruntaient beaucoup aux paroles du Seigneur. Il est donc difficile de savoir précisément à quel livre un texte peut faire allusion. Le repérage des citations ou allusions de l'évangile de Jean est malaisé pour cette période. Il est encore plus hasardeux de vouloir démontrer son utilisation quand il s'agit d'une allusion, d'une réminiscence ou simplement d'une communauté de pensée entre deux écrits.

#### **dans l'évangile de Thomas**

Prenons l'exemple de l'*Évangile de Thomas* dont le titre au moins est connu du grand public. Composé de quelque 114 paroles<sup>3</sup> de Jésus, il

2. Anamnesis, op. cit., p. 193.

3. On les désigne couramment par le mot grec *logion* (pluriel *logia*) ; cf. H.-Ch. PUECH, *En quête de la gnose*, vol. II. *Sur l'Évangile de Thomas*, Paris, 1978.

date vraisemblablement de la fin du I<sup>er</sup> siècle ou du début du II<sup>e</sup>. Mais son origine remonte au temps de la formation des collections de paroles de Jésus qui ont servi à la rédaction des évangiles. Si l'on compare l'*Évangile de Thomas* à celui de Jean, on a envie d'expliquer une expression comme « *vous ne verrez pas le Père* » (log. 27) par une allusion johannique (Jn 14, 9) ; ou « *boire de l'eau vive* » (log. 13) par des textes comme Jn 4, 10 sv. et 7, 38 ; ou « *vous lancerez des pierres contre moi* » (log. 13) par Jn 8, 59 et 10, 31 ; ou « *je suis la Lumière* » (log. 77) par Jn 8, 12. Toutefois, dans tous ces passages de Thomas, il n'est pas possible de parler d'allusions johanniques à partir d'un mot sans pouvoir repérer d'autres traces du contexte de ladite allusion. De plus ces mots ou expressions ne sont guère caractéristiques de la langue et du style de notre évangile. Et même s'il était possible de parler d'allusions, on ne pourrait pas envisager d'influence d'un texte sur l'autre ; il faudrait tout au plus penser à des références à une même source, ou mieux à un même milieu. Cela reste encore à prouver.

### **dans le nouveau testament lui-même**

A défaut de preuves, reprenons le texte du Nouveau Testament lui-même sans aborder les questions délicates — hors de notre propos — des rapports de Jean avec les synoptiques. La finale de l'évangile de Marc (16, 9-20), postérieure à la rédaction du reste du livre, mentionne l'apparition de Jésus à Marie-Madeleine et semble présupposer un récit comme celui de Jn 20, 11-18 (comparer à Mt 28, 9). La 2<sup>e</sup> épître de Pierre (1, 14) évoque la mort prochaine de Pierre selon ce que le Seigneur lui a fait connaître, comme si l'annonce prophétique d'un martyr de Pierre (Jn 21, 18-19) lui était familière.

Dans son commentaire, C. K. Barrett<sup>4</sup> a même rapproché certains thèmes de l'épître aux Ephésiens du quatrième évangile, comme l'unité de l'Eglise (Ep 1, 10 ; 2, 13-22 ; 3, 6 ; 4, 3-6 ; comparer à Jn 10, 16 ; 11, 52 ; 17, 21), la descente sur terre et l'ascension du Christ (Ep 4, 8-10 // Jn 3, 13), l'accès au Père par le Fils en Esprit (Ep 2, 18 // Jn 1, 18 ; 4, 24), le couple de notions lumière - ténèbres (Ep 5, 8-13 // Jn 1, 4 sv. ; 8, 12 etc.). Le même Barrett rapproche aussi la terminologie sacramentelle de Jean (3, 5 par ex.) des épîtres pastorales (Tit 3, 5), ainsi que le danger pour Jean et ces épîtres de la prolifération dans les marges de l'Eglise chrétienne de sectes et groupes plus ou moins gnostiques (cf. surtout 1 Tim 1, 6-7 ;

4. *The Gospel according to St John*, Londres, 1965, pp. 53-54.

4, 1-7 etc.)<sup>5</sup>. Selon Barrett, l'épître aux Ephésiens représente une sorte de voie moyenne entre Jean et Paul, et les Pastorales, bien que très différemment, illustrent aussi une étape du christianisme d'Asie Mineure auquel on peut sans doute rattacher l'évangile de Jean.

Parmi les documents anciens, une place particulière revient à deux textes conservés sur papyrus. Le premier, le *Papyrus Rylands Grec 457*, communément appelé P<sup>52</sup>, fut publié initialement à Manchester en 1935. Il reproduit quelques fragments de Jn 18, 31-33 et 37-38 dans une écriture qu'on peut dater du premier quart du II<sup>e</sup> siècle. C'est un témoignage de très grande valeur. C'est le fragment le plus ancien que l'on connaisse de l'évangile de Jean, et même de tous les manuscrits du Nouveau Testament. Mais surtout ce papyrus de quelques centimètres atteste la circulation du quatrième évangile en Egypte au tout début du II<sup>e</sup> siècle.

### **dans le papyrus egerton 2**

Le second, le *Papyrus Egerton 2*, est plus connu des spécialistes de textes apocryphes que des exégètes de la Bible. Ses éditeurs datent au moyen de l'écriture ce papyrus du deuxième quart du II<sup>e</sup> siècle. Son contenu ressemble étrangement aux évangiles, et rappelle plusieurs passages assez précis. Dans une conversation de Jésus avec les maîtres de la loi, on peut reconnaître de nombreuses allusions à Jean (Jn 5, 39, 45; 9, 29; 8, 59; 10, 31; 7, 30, 44; 10, 39). Après la guérison d'un lépreux (Mc 1, 40 sv. et par.), vient une question des adversaires du Seigneur pour le tenter (Mc 12, 14-15 et par. et une citation d'Esaië, cf. Mc 7, 6-7) où l'on reconnaît aussi des allusions à Jn 3, 2 et 10, 25. Le texte fragmentaire se termine par ce qui pourrait être un récit de miracle au bord du Jourdain. On le voit : il ne s'agit point de citations de l'évangile de Jean, encore moins d'un commentaire. Par contre, la proximité littéraire de certaines lignes de ce texte avec Jean soulève la question d'une relation entre eux. La solution la plus simple serait d'envisager que ces fragments et le livre de Jean ont puisé à la même source ; ou selon une autre hypothèse — plus intéressante pour notre recherche —, leur auteur se serait servi d'une forme de la tradition johannique antérieure à celle que nous avons actuellement dans le quatrième évangile.

5. Adjectif dérivé du substantif grec signifiant connaissance. La gnose désigne les mouvements religieux d'initiés qui comprennent le salut comme une connaissance par l'homme des mystères du « moi » et des secrets du monde, des dieux, et de tout l'univers. Pour obtenir le salut, l'homme doit reconnaître son origine divine, et se libérer progressivement de la sphère terrestre. On rencontre ces tendances surtout du II<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère.

**dans l'évangile de Pierre**

Cet évangile fournit un cas un peu analogue au *Papyrus Egerton 2*. Parmi les apocryphes du Nouveau Testament<sup>6</sup>, ce texte lui aussi fragmentaire offre un récit de la Passion et de la Résurrection très proche des évangiles. Découvert il y a près d'un siècle, il est daté habituellement de la première moitié du II<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>. Il partage avec Jean de nombreux points communs, les juifs portent plus la responsabilité de la mort de Jésus que dans les synoptiques. Le groupe des chrétiens semble plus détaché du judaïsme que dans les autres évangiles (cf. la fête des Azymes, leur fête, II, 5 ; comparer à Jn 5, 1 ; 6, 4 ; 7, 2). Le Seigneur doit s'asseoir pour juger lors de la scène de dérision (III, 7 // Jn 19, 13). Sur la croix, il est cloué aux mains seulement (VI, 21 // 20, 20. 25. 27). Le crucifié ne peut pas rester sur la croix après le coucher du soleil (V, 15 // Jn 19, 31 a). On ne lui brise pas les jambes (IV, 14 // Jn 19, 31-37). L'ensevelissement a lieu dans le jardin de Joseph (VI, 24 // Jn 19, 41) et l'apparition à Pierre, près de la « mer » (XIV, 60 // Jn 21, 1).

Ces quelques rapprochements ne sont pas encore assez significatifs pour affirmer une dépendance de l'*Évangile de Pierre* par rapport à Jean. Quand on examine cependant l'ensemble des rapports de ce texte apocryphe avec les quatre évangiles, on peut tirer quelques conclusions. L'auteur semble disposer de traditions très anciennes ; il manie avec dextérité les nombreuses références à l'Ancien Testament, mais se trouve maladroit dans sa façon d'envisager les coutumes de la Palestine. Selon M. G. Mara, l'auteur de l'*Évangile de Pierre* aurait suivi les synoptiques pour la trame du récit de la Passion, mais se serait inspiré de la théologie johannique pour interpréter le récit de la mort et de la Résurrection du Seigneur. Le Christ de la Passion, toujours qualifié de Seigneur, est élevé (V, 19 // Jn 3, 14 ; 8, 28 ; 12, 32-34 ; Lc 9, 51) dès sa mort sur la croix lors du cri : « O ma force ! ô force, tu m'as abandonné ! » (V, 19 // Mc 15, 34 sv. et par.). La mort du Seigneur correspond à son ascension et à sa glorification.

Certains commentateurs de l'*Évangile de Pierre* ont cru voir dans ce cri du Seigneur sur la croix, manifestement inspiré d'un psaume (Ps 21, 2), la trace de tendances gnostiques ou docètes. Ces dernières rejetaient la réalité

6. On trouvera une anthologie de la plupart de ces textes, commode, mais un peu dépassée, dans F. AMIOT, *La Bible apocryphe, Évangiles apocryphes*, Paris, 1952.

7. Cf. l'édition récente de M. G. MARA, *Évangile de Pierre* (Sources Chrétiennes), Paris, 1973.

de la Passion du Christ (cf. plus haut 1 Jn 4, 2-3 ; 2 Jn 7) et réduisaient son humanité à une simple apparence. En effet on connaît des attaques sévères de Pères de l'Eglise contre ceux qui niaient la résurrection et qui affirmaient en même temps la réception des âmes au ciel immédiatement après leur mort<sup>8</sup>. Ailleurs dans l'*Evangile de Pierre* il est précisé que lors de la crucifixion, le Seigneur « se taisait comme s'il n'éprouvait aucune souffrance » (IV, 10).

Là encore, certains ont rapproché cette affirmation de celles des gnostiques sur l'impassibilité du Christ. Selon Irénée par exemple, l'hérétique Basilide affirmait que « *le Christ ne souffrit pas lui-même la Passion ; mais un certain Simon de Cyrène fut réquisitionné et porta sa croix à sa place. Et c'est ce Simon qui, par ignorance ou erreur, fut crucifié après avoir été métamorphosé par lui pour qu'on le prit pour Jésus ; quant à Jésus lui-même, il prit les traits de Simon, et se tenant là, se moqua...* »<sup>9</sup>. C'est contre ce genre d'affirmations (cf. aussi *Extraits de Théodote* 45, 2-3 ; 61, 3 ; Irénée *Contre les Hérésies*, 1, 7, 2) qu'un Père de l'Eglise comme Ignace d'Antioche affirmait avec vigueur : « *Restez sourds, lorsqu'on ne vous parle pas d'un Jésus-Christ qui est descendant de David, fils de Marie, qui est né véritablement ; qui a mangé et bu ; qui a été véritablement persécuté sous Ponce Pilate, qui a été crucifié et qui est mort véritablement à la face des cieux, de la terre et des enfers ; qui a véritablement ressuscité des morts* »<sup>10</sup>. L'insistance d'un Ignace d'Antioche, contemporain des premiers lecteurs de l'*Evangile de Pierre*, sur la passion et la mort véritables, montre à quel point certaines tendances du christianisme ont envisagé la suppression du scandale de la Croix au point de la négliger, ou de distinguer plusieurs sortes de Christs, le vrai Sauveur impassible, et celui dont le corps seul aurait souffert (cf. ceux « *qui divisent Jésus* » dans 1 Jn 4, 3).

Malgré l'intérêt que l'on peut porter aux querelles théologiques contemporaines de l'*Evangile de Pierre*, nous pensons que les passages cités plus haut (IV, 10 ; V, 19) ne témoignent pas de tendances gnostiques ou

8. Justin, *Dial.* 80, 4 ; Irénée, *Contre les Hérésies* 5, 31, 1 (Sources chrétiennes), Paris, 1961, pp. 338 sv. ; cf. aussi *Extraits de Théodote* 61, 6 (Sources chrétiennes), Paris, 1970, p. 180 ; Irénée, *Contre les Hérésies* 1, 7, 2, (Sources chrétiennes), Paris, 1979, p. 104.

9. *Contre les Hérésies* 1, 2, 4, 4, pp. 328-329 ; comparer avec *Apoc. de Pierre* (Nag Hammadi) VII, 81-83 et les films de Monty Python, *La vie de Bryan*, et de L. Bunuel, *La Vole Lactée*.

10. *Aux Talliens* 9, 1-2, d'après la nouvelle traduction de F. QUERE, *Les Pères apostoliques* (Points-Sagesse), Paris, 1980, p. 130.

docètes. On peut en effet les expliquer d'une manière plus satisfaisante à partir du texte lui-même, et à partir de son utilisation de l'Ancien Testament plutôt qu'à partir des documents extérieurs sans grand rapport avec lui. Comme le souligne M. G. Mara, ceci n'exclut pas que l'*Évangile de Pierre* ait circulé dans des milieux gnostiques ou docètes, précisément à cause de l'ambiguïté de ces passages<sup>11</sup>. En conclusion il faut relever qu'il semble avoir utilisé l'évangile de Jean dans sa compréhension de la mort du Seigneur comme glorification. D'autre part, on entrevoit avec ce texte apocryphe une période de l'histoire de l'Église ancienne où les querelles théologiques sur le sens de la venue du Christ sur terre ne manquent pas.

Jusqu'à présent notre recherche des utilisations possibles de l'évangile de Jean dans les documents anciens peut paraître décevante. Ce manque d'attestations positives, sauf peut-être dans l'élaboration de l'*Évangile de Pierre*, doit être interprété. Il nous semble que dans un premier temps cet évangile n'est pas encore assez répandu et connu pour être utilisé par les premiers écrivains chrétiens ; et ceci, malgré le témoignage du papyrus P<sup>62</sup> de la diffusion de Jean en Égypte, au début du II<sup>e</sup> siècle. Par contre, il n'est pas inintéressant de constater que les rapprochements que nous avons esquissés nous orientent vers les milieux gnostiques. Nous y reviendrons.

## II

---

### les pères apostoliques

Cette enquête pourrait se poursuivre dans les premiers documents littéraires des Pères de l'Église. La difficulté de repérer de véritables citations ou allusions à l'évangile de Jean subsiste. C'est pourquoi nous passerons plus vite sur les premiers Pères apostoliques.

### les premiers pères apostoliques

Dans l'*Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome (fin du I<sup>er</sup> siècle), on peut relever quelques termes à sonorité johannique (ou peut-être simplement juive), comme « *faire la vérité* » (31, 2 // Jn 3, 21), « *travailler aux œuvres de la justice* » (33, 8 // Jn 6, 28) ; « *aimer accomplir les commandements* » (49, 1 // Jn 14, 15. 23. 24) ; les plus significatifs sont les rapprochements possibles de Clément avec la prière de Jean 17 :

11. F. QUERE, *op. cit.*, note 7, p. 111.

## jean-daniël dubois

59,3 : « afin qu'ils te connaissent toi le seul... » (Jn 17, 3).

43,6 : « glorifier le nom du Dieu véritable et unique » (Jn 17, 3).

60,2 : « purifie-nous par ta vérité » (Jn 17, 17 : avec un autre verbe).

42,1 : « les apôtres nous ont été dépêchés comme messagers de la Bonne Nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ. Jésus-Christ a été envoyé par Dieu » (Jn 17, 18 ; 20, 21 : avec un autre verbe).

Dans la 2<sup>e</sup> Homélie de Clément (vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle), il n'est pas besoin de faire appel à Jean pour comprendre l'expression « le Christ s'est fait chair » (9, 5 // Jn 1, 14), ou « faire la volonté du Père » (8, 4 ; 10, 1 // Jn 4, 34 etc.). Avec le Pasteur d'Herma (vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle), les rapprochements avec Jean sont tout aussi peu décisifs. Les emplois christologiques de « rocher » et « porte » (Sim. 9, 12, 1 // Jn 10, 7), « pied de vigne » (Sim. 9, 26, 4 ; Mand. 10, 1, 5 // Jn 15, 1. 4. 5), « loi » (Sim. 8, 3, 2 // Jn 15, 4 sv.), « reçue du Père », (Sim. 5, 6, 3 // Jn 10, 18 ; 17, 8), nourriture du ciel (Sim. 5, 5, 3 // Jn 6, 50. 58) n'ont rien de spécifiquement johannique. On retiendrait tout au plus les images de renaissance à la vie et d'entrée dans le Royaume de Dieu par l'eau et le Nom du Fils (Sim. 9, 16, 2. 4. 7 ; 12, 4 ; Vis. 3, 3, 5) qui rappellent Jean 3.

L'épître de Barnabé (vers 130) souligne à plusieurs reprises la manifestation du Christ dans la chair (5, 6 ; 6, 7. 9. 14 ; 12, 10 // Jn 1, 14 ; 1 Jn 3, 5. 8 ; 1, 2), manifestation du Fils de Dieu (5, 9) ; la mention du regard d'Abraham porté sur Jésus (9, 7 // Jn 8, 56) ou le lien entre écouter-croire-vivre (11, 11 ; 9, 2 // Jn 5, 24 ; 3, 15 ; 20, 31) rappellent le quatrième évangile. On pourrait même se demander si la proximité de la Résurrection, des apparitions et de l'Ascension du Sauveur (15, 9 // Jn 20, 17 ; 21, 1) ou l'apparition de la gloire de Jésus avec l'épisode du serpent élevé par Moïse (12, 7, cf. Nb 21 // Jn 3, 14 ; 8, 28 ; 12, 32-34) ne remontent pas à Jean. A y regarder de plus près, tous ces rapprochements sont superficiels et n'établissent aucun contact littéraire, direct ou indirect, avec le quatrième évangile.

La Doctrine des Douze Apôtres ou Didachè (début du 2<sup>e</sup> siècle ou même avant) manifeste plusieurs affinités avec Jean dans le cadre de deux chapitres surtout (9-10), à propos des prières eucharistiques. La « sainte vigne de David » pourrait évoquer Jn 15 ; le verbe « faire connaître » (9, 2. 3 ; 10, 2) apparaît aussi chez Jean (15, 15 ; 17, 26). Avec l'introduction de la prière de 10, 1-2, on peut encore établir plusieurs rapprochements :

« Après vous être rassasiés (Jn 6, 12), rendez ainsi grâce :

Nous te rendons grâce, Père saint (Jn 17, 1)

*Pour ton saint Nom (Jn 17, 6. 11. 26)*

*Que tu as fait habiter en nos cœurs (Jn 1, 14)*

*Pour la connaissance, la foi et l'immortalité (Jn 20, 31 ; 17, 3 ; 6, 69 // Did 9, 3 et 10, 3) ».*

En Did 10, 3 la nourriture pour la vie éternelle rappelle encore le discours de Jn 6, de même que la suite de cette prière (10, 5) peut être mise en parallèle avec Jn 17 :

*« Souviens-toi Seigneur de ton Eglise*

*Et de la délivrer de tout mal (Jn 17, 15)*

*Et de la parfaire dans ton amour (Jn 17, 23)*

*Rassemble-la, sanctifiée (Jn 17, 19 ; cf. 11, 52) ».*

La *Didachè* ne permet pas mieux que les autres écrits des Pères apostoliques d'attester des contacts littéraires avec l'évangile de Jean. Cependant, comme on situe généralement le lieu de sa rédaction en Syrie, on se rapproche géographiquement du type de christianisme dépeint par Polycarpe de Smyrne (*Épître aux Philippiens*, vers 130 ; *Martyre de Polycarpe*, vers 155) et surtout Ignace d'Antioche (un peu plus tôt).

En effet, nous avons déjà rencontré Ignace d'Antioche dans sa réaction contre les tendances docètes. L'*Épître aux Philippiens* (7, 1) de Polycarpe atteste cette même réaction : « *Quiconque ne confesse pas que Jésus-Christ est venu dans la chair est un antichrist (1 Jn 4, 2-3 ; 2 Jn 7). Quiconque ne confesse pas le témoignage de la Croix est du diable. Quiconque tord les paroles du Seigneur selon son caprice et ne proclame pas la Résurrection ni le Jugement est le premier-né de Satan* ». Une telle citation des épîtres johanniques n'est pas étonnante dans un écrit de Polycarpe ; car cet évêque passe pour un disciple de Jean (selon Irénée, *Lettre à Florin* dans l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe, 5, 20 ; et *Contre les Hérésies* 3, 3, 4). Ailleurs dans l'*Épître aux Philippiens*, il est possible que parmi les diverses réminiscences bibliques, l'exhortation à l'amour réciproque soit une vague allusion johannique (Jn 13, 34 ; 15, 12. 17 ; cf. aussi Rm 13, 8 ; 1 P 3, 8) ainsi que les « *fruits que vous porterez seront manifestes aux yeux de tous* » (Jn 15, 16 ; 1 Tim 4, 15).

### **ignace d'antioche et le milieu johannique**

On sait par leurs lettres qu'Ignace et Polycarpe ont été en relation l'un avec l'autre. Parmi les lettres d'Ignace, l'*Épître aux Smyrniotes* combat le plus fermement les tendances docètes (cf. aussi *Aux Magnésiens* 11 ; *Aux Tralliens* 9). Ignace est en parenté spirituelle avec les écrits johan-

niques et pauliniens (nombreuses allusions aux lettres de Paul, et citations tirées de 1 Co). Ignace est en fait le seul des Pères apostoliques à propos de qui l'on ait vraiment discuté la question d'une relation littéraire avec le quatrième évangile. Certains commentateurs l'admettent ; d'autres la croient possible. Nous ne pensons pas qu'elle soit vraiment démontrable. Voici toutefois les arguments qui penchent en faveur d'une quelconque influence. Trois passages au moins reviennent sans cesse dans les études à ce sujet. Dans l'*Épître aux Philadelpiens* 7, 1, on lit : « on ne trompe pas l'Esprit que Dieu nous donne ; lui " sait d'où il vient et où il va " et il ouvre les secrets » (// Jn 3, 8 ; 8, 14) ; en 9, 1 on retrouve l'image de la « Porte » du Père (Jn 10, 7. 9 ; cf. aussi 14, 6). Dans l'*Épître aux Romains* 7, 3 (cf. aussi *Épître aux Ephésiens* 5, 2), c'est un discours sur le « pain de Dieu » et le pain de vie (Jn 6, 26-59, part. 33). Ailleurs on pourrait encore relever des sortes de paraphrases de passages johanniques : *Épître aux Magnésiens* 7, 1 : « Le Seigneur ne fait rien sans le Père » (Jn 5, 19.30 ; 8, 28) ; 7, 2 : « sorti du Père et retourné à lui » (Jn 13, 3 ; 16, 28) ; *Épître aux Ephésiens* 9, 1 : « élevé par la Croix de Jésus-Christ » (Jn 12, 32) ; *Épître aux Romains* 7, 2 : « eau vive qui parle en moi » (Jn 4, 10 ; 7, 38). Et même sans retrouver des allusions à des passages précis, on peut comparer Ignace et Jean dans leur traitement de notions comme chair-esprit, vie-mort, envoi, venue, manifestation, foi, amour.

Ignace est sans doute le témoin le plus proche d'une atmosphère des milieux johanniques. De ses lettres, véritable joyau de la littérature chrétienne ancienne, nous retiendrons qu'il a affirmé vigoureusement la divinité de Jésus-Christ inséparable de la réalité de son Incarnation. Et contre les tendances docètes, il a aussi souligné la réalité de l'Eglise dans sa hiérarchie et sa vie sacramentelle. Par rapport à l'ensemble de la littérature des Pères apostoliques et des documents chrétiens anciens, nous remarquons encore que l'évangile de Jean a pris quelques décennies pour être connu ; et cette connaissance est d'abord repérable dans les milieux proches de son origine, l'Asie Mineure et la Syrie. Avec si peu d'attestations positives d'un usage de son évangile, il est difficile de dresser un portrait de Jean dans l'ensemble des textes parcourus jusqu'à présent. Retenons pour l'instant que nos références ont souvent conduit vers quelques chapitres particuliers, Jn 3 et 6, 15 et 17, ou encore vers les discours et le prologue. Faut-il en déduire, même de façon provisoire, que l'évangile de Jean aurait surtout servi à définir l'identité du Christ et les réalités sacramentelles ?

## III

**Jean au temps des pères apologistes**

Plus on avance vers le milieu ou la fin du II<sup>e</sup> siècle, plus on repère les traces d'une influence grandissante du quatrième évangile. Parmi les écrits de cette période, les citations johanniques apparaissent plus explicitement ; elles sont même nombreuses.

Dans la querelle sur la date de la célébration de Pâques qui a opposé Rome à l'Asie Mineure, cet évangile sert d'appui à ceux qui veulent célébrer la mort de Jésus le jour de la Pâque comme dans Jean (cf. *Épître des Apôtres*, vers 160 ; Apollinaire de Hiérapolis, vers 170 ; Méliton de Sardes et Polycrate d'Ephèse, vers 190). Les *Actes apocryphes de Jean* et la *Lettre des Églises de Lyon et Vienne* (177 ; conservée par Eusèbe, *Hist. Eccl.* V, 1) contiennent aussi des allusions johanniques précises. Avec l'harmonie des évangiles de Tatien (vers 170), Jean acquiert une place de choix à côté des synoptiques. Théophile d'Antioche (vers 180) développe une théologie du Verbe de Dieu avec de nombreuses références à Jean et à son prologue. Dans son œuvre *A Autolycus*, Théophile cite Jean parmi « les Saintes Écritures de tous les hommes porteurs d'Esprit ; l'un d'entre eux, Jean dit : " Au commencement était le Verbe "... » (2, 22).

Le maître de Tatien, Justin (mort en 165), est sans doute le Père apologiste le plus important du II<sup>e</sup> siècle. Parmi les œuvres de Justin qui nous sont conservées, les deux *Apologies* et le *Dialogue avec Tryphon*<sup>12</sup>, on peut trouver de nombreuses allusions et même des citations de Jean. En voici quelques-unes. En *Apol.* 61, 4, il cite par exemple une parole johannique du Seigneur : « Car le Christ a dit : " Si vous ne renaîsez, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux ". Il est bien évident pour tout le monde que ceux qui sont nés une fois ne peuvent pas rentrer dans le sein de leur mère » (Jn 3, 3-5). En *Apol.* 6, 2 il en cite une autre sur l'adoration du Père en esprit et en vérité (Jn 4, 24). En *Dial.* 88, 7, il reprend les paroles du Baptiste selon Jn 1, 20-23 ; en *Dial.* 91, 3 (cf. aussi 94, 2), on retrouve l'illustration typologique du serpent élevé par Moïse (Jn 3, 14 sv.). L'image de l'eau vive réapparaît plusieurs fois (*Dial.* 114, 3 ; 69, 6 ; 14, 1 // Jn 4, 10. 14). Comme chez Ignace d'Antioche, la référence au pain de vie (Jn 6, 54. 57) vise une problématique sacramentelle (*Apol.* 66, 2). Nombreuses enfin sont les allusions au prologue de Jean : v. 4 dans *Apol.* 63, 15 ; v. 12 dans *Dial.* 123, 9 ; v. 13 dans *Dial.*

12. Cf. L. PAUTIGNY, *Justin, Apologies*, Paris, 1904 ; G. ARCHAMBAULT, *Justin, Dialogue avec Tryphon*, Paris, 1909, 2 vol.

135, 6 ; v. 18 dans *Dial.* 127, 4. Mais on relèvera surtout le rôle créateur du Fils selon Jn 1, 14 (*Apol.* 32, 1 ; 66, 2).

Par souci apologétique, Justin veut défendre l'opinion que le christianisme ne s'oppose pas à la philosophie. C'est pourquoi il développe toute une théologie du Verbe de Dieu, médiateur entre Dieu et les hommes, personne divine subordonnée au Père, en s'inspirant de la philosophie païenne et en y trouvant des éléments de vérité : « *Le Christ est le premier-né de Dieu, son Verbe, auquel tous les hommes participent... Ceux qui ont vécu selon le Verbe sont chrétiens* » (*Apol.* 1, 46). « *Tous les principes justes que les philosophes et les législateurs ont découverts et exprimés, ils les doivent à ce qu'ils ont trouvé et contemplé partiellement du Verbe* » (*Apol.* 2, 10). Il n'est donc pas étonnant que, parmi les textes bibliques sur le rôle et les attributs du Verbe, le prologue de Jean ait joué une fonction considérable.

## **IV**

### **l'évangile de jean et la gnose**

L'importance de Jean et de son prologue est aussi manifeste dans les courants gnostiques où naît le véritable premier commentaire de cet évangile, celui d'Héracléon. Jusqu'à présent nous avons suivi le chemin des écrits de l'orthodoxie, tout en remarquant que plusieurs références nous orientaient vers des tendances docètes et gnostiques<sup>13</sup>. Il faudrait parcourir le II<sup>e</sup> siècle et baliser quelques traces de l'interprétation du texte johannique chez les gnostiques pour expliquer son influence grandissante dans l'Eglise ancienne. Nous en prendrons quatre qui nous paraissent significatives. En effet, la langue et le style, peut-être même le milieu d'origine de Jean ont été en faveur auprès des gnostiques<sup>14</sup>. Mais surtout, les Pères de l'Eglise ont répondu aux hérétiques en leur empruntant leurs armes et leurs citations. L'évangile de Jean doit sa notoriété sans doute aux gnostiques, mais autant en fin de compte aux œuvres des Pères de l'Eglise qui ont combattu la gnose, comme le traité *Contre les Hérésies* d'Irénée de Lyon ou le *Commentaire de Jean* d'Origène, à la fin du II<sup>e</sup> et au début du III<sup>e</sup> siècle.

13. Même si l'on trouve des tendances docètes dans la gnose, il ne faut pas identifier docétisme et gnosticisme.

14. Irénée, *Contre les Hérésies* 3, 11, 7 remarque que chaque évangile a eu ses favoris parmi les hérétiques : « Les Ebionites... n'utilisent que l'évangile selon Matthieu... Marcion taille dans l'évangile de Luc... Ceux qui séparent Jésus du Christ... préfèrent l'évangile de Marc... Les Valentiniens enfin utilisent à fond l'évangile de Jean ».

## l'évangile de vérité

Avec ce livre<sup>15</sup>, sans doute issu du valentinisme, on est plongé dans une atmosphère proche du johannisme comme l'indique le prologue (16, 31 sv.) : « *L'Évangile de la Vérité est joie pour ceux qui ont reçu la grâce de la part du Père de la Vérité qui fait en sorte qu'ils le connaissent par la puissance du Verbe, lui qui est venu du Plérôme, lui qui est immanent à la Pensée et à l'intelligence du Père, qui est proclamé Sauveur, parce que c'est le nom de l'œuvre qu'il doit accomplir pour le salut de ceux qui ignoraient le Père...* ». Etant donné le genre littéraire de ce texte, essentiellement un discours de révélation du Sauveur pour le salut des gnostiques, on ne sait jamais si telle expression est proprement johannique, gnostique, ou ni l'un ni l'autre. Le passage « *celui qui possèdera ainsi la Gnose sait d'où il est venu et où il va* » (22, 12) rappelle Jn 3, 8 et 8, 14 ; mais c'est un lieu commun de la gnose (cf. *Ext. de Théodote* 78) ; ou « *celui-ci est le Père de qui est sorti le Principe, vers qui retourneront tous ceux qui sont sortis de lui* » (37, 38 sv.) évoque Jn 13, 3 et 16, 28 ; mais c'est une idée courante dans la philosophie grecque antique. Certes, en plusieurs endroits, le texte de l'*Évangile de Vérité* est proche des traditions évangéliques (19, 19 ; 20, 11 sv., 16 sv., 25 sv. ; 31, 5 sv. ; 32, 18 sv., etc.) ; la parabole des brebis perdues (31, 35 sv.) semble être issue d'un mélange de traditions synoptiques et johanniques (cf. Mt 18, 12 sv. et par. ; Jn 10) ; mais son interprétation à partir des chiffres diffère beaucoup de celle des livres canoniques. La Voie à suivre est la Vérité enseignée par Jésus le Christ (18, 19 sv. ; cf. Jn 14, 6) ; mais ce Christ, même cloué au bois (18, 24), n'est plus le Christ des évangiles. Il a pris une « ressemblance de chair » (tendance docète : 31, 5 sv. ; voir aussi 26, 8 ; cf. Jn 1, 14) et son ministère se réduit à transmettre la gnose. Malgré quelques allusions à des thèmes contenus dans le prologue de Jean (v. 3 dans 37, 21 sv. ; v. 5 dans 18, 17 ; v. 18 dans 24, 9 sv. ; 27, 8), on est avec l'*Évangile de Vérité* en face d'un texte qui ressemble au *Papyrus Egerton 2*, encore proche des traditions écrites et orales qui ont donné naissance aux évangiles du Nouveau Testament, dans une période, au début du II<sup>e</sup> siècle, où celui de Jean n'est pas encore assez connu. Il n'empêche que l'*Évangile de Vérité* correspond à une littérature déjà très élaborée où des réflexions sur les attributs divins du Père, le plan du salut et le rôle du Sauveur se mêlent étrangement à des éléments de la

15. Cf. par ex. J. E. MENARD, *L'Évangile de Vérité*, Leyde, 1972 ; nous lui empruntons nos citations.

## Jean-daniel dubois

prédication apostolique primitive. C'est la preuve qu'au temps d'Ignace d'Antioche, la gnose était une réalité déjà bien constituée.

### l'évangile de philippe

Encore plus élaboré que l'*Évangile de Vérité*, l'*Évangile de Philippe* est sans doute postérieur à celui-là<sup>16</sup>. Comme dans les écrits de Justin, on peut identifier quelques citations du livre de Jean. La sentence 96 paraît johannique, sauf dans sa conclusion : « *Le Père fut dans le Fils, et le Fils dans le Père. Tel est le Royaume des cieux* » (cf. Jn 1, 1 et 17, 21). La sentence 123 : « *Si vous reconnaissez la Vérité, la Vérité vous rendra libres* » reprend pratiquement les termes de Jn 8, 32. Ailleurs (sent. 23) on retrouve une discussion sur le sens de la chair, la résurrection de la chair, le pain de vie (voir aussi sent. 93 ; 15 ; cf. Jn 1, 14 ; 6, 53 sv.), et des utilisations de l'image de la porte (sent. 27 ; cf. Jn 10, 1) ou de l'orphelin (sent. 6 ; cf. Jn 14, 18). Enfin, plusieurs thèmes communs à l'évangile de Jean reviennent à maintes reprises, comme vérité-erreur (sent. 11 ; 16 sv. ; 63 ; 67 ; 90 ; 93 ; 123-125), vie-mort (3-4 ; 90 sv.), lumière-ténèbres (10 ; 56), union par la connaissance (96), régénération (74). Mais tous ces indices, malgré les citations, ne suffisent pas à démontrer une influence de l'exégèse johannique dans l'*Évangile de Philippe*. Comme à propos de l'*Évangile de Vérité* et de certains textes orthodoxes de la première moitié du II<sup>e</sup> siècle, l'*Évangile de Philippe* est proche du genre littéraire du quatrième évangile, mais il a été composé à une époque où Jean n'était pas encore assez répandu.

### les extraits de théodote

Avec Théodote et Héracléon, disciples du gnostique Valentin au milieu du II<sup>e</sup> siècle, la situation est bien différente. Les *Extraits de Théodote*, conservés par Clément d'Alexandrie<sup>17</sup> et les fragments du *Commentaire de Jean* d'Héracléon recueillis par le commentaire d'Origène<sup>18</sup> donnent une idée assez précise de l'utilisation gnostique de cet évangile. L'interprétation de ces deux ensembles de textes demeure difficile, tant à cause de leur caractère fragmentaire — surtout pour Théodote où les 86 extraits sont parfois courts, repris dans le désordre et hors contexte —, qu'à cause de l'intrusion subreptice du commentateur opérant les extraits. Clément

16. Cf. J. E. MENARD, *L'Évangile selon Philippe*, Paris, 1967.

17. Ed. F. SAGNARD, (*Sources Chrétiennes*), 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1970.

18. Ed. C. BLANC (*Sources Chrétiennes*), Paris, 1966.

ajoute de nombreux commentaires aux *Extraits de Théodote*. Il faut donc interpréter ces extraits à l'aide de ce qu'on peut savoir du valentinisme en général (les traces de l'enseignement de Valentin, les doctrines de ses autres disciples, Prolémée, Marc le Mage, et les écrits des Pères comme Irénée, *Contre les Hérésies*, etc.), et avec l'idée qu'il existe peut-être une distance entre ce que Clément ou Origène ont compris et l'œuvre originale elle-même. Sans pouvoir aborder ici toutes ces questions, nous esquisserons quelques remarques générales.

D'une part, au niveau des citations de l'évangile dans les *Extraits de Théodote*, on peut noter que Jean est plus cité que les autres évangiles, même Matthieu. D'après l'index de F. Sagnard, les citations explicites sont les suivantes : 1, 1. 3. 3-4. 5. 9. 14. 18 (prologue) ; 2, 9 (Cana) ; 3, 29 (ami de l'époux) ; 10, 1. 7 (porte) ; 10, 11-14 (bon berger) ; 11, 25 (vie) ; 14, 6 (vérité) ; 19,34 (flanc ouvert) ; 19,36 (aucun os brisé) ; 19, 37 (Christ transpercé). Dans les commentaires de Clément sur ces extraits, on peut relever les passages suivants : 1, 1. 3. 3-4. 4. 5. 8. 14ab. 18b. ; 3, 8 (vent souffle où il veut) et 4, 24 (esprit et vérité) ; 6, 31 sv. (pain de vie) ; 8, 56 (Abraham) ; 17, 11. 17 (prière sacerdotale). On constate que ces listes correspondent à peu près au genre de citations de Jean que nous avons rencontrées jusqu'à présent : préférence pour le prologue et les images nuptiales, sacramentelles (on trouverait aussi des allusions au baptême) ou les thèmes christologiques (porte, vie, vérité, nom, et Jn 19, 37).

D'autre part, au niveau doctrinal, l'intérêt pour le prologue est caractéristique d'une démarche gnostique qui construit avec force détails un système théologique complexe où les antécédents de la venue du Sauveur sur la terre sont développés à l'aide de mythes et de réflexions philosophiques sur le Père, plénitude d'entités supérieures, sur les stades antérieurs à la création du monde, sur l'origine du mal et les possibilités de salut sur terre à partir des semences spirituelles réparties parmi les hommes. A propos de l'interprétation de Jn 1, 1, on lit (6, 3-4) : « *Et ce Verbe qui est* " au commencement ", *c'est-à-dire dans le Fils Unique — dans l'Intelligence et la Vérité — (Jean) l'indique comme étant le Christ, Verbe et Vie. De là vient qu'à juste titre (Jean) l'appelle Dieu lui aussi, lui qui est dans le Dieu-Intelligence. Ce qui a été fait en lui — Verbe —* " était vie", *sa conjointe. C'est pourquoi le Seigneur dit* " Je suis la Vie"... » Derrière ces formules on repère des allusions au système théologique valentinien où la venue du Sauveur est précédée d'une série d'accouplements d'entités divines, dans la période qui prépare la création par un dieu inférieur, le créateur du livre de la Genèse de l'Ancien Testament.

Il s'en suit une distinction christologique fondamentale. Le Christ, Verbe et Vie (2 sv.), n'est pas réduit à des fonctions inférieures de création du monde (47 sv.) ; mieux, il n'est pas astreint à venir sur la terre parce qu'il est Dieu. Il existe ainsi une deuxième figure de Sauveur, le Jésus terrestre dont la venue (74 sv.) sert à rassembler (cf. 26, 3) les éléments spirituels répartis au milieu des hommes divisés en trois races (54 sv.), les « matériels », les « psychiques » (destinés à un salut de second rang) et les « spirituels » (les gnostiques) promis à un salut véritable, après être passés par des étapes de régénération accompagnées de rites précis (77 sv.). Un tel système cherche à rendre compte de difficultés théologiques précises ressenties très tôt dans le christianisme primitif : l'opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament, l'origine du mal, la divinité du Christ affirmée en même temps que son humanité. Les *Extraits de Théodote* témoignent en tout cas d'une ingéniosité certaine des Valentiniens pour répondre à ce genre de questions à partir du quatrième évangile.

### **les fragments d'héracléon et le commentaire d'origène**

Quand Origène reçoit vers les années 230 la commande d'un commentaire johannique de la part d'Ambroise, un nouveau converti issu du valentinisme, il s'agit pour lui de combattre des doctrines valentiniennes et en particulier le commentaire d'Héracléon sur Jean. C'est ainsi qu'Origène cite abondamment Héracléon pour écrire une réfutation en règle. Avec son propre commentaire sur Jean, conservé aussi de manière fragmentaire, on assiste à une nouvelle étape de l'exégèse johannique. On s'aperçoit qu'Héracléon, un contemporain de Théodote, avait rédigé un véritable commentaire du texte de Jean, beaucoup plus donc qu'une simple interprétation de tel ou tel passage. Quelques dizaines d'années après la rédaction de ce commentaire gnostique, Origène affirmera toute une série de vérités orthodoxes tirées du même évangile contre les interprétations d'Héracléon. Dans ce qui nous reste du commentaire d'Origène (un tiers de l'original — les tomes édités en français couvrent les livres I-VI, X et XIII), on peut être étonné de voir que les deux premiers livres s'étendent sur les sept premiers versets du prologue de Jean. Avec le livre VI on arrive à la fin du prologue, et même du chapitre 1 (venue de Jean-Baptiste et baptême de Jésus). Le livre X propose l'exégèse de Cana et des vendeurs chassés du Temple (Jn 2). Le livre XIII porte sur une partie de Jn 4 ; aux livres XIX-XX, on arrive à la fin de Jn 8 et le commentaire s'arrête au livre XXXII, avec Jn 13, 33. On ne peut donc avoir

19. Cf. P. NAUTIN, *Origène*, t. I, Paris, 1977, pp. 366 sv.

qu'une vue partielle du commentaire d'Origène et à plus forte raison de celui d'Héracléon.

Dans la doctrine valentinienne le Verbe et l'Esprit occupent une place privilégiée. A partir de Jn 1, 3, Héracléon affirme l'identité du Verbe et du Sauveur (l'invisible, le céleste), par qui le Créateur du monde intervient. Mais il existe encore une autre figure du Christ, celle qui opère le rassemblement des élus de nature spirituelle. Ainsi il existe trois sortes de personnages christologiques ; l'un agit dans les sphères de la plénitude du Père, l'autre dans les sphères intermédiaires (extérieures au cosmos), et un troisième dans le cosmos où le Verbe agit pour faire mûrir les semences spirituelles réparties parmi les hommes. Le chapitre 4 de Jn sur la Samaritaine représente alors une allégorie des diverses étapes de l'accession à la gnose véritable (ignorance, appel par l'eau vive, prise de conscience, initiation progressive, attente du Christ et apostolat du converti).

Face à cette multiplicité d'entités divines et de distinctions théologiques, Origène argumente longuement à partir de preuves tirées de l'Écriture pour montrer l'unicité de Dieu. Il est vrai que les gnostiques cherchaient à comprendre comment Jésus pouvait être Dieu, si Dieu était unique. En affirmant l'unité de Dieu, Origène maintient la distinction entre le Père et le Fils et la divinité du Fils (11, 12 sv.). Au lieu d'opposer le Dieu de l'Ancien Testament à celui du Nouveau, au lieu de les subordonner l'un à l'autre, Origène défend l'unicité de la révélation (1, 82 ; 11, 206 sv.). En refusant la division des hommes en trois races, il affirme aussi l'unité de la nature humaine appelée au salut. On imagine qu'un tel commentaire survient à l'aube des querelles christologiques et trinitaires dans l'Église ancienne, avant que des conciles ne proposent des formules d'accord sur l'Incarnation jointe à la divinité du Christ. Il n'est pas étonnant de constater que le IV<sup>e</sup> siècle et le début du V<sup>e</sup> verront reflourir plusieurs commentaires de Jean, au moment des grandes querelles christologiques.

### **une position originale dans le nouveau testament**

Au terme de ce parcours, nous espérons avoir montré que le texte de Jean a mis près d'un siècle à être reconnu par les écrivains de l'Église chrétienne, alors que les gnostiques s'en sont emparé dès le début du II<sup>e</sup> siècle. Si le Canon de Muratori (vers la fin du II<sup>e</sup> siècle) affirme avec de nombreux détails la canonicité de l'évangile de Jean et son autorité apostolique, c'est encore la preuve qu'il n'a pas reçu le crédit qu'il a à

## Jean-daniel dubois

partir d'Irénée, Tertullien ou Origène. Son acceptation relativement lente dans l'Eglise ancienne ne doit pas être surestimée par rapport à celle des autres évangiles. Toutefois nous avons remarqué qu'elle est passée par l'utilisation systématique de quelques passages clés, pris en particulier du prologue et des discours.

Cela pose en retour une question à l'interprète de cet évangile. Peut-on tirer argument de l'amour des gnostiques pour Jean en vue de mieux comprendre le milieu qui a produit le texte johannique ? A voir les débats qu'ont suscités l'école bultmanienne et ses détracteurs depuis une cinquantaine d'années, il semble que la discussion n'est pas close aujourd'hui encore. Les découvertes récentes de textes gnostiques à Nag Hammadi réalimentent les envies de ceux qui veulent tout interpréter à partir de la gnose. Par ailleurs, au niveau de la théologie de Jean, en particulier de sa christologie, l'insistance des premiers écrivains chrétiens, gnostiques ou non, sur le prologue et sur le sens de l'Incarnation et de la Passion, montre que le quatrième évangile a défendu dès sa parution une position originale parmi les textes du Nouveau Testament. Il faut en tenir compte pour comprendre ce que Jean veut dire en affirmant « *Jésus est le Christ, le Fils de Dieu* » (20, 31), c'est-à-dire un Messie, Jésus pleinement Dieu et pleinement homme.

Jean-daniel dubois

# CROIRE AUJOURD'HUI

NOVEMBRE 1980

Acharnement thérapeutique

J. SARANO

Naissance de la primauté romaine

M. VIDAL

Devenir le corps du Christ

J. N. BEZANÇON

Transmettre la foi ?

J. HAMAIDE

La soumission des femmes

F. QUERE

Une revue de Théologie pour les laïcs

12, rue d'Assas - 75006 Paris - Tél. : 548.17.16 - C. C. P. Paris 10.439.65 A

Abonnement (Tarifs 80) : France 76 F — Etranger 83 F

## **CENTRE THOMAS MORE 1980-1981**

**FILIERE 1 : Travail social. Aidant et aidé face à face, avec M. Taléghani**  
8-9 novembre 1980  
1-3 mai 1981

### **TABLES RONDES :**

- 1 : Limites et mutation 17-18 janvier 1981
- 2 : Questions indo-européennes. Dumézil et les sciences humaines. 7-8 février 1981
- 3 : Les rôles à l'hôpital. 7-8 mars 1981
- 4 : Itinéraires méthodologiques dans les approches du vieillissement. 28-29 mars 1981
- 5 : Identité culturelle, religion et nation (Exemples des U. S. A., Pologne, Brésil) 25-26 avril 1981
- 6 : Les formes de l'excès 25-26 avril 1981

### **SESSIONS :**

- 1 : L'Etat et l'esclavagisme antique. Questions d'aujourd'hui, avec P. DOCKES 15-16 novembre 1981
- 2 : Piaget aujourd'hui, avec G. CELLERIER et B. INHELDER 24-25 janvier 1981
- 3 : Le Noir dans l'iconographie de l'Occident chrétien, avec J. DEVISSE et M. MOLLAT 24-25 janvier 1981
- 4 : Du polythéisme babylonien au monothéisme d'Israël, avec J. BOTTERO et E. CASSIN-VERNANT 31 janvier - 1<sup>er</sup> février 1981
- 5 : Sociologie du repas et goûts populaires, avec Cl. GRIGNON 31 janvier - 1<sup>er</sup> février 1981
- 6 : L'Ordre religieux dans la société et dans l'Eglise, avec J. SEGUY 7-8 mars 1981
- 7 : L'interprétation des faits de discours et de culture, avec D. SPERBER 14-15 mars 1981
- 8 : Ethique et Génétique, avec F. A. ISAMBERT, P. LADRIERE, A. LIFSHITZ-KRAMS 14-15 mars 1981
- 9 : Crise, rupture, dépassement, avec J. GUILLAUMIN et R. KAES 21-22 mars 1981
- 10 : Initiation à l'analyse sémiotique des textes, avec I. ALMEIDA, J. GIROUD, F. GENUYT, L. PANIER 7-11 avril 1981
- 11 : Religion, guérison, avec M. AUGE 16-17 mai 1981
- 12 : Les modèles interprétatifs en sciences humaines, avec I. ALMEIDA et P. RICCEUR 13-14 juin 1981

### **SESSIONS HORS SERIE**

- 1 : Vieillesse dans les congrégations religieuses avec H. BAUDRY, L. PLOTON, Ch. LALIVE D'EPINAY, H. REBOUL 22-25 novembre 1980
- 2 : Pour une anthropologie de l'éducation et de la formation, avec G. AVANZINI, M. MANIFICAT, P. FURTER 10-11 octobre 1980
- 3 : La vie chrétienne comme expérience des trois personnes divines, approches théologique et psychanalytique, avec Ch. DUQUOC et R. SUBLON 13-14 décembre 1980
- 4 : Le statut des religieux, avec J. PASSICOS, J. REMY, J. P. DURAND 1-4 juillet 1981

# ECONOMIE ET HUMANISME

N° 255 — Septembre-Octobre 1980

## La nouvelle crise du logement

**P. Casassus** : Les exclus du logement

**S. Christoffils** : Gitan, si tu te reconnais...

**M. Lachambre** : Quel avenir pour les grands ensembles ?

**A. Chazalette** : Une ZUP qui vieillit mal

**J. Nizey** : Un rêve avorté : les chalandonnettes

**R. Lion** : Avec le mouvement H L M

.....

### Débat

**Groupe Germinal, M. Rocard et l'équipe municipale** : Une municipalité d'Union de la Gauche face à la politique sociale : le cas de Conflans-Sainte-Honorine.

.....

**N. Simon et D. Moreau** : Du bon usage des chômeurs...

.....

### Chronique agricole :

**F. de Ravignan** : Que penser de l'aide alimentaire au Tiers-Monde ?

### Chronique Industrielle :

**A. Fillon** : Microprocesseurs et robotique au Japon

.....

Conjoncture économique et financière, faits et tendances, comptes rendus, etc.

---

Commandes à

**ECONOMIE ET HUMANISME** - 14, rue Antoine Dumont - 69372 Lyon Cédex 2  
Prix du numéro : 30 F - Expédié : 34 F - C.C.P. Lyon 1529-16 L - Tél. : (7) 861.32.23

# jean le théologien dans la tradition orthodoxe

---

*Les écrits johanniques ont joué et jouent encore un rôle de premier plan dans la tradition des Eglises d'Orient, qu'il s'agisse des expressions liturgiques de la foi et des courants de spiritualité ou qu'il s'agisse de rendre compte de la révélation concernant le mystère du Christ et de l'Esprit Saint. Ce sont ces deux derniers thèmes qui sont retenus pour montrer comment les Pères du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècles ont puisé sans cesse à certains passages clefs de Jean, souvent au cours de commentaires complets de cet évangile, pour mettre au point les formulations les plus précises possibles en christologie et en pneumatologie. Ce que la pratique de l'Écriture peut avoir de spécifique dans l'Orthodoxie apparaîtra successivement sous un double éclairage : à propos du Christ, on verra la manière propre à l'Église ancienne, encore indivise, s'illustrer dans la théologie patristique et aboutir aux définitions des premiers grands conciles œcuméniques ; à propos du Saint-Esprit, ce sont des théologiens orthodoxes d'aujourd'hui qui seront requis pour manifester comment ils abordent les textes johanniques pour rendre compte de leur foi.*

---

L'amplitude du thème qui nous est proposé oblige à opérer un choix. Il nous a paru commode de concentrer notre attention sur deux problèmes qui ont attiré et qui attirent encore l'intérêt d'un théologien orthodoxe, problèmes qui se sont trouvés résolus ou qui continuent à se clarifier par l'approfondissement des données de la littérature johannique. Nous avons décidé de nous occuper plus particulièrement de l'évangile de Jean, pour ne citer les épîtres johanniques et l'Apocalypse qu'accidentellement. Très délibérément, nous laissons de côté toutes les questions relatives à l'authenticité des écrits néotestamentaires.

## I

---

### **la parole johannique sur Jésus dans l'église du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle**

Toute la tradition orthodoxe se reconnaît jusqu'à nos jours dans le Symbole de Nicée-Constantinople, et ceci tout aussi bien dans la pratique liturgique quotidienne que dans la conscience des théologiens. Le premier concile

œcuménique de Nicée en 325 a introduit dans ce symbole le terme non biblique *homoousios*, qui veut dire consubstantiel. Par ce terme le Fils de Dieu était déclaré consubstantiel au Père, autrement dit de même substance ou, si l'on veut, de même nature (*phusis*) que le Père. L'introduction de ce terme a suscité de très âpres discussions, mais a été considérée comme une victoire de l'orthodoxie sur l'hérésie arienne.

L'introduction de ce terme au IV<sup>e</sup> siècle marque aussi l'aboutissement d'une évolution dans la pensée théologique à l'intérieur de l'Eglise encore indivise. En effet, la pensée patristique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles était encore à la recherche d'une terminologie convenable pour exprimer la divinité du Fils. Or c'est bien dans le quatrième évangile que la pensée ecclésiale ancienne avait cru trouver « *les meilleures preuves en faveur de la divinité du Christ, de sa consubstantialité, de son éternité et de son égalité parfaite avec Dieu* », remarque l'abbé J. Bareille, traducteur en français des œuvres de saint Jean Chrysostome<sup>1</sup>.

### **« le père est plus grand que moi »**

Quelques exemples tirés de la littérature patristique ancienne du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle pourront illustrer notre propos. Origène (185-253) fut le théologien probablement le plus éminent du III<sup>e</sup> siècle : il savait poser les problèmes théologiques, sans pour autant avoir eu la chance de formuler des réponses toujours convenables ; il nous a laissé entre autres nombreux ouvrages un long commentaire de Jean<sup>2</sup>. Certes, Origène croyait en la divinité du Fils ; en commentant Jn 1, 1, il dit : « *Le Verbe qui est auprès de Dieu, qui était au commencement, demeure toujours Dieu* »<sup>3</sup>. Mais ailleurs le même Origène précise que la divinité du Fils est transcendée par celle du Père : « *Nous disons que le Sauveur, comme l'Esprit Saint, transcende toutes les créatures... par une transcendance absolue, mais qu'il est lui-même transcendé par le Père autant et même davantage que lui-même et le Saint-Esprit transcendent les autres êtres* »<sup>4</sup>. C'est ainsi qu'Origène comprenait le texte johannique : « *Le Père est plus grand que moi* » (Jn 14, 28). Nous verrons comment ce texte majeur sera interprété au

1. J. BAREILLE, *Œuvres complètes de saint Jean Chrysostome*, Paris, 1864 sv., t. XIII, p. 227.

2. P.G. 13, 21-830 en 32 livres. Edition moderne partielle avec introduction, traduction et notes par Cécile BLANC : t. I (livres 1 à 5 du commentaire), « Sources chrétiennes » 120, 1966 ; t. II (livres 6 et 10), « Sources chrétiennes » 157, 1970 ; t. III (livre 13), « Sources chrétiennes » 222, 1975.

3. ORIGENE, *Sur l'évangile de Jean*, op. cit., t. II, p. 219.

4. ORIGENE, *Sur l'évangile de Jean*, op. cit., t. II, p. 115.

IV<sup>e</sup> siècle. Quant à Origène, il confessa une théologie encore nettement « subordinatianiste », comme l'on dit. Or, c'est justement cette façon de parler de la divinité du Christ, transcendé par le Père, qui a été définitivement écartée par la reconnaissance de l'*homoousios* au concile de Nicée, confirmé par celui de Constantinople. Il ne sera plus possible d'affirmer, comme le fait encore Origène, qu'il y a une gradation entre le Père, qui est Dieu en lui-même et vrai Dieu, et le Christ, qui est son Image, et les créatures qui seraient les images de l'Image<sup>5</sup>.

Au concile de Nicée (325) les Pères n'ont pas seulement dû lutter contre la déviation subordinatianiste, mais surtout contre l'hérésie des ariens qui allaient jusqu'à mettre plus ou moins en doute la divinité même du Fils. Après Nicée jusqu'au second concile oecuménique, celui de Constantinople (381), et même au delà, l'Eglise dut s'opposer à des déviations du même genre.

### vrai dieu et vrai homme

Athanase d'Alexandrie (295-373) avait été à son corps défendant le héraut des décisions du concile de Nicée et le grand défenseur de l'*homoousios*. Bon connaisseur des Ecritures, Athanase utilisa, certes, tous les écrits néotestamentaires, mais en définitive, c'est encore le quatrième évangile qui lui fournit ses meilleurs arguments. Selon son expression, le Christ est « l'empreinte de la substance du Père, Lumière de Lumière, Puissance et Image véritable du Père : le Seigneur lui-même a dit : " Qui m'a vu, a vu le Père » »<sup>6</sup>. Dans cette citation d'Athanase, choisie parmi tant d'autres, l'argument décisif est emprunté à Jean. Il n'a pas manqué d'utiliser aussi le texte : « Je suis dans le Père et le Père est en moi » (Jn 14, 10), qui, d'après lui, ne doit pas être compris dans le sens que « le Fils remplit le vide du Père et le Père remplit le vide du Fils, ce qui serait absurde »<sup>7</sup>. Cette parole du Seigneur veut dire en réalité, continue Athanase, que « comme le Père possède la plénitude et la perfection, de même le Fils possède la plénitude de la divinité »<sup>8</sup>. Le Fils de Dieu est engendré de la substance du Père (*ousia*), il est de même nature (*phusis*) que le Père<sup>9</sup>.

5. ORIGENE, Sur l'évangile de Jean, op. cit., t. II, p. 221.

6. ATHANASE D'ALEXANDRIE, Contre les Ariens, I, 28 ; cité d'après B. REGES, L'Image de Dieu d'après Athanase d'Alexandrie, Paris, Ed. Aubier, 1952, p. 96.

7. ATHANASE, Contre les Ariens, III, 1 ; P. G. 26, 324 B.

8. Ibid.

9. ATHANASE, Contre les Ariens, I, 58 ; P. G. 26, 133 B.

Pour Athanase, parler de Dieu, de la Trinité, de la consubstantialité n'était pas du tout un pur exercice intellectuel abstrait, bien au contraire. En commentant Jn 17, 22 : « *Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, que ceux-ci soient aussi en nous* », Athanase souligne le mot « comme » pour préciser que notre unité avec Dieu n'est qu'une unité à l'image de l'unité des personnes de la Trinité<sup>10</sup>. La notion de consubstantialité qui parut et peut paraître encore quelque peu problématique a néanmoins, aux yeux d'Athanase, une importance primordiale pour notre salut. Le Fils est véritablement Dieu, de *même nature (homoousios)* que le Père, et non point de nature *semblable* au Père (*homoiousios*), comme l'ont prétendu certains.

En commentant Jn 1, 14, Athanase précise : « *Le Verbe s'est fait chair (saxx) : c'est l'usage de l'Écriture d'appeler chair l'homme* »<sup>11</sup>. Il souligne ainsi que le Fils est bien devenu homme et qu'il n'est pas « *entré dans un homme* », qu'il n'a pas seulement pris l'apparence d'un homme. L'Incarnation, dira aussi Athanase, aura été une révélation de la « providence universelle ». « *Le Fils s'est rendu visible en son corps, pour que nous nous fassions une idée du Père invisible ; il a supporté les outrages des hommes, afin que nous ayons part à l'immortalité* »<sup>12</sup>. Consubstantiel au Père, le Fils est devenu homme, afin d'appeler les hommes à la filiation ; d'une manière encore plus précise, Athanase prononcera sa phrase lapidaire bien connue : « *Il (le Fils) s'est fait homme, pour que nous devenions Dieu* » (ibid.). Telle est la grande nouveauté « *de la religion chrétienne, dit le Père Camelot, c'est un message de salut, de divinisation, apporté par le Christ, Fils de l'homme et Fils de Dieu. Si l'homme désormais a retrouvé la connaissance de Dieu et le sens de sa destinée, s'il s'est restauré en sa dignité première et peut aspirer à recouvrer le paradis perdu, c'est parce que le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous* »<sup>13</sup> ; c'est ainsi qu'on peut résumer des lignes essentielles de la théologie d'Athanase et c'est grâce à ses efforts que le second concile œcuménique confirma la confession du premier.

10. ATHANASE, *Contre les Ariens*, III, 17 ; P. G. 26, 357-358.

11. ATHANASE, *Contre les Ariens*, III, 30 ; P. G. 36, 388.

12. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Le traité sur l'Incarnation du Verbe*, P. G. 25, 192 B et C ; comp. IRENEE DE LYON, *Adversus Haereses* 4, 6, 6.

13. TH. CAMELOT, dans l'introduction à l'édition des traités d'Athanase *Contre les païens et Sur l'Incarnation du Verbe* (Sources chrétiennes 18), p. 103.

vers un vocabulaire toujours plus précis

Athanase n'a pas été seul à l'œuvre : les grands auteurs chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle, Jean Chrysostome (347-404), Grégoire le Grand de Nazianze (328-390), Grégoire de Nysse (335-394) et Basile le Grand de Césarée (329-379) ont puissamment continué l'œuvre d'Athanase. Parmi ces Pères de l'Église notre attention sera retenue par Jean Chrysostome et Cyrille d'Alexandrie.

Jean Chrysostome nous a laissé un long commentaire du quatrième évangile composé dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, plus spécialement contre les anoméens, apparentés aux ariens<sup>14</sup>. Nous possédons un autre commentaire, long lui aussi, de Cyrille d'Alexandrie (376-444), composé probablement dans les années 30 du V<sup>e</sup> siècle. Ce commentaire fut rédigé contre les eunomiens, autre secte apparentée aux ariens<sup>15</sup>. Dans leur lutte contre les influences ariennes tendant à contester ou à diminuer la divinité du Christ, nos deux auteurs ont utilisé cet écrit qui, à leurs yeux, attestait plus fortement et plus clairement que les autres livres du Nouveau Testament la divinité du Fils incarné. Quelques textes clefs de Jean continueront à guider notre investigation.

D'accord en cela avec les données de l'exégèse moderne, saint Jean Chrysostome attire l'attention sur le verbe « était » de Jn, 1, 1 (« *Au commencement était le Logos* ») ; « était », ici, comme presque toujours en hébreu, est employé sans attribut pour signifier une existence en soi. L'auteur précise « *que ce verbe, quand il s'applique au Logos signifie que le Logos est éternel* » (P. G. 59, 40). Au même endroit, il remarque aussi que Moïse au début du livre de la Genèse s'est bien gardé de dire « *Au commencement la terre était* », mais au contraire que la terre a été créée. Aux yeux de Chrysostome, cette existence éternelle du Fils suppose que rien d'autre ne peut se prévaloir d'une telle existence « *car, dit-il, si le Logos est Dieu, comme il l'est en fait, rien n'existe auparavant* » (P. G. 59, 31).

Comme Athanase, Chrysostome voit toute l'importance de l'Incarnation pour le salut des hommes. Là encore les meilleurs arguments lui viennent de Jean : commentant Jn 1, 14 (« *Le Logos s'est fait chair* »), il utilise une formule lapidaire, rappelant celle d'Athanase : « *le Logos étant le vrai Fils de Dieu, est devenu fils d'homme, afin que les enfants des*

14. P. G. 59, 24-483, 88 homélies ; traduction française de J. BAREILLE citée en note 1.

15. P. G. 73, 739-1055 et P. G. 74, 74-757 ; aucune traduction française.

*hommes deviennent les fils de Dieu*», et il ajoute : « *le Logos n'a pas amoindri sa nature quand il est descendu vers nous ; et nous, depuis si longtemps plongés dans la dégradation et les ténèbres, il nous a fait monter à un incomparable honneur* » (P.G. 59, 79).

A propos du même texte (Jn 1, 14), Cyrille d'Alexandrie s'exprime en des termes qui rappellent, eux aussi, ceux d'Athanase : « *Le Logos n'est pas entré dans la chair* », c'est-à-dire qu'il n'a pas pris seulement l'apparence de la chair, « *mais il est devenu chair..., devenu véritablement chair, c'est-à-dire homme* » (P.G. 73, 160 D). On se rend compte ainsi que, selon le consensus patristique, une incarnation qui ne serait qu'une apparence ne servirait en rien à notre salut.

Jean Chrysostome et Cyrille d'Alexandrie ont eu à cœur, eux aussi, comme Athanase, de défendre pour cela un vocabulaire toujours plus précis. Leur attention a été en particulier attirée par le texte johannique : « *Je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît et que je connais mon Père* » (Jn 10, 14), dont voici la périphrase par Cyrille d'Alexandrie : « *Je suis leur pour mes brebis, de la même manière que le Père est mien pour moi et que moi, à mon tour, je suis sien pour le Père* » (P.G. 73, 1045 B). A son tour, Jean Chrysostome associe ce texte avec le verset : « *Le Fils qui est dans le sein du Père* » (Jn 1, 18), pour affirmer que l'évangéliste nous fait ainsi connaître la parfaite unité de l'*ousia* (substance) commune au Père et au Fils : « *On ne dira pas, dit textuellement Chrysostome, que le Père a dans son sein un être qui diffère de lui par la substance. Le Christ, s'il était simplement serviteur au rang de tout le monde, n'oserait pas déclarer qu'il résidait dans le sein du Seigneur, privilège qui n'appartient qu'au véritable Fils vivant avec le Père dans une commune union, n'ayant rien de moins que lui* » (P.G. 59, 99). Contre toutes les déclarations des ariens, semi-ariens et autres hérétiques, il fallait défendre sans compromission possible la parfaite et égale divinité du Fils et du Père.

Les Pères n'ont pas manqué de commenter dans le même sens le texte johannique bien connu : « *Mon Père et moi, nous sommes un* » (Jn 10, 30). En grec, « *un* » est au neutre. A propos de ce texte, Chrysostome s'insurge contre ceux qui voyaient une infériorité du Fils par rapport au Père, ce qu'il considère comme une idée d'une hardiesse insoutenable ; il ajoute que le texte johannique cité « *établit incontestablement l'égalité du Père et du Fils au point de vue de la puissance* ». Et il remarque à juste titre que les juifs qui écoutaient le Christ prononcer ces mots, les avaient fort bien compris, puisqu'ils ramassèrent des pierres pour les jeter contre

lui (P. G. 59, 338). Cyrille à propos du même texte dit : « *Nous pensons à la divine et ineffable nature du Fils selon laquelle il est aussi un avec son propre Père à cause de l'identité de substance, lui l'icône, l'empreinte et le rayonnement de la gloire du Père* ». (P. G. 74, 21 C).

### la mise au point de la notion de personne

Un autre grand mérite des Pères du IV<sup>e</sup> siècle a été d'avoir su distinguer l'*ousia*, substance commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit et les hypostases distinctes qui différencient chacun. Ainsi Grégoire de Nysse composa un traité pour combattre l'hérésie des sabelliens (disciples de Sabellius) qui enseignaient que les trois hypostases de la Trinité, telles qu'elles sont reconnues par l'Eglise, ne sont, à leur avis, que les trois aspects d'une seule hypostase ; dans ce traité, Grégoire spécifie que l'affirmation « *Moi et mon Père nous sommes un* » ne supprime pas l'hypostase du Fils, « *car leur substance étant une, leurs hypostases ne le sont pas* »<sup>16</sup>.

Encore un dernier texte devra retenir notre attention : « *Le Père est plus grand que moi* » (Jn 14, 28). Jusqu'à présent nous avons parlé de l'égalité du Fils et du Père, que l'Eglise ancienne se fit un devoir d'exprimer convenablement et de défendre ; il va de soi que le texte que nous venons de citer ne manqua pas de poser un problème aux anciens Pères. Cyrille d'Alexandrie pense que ces paroles ont pu être rapportées « *non pas parce que le Fils est assis à la droite du Père, en tant que Dieu, mais parce qu'il était à ce moment parmi nous comme notre semblable* ». Il fait ici allusion à la divino-humanité du Christ ; mais sa façon de la définir n'avait pas encore atteint la netteté de la formulation du concile de Chalcédoine (451), qui confessa la présence en Christ de deux natures, une divine et une humaine, réunies en une seule personne (hypostase), sans qu'il y ait entre ces deux natures « *ni confusion, ni séparation* ». Cyrille mourut avant le concile.

Jusqu'à nos jours la tradition orthodoxe en Orient a conservé très vivante la mémoire des formulations théologiques des sept grands conciles œcuméniques de l'Eglise encore indivise et surtout du I<sup>er</sup> concile, Nicée, qui confessa la consubstantialité du Fils et du Père et du IV<sup>e</sup> concile, Chalcédoine, qui confessa la divino-humanité du Christ, c'est-à-dire l'union en lui des deux natures (phusis) en une seule personne (hypostase). C'est précisément dans la théologie de ces premiers siècles que se situe le centre

16. GREGOIRE DE NYSSÉ, *Adversus Arium et Sabellium*, P. G. 45, 1293.

de gravité, si l'on peut dire, de la pensée orthodoxe ; les expressions mêmes, telles que « substance », « nature », « hypostase » nous restent encore familières et ne choquent pas, comme si elles étaient une réminiscence d'une époque révolue. L'Orient orthodoxe n'a pas connu les problèmes soulevés par la Réforme en Occident ; c'est là peut-être une des raisons de cette fidélité des Eglises orthodoxes à la théologie telle qu'elle fut élaborée durant les premiers siècles. Certes, l'intelligence de la foi resta vivante au long de l'histoire qui suivit les premiers conciles jusqu'à maintenant, mais elle ne conduisit jamais à une remise en cause des données qu'ils avaient définies.

## II

### **la pneumatologie johannique dans la tradition orthodoxe**

Après avoir parlé du Fils, il est logique que nous parlions de l'Esprit Saint, tel qu'il se révèle dans le quatrième évangile et tel que les Eglises orthodoxes le confessent.

Certains théologiens modernes ont exprimé quelque étonnement devant le fait qu'au IV<sup>e</sup> siècle, alors que l'on défendait avec tant de persévérance la divinité du Fils, on n'ait pas avec la même netteté défendu la consubstantialité de l'Esprit et du Père. Le symbole de Nicée-Constantinople, on le sait, ne contient pas le terme « *homoousios* » à propos de l'Esprit Saint. Dans un écrit bien connu, *Le Traité du Saint-Esprit*, composé par Basile de Césarée qui pourtant défend la divinité de l'Esprit, il n'est jamais dit : « l'Esprit est Dieu »<sup>17</sup>. L'archimandrite Cyprien Kern (1899-1960), ancien professeur de patristique à l'Institut Saint-Serge, répétait souvent que pour les Pères de l'Eglise ancienne, au IV<sup>e</sup> siècle, la vie authentique dans l'Esprit ainsi que l'acquisition permanente de ses dons prévalaient sur la recherche, par trop poussée, de précisions de vocabulaire<sup>18</sup>. Probablement aussi, un auteur comme Basile aura évité d'utiliser le terme « *homoousios* » pour ne pas susciter de nouvelles discordes, discordes dont l'Eglise avait eu tant à souffrir à cette époque. Ceci ne signifie pourtant pas que la divinité de l'Esprit ait été mise en cause. Absent du symbole, absent du traité de Basile, ce terme appliqué à l'Esprit a été utilisé par

17. BASILE LE GRAND, *Traité du Saint-Esprit* (Sources chrétiennes 17 bis), Paris, Ed. du Cerf, 1968.

18. Archim. CYPRIEN (KERN), *L'âge d'or de la littérature patristique* (en russe), Paris, Y. M. C. A., 1967, p. 78.

d'autres Pères du IV<sup>e</sup> siècle et il est accepté par l'ensemble de la tradition orthodoxe, en particulier par la tradition liturgique qui confesse « *la Trinité consubstantielle et indivisible* »<sup>19</sup>.

### une formulation précise et nuancée

Le quatrième évangile est encore, parmi tous les écrits néotestamentaires, celui où l'on trouve les textes les plus précis concernant l'Esprit. Mgr Cassien (1892-1965), exégète orthodoxe moderne qui se spécialisa plus particulièrement dans la théologie johannique, répétait souvent qu'à son avis, la plupart des problèmes théologiques posés par le Nouveau Testament avaient eu leur formulation la plus élaborée dans les écrits de Jean : « *On doit reconnaître que l'enseignement sur l'Esprit est présenté dans l'évangile et les épîtres johanniques dans toute la richesse des nuances qui lui est propre. Il englobe, pour ainsi dire, tout ce qui a été dit sur ce sujet par les auteurs antérieurs, aussi bien saint Paul que les synoptiques, sans parler de l'Ancien Testament, et fournit des données suffisantes pour construire un système* »<sup>20</sup>.

Mgr Cassien reprend l'étude bien connue de Swete qui se proposa d'établir une loi générale pour distinguer la signification du terme Esprit (*pneuma*) avec ou sans l'article dans le Nouveau Testament<sup>21</sup>. Le mérite de Mgr Cassien fut de montrer que « *c'est seulement saint Jean qui arrive à délimiter l'usage de ces termes. Pour saint Jean, le terme pneuma avec l'article désigne le Saint-Esprit dans son hypostase divine et le même terme sans l'article désigne le don ou la manifestation du Saint-Esprit* »<sup>22</sup>. Dans le même texte, l'exégète orthodoxe développe un autre thème qui mérite également d'être mentionné : le rôle de l'Esprit a été et est toujours de révéler le Fils aux hommes. Il nous est impossible de reproduire ici son

19. Pour plus de renseignements, consulter le petit livre très documenté de P. EVDOKIMOV, *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, (Foi vivante), Paris, Ed. du Cerf, 1977. Du même auteur : « L'Esprit Saint et l'Eglise d'après la tradition liturgique » dans *L'Esprit Saint et l'Eglise, avenir de l'Eglise et de l'œcuménisme*, Paris, Ed. Fayard, 1969, pp. 85-124.

20. Mgr CASSIEN, « L'enseignement de la Bible sur la procession du Saint-Esprit », dans *Russie et Chrétienté* 3 et 4, 1950. Nous tirons cette citation de la première partie de l'article dans laquelle l'auteur expose l'enseignement biblique sur l'Esprit, tel qu'il le comprenait, et ceci indépendamment de la question de la procession.

21. H. B. SWETE, *The Holy Spirit in the New Testament*, London, 1909.

22. Mgr CASSIEN, « L'enseignement de la Bible sur la procession du Saint-Esprit », *op. cit.*, p. 128.

argumentation dans sa rigueur et sa netteté. Nous la signalons parce qu'elle s'appuie tout particulièrement sur les données de l'évangile de Jean. « *Je n'ai pas besoin, poursuit Mgr Cassien, de démontrer la thèse universellement admise que le Saint-Esprit, dès sa descente au jour de la Pentecôte, est le facteur divin qui dirige la marche de l'histoire* »<sup>23</sup>. Tout le Nouveau Testament, en effet, témoigne de l'œuvre de l'Esprit dans l'Eglise : saint Paul énumère les dons spirituels qui animent les membres du Corps du Christ (1 Co 12) ; il énumère les fruits de l'Esprit dans l'Eglise (Ga 5, 22) ; il atteste que la prière du chrétien est le fruit par excellence de l'œuvre de l'Esprit (Rm 8, 26). Actuellement, depuis une centaine d'années, les orthodoxes conservent dans leur cœur les paroles devenues célèbres de saint Séraphim de Sarov, saint russe très vénéré au XIX<sup>e</sup> siècle, qui enseignait que le but de la vie du chrétien sur cette terre est justement l'acquisition de l'Esprit Saint.

### **le rôle révélateur de l'esprit**

Or il existe un autre aspect du rôle de l'Esprit, celui de révéler le Christ aux hommes : sans cette action personnelle de l'Esprit, il n'y aurait pas d'Eglise. En effet, la proclamation même du kérygme apostolique est déjà une œuvre de l'Esprit. « *Ma parole et mon kérygme, dit saint Paul, n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse : c'était une démonstration d'Esprit et de puissance, afin que votre foi reposât non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu* » (1 Co 2, 4-5). La foi en Christ, sans laquelle il n'y a pas d'Eglise, est aussi un fruit de l'Esprit, car « *nul ne peut dire : Jésus est Seigneur, sinon dans l'Esprit Saint* » (1 Co 12, 3).

Dans le Nouveau Testament, c'est bien l'évangile de Jean qui donne à ce thème sa formulation définitive. Au milieu du livre, il y a cette étonnante promesse de la venue de l'Esprit : « *Le dernier jour de la fête, le grand jour, Jésus debout s'écria : " Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, celui qui croit en moi". Comme l'a dit l'Ecriture : De son sein couleront des fleuves d'eau vive* » (Jn 7, 37-38). Nous suivons ici une des traductions possibles de ce texte, celle qu'adoptent la Bible de Jérusalem et la T.O.B. La parole citée de l'Ecriture n'existe pas dans la Bible canonique. Dans l'ignorance de son origine, on peut penser que « *les fleuves d'eau vive* » sont supposés couler du sein d'un Messie. L'addition de l'évangéliste est par contre très explicite et nous intéresse :

23. *Ibid.*, p. 137.

« Il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui avaient cru en lui ; car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (Jn 7, 39). La suite de l'évangile de Jean, comme le dit Mgr Cassien, éclaire ce texte : dans le discours d'adieu de Jésus (Jn 13, 31 - 16, 33), le Christ annonce son départ en précisant : « Si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous, mais si je pars, je vous l'enverrai » (Jn 16, 7). Ainsi, « le départ de Jésus est la condition nécessaire de la venue du Paraclet »<sup>24</sup>.

Mgr Cassien attire à ce propos notre attention sur les versets 31 et 32 du chapitre 13, où il a cru distinguer deux glorifications du Père, une dans le Fils, une autre par l'Esprit, la première étant la condition de la venue de l'Esprit, l'autre la venue de l'Esprit lui-même. Cette interprétation, intéressante certes et même séduisante, ne semble pas devoir être retenue sans réserve. Ce qui semble au contraire avoir de l'importance, c'est son affirmation répétée portant sur la révélation du Fils par l'Esprit, telle qu'elle apparaît dans Jean. Les textes sont connus : « Il (l'Esprit) rendra témoignage de moi » (Jn 15, 26). « Le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses » (Jn 14, 26). Quel est cet enseignement prodigué par l'Esprit ? C'est un enseignement « de toutes choses », qui se donne comme plénier. A ce propos, un autre théologien orthodoxe moderne, le Père Nicolas Afanassieff (1893-1966), qui fut lui aussi professeur à Saint-Serge, mettait en garde contre toute interprétation illuministe (à la manière d'un Joachim de Flore qui attendait au XIII<sup>e</sup> siècle une nouvelle alliance de l'Esprit devant apporter une nouvelle révélation définitive). Le Père Nicolas interprétait la seconde partie du verset : « Le Saint-Esprit vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (Jn 14, 26) en affirmant que l'Esprit, qui révèle le Christ (comme le souligne Mgr Cassien), ne nous enseigne aucune révélation nouvelle, ni aucune doctrine qui ne soit un approfondissement de l'enseignement de Jésus.

### la controverse sur la procession du saint-esprit

Nous ne pouvons pas conclure sans dire au moins quelques mots sur la question tant controversée de la procession de l'Esprit. L'Eglise orthodoxe est restée fidèle à la formulation de l'ancien symbole où l'on confesse l'Esprit procédant du Père et non du Père *et* du Fils (*Filioque*) comme dans l'Eglise catholique romaine. Sans avoir à exposer ici tous les argu-

24. *Ibid.*, p. 139.

ments d'une polémique déjà ancienne, nous ne toucherons à ce thème que dans la mesure où il concerne l'exégèse de Jean, lequel fait dire à Jésus : « *Lorsque viendra le Paraclet, que je vous enverrai d'après du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra lui-même témoignage de moi* » (Jn 15, 26). A propos de ce texte, Mgr Cassien écrit que « *le verbe "procède" est au présent qui se distingue aussi bien du futur "enverrai" qui le précède que du futur "rendra témoignage" qui le suit* »<sup>25</sup>. Cela signifie, à son avis, que la procession de l'Esprit du seul Père se situe en dehors du temps historique comme une vérité éternelle, tandis que l'envoi de l'Esprit *d'après du Père* se situe dans un futur historique et désigne la mission pentecostale de l'Esprit. Telle est la position d'un exégète de l'évangile de Jean qui se voulait et qui était fidèle à la tradition orthodoxe.

Il serait intéressant de mentionner ici, à propos du problème du « *Filioque* », l'opinion d'un autre grand théologien orthodoxe, le Père Serge Boulgakof. Il pensait que la formule « *qui procède du Père* » dans la mesure où elle trouve appui dans les Ecritures, constitue un dogme obligatoire. Boulgakof rappelle aussi qu'en Orient était employée également la formule « *procède du Père par le Fils* » qui serait une sorte d'explicitation de la formule fondamentale, ou, en d'autres termes, une opinion théologique n'ayant pas reçu de sanction définitive de l'Eglise, un *théologoumenon*<sup>26</sup>. Dans cette optique, on pourrait considérer l'addition du « *Filioque* » par l'Eglise romaine comme aussi un *théologoumenon*. Beaucoup de théologiens orthodoxes refusent de poursuivre de tels raisonnements, en se montrant plus intransigeants à l'égard de la formule romaine. Nous ne pouvons entrer ici dans une discussion théologique du problème dans son ensemble, ce qui nécessiterait un long exposé historique préliminaire ; nous nous contenterons de rappeler que, selon l'opinion de la très grande majorité des théologiens orthodoxes, le problème de la procession de l'Esprit touche aux fondements mêmes de notre foi et ne peut être écarté comme problème de peu d'importance.

25. *Ibid.*, p. 141.

26. S. BOULGAKOF, *Le Paraclet*, traduit du russe par C. Andronikof, Paris, Ed. Aubier, 1946, pp. 93-94. Dans un proche avenir doit paraître sur la question du « *Filioque* » un article du Père Boris BOBRINSKOY, professeur de dogmatique à l'Institut Saint Serge : « *Le Filioque, hier et aujourd'hui* » (dans une étude sur le sujet éditée par le C. O. E.)

**une influence qui traverse le temps**

Dans notre exposé de la tradition orthodoxe à l'écoute du quatrième évangile, nous avons opéré, comme nous l'avions annoncé, un choix qui a privilégié deux thèmes. Au sujet du mystère du Fils homme et Dieu, tel qu'il a été théologiquement exprimé autour du IV<sup>e</sup> siècle, nous avons essayé de mettre en relief l'apport fourni par l'évangile de Jean dans l'élaboration des formulations dogmatiques. Si nous n'avons pas poussé notre recherche au-delà du IV<sup>e</sup> siècle, c'est parce que l'Eglise orthodoxe s'est ressourcée depuis toujours et jusqu'à présent dans les œuvres des Pères de cette époque, tout en approfondissant sa pensée théologique au cours des siècles suivants. Nous nous sommes ensuite tournés vers la pneumatologie, en montrant comment des théologiens contemporains interprètent la révélation johannique sur l'Esprit Saint et sa mission. Nous avons voulu de cette manière donner deux vues complémentaires de ce que fut à l'origine et de ce qu'est encore actuellement l'influence du quatrième évangile sur la théologie de l'Eglise orthodoxe.

**nicolas koulomzine**

## **LE CETAD**

**Centre d'Enseignement Théologique A Distance  
22 rue Cassette 75006 Paris Tél. 222-32-77**

**Trois formules pour les adultes désireux  
d'approfondir leur expérience spirituelle**

- 1. GROUPE CETAD : Un travail personnel et de groupe avec le soutien, par correspondance, d'un théologien**  
(Enseignements disponibles : 1. Redécouverte du Credo, 2. Introduction à la lecture biblique. 3. Existence chrétienne et choix moral. 4. Histoire de l'Eglise)
- 2. ATELIERS CETAD : Approfondissement de la foi pour communautés d'Eglise, sur place et en un temps limité.**
- 3. SOUTIENS SESSIONS : Pédagogie élaborée par des théologiens pour aider des organismes à élaborer leurs sessions.**

# LA REVUE NOUVELLE

N° 10. — OCTOBRE 1980

- L'an trente-trois du conflit israélo-arabe, par **Marcel Liebman**
- Tiers monde et transferts de technologie : le cas Eternit, par **GRESEA**
- Enseigner l'histoire : à quelles fins ?, par **Maggy Hodelge**
- Pouvoirs et contre-pouvoirs dans l'entreprise, par **Paul Géraudin**
- A propos de « La Nouvelle Alliance » : la science en métamorphose ?, par **Georges Thill**
- Contribution au débat sur « La Nouvelle Alliance », par **Gérard Fourez**
- « Le jeune chômeur », un journal de combat pendant la crise des années trente, par **Paul Wynants**

etc.

---

Ce numéro : 150 FB

La Revue Nouvelle : rue des Mouchérons 3, 1000 Bruxelles

**Abonnement annuel** : Belgique : 1 180 FB - France : 200 FF

Autres pays : 1 400 FB - Canada - USA : 60 \$

Caisse Générale d'Épargne et de Retraite - Bruxelles : n° 001-0107311-08

# deux exemples d'évolution "régressive"

---

*En partant de l'acquis de l'exégèse du quatrième évangile et, en particulier, du repérage des diverses couches rédactionnelles, est-il possible de trouver une évolution dans la présentation de deux grands thèmes théologiques, comme l'eschatologie et la christologie ? Il semble bien que, si évolution il y a, elle ne suit pas le cours qu'on serait tenté de lui assigner spontanément. Ainsi, les thèmes eschatologiques qui reprennent explicitement le schéma sémitique et non plus le schéma hellénique de « l'eschatologie réalisée » auraient été réintroduits par le dernier rédacteur de l'évangile de Jean. C'est aussi à ce rédacteur que sont rapportés les passages qui marquent une nette distinction entre le Père et son « envoyé », alors que l'insistance de l'ensemble du livre, face à la tradition synoptique, va dans le sens d'une identité de nature entre le Fils et le Père. A quoi doit-on attribuer cette évolution « régressive » sur deux points capitaux de la théologie johannique ? Sans aucun doute, à la nécessité de ne pas donner prise aux erreurs d'origine platonicienne qui commençaient à se réclamer de Jean pour nier la résurrection de la chair et l'humanité de Jésus.*

---

Avant de connaître sa forme définitive, l'évangile de Jean a subi une évolution assez complexe ; presque tous les commentateurs modernes le reconnaissent, même s'ils sont en désaccord sur la façon de concevoir cette évolution. Selon les uns, l'évangéliste aurait fusionné, en les remaniant plus ou moins, un certain nombre de sources. Bultmann en distinguait trois : la Source des Signes, ayant fourni à Jean les miracles qu'il raconte, un recueil de « discours » de Jésus, un récit de la Passion et de la Résurrection. Selon d'autres auteurs, un texte primitif, beaucoup plus court que l'évangile actuel, se serait développé à la façon d'une boule de neige, en incorporant des matériaux divers, mais liés entre eux par le fait qu'ils émaneraient d'un même « milieu johannique ». Quelle que soit la solution adoptée, quelles que soient les variantes apportées à l'une ou l'autre solution, on se trouve devant le fait suivant : l'évangile de Jean est composé de couches rédactionnelles diverses, appartenant à des époques différentes, voire à des milieux de pensée non homogènes. Il faut évidemment en tenir compte lorsque l'on veut interpréter le quatrième évangile. C'est ce que nous voudrions montrer à partir de deux exemples délicats : l'eschatologie et la christologie.

## évolution du thème eschatologique

Pour comprendre l'évolution du thème eschatologique dans l'évangile de Jean, qui est en fait une « évolution régressive » comme nous le verrons plus loin, il faut se remettre en mémoire la façon dont le judaïsme a conçu cette eschatologie. Simplifions quelque peu le problème en nous en tenant aux données que l'on peut glaner, dans la Bible, en Dn 11-12 et en 2 M 7. L'espérance eschatologique est née et s'est développée à partir du contraste qui existait entre les promesses que Dieu avait faites à son peuple, par la bouche des prophètes, et la réalité présente. Dieu avait promis à son peuple, à condition qu'il observe fidèlement sa Loi : paix, prospérité, bonheur, longue vie sur la terre qu'il lui avait donnée. Or, surtout à partir du deuxième siècle avant notre ère, en contraste avec ces promesses divines, le peuple de Dieu se trouve asservi à une puissance étrangère : la Syrie d'Antiochus Epiphane, plus tard Rome. Le mal semble dominer le monde et, comble du scandale, la persécution s'abat sur ceux qui veulent rester fidèles à leur Dieu et à sa Loi.

Qu'en est-il alors des promesses divines ? Dieu manquerait-il à sa parole ? Non, répondent les nombreuses apocalypses composées en ces temps troublés, mais il faut patienter : ces promesses se réaliseront, mais plus tard. « *A la fin des jours* » (Dn 12, 13), « *au temps de la fin* » (Dn 12, 4.9), Dieu interviendra en faveur de son peuple. Les persécuteurs seront réduits à l'impuissance, le peuple de Dieu retrouvera sa liberté, dans la paix et la joie parfaite. Même ceux qui sont morts en raison de leur foi pourront participer à ce monde idéal, car ils ressusciteront en retrouvant l'intégrité de leur être physique et psychique (Dn 12, 2 ; 2 M 7, 9. 15. 23). Ce sera comme une nouvelle naissance du peuple de Dieu, sur une terre à jamais purifiée de tout mal. Pour reprendre les termes techniques qui se lisent sous la plume des rabbins, à « ce monde-ci », corrompu et mauvais, succèdera le « monde à venir » que l'on décrit en termes de plus en plus idéalisés, mais sans quitter les perspectives d'un bonheur terrestre.

### la différence n'est plus temporelle, mais qualitative

Dans son ensemble, l'évangile de Jean présente une eschatologie assez différente, influencée par certains courants de la pensée grecque qui s'étaient répandus en terre d'Israël. Jean, il est vrai, garde la notion juive traditionnelle du « monde présent », « ce monde-ci », soumis au pouvoir

du Mauvais, le Mal personnifié (1 Jn 5, 19) ; il lui oppose toutefois, non plus le « monde à venir », mais le monde « d'en haut », ce monde-ci se situant « en bas » (Jn 8,23). Cela signifie que la réalité eschatologique n'est plus « terrestre », mais « céleste », c'est-à-dire « divine » (Jn 3, 31-32). Au lieu de se succéder dans le temps, les deux mondes coexistent et se développent selon deux plans parallèles. Or, — et c'est la nouveauté radicale — grâce à l'Incarnation, le monde d'en haut a fait irruption dans le monde d'en bas. Jésus est la Parole de Dieu venue habiter parmi nous (Jn 1, 1-2. 14), et il a donné à tous ceux qui le reçoivent le pouvoir de devenir « enfants de Dieu » (Jn 1, 12-13), de participer, dès maintenant, au monde eschatologique situé « en haut ». Comment se fait cette nouvelle naissance ? Par l'Esprit que Dieu envoie, d'en haut, à tous ceux qui acceptent de recevoir le Christ et son message (Jn 3, 3-6). En un certain sens, la distinction entre ce monde-ci et le monde eschatologique n'est plus ni temporelle, ni même spatiale : elle est qualitative. Tout en restant dans ce monde-ci, soumis au Mal, les hommes régénérés par l'Esprit appartiennent déjà au monde eschatologique, le monde d'en haut (Jn 15, 19 ; 17, 14-15 ; 1 Jn 5, 18-20). Les hommes ne gémissent plus en attendant un monde idéal « à venir » ; ils vivent dès maintenant dans la dynamique du monde « d'en haut » qui a fait irruption en eux.

### **passage à une anthropologie de type grec**

Les notions de l'apocalyptique juive traditionnelle doivent donc être révisées et réinterprétées. Et tout d'abord les notions même de mort et de résurrection. Avant d'être influencés par la pensée grecque, les juifs ne distinguaient pas l'âme du corps, mais ils concevaient l'homme dans son unité physico-psychique. Pour eux, toute la vie psychique et consciente de l'homme n'est qu'une émanation de son être physique. En conséquence, lorsque cet être physique se corrompt, lors de la mort, l'homme n'existe plus en tant que personne douée de pensée, de sentiments et de volonté. La mort est un quasi-anéantissement de l'homme tout entier ; s'il subsiste de lui une « ombre » dans le Shéol, elle n'a plus rien d'humain. La résurrection, telle que la concevait Daniel par exemple, impliquait donc, non seulement une sorte de recréation par Dieu de tous les éléments physiques de l'homme, mais encore le retour à une vie consciente, personnelle, douée de pensée, de sentiments et de volonté (Ez 37, 7-10). Tout ce processus de résurrection, ne l'oublions pas, était réservé pour le « monde à venir ».

Qu'en est-il alors dans la perspective d'une eschatologie déjà présente ? La victoire de la vie sur la mort est déjà effective. Jésus affirme qu'il est « la résurrection et la vie » (Jn 11, 25) ; ceux qui écoutent sa parole ont en eux, dès maintenant, la vie éternelle : ils sont passés de la mort à la vie (Jn 5, 24 ; 1 Jn 3, 14) ; ce qui veut dire qu'ils sont déjà ressuscités puisque la résurrection est précisément le passage de la mort à la vie (cf. Col 2, 12). Ils ne connaîtront pas la mort (Jn 6, 50 ; 8, 51), cette mort qui était un anéantissement de toute vie consciente. La mort est abolie et la résurrection est déjà là. Toutes ces notions nouvelles impliquent évidemment l'adoption d'une anthropologie de type grec, et non plus sémitique, même si Jean ne le dit pas explicitement. On ne peut nier la réalité du corps qui se dissout dans la terre ; c'est donc par son « esprit », participation à l'Esprit de Dieu, que l'homme peut continuer à vivre parce qu'il est déjà ressuscité (Jn 3, 5-6).

Dans la tradition juive, le « jugement » était lié à l'avènement du monde eschatologique ; avec l'irruption de l'eschatologie dans le monde présent, le jugement est déjà là ! Il est présent du fait même de la venue du Christ dans le monde (Jn 3, 19-21) ; celui qui ne croit pas est *déjà* jugé (Jn 3, 18) tandis que ceux qui reçoivent sa parole échappent au jugement puisqu'ils ont déjà en eux la vie éternelle (Jn 5, 24).

La notion même de « dernier jour » est abolie, comme on peut le conclure du dialogue entre Jésus et Marthe, la sœur de Lazare (Jn 11, 23-27). Ce dialogue est construit selon un procédé johannique bien connu. Jésus prononce d'abord une parole qui peut se comprendre en deux sens différents : « *Ton frère ressuscitera* » (v. 23). Marthe répond en exprimant sa foi en la résurrection telle que la concevaient les Pharisiens, héritiers de la pensée de Daniel : « *Je sais qu'il ressuscitera lors de la résurrection, au dernier jour* » (v. 24). Jésus alors développe sa propre pensée : « *Je suis la résurrection et la vie ; celui qui croit en moi... ne mourra jamais* » (vv. 25-26)<sup>1</sup>. La résurrection est une réalité présente, et non liée à un événement « dernier jour ».

En résumé, pour Jean, l'eschatologie n'est plus une histoire à réaliser dans un avenir plus ou moins lointain et sans cesse repoussé ; elle est déjà présente dans la mesure où le divin a fait irruption chez les hommes, au plus intime d'eux-mêmes.

1. Le texte johannique a été surchargé à l'ultime niveau rédactionnel ; cf. M.-E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *L'évangile de Jean (Synopse des quatre évangiles en français, tome III)*. Paris, Ed. du Cerf, 1977, pp. 280-281.

**des éléments d'une eschatologie de type sémitique sont réintroduits**

On est alors étonné de lire, dans l'évangile de Jean, des textes qui supposent encore une eschatologie future, telle qu'elle apparaît dans le judaïsme traditionnel. Telle est par exemple, la formule « *je le ressusciterai au dernier jour* », qui revient comme un refrain dans le discours sur le pain de vie (Jn 6, 39. 40. 44. 54). De même, en Jn 12, 48, Jésus dit, au futur : « *La parole que j'ai dite, celle-là le jugera au dernier jour* ». Même perspective encore en Jn 5, 27-29, qui s'inspire sans aucun doute de Dn 7, 13-14 et 12,2 : « *Et il lui a donné de faire jugement parce qu'il est Fils d'homme. Ne vous en étonnez pas, car l'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix et ils sortiront, ceux qui auront fait le bien pour une résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal pour une résurrection de jugement.* » Dans tous ces textes, la résurrection des morts et le jugement sont repoussés dans un avenir indéterminé, « au dernier jour » ; nous retrouvons l'eschatologie traditionnelle telle que le prophète Daniel l'avait exprimée. Comment expliquer cette différence de perspective avec les textes que nous avons analysés plus haut ? Avec beaucoup de commentateurs modernes, Bultmann en particulier, nous pensons que les quelques textes qui supposent une eschatologie non encore réalisée sont des gloses de l'ultime rédacteur de l'évangile. Il a voulu réintroduire dans l'évangile de Jean l'eschatologie traditionnelle, en concurrence avec l'eschatologie déjà réalisée. Nous nous trouverions donc devant une évolution « régressive ».

Nous constatons ainsi qu'il existe une tension au sein des communautés johanniques, spécialement en ce qui concerne l'idée que l'on peut se faire de la résurrection. On note, dans l'évangile de Jean, une tendance très nette à spiritualiser l'idée de résurrection, peut-être sous l'influence de courants de pensée apparentés au platonisme qui se manifestent déjà dans le livre de la Sagesse. La résurrection n'est plus conçue comme un phénomène physique, affectant le corps de l'homme, mais comme un phénomène spirituel, concernant son âme. L'homme « passe de la mort à la vie » (Jn 5, 24 ; 1 Jn 3, 14), et donc ressuscite, dès le moment où, ayant accueilli la parole de Dieu, il peut recevoir ce germe de vie divine qu'est l'Esprit (Jn 3, 5-6 ; 1 Jn 3,9). Une telle spiritualisation de l'idée de résurrection allait-elle jusqu'à nier toute résurrection corporelle, dans une ligne de pensée influencée par le platonisme ? C'est probable, bien qu'une position aussi absolue, dont on a des témoignages dans le Nouveau Testament (2 Tm 2, 17-18), ne soit jamais explicitement affirmée dans

## **marie-émile boismard**

le quatrième évangile. De toute façon, c'est certainement contre cette tendance que réagit l'ultime rédacteur johannique en glosant l'évangile pour y réinsérer l'idée traditionnelle de résurrection, telle qu'elle apparaît spécialement dans le livre de Daniel, avec tout son réalisme sémitique impliquant une « récréation » par Dieu de tous les éléments physiques de l'homme.

### **l'enjeu pour une théologie de la résurrection**

Quelle sera l'attitude du théologien devant ces faits ? Il pourra constater, en historien, les divers courants de pensée qui ont secoué les milieux johanniques à propos de l'idée de résurrection ; mais il devra tenir compte de tous ces courants de pensée pour élaborer une théologie de la résurrection, sans pour autant les unir en un syncrétisme bâtard. Une solution, couramment reçue aujourd'hui, consiste à distinguer deux formes de résurrection : l'une spirituelle, déjà réalisée ; l'autre, corporelle, qui ne se produira qu'à la fin des temps. Mais est-il nécessaire que chacun attende la fin des temps pour retrouver un corps ? Cela ne se produirait-il pas plutôt au moment de la mort de chacun, comme Paul semble l'envisager en 2 Co 5, 1-10 ? Les explications précédentes ont montré qu'il fallait utiliser avec prudence des textes tels que Jn 6, 39.40.44.54 : *« et je le ressusciterai au dernier jour. »*

## **II**

### **évolution de la christologie**

Des quatre évangiles, c'est celui de Jean qui insiste le plus sur la divinité de Jésus ; de nombreux textes nous le prouvent. Prenons par exemple le titre de « fils de Dieu ». Appliqué à Jésus, il n'est pas inconnu de la tradition synoptique mais, chose curieuse, si l'on met à part la confession de foi de Mt 16, 16 et celle du centurion romain en Mc 15, 39, il ne se trouve que dans la bouche des démons (Mc 3, 11 ; 5, 7 ; Mt 4, 3. 6) ou des ennemis de Jésus (Mt 26, 63 et par.). En fait, un tel titre n'avait pas, de soi, valeur transcendante. Dans la tradition juive, tout homme juste pouvait se prévaloir de ce titre, qui connotait surtout une protection spéciale de la part de Dieu (2 Sm 7, 14-16 ; surtout Sg 2, 18, repris en écho en Mc 15, 39). Jésus lui-même n'a-t-il pas proclamé que les artisans de paix seraient appelés « fils de Dieu » (Mt 5, 9) ?

**le titre de « fils »**

Jean se trouve donc devant une difficulté : il veut affirmer que Jésus est Fils de Dieu en un sens transcendant, mais il doit alors utiliser une expression qui lui apparaît singulièrement dévaluée. Il va tourner cette difficulté de deux façons différentes.

Il va d'abord, de façon paradoxale, supprimer le déterminatif « de Dieu » de façon à mettre en évidence le titre de « Fils » qu'il juxtapose à celui de « Père ». La tradition synoptique n'ignorait pas l'expression (Mt 11,27 = Lc 10, 22), mais Jean la systématise : *« Le Fils ne peut rien faire de lui-même, qu'il ne le voie faire au Père... Car le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait... Car comme le Père ressuscite les morts et les vivifie, ainsi le Fils aussi vivifie ceux qu'il veut. Car le Père ne juge personne mais il a remis tout jugement au Fils, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père ; celui qui n'honore pas le Fils n'honore pas le Père qui l'a envoyé »* (Jn 5, 19-23 ; cf. 3, 35). Les hommes peuvent revendiquer le titre d'« enfants de Dieu » (Jn 1, 12), mais Jésus reste « le Fils » par excellence, qui partage la vie du Père selon un mode unique. Pour mieux le souligner, Jean donne à Jésus un titre qui n'offre aucune ambiguïté : il est le Fils-Unique, l'Unique-Engendré (*monogénès* : Jn 1, 14. 18 ; 3, 16. 18 ; 1 Jn 4, 9 ; cf. Hb 11, 17). Même si les hommes peuvent se dire « engendrés » par Dieu (Jn 3, 5-6 ; 1 Jn 3, 9), Jésus est le seul qui puisse prétendre à une génération divine transcendante. Son rapport de filiation avec Dieu se situe à un tout autre plan que celui des hommes.

**le « Je suis » de Jésus et le titre de « dieu »**

Lorsque, dans la scène du buisson ardent, Moïse demande à Dieu quel est son nom, Dieu lui répond : *« Je suis celui qui est. Voici ce que tu diras aux Israélites : " Je suis " m'a envoyé vers vous »* (Ex 3, 14). Lorsque les hommes parlent de Dieu, ils le nomment « Yahvé », ce qui veut dire « Il est » ; mais lorsque Dieu se nomme lui-même, il dit « Je suis ». A plusieurs reprises, dans l'évangile de Jean, Jésus fait allusion à ce Nom comme s'il se l'appropriait. Aux juifs qui s'étonnent qu'Abraham ait pu voir son « jour », alors qu'il n'a pas encore 50 ans, Jésus réplique : *« En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham fût, Je Suis »* (Jn 8, 58). Dans cette phrase qu'il place sur les lèvres de Jésus, non seulement Jean affirme la préexistence de Jésus par rapport à Abraham, mais encore, en employant la forme « Je Suis » au lieu de « j'étais », il veut certainement faire allusion au Nom que Dieu avait révélé à Moïse dans l'épisode du

## marie-émile boismard

buisson ardent (voir encore Jn 8, 24. 28). C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'épisode de l'arrestation de Jésus. Aux gardes venus l'arrêter, Jésus demande : « *Qui cherchez-vous ?* ». Ceux-ci répondent : « *Jésus le Nazôréen.* » Jésus leur dit alors : « *Je (le) suis* », et les gardes reculent et tombent à terre (Jn 18, 4-6). L'évangéliste veut insinuer que les gardes sont terrassés par la majesté du Nom divin qui réside en Jésus ; si celui-ci se laisse arrêter, c'est parce qu'il le veut bien (Jn 10, 17-18).

Le mystère de la personne de Jésus est évoqué dans le prologue de l'évangile en ces termes : « *Au commencement était la Parole, et la Parole était auprès de Dieu, et la Parole était Dieu... Et la Parole est devenue chair et elle a habité parmi nous* » (Jn 1, 1.14). Jésus est la Parole devenue « chair » ; puisque cette Parole est Dieu, Jésus a droit aussi au titre de « Dieu ». L'évangéliste n'hésite pas à le lui donner, à la fin de sa première épître : « *Nous savons que le Fils de Dieu est venu et qu'il nous a donné l'intelligence afin que nous connaissions le Véritable. Nous sommes dans le Véritable, dans son Fils Jésus-Christ ; celui-ci est le Dieu véritable et la Vie éternelle* » (1 Jn 5, 20).

Cette finale de la première épître de Jean est un des rares textes du Nouveau Testament qui donnent explicitement à Jésus le titre de « Dieu » (voir encore Tt 2, 13 et 2 P 1, 1). Comparons ce texte à celui qui se lit en Jn 17, 3, au début de la « prière sacerdotale » de Jésus :

Jn 17,3

*Or telle est  
la vie éternelle,  
qu'ils te connaissent, toi,  
le seul véritable Dieu*

*et celui que tu as envoyé  
Jésus-Christ,*

1 Jn 5, 20

.....  
*afin que nous connaissions  
le Véritable,  
et nous sommes dans le Véritable,  
et dans son Fils*

*Jésus-Christ,  
celui-ci est  
le véritable Dieu  
et la vie éternelle.*

La parenté entre les deux textes est évidente. On notera toutefois la différence : dans l'épître, Jésus est le véritable Dieu ; dans l'évangile, l'expression « le véritable Dieu » est réservée au Père, et il est même précisé que le Père est le *seul* véritable Dieu ; Jésus-Christ n'est mentionné qu'après

cette profession de foi monothéiste, comme l'envoyé du Père. On peut penser que Jn 17, 3 fut écrit en réaction contre l'affirmation si claire de 1 Jn 5, 20. Or Jn 17, 3 est un texte tardif. Le Père Lagrange dans son commentaire, qui attribuait la prière sacerdotale de Jn 17 à Jésus lui-même, faisait une exception pour le v. 3 qu'il disait être de l'évangéliste. Nous pensons que ce v. 3 est de l'ultime rédacteur de l'évangile. Par rapport à l'ensemble de l'évangile de Jean, nous sommes donc, encore une fois, devant une évolution « régressive ».

### une insistance à visée polémique

Comment le théologien va-t-il pouvoir utiliser ces textes ? Ce serait certes une mauvaise tactique que d'isoler Jn 17, 3, de ne plus voir que ce texte-là et de s'appuyer sur lui pour affirmer que, après tout, Jésus pourrait bien ne pas être Dieu. Mais ne serait-ce pas une aussi mauvaise tactique que d'ignorer Jn 17, 3 sous prétexte que ce verset ne peut contre-balancer la force si persuasive des textes par lesquels Jean affirme si nettement la divinité de Jésus ?

En fait, pour comprendre la portée des textes johanniques, il faut les replacer dans leur contexte historique. On admet communément aujourd'hui que nos premiers frères dans la foi n'ont pris conscience que progressivement de la divinité de Jésus. Il est établi également que certains cercles judéo-chrétiens n'ont jamais voulu reconnaître en Jésus le Fils de Dieu, au sens transcendant du terme. Même dans les cercles johanniques, l'affirmation de la divinité de Jésus ne s'est pas imposée sans créer des remous. Nous en avons pour preuve un passage de la première épître : *« Petits enfants, voici venue la dernière heure. Vous avez ouï dire que l'Antichrist doit venir ; et déjà maintenant beaucoup d'antichrists sont survenus : à quoi nous reconnaissons que la dernière heure est là. Ils sont sortis de chez nous, mais ils n'étaient pas des nôtres. S'ils avaient été des nôtres, ils seraient restés avec nous. Mais il fallait que fût démontré que tous n'étaient pas des nôtres »* (1 Jn 2, 18-19). L'auteur de la lettre poursuit un peu plus loin : *« Qui est le menteur sinon celui qui nie que Jésus soit le Christ ? Le voilà l'Antichrist ! Il nie le Père et le Fils. Qui-conque nie le Fils ne possède pas plus le Père. Qui confesse le Fils possède aussi le Père »* (2, 22-23). On reconnaît ici les expressions par lesquelles Jean souligne le caractère transcendant de la filiation divine de Jésus : « le Fils » se pose aux côtés « du Père ». Certains membres des communautés johanniques se sont donc séparés des autres parce qu'ils refusaient de voir en Jésus, non seulement le Christ, mais encore « le

## marie-émile boismard

Fils », au sens transcendant du terme. Nul ne conteste aujourd'hui le caractère « polémique » du quatrième évangile. Jean part en guerre : contre les disciples du Baptiste qui voulaient voir en leur maître le Messie ; contre les juifs et ceux des judéo-chrétiens qui nient que Jésus soit le Fils de Dieu au sens transcendant du terme.

On comprend alors que Jean ait, parfois, tellement insisté sur la divinité de Jésus que ses expressions pourraient être mal comprises, au détriment de l'humanité de Jésus. « *Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tous ; celui qui est de la terre est terrestre et parle en terrestre. Celui qui vient du ciel témoigne de ce qu'il a vu et entendu et son témoignage, nul ne l'accueille* » (3, 31-32) — « *Je dis ce que j'ai vu chez mon Père* » (8,38). A prendre ces textes sans nuance, quel danger de tomber dans un certain docétisme que partagent inconsciemment, aujourd'hui, nombre de chrétiens ! L'humanité de Jésus s'estompe au point de n'être plus qu'une sorte de vêtement que le Fils de Dieu aurait pris pour se rendre visible à nous et pouvoir nous parler, nous témoigner de ce qu'il a vu auprès du Père. Mais que reste-t-il de l'âme de l'homme-Jésus ? Que reste-t-il de sa personnalité humaine, de ses pensées humaines, de ses sentiments humains ? Des textes tels que Jn 17, 3 sont là pour nous rappeler le réalisme de l'humanité de Jésus, et donc de son âme vivante.

marie-émile boismard

### "LE PASSAGE"

des COURS PAR CORRESPONDANCE proposant à votre choix 16 SUJETS D'ETUDE (Ancien et Nouveau Testament, Eucharistie, Liturgie, Judaïsme, Hindouïsme, Spiritualités orientales).

- Formule A : SIX TRAVAUX ECRITS. Chaque cours comporte une étude en principe d'un an, comportant de 6 à 9 chapitres.
- Formule B : TROIS TRAVAUX ECRITS. Chaque cours comporte 3 chapitres.

Avec respectivement 12 et 4 sujets d'étude au choix.  
Inscriptions individuelles ou en équipes de travail.

Soucieux d'être A LA PORTEE DE TOUS, ces cours visent à l'essentiel, dans un esprit d'ouverture au monde actuel et dans un enracinement authentique en la foi de l'Eglise. Echanges avec correcteurs qualifiés.

« Le Passage », 42, rue de Grenelle, 75007 Paris.

# "c'est moïse qui vous condamnera..."

---

*Les « juifs » dont il est question dans l'évangile de Jean représentent ceux qui se croient juifs au moment même où leur ignorance de la mémoire fondamentale d'Israël les prive de cette appartenance au « véritable Israël ». Jésus n'abolit par la Loi, mais il se définit par elle comme Parole de Dieu. La lecture attentive d'une page de cet évangile (Jn 1, 19-2, 11 : soit du baptême de Jean-Baptiste au signe de Cana) montre que toute tentative pour "nommer" Jean-Baptiste ou Jésus d'un titre isolé, aussi glorieux soit-il, est condamnée : comprendre Jésus ou Jean-Baptiste, c'est les voir sur le fond permanent et glorieux de l'Écriture ancienne. Cette lecture voudrait en même temps donner un exemple d'analyse structurale modérée. Les mots comptent moins dans un texte que sa construction, l'équilibre et l'harmonie des parties qui le constituent.*

---

L'évangile de Jean reproche aux « juifs » de refuser la personne ou la parole de Jésus. Qui sont ces « juifs » ? Certainement pas le peuple juif. Jésus était juif ; les premiers disciples « chrétiens » furent des juifs. Mais surtout, la lettre même de l'évangile de Jean clame à qui veut l'entendre que ces « juifs » sont à laisser entre guillemets, pour ainsi dire. On se tromperait déjà moins en traduisant ces *Judæi* fermés à l'Évangile par un ethnique, les *Judéens*, ces juifs de Jérusalem et des environs qui prétendaient incarner l'authentique judaïsme, au contraire des *Galiléens*, par exemple, considérés comme à demi perdus pour la cause nationale et orthodoxe. En fait, Jésus et l'auteur Jean n'ont cessé de montrer que seuls des « juifs » authentiques pourraient entendre la personne et le message du Christ.

I

---

## les mots ne comptent pas

Au contraire de ce que la légende et une certaine sensibilité chrétienne ont pu accréditer, c'est en reniant le judaïsme que les adversaires de Jésus ont méconnu Jésus. Tout se passe comme si le qualificatif de « juifs » dans l'évangile désignait les « faux-juifs », les prétendument juifs, ceux qui se réclament de la Loi contre la Loi. Aussi bien Jésus conclura-t-il une

## Jacques cazeaux

discussion en disant ces mots étranges : « *Ce n'est pas moi qui vous accuserai auprès du Père ; mais c'est Moïse qui vous accusera...* » (Jn 5, 45).

### un mot qui trompe

Cette formule dit bien ce qu'elle veut dire, et elle nous oblige à soupçonner dans le mot « juifs » une sorte d'ironie : Moïse accusateur, qu'est-ce à dire, sinon que la Loi, écrite par Moïse, sera le critère du jugement ? Et si la Loi de Moïse est le critère du jugement, c'est que le véritable juif, de fait et de cœur, sera sauvé ; c'est que le « juif » authentique sera le chrétien véritable. L'autre ne sera plus qu'un « juif », entre guillemets, d'apparence et non de réalité. On ne passe pas par émigration du judaïsme au christianisme, mais par une implantation plus sérieuse au cœur même du judaïsme. N'en déplaise à tout anti-sémitisme, et spécialement à toute fausse interprétation de Paul ou de Jean, le Christ n'a pas quitté le judaïsme, la Loi, Moïse : il a ouvert pour la première fois la chambre secrète de la Maison où Moïse gardait la Loi et le Nom de l'Unique.

Mieux qu'une longue explication théorique, mieux qu'un parcours toujours décevant d'une série de passages johanniques, la lecture d'une simple page de l'évangile de Jean montrera en action cette théologie judaïsante. Nous allons voir dans le récit de la prédication du Baptiste que la relation de Jésus à l'Ancien Testament est indépassable ; que c'est lui, ce que nous appelons indûment l'Ancien Testament, qui sert de pierre de touche entre les « juifs » et les « disciples » ; que l'ancienne économie n'est pas un échafaudage qu'il serait loisible de défaire, une fois terminée la construction du Nouveau Testament.

### la page, seule, ne peut mentir

Encore faut-il lire honnêtement et avec patience. Nous ne pouvons faire, en lisant, comme si le texte de Jean — non plus que celui d'un Paul, d'un Matthieu, comme d'un Cicéron ou d'un Pindare — était rédigé suivant les mots et les inflexions mentales de notre civilisation. Dès qu'il y a rédaction, il y a procédés, artifice, art : dans le village le plus reculé du pays le plus « sauvage », la mise en forme des mémoires locales est une « œuvre ». Orale ou écrite, elle est confiée au barde, artiste en mots comme le forgeron-sorcier est artiste au feu et au métal. Les « mémoires » sortent alors du procès-verbal pour suivre des lois toujours savantes. Lire en vérité consiste alors à percevoir le code, la loi propre,

le style. Mais pour cela, il faut d'abord renoncer un temps à notre style, à notre loi d'écriture, à notre code. L'honnêteté commence par la patience et le détour littéraire. Bien des bateleurs nous disent : « L'Évangile est écrit simplement pour les simples. Ouvrez, lisez et faites ». Cet idéalisme paresseux cache toujours, hélas, une dictature. Si je lis « simplement », qu'est-ce que je lis ? Mes représentations. Tout le monde consent à apprendre ses lettres pour déchiffrer les textes. Il faut aller un petit peu plus loin, et apprendre, à la suite de la forme des lettres, la forme des pages : les évangiles, comme tous les textes, sont faits d'unités plus ou moins étendues, qui ont une mise en page réglée, un code de discours, une « structure ». Comme, pour déchiffrer les mots, il faut savoir lire, de même, pour comprendre le sens des mots, il faut observer la page. La page possède une étendue, un sens véritable, des proportions : toutes choses que les mots mis bout à bout n'ont pas et qui servent de guides objectifs. Autrement, nous nous livrons au kaléidoscope de nos propres impressions, en croyant lire.

Grâce à Dieu, le premier récit de l'évangile (Jn 1, 19-51) contient assez d'expressions étranges et de surprises littéraires pour nous détourner d'une lecture « simple ». Si nous lisons d'emblée : « *Il reconnut et il ne nia pas, et il reconnut : je ne suis pas le Christ* », la seule complexité provoquée par l'accumulation des mots affirmatifs et des mots négatifs suffit à nous arrêter dans notre élan de simplicité. De fil en aiguille, il faudra bien se rendre à un style différent du nôtre. De proche en proche, il faudra lire une page entière en suspendant provisoirement notre jugement. Il faudra respirer, calmer notre impatience de trouver un sens beau, fort et profond, au creux de chaque mot. Il faudra toucher le texte dans son étendue et le laisser parler d'une voix neuve, ample, simple d'une autre simplicité.

Que diable, pourquoi Jean l'évangéliste veut-il que Jean le Baptiste ait affirmé qu'il ne niait pas une négation, « *Il acquiesça et il ne nia pas ; il acquiesça : Je ne suis pas...* » ? C'est à tout le moins une simplicité bien retorse... Elle est, en fait, assez naïve à côté des autres ruses de notre page johannique. Essayons de la déchiffrer. Que le mot de « ruse » ne nous effraie pas : tous les textes prophétiques manient la ruse.

Il ne saurait être question d'étaler ici tout le détail de l'analyse littéraire. Nous pensons que le mouvement se prouvera en marchant et que l'ensemble répondra par endroits pour le détail négligé. Nous observons d'abord en étrangers, respectueux et curieux, la lettre, les couleurs apparées, les rythmes, la structure de notre chapitre. Après seulement, nous

## Jacques cazeaux

en verrons la portée entière. Les mots individuels nous séduisent souvent, comme pépites dorées ; et pourtant la page, seule, ne peut mentir. Interrogeons une page.

## II

### du témoignage au signe

Jean-Baptiste *témoigne* ; les premiers disciples essaient de nommer Jésus ; Jésus lui-même fait un *signe*, à Cana de Galilée. Ces trois épisodes occupent la fin du chapitre 1 et le début du chapitre 2 de l'évangile (exactement : Jn 1, 19-2, 12). Ce n'est sans doute pas le temps qui fait l'unité de cette page : pour obtenir une « semaine », il faut se livrer à des calculs. L'unité de cet ensemble lui vient d'une façon plus subtile et que nous ne prouverons pas ici : tout se passe comme si les trois épisodes qui suivent le Prologue (Jn 1, 1-18) en reprenaient sous une forme narrative les éléments fondamentaux.

### l'unité de la page

Qu'il suffise d'indiquer que la « *gloire vue* » termine le prologue (Jn 1, 14-18, avec le relais « *grâce et vérité* ») et que c'est la « *gloire montrée* » qui sert de conclusion pour l'évangéliste au signe de Cana (Jn 2, 11). Le témoignage de Jean-Baptiste est inséré à force dans le prologue lui-même (Jn 1, 6-8 et 15, éléments à notre avis originaux et constitutifs du prologue).

Nous allons donc du témoin, relativement extérieur en apparence, jusqu'au signe donné de l'intérieur par le héros lui-même, Jésus, en passant de Béthanie où Jean baptisait, à Cana où Jésus change l'eau en vin. Un premier temps, celui du témoin, est suffisamment indiqué par le texte, puisque le mot exprès de « témoignage - témoigner » encadre ce qui est compris entre les versets 19 et 34 du chapitre 1 : au début, il est dit : « *Et tel fut le témoignage de Jean, quand les juifs...* » ; à la fin, il est dit : « *Et moi, j'ai vu, et j'ai témoigné de témoignage que c'est lui l'Elu de Dieu* »<sup>1</sup>. La suite enchaîne sur ce titre donné à Jésus : une série de titres seront accumulés par les nouveaux disciples, à l'initiative du même Baptiste (Jn 1, 35), proclamant la fameuse expression : « *Voici l'Agneau*

1. Le verbe grec est ici au parfait intensif, que nous traduisons par ce redoublement, « *témoigner de témoignage* ». La Bible de Jérusalem a malencontreusement commis des élégances, en variant chaque fois les mots, quand le grec garde le simple « *témoigner* » (1, 19. 32. et 34).

de Dieu » ; ces disciples se passeront le mot de l'un à l'autre, du Baptiste à deux premiers fidèles, d'André à Simon, à Philippe, de Philippe à Nathanaël (nous reviendrons sur l'enchaînement exact de ces personnages). Chacun y va de sa définition, jusqu'au moment où Jésus lui-même annonce la vision où le *Fils de l'homme* bénéficiera de la vision attribuée jadis à Jacob, « *les Anges de Dieu montant et descendant* » depuis le Ciel ouvert (Jn 1, 51, cf. Gn 28, 10-22). Enfin, l'unité de temps, de lieu et d'action isole relativement à son tour le troisième épisode, celui des noces de Cana. Ce signe semble bien contenir ce que Nathanaël devait « voir » : car les disciples auxquels il « *montra sa gloire, crurent en lui* » (Jn 2, 11). Le tout forme une série homogène : témoignage de Jean, témoignages divers des premiers fidèles, témoignage de Jésus lui-même. Nous verrons que la nature même de ces témoignages est cohérente d'un épisode à l'autre, et, pour l'indiquer dès maintenant, qu'il y a dans chaque définition du personnage Jésus un jeu rhétorique et symbolique entre affirmation et négation, comme si la petite phrase du début, « *Il acquiesça, et il ne nia pas, il acquiesça : Je ne suis pas...* » servait pour ainsi dire de signalement à toute la page, d'armature à toute la partition... Mais allons pas à pas.

### 1) le témoignage-imbroglio

Notre premier épisode met en scène le Baptiste (1, 19-34). Il se divise en deux journées : la première (v. 19-28) donne à Jean-Baptiste des interlocuteurs hostiles, d'abord des « *prêtres et lévites* » (v. 19), ensuite des « *pharisiens* » ou des envoyés des pharisiens (v. 24) ; la seconde journée (v. 29-34) laisse Jean-Baptiste en face de Jésus seul, et sa voix est pour ainsi dire une voix-off, sans auditeur. Un artifice littéraire évident lui fait répéter le jour suivant ce qu'il disait sans témoin : « *Voici l'Agneau de Dieu !* » (d'abord, au v. 29, ensuite au v. 35) : cette fois il y aura des témoins, qui entendront et profiteront du message. Les deux journées se caractérisent différemment. La première, devant les adversaires venus de Jérusalem, est bardée de négations (il suffit de lire pour les noter) ; la seconde journée est illuminée d'affirmations, « *Voici l'Agneau de Dieu... pour qu'il soit manifesté à Israël, je suis venu... J'ai vu l'Esprit... J'ai vu et je témoigne de témoignage...* », avec cependant deux négations historiques, « *Et moi, je ne le savais pas* » (v. 31, repris au v. 33), d'un intérêt primordial pour la construction de l'épisode, comme nous le verrons plus loin. Procédons par ordre et commençons par la première journée. Mais n'oublions pas que le couple « affirmation-négation » nous obligera

## **jacques cazeaux**

à comprendre l'une dans l'autre, selon une règle, les deux journées distinctes.

### **a) la ruse prophétique (jn 1, 19-28)**

La journée de conflit avec les envoyés de Jérusalem est traitée de façon artificielle, sans rien de naturel. Une première vague de questions encombrées de négations aboutit à la reprise de la première question : « *Qui es-tu ?* » (énoncée en premier, v. 19, et reprise au v. 22 ; « *Qui es-tu, pour que nous donnions réponse à ceux qui nous ont envoyés : que dis-tu de toi-même ?* »). Cette fois, Jean-Baptiste répond directement, par une définition positive : « *Je suis la voix de Celui qui crie...* » (v. 23). C'était un interrogatoire portant sur l'identité, l'être du Baptiste. Puis, changement relatif de décor, avec la précision : « *Ils avaient été envoyés d'entre (ou : de la part des) les pharisiens...* » (v. 24) : nous passons à la question touchant l'activité essentielle de Jean, le baptême. Chose surprenante, les « pharisiens » reprennent en résumé les réponses négatives de la première vague de questions : « *... si tu n'es pas le Christ, ni Elie ni le Prophète* » (v. 25) ; mais ils oublient la dernière réponse, la bonne, la réponse affirmative : « *Je suis la voix de Celui qui crie...* ». Nous repartons à zéro.

Or, cette quatrième réponse de Jean-Baptiste, en plus de son aspect positif, avait pour elle quelque chose de remarquable : c'est une citation d'*Isaïe*, du grand commencement donné par le prophète à la série des oracles de la résurrection d'Israël à partir de l'exil de Babylonie (Is 40-55). Ainsi, ces messieurs, envoyés de Jérusalem, entendent tout *sauf l'Écriture* ? Au milieu de la « journée », Jean l'évangéliste a fait passer le brandon de feu de l'Écriture, de la prophétie, de la Parole de Dieu — et personne ne relève ! A partir de cette absurdité, nous allons pouvoir lire l'épisode. L'Écriture placée au milieu, comme le fléau d'une balance ; de part et d'autre, l'être du Baptiste, l'agir du Baptiste ; de bout en bout, la surdité des « juifs ». Le centre est, comme en géométrie, « remarquable » : il dit la Parole, non plus du Baptiste, mais de Dieu ; c'est la seule parole qui reste lettre morte, comme la reprise du v. 25 le souligne cruellement.

Le centre est remarquable ; les extrêmes le sont aussi. En effet, regardons la dernière réponse du Baptiste : « *... au milieu de vous, il est quelqu'un que vous ne savez pas...* » (v. 26). Cette expression n'est pas innocente. Elle ne signifie pas simplement : « Vous ne l'avez pas encore aperçu » ; ni même : « Vous êtes assez mauvais pour ne pas le reconnaître ! » Le Baptiste répète ici une formule que ces juifs-là tiennent justement pour messianique. Expliquons-nous. L'adage voulait que le Messie vienne sans

signalement. Plus loin dans Jean, nos « juifs » diront, pour se prouver que Jésus ne saurait être le Christ : « *N'est-ce pas le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère ?* » (Jn 6, 42). De même, les habitants de Jérusalem s'interrogeront : « *Les prêtres auraient-ils reconnu qu'il est le Christ ? Mais nous savons d'où il est : or, lorsque le Christ vient, personne ne sait d'où il est* » (Jn 7, 27). En adoptant cette croyance, que fait Jean-Baptiste ? Il attaque ces « juifs » sur leur propre terrain, et il dénonce leur mauvaise foi, une mauvaise foi qui agit en réalité *depuis le début du dialogue*. En effet, si vraiment le Messie doit venir sans qu'on sache d'où (problème de l'origine géographique ou familiale, symbole de la liberté divine...), si vraiment sa fiche d'identité doit rester mystérieuse, n'y a-t-il pas blasphème et contradiction à demander d'autorité à un personnage mystérieux : « *Qui es-tu ?* », « *Quelle est ton identité ?* », ou : « *De quel droit, de quelle autorité fais-tu ceci ou cela, baptises-tu, par exemple ?* » Les « juifs » se sont mis, *depuis le début du dialogue* (Jn 1, 19), dans le mauvais cas : leur question est impie, contraire à l'attente juive.

Et c'est cela qui nous explique le style même des réponses dilatoires de Jean-Baptiste. Les « juifs » auraient dû lui demander *d'abord* : « *Que devons-nous faire pour voir venir le Royaume ?* » Or, c'est à cette question restée informulée que Jean-Baptiste répond *au milieu* de la journée : « *Redressez la route du Seigneur* », justement dans cette réponse qui est citation du prophète et que les « juifs » n'entendent pas, comme par hasard. Et c'est *à la fin* de cette même journée, que nous, nous apprenons par l'ironie de Jean-Baptiste la mauvaise foi initiale des « juifs » : si le Christ est celui dont on ne sait pas l'origine, il ne fallait pas commencer par une question sur l'identité du Baptiste, question sur l'identité qui revient à une question sur l'origine : « *Qui es-tu ?* » voulant dire dans la Bible « *Qui t'envoie ? Quelle est ton origine ?* » Il fallait accepter le baptême de conversion, « *redresser la route du Seigneur* ».

### la vérité dissimulée

Jean-Baptiste a donc rusé en répondant, parce que ces « juifs » s'étaient mis dans le cas de ne pas entendre la Vérité. Il a si bien rusé qu'on peut aller jusqu'à dire qu'il a « menti », en rigueur de termes. Sans doute, il n'est pas « *le Christ* » (v. 20) ; mais n'est-il vraiment pas « *Elie* » ou « *le Prophète* » ? C'est moins sûr. Car « *Elie* », « *le Prophète* », ne sont-ils pas, dans l'attente juive, les deux figures qui annoncent le Christ (on sera édifié, en lisant Mt, 17, 9-13, où Jésus décrit explicitement le Baptiste comme

Elie revenu) ? Et non seulement Jean-Baptiste ruse avec ses interlocuteurs indignes de la vérité, mais l'auteur du récit, l'évangéliste Jean, compose un texte rusé : la réponse finale du Baptiste, « *Je suis la voix de Celui qui crie...* » (v. 23), est justement une définition du Prophète, annonciateur du Messie. Cela, les « juifs » ne l'entendent pas non plus. Au lieu de recommencer avec une question légèrement différente, sur l'action du Baptiste, « *Pourquoi baptises-tu ?* » (v. 25), ils auraient dû réfléchir et rapporter le contenu réel de la citation d'Isaïe à la négation apparente qui la précédait, et dire à Jean-Baptiste : « Pourquoi te dérobes-tu ? Tu es bel et bien Elie ! Dis-nous ce que nous devons faire ! ». Les exemples abondent dans l'Ancien Testament, de ces dialogues où le prophète se dérobe : Elie, au moment d'être enlevé, égare plus ou moins son propre disciple, Elisée ; Isaïe répond des bizarreries au roi Achaz, tout comme jadis le prophète Michée avait trompé le roi prévaricateur Achab. Jésus lui-même, dans la même veine, « mentira » à ses frères : nous l'entendons répondre à l'invitation qu'on lui fait de monter à Jérusalem : « *Je ne monte pas à cette Fête* » (Jn 7, 8) ; mais la phrase suivante nous informe : « *Cependant... il monta lui aussi* ». Ces ruses de Jésus, des Prophètes ou de l'auteur Jean signifient que la vérité n'est pas dans un mot, dans une définition, mais dans une lente mémoire de toute l'Écriture, de tout un accord de l'homme avec une lente Parole de Dieu.

Ici, l'évangéliste a formé une sorte de tableau saisissant. Au milieu de la « journée », la parole d'Isaïe, qui est en même temps la parole de Jean-Baptiste et celle de Yahvé, dit sans aucun voile une vérité : le Messie approche ; le messianisme n'est pas dans les gestes extraordinaires, mais dans la conversion des cœurs : « *redressez la route du Seigneur* ». Or c'est la seule phrase qui soit à la fois vraie et inefficace, inutile, puisque les « juifs » ne l'entendent pas. De part et d'autre de ce centre, il y a comme deux « mensonges » : au début (vv. 19-22), le Baptiste répond affirmativement des négations qui sont relativement fausses (quel imbroglio !) ; ensuite (vv. 25-28), le même Baptiste énonce ironiquement un message qui dit la vérité (le Christ approche) en révélant la mauvaise foi, le mensonge initial de ces « juifs » : ils cherchent l'origine de Celui dont ils affirment par ailleurs qu'on ne connaîtra pas l'origine. Il fallait attendre la fin du dialogue pour comprendre le porte-à-faux de son début. Style prophétique, style qui n'est pas cruel, mais paradoxalement miséricordieux : moqué comme « faux juif » (qui transgresse et l'Écriture et sa tradition sur le Messie caché), le pharisien devrait faire retour sur ce qu'il a entendu sans l'entendre, à savoir la parole d'Isaïe, enfermée comme un trésor caché au centre de la « journée » composée par l'évan-

géliste Jean. Il apprendrait en même temps à redresser sa route et à comprendre qu'il ne faut pas se crispier sur l'identité du Messie ou de son précurseur, mais, dans le précurseur ou dans le Messie, n'entendre que l'Unique, parlant la Parole unique de son salut et de sa création.

### **b) la docte ignorance (jn 1, 29-34)**

Voilà donc une première journée et son poids de prophétie retorse et puissante. La seconde journée (vv. 29-34) accumule, nous l'avons dit, les témoignages d'affirmation, et non plus les étranges négations du début. Nous ne pouvons tout déployer de ce passage, et nous allons simplement souligner ce qui risque de passer inaperçu et qui pourtant, du point de vue littéraire, crève les yeux. Les affirmations du Baptiste enferment en leur centre la répétition de son ignorance en deux négations : « *Je ne le savais pas* » (v. 31 et v. 33). Ainsi, toute la révélation, toute la vision de Jean-Baptiste est pour ainsi dire suspendue à cette « ignorance ». Ainsi, *seul* au milieu de ces pseudo-juifs qui veulent « savoir l'origine », Jean-Baptiste ne sait pas. Seul, il incarne l'attente entièrement disponible du Messie, celle qui ne met pas la main sur les fiches d'identité, les vérifications autres que l'unique Parole de Yahvé. Lui seul, « juif » authentique, parce qu'il ne sait pas, il voit l'Esprit ; il dit le Messie ; il répète la parole d'Isaïe. Ainsi, entre la première journée, où les pseudo-juifs, lévites et autres pharisiens, sont moqués par le Baptiste pour leur envie de « savoir l'origine », et cette seconde journée où Jean-Baptiste, sorte de *voix-off*, voit quand il ne « sait pas », l'évangéliste a établi une connivence admirable. Mais pourquoi ? Pour quelque vérité que la suite seule nous montre : il faut marcher, donc, lentement, attendre encore la suite avant de comprendre nous-mêmes.

Nous allons lire le quintuple enchaînement des premiers disciples et leur frénésie de « nommer » Jésus, qui l'appelant « *Rabbi* », qui « *le Messie* », qui encore « *Fils de Dieu, Roi d'Israël* ». Et si, par hasard, cette science de désignation n'était pas absolument pure ? Si, par hasard, nous devons faire glisser l'enseignement de nos premières journées sur la troisième, et juger les titres donnés à Jésus à la balance précédemment réglée ? Ceux qui veulent des identités, ce sont les pseudo-juifs, alors que Jean-Baptiste, seul à « ne pas savoir », est aussi le seul à « voir ». A bon entendeur, salut : la narration des vv. 35-51 ne serait-elle pas une sorte de « critique » de la désignation rapide ? Est-il sain de crier à Jésus : « Tu es le Fils de Dieu ! », comme cela, en un mot bref et sonore ? Ailleurs, ce sont les démoniaques qui ont cette confession toute prête ;



« c'est moïse qui vous condamnera »

lien avec ce qui précède  
(« Agneau de Dieu »)

lien avec ce qui suit  
(« voir la gloire »)

a)

vv. 35-39

Fixant les yeux sur Jésus qui marche

« Voici l'Agneau de Dieu »

Rabbi,  
où demeures-tu ?

« Venez et voyez »  
et ils virent...

a')

vv. 47-51

Jésus vit Nathanaël venant à lui :

« Voici un Fils d'Israël en vérité »

« Tu étais sous le figuier »  
« Rabbi, Fils de Dieu, Roi... »

« je t'ai vu - tu verras -  
vous verrez... »

b)

vv. 40-41

André était frère de Simon-Pierre

André trouve Simon

« Nous avons trouvé le Messie »

b')

vv. 44-46

Philippe était de Bethsaïde,  
ville d'André et Pierre

Philippe trouve Nathanaël

« Nous avons trouvé Celui dont  
parlent Moïse et les Prophètes »

c)

v. 42

Jésus à Simon :

« Tu seras KÉPHAS - rocher »

(être)

c')

v. 43

Jésus à Philippe :

« SUIS-MOI »

(agir)

N.B. Nous avons fait figurer les correspondances ligne par ligne. Si a) renvoie à a'), et b) à b'), on observera toutefois que a') suit à l'intérieur de la séquence le même déroulement linéaire que a) et que la séquence b') suit également le déroulement intérieur de la séquence b). C'est ce que nous avons suggéré par les flèches parallèles.

## Jacques cazeaux

la vision, de même ici, de manière plus douce parce qu'il s'agit des véritables Israélites (cf. v. 47), la série des vocations rappelle que personne ne « nomme » le héraut de Yahvé, mais que l'ère messianique est l'ère de l'ignorance bénie où chacun reçoit d'en haut un nom nouveau et une action nouvelle. A ce titre, le dernier épisode, plus développé, celui de Nathanaël, accomplit tout ce qui précède.

Car la disposition harmonieuse de la symétrie n'est pas statique, non plus : elle ne sert pas à ordonner de façon simplement décorative une suite d'événements semblables, les vocations. Du début à la fin il se passe quelque chose. Ainsi, au début, les deux premiers disciples, André et l'autre (peut-être Jean l'évangéliste lui-même), ont demandé à Jésus : « *Où demeures-tu ?* », et ils ont « vu » quelque endroit habité par Jésus. Mais, à la fin, la définition développée que Jésus annonce de soi-même : « *Tu verras plus grand que cela... Vous verrez le Ciel ouvert et les Anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'Homme* » (v. 51), suggère que Jésus a comme demeure cette « Maison de Dieu », ou ce *Béthel* auquel la référence à l'histoire de Jacob oblige à penser aussitôt. Et de même, peut-on dire, que Jésus a une « demeure » après tout « visible » par ces nouveaux venus, il en connaît une autre qui ne se révèle qu'une fois admis le passage par son initiative : après que Jésus a nommé Pierre et qu'il a imposé à Philippe de le suivre, Nathanaël s'efforce de le nommer, plus haut même que tous les autres, dans une sorte de duel verbal plus poussé que le leur ; mais finalement, c'est Jésus qui surpasse son attente, met un « *davantage* » là où Nathanaël croyait avoir fait le maximum en disant de Jésus « *Fils de Dieu, Roi d'Israël* ».

Seulement — et tout est là en un sens —, la nouvelle demeure de Jésus, ce « Ciel ouvert », n'est pas un titre. Ce n'est pas un mot, aussi noble soit-il, qui enferme l'identité de Jésus, non plus que celle de Jean-Baptiste. C'est l'Écriture qui est sa « demeure » ; c'est un souvenir quelque peu dilaté de l'histoire patriarcale qui lui sert de signalement et de vérité. Jean-Baptiste habitait déjà la citation d'Isaïe, qui lui servait de manteau et de définition large ; Jésus habite le Ciel, mais ce Ciel est d'abord la lettre de l'Écriture, le chapitre sublime de l'histoire de Jacob. Son « nom », comme sa « demeure », n'est autre que la Parole de Yahvé, consignée anciennement et lentement dans la Loi, la Torah qu'on lit tous les samedis. C'est ainsi que la chaîne lentement égrenée de ces cinq vocations met lentement en place une leçon prophétique dont la première journée, celle de Jean-Baptiste (v. 19-28), a donné le premier exemple.

### 3) le nom ou la gloire ?

Dans cette perspective, le dernier épisode de cette « page » symbolique prend tout son relief. Le miracle de l'eau changée en vin accomplit déjà la différence qui existe entre le baptême ou la purification par l'eau et le baptême ou la purification dans l'Esprit, telle que le Baptiste l'annonçait. D'autre part, Jésus existe désormais absolument et indépendamment : introduit par le Baptiste (premier épisode) ; entouré, accaparé, nommé par les premiers disciples (deuxième épisode), voici qu'il rompt brusquement : c'est le sens des phrases qu'il échange avec sa mère : « *Qu'y a-t-il de toi à moi, femme : mon heure n'est-elle pas encore venue ?* » (Jn 2, 4). Cette « femme » le désigne alors pour une action : « *Faites ce qu'il vous dira!* ». C'est la phrase qui donne à Joseph en Egypte la haute main sur les biens et l'administration du Pharaon (Gn 41, 55). Aucun titre ne sonne, aucune définition ne vient par des mots simples et figés, mais encore une fois nous percevons le mouvement de tout un pan de souvenirs dans la mémoire juive. Et lorsque le signe, ignoré du maître de festin, mais aperçu des disciples, leur révèle quelque chose, c'est sa « gloire » qu'il leur révèle. La « gloire » n'est pas un titre, ni un nom, mais le rayonnement de la présence de Yahvé sur Celui-ci : il n'est rien que le lieu de la gloire de Yahvé. Chercher à le loger dans une demeure conceptuelle, fût-ce dans le titre de « Fils de Dieu », c'est créer une idole. Mais le voir, l'entendre, le déchiffrer, l'oublier en même temps, dans la lumière de l'unique Parole, qui résonne ici trois fois (par le texte d'Isaïe où le Baptiste se perdait déjà ; par l'histoire de Jacob ; et maintenant, par l'histoire de Joseph, intendant de la providence de Dieu), c'est cela être disciple « *en vérité* », chrétien, si l'on veut. Mais, — qui ne le voit ? — « juif » tout d'abord : « *Voici un Israélite en vérité* » (Jn 1, 47) <sup>2</sup>.

### la parole de dieu, être de Jésus

Tel est le commencement de l'évangile selon Jean. La lecture d'une telle « page » ouvre effectivement l'intelligence du reste. Un duel opposera sans trêve la volonté forcenée des « juifs », acharnés à scruter l'identité de Jésus et sourds à leur Ecriture. L'évangéliste inscrira dans un certain

2. Nous avons un peu détaillé l'analyse du premier épisode, survolé rapidement le deuxième, et simplement effleuré le troisième, Cana. Il va de soi que nous avons ainsi conscience de demander au lecteur une confiance imméritée. L'étude approfondie de ce chapitre comme de tout l'évangile de Jean à l'aide d'une semblable méthode est en fin d'élaboration.

## Jacques cazeaux

nombre de chapitres la courbe de ce malentendu fondamental. Le destin de Jean-Baptiste n'est jamais que le calque du destin de Jésus ; son style annonce celui de Jésus ; sa ruse préfigure celle que le rabbin Jésus mettra en œuvre pour parler d'eux à ces pseudo-juifs<sup>3</sup>. Lui-même, il s'effacera constamment devant la parole du Père, qui est son âme : l'inflation que les « juifs » accorderont à ses mots, à ses faits et gestes, fera de lui un isolé, un *Reste* d'Israël. Déjà, le Baptiste ne formait-il pas le seul Israël, à force de « *ne pas savoir* » ? Le véritable Israël qui ne nomme pas, mais se laisse nommer. Pour l'illuminer et nous accuser, s'il le faut, c'est bien Moïse qui sera obligé de se lever (Jn 5, 45).

Jacques cazeaux

3. Ce titre même de « **Rabbi** » est mis en relief dans notre deuxième épisode : les premiers disciples s'adressent ainsi à Jésus : « **Rabbi, où demeures-tu ?** » (Jn 1, 38), et c'est par là que Nathanaël commence sa litanie : « **Rabbi, tu es le Fils de Dieu, le Roi d'Israël** » (v. 49).

# LETTRE

N° 260-261

56 pages, 15 F

## L'EVANGILE SUBVERSIF ?

Une brassée de témoignages personnels, à travers lesquels chacun essaye de dire franchement, en profondeur, son lien subjectif avec l'Évangile et la foi chrétienne ; de dire honnêtement ce qu'il accepte et ce qu'il refuse des formulations traditionnelles ; de dégager ce que signifie pour lui d'essentiel l'aventure du christianisme.

N° 262-263

52 p., 15 F

## LES MESAVENTURES D'UN ESCLAVE CHRETIEN (Lectures de l'épître à Phlémon)

Un numéro édité en trois langues, rassemblant le travail de plusieurs groupes européens de « Lecture matérialiste de la Bible » sur un texte particulièrement significatif des rapports entre le christianisme et l'empire romain.

---

« Lettre » **TEMPS PRESENT**, 68, rue de Babylone, 75007 Paris - Tél. 551-57-13 - C.C.P. : Temps Présent 14 699 98 - Paris

# la chair du fils de l'homme

---

*Ce commentaire du chapitre 6 de l'évangile de Jean et plus précisément du discours dans la synagogue de Capharnaïm ressaisit dans une seule perspective la pensée johannique sur le Christ et celle qui concerne le sacrement du pain et du vin : il s'agit du lien très riche qui rattache l'un des titres majeurs de la christologie néo-testamentaire, le Fils de l'homme, aux longs développements élaborés à partir de la multiplication des pains. Auparavant, il faudra faire le point sur les solutions que les exégètes ont apportées à la question de l'unité de ce discours et rappeler aussi l'arrière-plan johannique du double thème de la descente et de l'élévation du Fils de l'homme. En fait, on s'aperçoit que c'est la totalité du mystère de Jésus qui est organiquement reliée à la révélation scandaleuse de la chair et du sang donnés pour la vie du monde. Il n'est donc pas étonnant que ce moment soit par excellence celui de la décision pour ou contre Jésus, puisque c'est le tout de la foi qui est en jeu aussi bien dans le don, accepté ou non, que le Fils nous fait de sa vie, de l'Esprit et de l'amour du Père, que dans la résurrection au dernier jour qui est explicitement promise à celui qui mange sa chair et boit son sang.*

---

Dans l'évangile de Jean, le récit de la multiplication des pains et de la marche de Jésus sur la mer (6, 1-21) est suivi d'un long débat sur le véritable pain du ciel (6, 22-59), qui aboutit à une rupture définitive parmi les disciples de Jésus (6, 60-71). L'interprétation de ce texte pose de nombreuses questions : sans parler des rapports entre les versions johannique et synoptiques, ce qu'on appelle un peu abusivement le discours lui-même peut être compris de différentes façons. Nul ne conteste un fait : l'apparition à partir du v. 51c de plusieurs vocables nouveaux qui évoquent la tradition relative à l'eucharistie (6, 51c-58). Si on pose en principe l'unité de l'ensemble de la pensée johannique, faut-il dès lors lire tout le discours dans un sens symbolique ou sapientiel ? Faut-il au contraire reconnaître partout le sens sacramentel ? Ou faut-il reconnaître le passage, à un moment donné, du premier sens au second ? Mais alors, où faut-il placer la césure, au v. 48, au v. 51 ou à partir de 51c ? Si par ailleurs on admet cette dichotomie, comment l'expliquer ?

## la question de l'unité du discours

Une première solution consiste à considérer la section eucharistique comme une addition tardive. Ce fut la position de R. Bultmann. Il ne voyait aucun inconvénient à reconnaître dans la section 51 c - 58 le reflet d'un réalisme sacramentel incontestable apparenté au « remède d'immortalité » que constitue la chair du Seigneur selon Ignace d'Antioche. Mais Bultmann ajoutait que ce morceau, comme tous ceux qui contiennent des notations sacramentaires ou des allusions à un accomplissement eschatologique futur, était en opposition avec la pensée théologique d'allure gnosticisante d'un écrit fondamental qui présente Jésus comme un être céleste apportant la parole de révélation qui assure dès maintenant le salut et la vie divine aux croyants. Bultmann en concluait que les ajouts sacramentaires étaient l'œuvre d'un éditeur préoccupé d'aligner le texte qu'il voulait diffuser sur la doctrine orthodoxe de la Grande Eglise<sup>1</sup>. Cette théorie, dépourvue de toute indication d'ordre littéraire, ne tarda pas à être discutée et contestée. G. Bornkamm, pour la soutenir, souligna que le v. 63 : « *la chair ne sert à rien* » ne peut d'aucune manière s'accorder avec l'affirmation de la nécessité absolue de manger la chair du Fils de l'homme (v. 53)<sup>2</sup>.

### éléments en faveur d'une composition homogène

Par contre, E. Schweizer et, de façon plus systématique, E. Ruckstuhl avaient montré que l'écriture johannique a un nombre important de traits caractéristiques qui se rencontrent notamment dans la section de 51 c - 58<sup>3</sup>. Incontestablement, on y retrouve un grand nombre de vocables et de traits de plume typiquement johanniques ; on pourrait ajouter que si, dans cette section, on trouve quelques mots nouveaux, il y a aussi et surtout des vocables qui jalonnent tout le chapitre. Une étude remarquée de P. Borgen a, par ailleurs, apporté un nouvel appui à ceux qui tiennent l'unité de la composition. Il a rapproché le discours johannique de certains développements midrashiques et de ce qu'on appelle (un peu rapidement sans doute) des homélies de Philon d'Alexandrie consacrées au pain du

1. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (11<sup>e</sup> éd.), 1950, pp. 174 sv.

2. G. BORNKAMM, *Geschichte und Glaube*, t. I, München, 1968.

3. E. SCHWEIZER, *Egô elmi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden*, Göttingen, 1939 ; E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Fribourg / S., 1951.

ciel<sup>4</sup>. Il existait donc une sorte de méditation cherchant à développer successivement diverses notations d'un texte scripturaire et notamment celle relative à la manne dans Ex 16, 4. Jean aurait donc eu des modèles qu'il aurait pu adopter tout en les modifiant en fonction de sa prédication ; en l'occurrence son « homélie » partirait du texte du Ps 78, 24 qu'il aurait commenté en deux temps expliquant successivement « *le pain du ciel* » (6, 32-47) et « *il leur donna à manger* » (6, 48-58). La thèse a un double avantage : rappeler qu'un seul auteur peut fort bien développer l'explication d'un texte en plusieurs étapes et indiquer des traits de la tradition juive qui suggèrent un certain parallélisme.

Mais il faut aussi reconnaître que les rapprochements signalés demeurent vagues (Jean utilise le Ps 78, 24 et non pas Ex 16). On peut surtout se demander s'il convient de parler d'une homélie ? Celle-ci développe généralement un texte avec ampleur et non sans redondance, en vue d'une communauté fidèle. Ici au contraire, il s'agit plutôt d'un entretien où les interlocuteurs interrompent fréquemment Jésus ; entamé dans une certaine confusion, l'entretien tourne finalement à l'incompréhension et à la rupture. H. Leroy a souligné l'utilisation, à deux reprises (6, 32-35, 41 sv. ; 6, 51-53), d'un procédé littéraire, bien connu par ailleurs, mais que Jean emploie avec prédilection : le quiproquo ou le malentendu. Le discours de Jésus s'organise en fonction d'un niveau d'existence céleste qui échappe complètement à ses interlocuteurs ; ceux-ci s'efforcent dès lors d'en rendre compte en fonction de leurs références habituelles et ils échouent piteusement aux yeux des lecteurs de la communauté johannique. Leroy en conclut que le discours s'est formé dans un milieu où le conflit concernant la véritable signification de Jésus et de son action de salut divisait profondément les juifs des chrétiens johanniques<sup>5</sup>. Nous retiendrons surtout l'importance du clivage qui s'opère parmi les hommes entre ceux qui ont, par la foi, une intelligence inspirée de la Révélation qui s'offre en Jésus et ceux qui restent incapables de comprendre parce qu'ils s'en tiennent aux seules réalités terrestres.

### le pain de vie et son rapport à la christologie

Un premier examen montre que bien des formules se retrouvent tout au long de l'entretien. Plusieurs sont typiquement johanniques et revien-

4. P. BORGES, *Bread from Heaven. An exegetical study of the concept of Manna in the Gospel of John and the writings of Philo*, Leyde, 1965.

5. H. LEROY, *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums*, Bonn, 1968.

## Jean gible

nent fort souvent dans l'évangile : Jésus est l'unique envoyé du Père (3, 17. 34 ; 5, 36. 38 ; 6, 29. 57 ; 7, 29 ; 8, 42 ; 10, 36 ; 11, 42 ; 17, 3. 8. 18. 21. 23. 25 ; 20, 21) ; il est le Fils de l'homme (1, 51 ; 3, 13-14 ; 5, 27 ; 6, 27. 53. 62 ; 8, 28 ; 9, 35 ; 12, 23. 34 ; 13, 31) ; c'est dans la mesure où l'on croit en Jésus (1, 12 ; 2, 11. 23 ; 3, 16. 18. 36 ; 4, 39 ; 6, 29. 35. 40 ; 7, 31. 38. 39. 48 ; 8, 30. 35. 36 ; etc.) que l'on a la vie éternelle (3, 15. 16. 36 ; 4, 14. 36 ; 5, 24. 39 ; 6, 27. 40. 47. 54. 68 ; 10, 28 ; 11, 25. 50 ; 17, 2. 3). Par contre, certaines formules caractérisent le chapitre 6, en particulier celles qui se rattachent au pain : 6, 5. 7. 9. 11. 13. 23. 26. 31. 32. 33. 34. 35. 41. 48. 50. 51 ab. 58 ab (pour le reste : 13,18 ; 21, 9. 15) ; le pain est qualifié de différentes manières : pain de vie (qui donne la vie), pain vivant, pain du ciel, pain de Dieu, le pain qui descend du ciel ; ce thème « *celui qui descend du ciel* » est lui aussi fréquemment attesté dans notre récit (6, 33. 38. 41. 42. 51. 58 ; cf 3, 13) en relation avec l'appellation de « Fils de l'homme » (6, 27. 53. 62).

Il nous a donc paru que c'est là que se situe la jointure entre un thème essentiel de la christologie johannique qui a particulièrement retenu l'attention des exégètes ces derniers temps<sup>6</sup> et l'appellation élaborée à partir du signe des pains. Nous nous attacherons aux textes tels qu'ils se présentent à nous et nous privilégierons la lecture synchronique, quitte à revenir, en terminant, sur quelques considérations concernant la rédaction et le milieu d'origine. Mais avant d'aborder l'examen du chapitre 6, il nous semble utile d'évoquer la portée de l'appellation de Fils de l'homme, dans un contexte assez proche à plusieurs points de vue (3, 13) : nous posséderons ainsi un modèle qui nous permettra de mieux reconnaître les apports originaux des déclarations concernant le pain du ciel.

## II

### descente et élévation du fils de l'homme

La section 2, 23 - 3, 36 présente Jésus comme le révélateur par excellence des choses divines dont la connaissance introduit ceux qui croient dans la vie éternelle. La supériorité absolue et définitive de Jésus est mise en valeur en l'opposant, d'une part au docteur en Israël (3, 1-10), et d'autre part au prophète Jean le Baptiste (3, 22-36) ; dans le premier cas, le

6. Bibliographie dans F. J. MOLONEY, *The Johannine Son of Man* (2<sup>e</sup> éd.), Rome, 1978.

docteur, qui cependant avait reconnu à partir des « signes » que Jésus était lui-même « *un maître venant de la part de Dieu* » (3, 2), se refuse à accueillir un message qui va au-delà de ce qui paraît possible au niveau de la créature (3, 9)<sup>7</sup>. Jean le Baptiste, par contre, adoptera l'attitude de pur accueil qui lui permet de reconnaître la voix de l'époux (3, 29). Les deux séquences sont suivies par des déclarations parallèles à bien des points de vue, concernant le rôle dévolu à Jésus (3, 11-21/3, 31-36).

**« celui qui est descendu du ciel, le fils de l'homme » (3, 13)**

La première séquence se présente comme une déclaration de Jésus constatant l'incapacité de recevoir sa parole : « *Si vous ne croyez pas lorsque je vous dis les choses terrestres, comment croirez-vous si je vous disais les choses célestes ? Et nul n'est monté au ciel si, au contraire, quel-  
qu'un est descendu du ciel, le Fils de l'homme* » (3, 12-13)<sup>8</sup>.

Ainsi donc Jésus a conscience de posséder une connaissance directe et parfaite des choses de Dieu ; il ne la possède pas par tradition comme la sagesse d'Israël, il ne la possède pas même par une élévation temporaire dans la sphère céleste : prenant ses distances vis-à-vis de certaines spéculations juives et des visions apocalyptiques, il affirme que nul homme n'a été mis dans la possibilité de voir les choses célestes (c'est-à-dire d'avoir conjointement la vision directe de Dieu et celle de la volonté de Dieu sur le monde des hommes)<sup>9</sup>. Lui seul est en état de témoigner de ce qu'il a vu et de révéler les choses divines. Cela implique donc qu'il est descendu du ciel, qu'il vient de Dieu qu'il connaît de façon immédiate avant de

7. Il n'est pas inutile de souligner que dans le dualisme johannique, le terrestre se caractérise par un non-pouvoir, une incapacité de connaître les réalités célestes : 3, 3. 4. 5. 9. 27 ; 6. 44. 60. 65 ; 7, 34. 36 ; 8, 21. 22 ; 9, 33 ; 10, 21 ; 13, 33. 36. 37 ; 14, 17 ; 15, 4. 5 ; 16, 12. Il n'est pas question, le plus souvent, d'une incapacité liée à une faute, et jamais d'une malice provenant de la matière. Par contre, l'origine divine de Jésus est manifestée par sa capacité d'accomplir ce que l'homme ordinaire est incapable de faire (3, 2. 27 ; 5, 19. 30 ; 9, 33). Nous sommes loin d'un dualisme métaphysique ou des modèles gnostiques.

8. Nous suivons la leçon courte attestée par P<sup>66</sup>, P<sup>75</sup>, B, L et diverses versions, de préférence à la version longue qui ajoute « *celui qui est dans le ciel* » attestée par A, K, les versions latine et syriaque.

9. Jean se relie à une tradition juive (Dt 30, 12 ; Pr 30, 24 ; Bar 3, 29 ; Sg 9, 16-18), mais s'oppose à bien des représentations apocalyptiques selon lesquelles Hénoch, Moïse ou Elie deviennent les héros de montées au ciel où il leur est donné de contempler les desseins divins en vue de leur communication aux élus (Hénoch eth. 70 sv ; Sir 48, 24 ; etc.) Cf. MICHAELIS, art. Horað, TWNT, t. 5, pp. 338 s ; H. ODEBERG, *The fourth Gospel*, Uppsala, 1929, pp. 72-94.

devenir homme et de pouvoir exprimer pour les hommes la révélation qui sauve. Le titre de Fils de l'homme désigne donc Jésus dans l'exercice de sa mission terrestre de révélateur eschatologique qui implique à la fois son origine céleste et sa réalité humaine qui lui permet de transmettre aux hommes ce qui est de Dieu.

**« il faut que le fils de l'homme soit élevé »**

Le discours se poursuit alors en évoquant une élévation du Fils de l'homme qui semble requise pour qu'il puisse déployer son action : *« Et comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, il faut que le Fils de l'homme soit élevé afin que quiconque croit ait en lui la vie éternelle »* (3, 14 sv.).

Ainsi donc l'activité du Fils de l'homme ne peut se borner à une manifestation par les signes et les paroles : elle est tournée vers un événement futur qui s'accomplira selon le dessein de Dieu ; l'élévation dont il s'agit est certainement la crucifixion, comme l'attestent plus clairement les passages parallèles (8, 28 ; 12, 32. 34 ; cf. 18, 32). Mais la Croix n'est pas séparable, pour Jean, de la puissance de salut ou de la gloire qui en résultent (12, 23 sv. ; 13, 31 ; 17, 1 sv)<sup>10</sup> : élevé de terre, Jésus/Fils de l'homme attirera à lui tous les hommes (12, 32. 34). C'est donc par la Croix que le Fils de l'homme sera pleinement manifesté (8, 28). On remarquera avec F. J. Moloney et E. Ruckstuhl<sup>11</sup> qu'il ne s'agit pas ici de l'ascension dans le ciel : le Fils de l'homme descend du ciel pour manifester le Père et sa volonté par sa parole, son action et son obéissance : cette manifestation culmine avec l'élévation par la Croix dans la gloire. Telle est la révélation suprême qui, en montrant dans l'humanité du Verbe la gloire de Dieu, ouvre aux hommes qui croient le partage de la vie éternelle (17, 3).

10. J. T. FORESTELL, *The Word of the Cross. Salvation as Revelation in the fourth Gospel*, Rome, 1974.

11. F. J. MOLONEY, *The Johanne Son of Man.*, op. cit., pp. 42-67 ; E. RUCKSTUHL, « Abstieg und Erhöhung des johanneischen Menschensohn », en *Jesus und der Menschensohn*, Freiburg / B., 1975, pp. 314-341.

## III

**analyse du discours**

Lorsque la foule qui a été rassasiée lors de la multiplication des pains réussit finalement à rejoindre Jésus, elle l'interroge aussitôt : *« Rabbi, quand es-tu arrivé ici ? »* (6, 25) : elle est friande du merveilleux qu'elle pressent. Mais Jésus s'applique immédiatement à dissiper l'équivoque : *« Amen, amen, je vous le dis : ce n'est pas parce que vous avez vu des signes que vous me cherchez, mais parce que vous avez mangé des pains et que vous avez été rassasiés. Il vous faut travailler pour obtenir, non pas cette nourriture qui se perd, mais la nourriture qui demeure en vie éternelle, celle que le Fils de l'homme vous donnera : car c'est lui que le Père, Dieu, a marqué de son sceau »* (6, 25-27).

**la nourriture donnée par le fils de l'homme**

Jésus oppose nettement deux niveaux de réalité auxquels correspondent deux niveaux de compréhension : il y a certes celui des pains ordinaires qui ne peuvent guère préserver de la perdition ou de la mort, dont la foule a déjà été comblée et qu'elle cherche encore. Mais il fallait percevoir que le miracle était un signe qui renvoyait au-delà de lui-même : il annonçait un autre ordre d'existence que Jésus évoque en parlant d'une *« nourriture qui demeure en vie éternelle »*. Un des traits majeurs de la vie que Jésus annonce et offre est d'être préservée de tous les germes de corruption et de mort. Mais cette vie a surtout une immense réalité positive ; elle implique et exprime la totalité des biens du salut et au premier chef la capacité de connaître Dieu et d'être en communion avec lui (17, 3). La nourriture dont parle Jésus est réalité déjà présente, mais qui s'ouvre sur un accomplissement final. On peut rapporter ici la parole de Jésus à la Samaritaine : *« Quiconque boit de cette eau-ci aura encore soif, mais celui qui boira de l'eau que moi je lui donnerai, n'aura plus jamais soif : au contraire, l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source jaillissant en vie éternelle »* (4, 13-14).

De part et d'autre, il s'agit du don que Jésus seul pourra donner ; il y a donc un rapport étroit entre sa personne, son action et, par ailleurs, le don promis. A nouveau Jésus est d'abord désigné comme le Fils de l'homme. La portée de l'appellation dans ce contexte peut s'éclairer à partir de trois indications : le long développement ultérieur sur le pain de vie ; l'apport de la proposition complétive qui achève le v. 27 ; et, subsidiairement, l'insistance sur la foi requise.

1. A partir du v. 31, la citation par les juifs du Ps. 78, 24 : « *il leur a donné à manger un pain du ciel* », fournit l'occasion de déclarer la différence entre la manne, que Moïse a donnée naguère, dont les pères ont mangé dans le désert sans être pour autant préservés de la mort (6, 32. 49. 58), et le pain eschatologique que le Père lui-même donne maintenant. Ce pain véritable, ce pain de Dieu est « *celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde* » (v. 33). Il apparaîtra bientôt que ce pain s'identifie avec la personne de Jésus : « *Je suis le pain de vie* » (vv. 35.48.51) ; « *je suis le pain qui descend du ciel* » (vv. 41. 50. 58). Le verbe descendre ne se trouvait ni dans le Ps. 78, ni dans le récit de la manne dans Ex. 16, 4 sv. La formule nous renvoie à ce qui avait été dit en 3, 13 (et dans une certaine mesure en 1, 51). Jésus est dans toute son action et donc aussi dans toute sa réalité humaine celui qui manifeste et offre aux hommes le don céleste, la vie éternelle. On voit dès lors combien il est normal qu'il soit désigné, au début du développement, comme le Fils de l'homme.

2. Le Fils de l'homme est aussi « *celui que le Père, Dieu, a marqué de son sceau* ». Le même verbe était apparu en 3, 33 : on y affirmait que celui qui reçoit le témoignage de celui qui vient d'en-haut, reconnaît officiellement, si l'on peut dire, que Dieu est véridique : car celui qu'il a envoyé a reçu l'Esprit sans mesure et il dit purement les paroles de Dieu. Symétriquement, en affirmant que le Père a marqué de son sceau le Fils de l'homme, Jean affirme qu'il lui a donné tout ce qui permettra de reconnaître en lui le révélateur eschatologique et de s'ouvrir au don de l'Esprit qu'il lui a conféré sans limite. Il apparaît ainsi que dans la mesure où il est en ce monde le Fils de l'homme, Jésus est à même d'y révéler le Père (que seul il connaît : 6, 46) et sa volonté de salut.

3. Mais le Fils de l'homme doit être reconnu et reçu dans la foi : comme au chapitre 3 (vv. 12. 15. 16. 18 abc. 36), la foi est la condition nécessaire du salut ; c'est pourquoi il leur faut œuvrer aux œuvres de Dieu : « *et l'œuvre de Dieu, c'est de croire en celui qu'il a envoyé* » (6, 29). Mais il apparaîtra que beaucoup de ceux qui ont vu les signes, resteront incapables de reconnaître le Fils de l'homme et en lui la vérité du Père.

Il faut noter enfin que le don mentionné au v. 27 est situé dans le futur : on pourrait naturellement penser à l'eucharistie dont il sera d'ailleurs clairement question plus loin. Mais une autre explication doit retenir l'attention : la révélation de Dieu ne se déploiera qu'à l'heure de la Croix. Comme dans la tradition synoptique, les grandes déclarations johanniques sur la mort rédemptrice de Jésus utilisent souvent le titre de

Fils de l'homme (3, 15 ; 8, 28 a ; 12, 23. 34 ; 13, 31). Le thème sera repris et précisé au v. 51.

**« le pain vivant, c'est ma chair pour la vie du monde »**

Le v. 47 constitue à la fois la conclusion de la section qui a développé l'image du vrai pain descendu du ciel et le passage vers un développement concernant la nécessité de le manger ou de le recevoir comme principe de la vie véritable : *manger* : 6, 49-53. 58 ; *ne pas mourir* : 6, 49. 50. 58 ; *vivre* (le verbe ne se lit que dans cette seule section) : 6, 51 ab. 57 abc. 58. Comme la première section, la seconde est interrompue à un moment donné par les murmures des juifs qui se consultent entre eux pour dire leur incapacité de comprendre les paroles de Jésus. Dans les deux cas, Jean recourt à un procédé qu'il affectionne : le malentendu. Par delà le sens obvie selon le langage courant, les paroles de Jésus ont un autre sens que seuls peuvent percevoir ceux qui vivent de la foi. Comme H. Leroy l'a souligné, il s'agit d'un genre littéraire qui renvoie à une communauté consciente de la grande originalité de la Révélation qui lui est donnée par et en Christ<sup>12</sup>.

La plupart des commentateurs s'accordent à reconnaître le sens sacramental ou eucharistique de la dernière réponse de Jésus (6, 53-58)<sup>13</sup> ; beaucoup d'entre eux font même commencer cette section en 51c où apparaît déjà le mot « chair », voire même plus haut, avec l'emploi de « manger » (6, 49). On est cependant en droit de penser que, relayant l'indication du v. 27, le v. 51c vise d'abord la mort du Sauveur, H. Schuermann, dans un article trop peu remarqué<sup>14</sup>, a accumulé les indices en ce sens. Résumant ce qui précédait, Jésus déclare : « *Je suis le pain vivant, celui qui est descendu du ciel ; si quelqu'un mange de ce pain, il vivra à jamais : et même le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde* » (6, 51).

a) la dernière affirmation se relie étroitement à ce qui précède : le *kai... de* que nous avons traduit par « et même » avec la Bible de Jérusalem

12. O. CULLMANN, « Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums », *Theologische Zeitschrift* 4, 1948, pp. 360-372 ; H. LEROY, *Rätsel und Missverständnis*, op. cit.

13. Quitte à conclure comme Bultmann que la section ne s'accorde pas avec la théologie de l'écrit de base ; *Das Evangelium des Johannes*, pp. 174-177.

14. H. SCHUERMAN, « Joh. 6, 51 c. Ein Schlüssel zur johanneischen Brotrede », *Biblische Zeitschrift* 2, 1958, pp. 244-262.

## Jean gible

le souligne ; le pain qui vient du ciel et qui donne la vie éternelle est le don de Jésus. Mais il faut encore apporter une précision. Le pain en question est sa chair « donnée » (comme l'ajoutent plusieurs manuscrits) pour la vie du monde.

b) l'expression « pour la vie du monde » doit se comprendre à la lumière de la plupart des usages de la préposition *hyper* dans Jean: il s'agit presque toujours de la vie de Jésus délibérément engagée et perdue pour le salut des hommes. Ainsi : « *Le bon pasteur perd sa vie pour (hyper) ses brebis* » (10, 11. 15) ; « *Il faut qu'un seul meure pour tout le peuple* » (11, 50 ; cf. aussi 11, 51. 52) ; « *il n'y a pas de plus grand amour que de perdre sa vie pour ses amis* » (15, 13 ; cf. 17, 19 ; 1 Jn 3, 16).

c) c'est dans le même sens que le verbe « donner » est plusieurs fois employé (3, 16 ; 6, 32) en relation avec le verbe « envoyer » (1 Jn 4, 9 sv, 14).

d) enfin la mention du « monde » apparaît souvent dans des textes où il est question de l'ampleur de l'œuvre de salut réalisée par (la mort de) Jésus (1, 29 ; 4, 42 ; 1 Jn 2, 2 ; 4, 9 sv, 14).

Il est donc légitime de penser que l'affirmation de 51 c vient compléter la déclaration précédente en soulignant que c'est par le don de lui-même jusqu'à la mort de la Croix que Jésus a pleinement réalisé ce qui doit permettre aux hommes de vaincre la mort et d'avoir part sans réserve à la vie. Comme en 1, 14 le mot « chair » désigne la condition humaine avec ce qui fait sa faiblesse (dont la mort est l'indice majeur). Le texte met donc l'accent tout à la fois sur l'Incarnation du Fils qui descend du ciel et sur la signification décisive de sa mort où s'est manifesté pleinement l'amour sauveur, celui du Père et le sien (3, 15-16 ; 1 Jn 4, 2. 9). On ne s'étonnera donc pas de voir paraître le titre de Fils de l'homme au v. 53.

### « si vous ne mangez pas la chair du fils de l'homme »

En 6, 41 déjà, le discours de Jésus avait été interrompu et les juifs avaient discuté entre eux de la signification d'une parole qui leur échappait entièrement : comment Jésus pouvait-il se présenter comme un être qui descend du ciel alors que son origine humaine était connue de tous ? C'était l'ignorance de l'Incarnation qui rendait le discours inintelligible pour eux ; par contre, ce langage est porteur de la Révélation pour la communauté des croyants. Il en va de même après le second développement des vv. 47-51 et en particulier après la dernière assertion. Les

juifs posent la question qui manifeste leur entière incompréhension : « *Comment peut-il nous donner sa chair à manger ?* » (6, 52)<sup>15</sup>. Selon un procédé qui reparaît souvent dans le quatrième évangile, loin d'apporter des explications ou des atténuations, Jésus pousse plus avant son affirmation, portant à son comble le désarroi des auditeurs qui vont l'abandonner : « *Amen, amen, je vous le dis, si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'avez pas la vie en vous. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et moi je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi je demeure en lui. Et de même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé, et que je vis par le Père, ainsi celui qui ne mange, vivra par moi* » (6, 53-57).

Le mot « chair » du v. 51 c a fourni l'occasion de passer, de l'image du pain descendu du ciel, à un langage que la plupart des commentateurs considèrent comme sacramentel ou eucharistique : il s'agit maintenant de manger la chair et de boire le sang du Fils de l'homme. Il est possible que Jean emprunte ainsi un langage traditionnel dans son Eglise. Le couple « chair et sang » était souvent utilisé pour mettre en vedette la réalité humaine en ce qui fait sa faiblesse (1 Co 1, 50 ; Ga 1, 17). Il est clair que dans notre contexte, ils désignent conjointement ce qui fait le moi de Jésus (v. 57 : « *celui qui me mange* »). Le choix des termes et l'insistance provocante visaient peut-être certaines tentations gnostiques auxquelles la communauté johannique fut soumise à partir d'un certain moment, comme il paraît en particulier dans la première épître de Jean<sup>16</sup>. C'est pourquoi la première parole souligne que la reconnaissance et la réception de la chair et du sang du Fils de l'homme sont une nécessité *sine qua non* de la participation à la vie éternelle. Ce n'est évidemment pas par hasard que le titre de Fils de l'homme reparaît ici. Certains ont cru qu'il appartenait au langage traditionnel concernant l'eucharistie.

15. Certains manuscrits lisent « la chair », mais le possessif se rencontre dans P<sup>66</sup> et B.

16. KI. WENGST, « Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten johannesbriefes », *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, Gütersloh, 1976. On sait que saint Ignace d'Antioche a remarqué que les docètes « *qui nient que le Seigneur ait pris chair s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière parce qu'ils ne veulent pas reconnaître que l'eucharistie est la chair de Notre Seigneur Jésus-Christ, cette chair qui a souffert pour nos péchés et que le Père en sa bonté a ressuscitée. Ainsi ceux qui contestent le don de Dieu trouvent la mort dans leurs disputes* » (Smyrn. 7, 1).

Il faut cependant constater qu'il n'y a guère de traces d'une telle tradition. Le titre n'apparaît jamais dans les récits de l'institution, encore qu'il soit présent dans le contexte immédiat dans la parole annonçant la trahison de Judas (Mc 14, 22 ; Mt 26, 26 ; Lc 22, 22). On pourrait aussi rappeler le contexte apocalyptique où s'exprimait la première tradition eucharistique : c'est ainsi que Paul écrit aux Corinthiens que chaque fois qu'ils mangent ce pain et boivent cette coupe, ils annoncent la mort du Seigneur « *jusqu'à ce qu'il vienne* » (1 Co 11, 26) ; c'est peut-être aussi dans le cadre de la célébration du repas du Seigneur que retentissait le *Marama tha* (1 Co 16, 22 ; Ap 22, 20 ; *Didachè* 10, 16). Il se pourrait donc que le titre de Fils de l'homme ait été utilisé, mais la chose reste hypothétique<sup>17</sup>.

Nous pensons qu'il faut rendre compte de la formule en partant du contexte johannique et en particulier du contexte du chapitre 6. Jean, nous le savons, a reçu de la première tradition chrétienne l'usage du titre, mais il lui a donné un sens nouveau. Le Fils de l'homme pour lui est le Fils incarné : il est du ciel, mais il descend sur la terre pour y manifester le Père et introduire les hommes qui croiront dans la communion avec lui. Cette manifestation inaugurée par les signes et les paroles s'accomplit avec la manifestation d'amour sauveur qu'est la Croix glorieuse. C'est ce qui a été proclamé dans le discours de Jésus qui a abouti à 6, 50-51. Par ailleurs, l'Eucharistie constitue un moment capital de la vie de foi de la communauté : on sait que le pain et le vin eucharistiés assurent la participation au corps et au sang du Seigneur (1 Co 11, 26-29 ; 10, 16 sv.)

### un sacrement de communion et d'attente

Jean témoigne à sa façon de la foi commune. Le réalisme sacramentel s'inscrit dans la ligne de l'Incarnation qui révèle le Père en réalisant le salut par la mort de la Croix. En fait, la nourriture et la boisson offertes aux croyants sont réellement porteuses du Fils de l'homme ; elles participent à la manifestation du Père en lui et par lui. C'est pourquoi l'eucharistie donne la vie éternelle aux croyants dans la mesure où elle les intro-

17. C. K. BARRETT, « Das Fleisch des Menschensohnes (Joh 6, 53) en *Jesus und der Menschensohn*, Freiburg/B., 1975 pp. 350-52. Barrett cite aussi le passage bien connu d'Ignace, Eph. 20, 2, où dans un contexte eucharistique il est dit : « *animés par une même foi et ne faisant qu'un en Jésus-Christ, Fils de David selon la chair, à la fois Fils de l'homme et Fils de Dieu.. rompant tous un même pain qui est un remède d'immortalité...* » ; mais Barrett rejette toute dépendance directe et souligne la différence qui sépare Ignace de Jean. Ajoutons que l'emploi du titre « Fils de l'homme » est fort différent dans les deux textes.

duit dans la communion du Fils de l'homme : « *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui* » (6, 56). Lindars n'a pas tort de voir ici le « climax » du discours : « *La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent toi, le seul vrai Dieu, et ton envoyé, Jésus-Christ* » (17, 3). Mais c'est une connaissance dans la communion et l'échange. Jean reprendra plusieurs fois ces formules exprimant la réciprocité, soit à propos du Père et du Fils (10, 38 ; 14, 10 sv.), soit à propos de ses disciples avec lui-même (15, 4-10 : thème de la vigne), soit à propos de l'unité des chrétiens intégrée dans l'unité du Père et du Fils (17, 1 sv.). Il est probable que l'origine de ces formules, très originales et si riches de sens, se trouve dans la christologie ; mais leur application à l'eucharistie est précieuse.

Il faut noter enfin que la vie ainsi accordée est elle-même tournée vers la résurrection au dernier jour (6, 54, cf. 6, 39. 40. 44) ; le sacrement s'inscrit dans le temps qui précède la résurrection et son accomplissement. Jean diffère sur ce point des conceptions d'Ignace d'Antioche dont certaines tournures semblaient le rapprocher. Il semble affirmer du même coup la différence avec les représentations gnostiques. Ajoutons que cette activité de résurrection rejoint bien la dimension eschatologique du Fils de l'homme (cf. 5, 25 sv.).

### **« et si vous voyiez le fils de l'homme montant là où il était d'abord »**

Le discours de Jésus s'achève par une phrase qui en reprend les principaux thèmes (v. 58). Cette fois encore, les auditeurs se concertent entre eux pour échanger leurs murmures : « *Cette parole est dure : qui peut l'entendre ?* » (v. 61). Prise en son sens courant, la parole de Jésus (et peut-être plus précisément ses dernières paroles) est impénétrable<sup>18</sup>. Comment pourrait-on lui donner un sens acceptable pour un esprit humain normal qui se meut dans le champ de ce qui est pensable par tous ? Mais tandis que, antérieurement, c'était les juifs qui exprimaient leur incapacité de comprendre (6, 41), cette fois ce sont de nombreux disciples qui disent leur incapacité d'entendre la parole. On retrouve ainsi un thème typique du quatrième évangile : la foi insuffisante qui finalement refuse d'aller jusqu'au bout (2, 23-25 ; 3, 9 ; 8, 31 sv ; 12, 42 sv). Il est tentant de penser que nous percevons ainsi l'écho de conflits et de ruptures au sein de la communauté johannique (cf. 1 Jn 2, 18). Il s'agit finalement de

18. B. LINDARS, *The Gospel of John*, Londres, 1972, traduit « incroyable » et renvoie à Dt 17, 8 ; 30, 11 ; Jr 32, 17.

refuser ou d'accepter la parole de Jésus dans sa cohérence et son intégralité.

La réponse de Jésus est étrange : « *Cela vous scandalise ? Et si vous voyiez le Fils de l'homme montant là où il était d'abord ?* » (6, 62). La parole de Jésus est donc l'occasion d'un scandale, d'une véritable épreuve pour leur foi ? Dès lors, qu'arriverait-il, s'ils voyaient le Fils de l'homme montant là où il était auparavant, c'est-à-dire manifesté dans la gloire qui était sienne auprès du Père avant la création du monde (17, 5. 24) ? S'il est vrai que l'objet du scandale est la présence dans l'homme Jésus de celui qui descend du ciel pour donner la vie en se donnant lui-même (= le Fils de l'homme), quelle pourrait bien être la conséquence d'une vision de ce même Fils de l'homme montant vers le Père (20, 17) ? La question reste ouverte, il n'y a pas d'apodose. Serait-ce le scandale suprême comme le voudrait Bultmann ? Serait-ce au contraire l'occasion de comprendre enfin et de surmonter l'épreuve actuelle<sup>19</sup> ? Mais cette vision éclatante pourrait-elle finalement résoudre la difficulté ? La décision se joue maintenant à partir des signes et de la parole qui s'y relie ; elle se joue en rapport avec la parole attestée dans la communauté. S'ils ont vu les signes sans croire (6, 30. 36), comment pourraient-ils aller plus avant<sup>20</sup> ?

C'est ce que souligne la parole qui suit : « *L'Esprit est ce qui vivifie, la chair n'est capable de rien. Les paroles que je vous dis sont esprit et elles sont vie* » (6, 63). La chair représente ici l'homme livré à lui-même et donc aussi à ses moyens naturels de connaissance ; ils ne peuvent en rien lui permettre de connaître la réalité céleste qui se manifeste dans l'humanité de Jésus (et en particulier dans le don de lui-même sur la Croix). Seul l'Esprit peut donner la vie véritable et l'intelligence des choses divines. Seul celui qui croit peut accueillir le don de l'Esprit et pénétrer le sens des paroles du révélateur, le reconnaître comme le Fils de l'homme dans le déploiement de son mystère, partager la vie céleste et connaître en lui le Père (14, 6 sv).

C'est ce que, à la différence de ceux qui se retirent, feront les Douze dont

19. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, op. cit., p. 341 sv ; dans le même sens Loisy, S. Schulz et E. Schweizer ; dans le sens positif : W. Bauer, Lagrange, Barrett, Lindars.

20. Nous ne voyons pas comment suivre ceux qui veulent voir dans la montée du Fils de l'homme, l'élévation sur la Croix : le vocabulaire des textes qui envisagent la Croix est différent, on l'a vu (3, 14 sv, 8, 28 ; 12, 32. 34) et il semble qu'on néglige la notation si claire « *là où il était d'abord* ». Certes, le passage au Père s'opère par la Croix, mais l'accent porte ici incontestablement sur l'ascension dans la gloire. Cf. F. MOLONEY, *The Johannine Son of Man*, op. cit., pp. 120-123.

Pierre exprime la foi : « *Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle ; et nous avons cru et connu que tu es le Saint de Dieu* » (68 sv). Celui qui croit aux paroles de Jésus les éprouve comme paroles de vie ; cette foi s'ouvre sur un savoir spirituel qui permet de reconnaître en Jésus le Saint de Dieu, celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde (10, 36), celui que le Père a marqué de son sceau (6, 27), le Fils de l'homme.

### **l'eucharistie dans la lumière de l'incarnation et de la croix**

Il y a une cohérence de la pensée johannique qui s'exprime d'une façon particulièrement diversifiée dans ce chapitre 6.

Nous avons dit en commençant les nombreuses questions soulevées par les critiques au plan de la composition du morceau. Il est certain que l'ensemble est écrit en langue johannique<sup>21</sup> ; il est très vraisemblable aussi que le texte porte les traces d'une longue maturation et de reprises appelées par les avatars de la communauté<sup>22</sup>. Mais il est très difficile d'identifier de façon probante des fragments qui relèveraient de théologies divergentes, sinon contradictoires. De toutes façons, il faut interpréter le texte dans son ensemble, tel qu'il nous est parvenu.

Reste la question de l'interprétation eucharistique. Les exégètes qui isolent la section eucharistique, le font en fonction d'un préjugé qui est bien compréhensible, mais qu'il est légitime de discuter. A leurs yeux, un texte ne peut avoir qu'un seul sens et ils ne reconnaissent des allusions indiscutables au sacrement que dans la dernière section. Mais Jean ne peut-il très consciemment envisager une pluralité de sens s'appelant l'un l'autre<sup>23</sup> ? Il faut admettre en tout cas que le récit de la multiplication des pains qu'il tient de la tradition avait déjà reçu un certain symbolisme eucharistique, comme ceux de la tradition synoptique d'ailleurs<sup>24</sup>. Jean a-t-il pu en faire entièrement abstraction ? Nous aurions plutôt tendance à penser qu'il a enrichi la tradition eucharistique en marquant le lien du sacrement avec la reconnaissance dans la foi authentique de l'ensemble de la manifestation divine qui s'opère dans l'Incarnation et la mission du Fils unique.

**jean giblet**

21. F. MUSSNER, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus*, Freiburg / B., 1965, p. 77.

22. Signalons notamment l'approche si originale de M.-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *L'Évangile de Jean*, Paris, 1977, pp. 178-209.

23. Ainsi X. LEON-DUFOUR, « Le mystère du Pain de Vie (Jean VI) », *Recherches de Science Religieuse* 46, 1958, pp. 481-523.

24. J.M. VAN CANGH, *La multiplication des pains et l'eucharistie*, Paris, 1956.

# chronique d'écriture sainte

## repères dans l'exégèse johannique

---

Cette chronique n'a pas l'ambition de dresser un panorama des études johanniques. Qui, aujourd'hui, oserait en quelques pages brosser un tel tableau ? Déjà, en 1974, X. Léon-Dufour se demandait « *s'il sera encore possible de recenser toutes les parutions concernant la littérature johannique* »<sup>1</sup>. Depuis cette date, le rythme des publications s'est encore accéléré. Mon propos est donc limité. En parcourant les ouvrages sur le quatrième évangile publiés ces dernières années en langue française, je suggérerai quelques orientations des études johanniques en retenant trois centres d'intérêt : la méthode, le milieu, la valeur historique de cet évangile ; mais, auparavant, j'indiquerai quelques ouvrages qui en sont des guides de lecture.

---

### I. bilan et guides

---

Ayant parcouru les bibliographies johanniques publiées ces dernières années, je ne puis qu'admirer le courage et la compétence de E. Cothenet. En deux cents pages, cet exégète nous entraîne, sous forme de bilan, dans les secrets de la recherche johannique<sup>2</sup>. Le

1. X. LEON-DUFOUR, « Bulletin d'exégèse du Nouveau Testament », *Rech. Sc. Rel.* 62, 1974, p. 289. Les bulletins d'études johanniques publiés dans cette revue donnent une information précise et critique sur les publications récentes.

2. M. E. BOISMARD, E. COTHENET, *La tradition johannique*, vol. IV, t. III, dans *Introduction à la Bible*, Paris, 1977, pp. 95-292. C'est aussi une sorte de « bilan » johannique qu'ont effectué les participants aux journées bibliques de Louvain en 1975. Les interventions ont été publiées sous le titre : *L'évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, éd. par M. de Jonge, Gembloux, Louvain, 1977. Les contributions sont rédigées le plus souvent en anglais et intéressent surtout le spécialiste.

but de cet ouvrage n'est pas d'offrir des vues originales, mais, bien plutôt, de présenter les travaux réalisés par d'autres chercheurs et d'en souligner les convergences et les désaccords. Malgré ce parti pris de discrétion, l'auteur montre où vont ses préférences, son lecteur lui en saura gré. Une bibliographie particulièrement fournie permet de poursuivre la recherche. Cet ouvrage, indispensable à quiconque veut approfondir les questions critiques concernant l'évangile de Jean, ne peut pas cependant constituer une initiation, son but est autre.

Pour une première rencontre avec l'évangile de Jean, le lecteur de langue française dispose de deux plaquettes remarquables (3), œuvres de biblistes chevronnés, A. Jaubert et J. Guillet. A. Jaubert, prématurément disparue cette année, s'était enthousiasmée pour l'évangile de Jean, elle savait faire partager ses découvertes à ceux qui la prenaient comme guide. Après avoir situé, en quelques pages, les tensions de l'Eglise ancienne, elle nous conduit pas à pas dans l'évangile dont elle présente les différents paysages. Des plans de travail obligent à revenir constamment au texte évangélique. De plus, chacun peut prolonger sa recherche en ayant recours aux études indiquées. Sous un format modeste, une mine ! « *L'Évangile de Jean a été surnommé "l'évangile spirituel" ... Si, alors que la Bible tout entière est "spirituelle", l'épithète a été réservée à l'évangile de Jean, c'est sans doute à cause de la profondeur du regard qu'il porte sur le mystère du Christ* »<sup>4</sup>. J. Guillet, pour sa part, permet à chacun, Bible en main, de découvrir cette richesse christologique. Il accorde une place toute particulière au titre de « Verbe », concept-clé de la ré-

3. A. JAUBERT, *Lecture de l'évangile selon saint Jean* (Cahiers Évangile 17), 1976 ; J. GUILLET, *Jésus-Christ dans l'évangile de Jean* (Cahiers Évangile 31), 1980.

4. A. JAUBERT, *ibid.*, p. 5.

flexion de Jean sur le mystère de Jésus. Ces deux cahiers, si riches soient-ils, ne dispensent pas de recourir à des études plus techniques, ils jouent plutôt à leur égard un rôle de pédagogie.

Depuis ma dernière chronique (*Lumière et Vie* 135, pp. 93-102), deux ouvrages monumentaux ont été publiés en langue française<sup>5</sup>. L'un est un commentaire de l'évangile, l'autre étudie le thème de la vérité. Le premier a été conçu et rédigé par une équipe, M. E. Boismard et A. Lamouille, professeurs à l'École biblique de Jérusalem ; l'autre est l'œuvre d'un seul homme, I. de la Potterie. Ces deux ouvrages ne sont pas des œuvres de circonstances, ils sont le fruit d'une longue familiarité avec la littérature johannique. Ils revêtent un aspect systématique et mettent en œuvre une méthode différente, c'est ce point de vue qui me retiendra tout d'abord. Je situerais ces ouvrages par rapport à d'autres travaux.

---

## II. quelle méthode : archéologie du texte ou lecture synchronique ?

---

Depuis une décennie environ, le développement des procédures d'analyse de type structural conduit parfois à considérer toutes les autres approches comme identiques. L'erreur d'une telle interprétation se dévoile dès que l'on aborde les études consacrées à l'évangile de Jean. D'un point de vue méthodologique, deux orientations dominent ; pour les caractériser, je distinguerai, en m'appuyant sur les ouvrages cités ci-dessus, les zélateurs de la critique littéraire et ses adversaires.

5. M. E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *L'évangile de Jean*, Paris, 1977, 562 p. Cet ouvrage est le t. III de la *Synopse des quatre évangiles en français* dont M. E. Boismard est le maître d'œuvre.

1. DE LA POTTERIE, *La Vérité dans saint Jean*, t. I et II, Rome, 1977, 1128 p.

## les zélateurs de la critique littéraire

---

Après une copieuse introduction qui indique les résultats de leurs recherches, M. E. Boismard et A. Lamouille découpent le texte johannique en péripécies ; chacune d'entre elles est étudiée à trois niveaux : critique textuelle — critique littéraire — sens des textes. Une judicieuse disposition typographique facilite l'utilisation de l'ouvrage. Les auteurs confèrent une nouvelle jeunesse à la critique littéraire en la systématisant et en élaborant une brillante synthèse à la lumière de ses résultats. Cinq critères concourent à la reconstitution des différentes étapes rédactionnelles : — recherche des apories ou incohérences du texte — reprises<sup>6</sup> — doublets et triplets — brisure d'une expression reconnue comme typiquement johannique — et enfin, étude du vocabulaire et du style. Même si plus d'une fois, Boismard - Lamouille prennent soin de signaler les rencontres avec les positions de leurs prédécesseurs, l'ensemble de l'ouvrage est neuf en raison du résultat global obtenu et du but recherché. Plutôt que de donner accès à l'intelligence du texte actuel, les auteurs précisent le sens que le texte a revêtu aux différentes étapes de son élaboration. Bien que cet ouvrage passionnant oblige à regarder à la loupe le texte évangélique et que les faits littéraires y soient fort bien observés, une question fondamentale demeure, elle concerne la finalité d'une telle recherche. Que devons-nous comprendre : le texte reconstitué ou celui que nous lisons ? En outre, à plusieurs reprises, les auteurs s'appuient sur des résultats hypothétiques. Je ne critique pas le recours aux hypothèses, mais la multiplication des conjectures donne au lecteur une impression de fragilité.

Le recours à la critique littéraire, pratique courante depuis Bultmann<sup>7</sup>, n'a pas permis aux chercheurs de parvenir à des conclusions

6. Après une interpolation, le glosateur, pour renouer avec la trame du récit primitif, reprend les termes qui précèdent l'interpolation.  
7. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1937, 1941.

acceptées par tous. Deux grandes orientations, cependant, se dégagent.

## 1 le recours à des « sources »

Selon R. Bultmann, pionnier en ce domaine, l'évangéliste aurait utilisé trois sources : un recueil de discours, une série de récits de miracles et un document sur la Passion-Résurrection. Un disciple aurait ensuite bouleversé l'ordre initial et ajouté des éléments qui rattachent Jean à la tradition commune. Si l'on fait abstraction des « retouches » du rédacteur ecclésiastique, un même auteur combine des sources différentes. Cette recherche des « sources », qui fut tant critiquée, se retrouve encore dans un ouvrage de R. T. Fortna qui définit la forme originelle d'une source qui aurait regroupé les « signes » ou « miracles »<sup>8</sup>. Dans son commentaire dont la publication s'est étendue sur une dizaine d'années, R. Schnackenburg<sup>9</sup> présente une théorie plus complexe : il accorde bien quelque vraisemblance à l'idée d'une source écrite « signes », mais il insiste surtout sur la multiplicité des sources orales : paroles de Jésus, traditions liturgiques, homélie... A l'apôtre Jean reviennent les traditions anciennes ; à l'évangéliste, les discours et présentations caractéristiques du quatrième évangile ; au rédacteur ultime, les gloses.

## 2 une lente élaboration

R. E. Brown a commenté tout l'évangile de Jean. Son ouvrage, bien documenté et écrit en un anglais facile, est devenu en quelques années un classique<sup>10</sup>. Dans une introduction de 150 pages qui précède le commentaire proprement dit, l'auteur élabore un schéma qui, selon lui, rend compte des étapes de formation de l'évangile :

8. R. T. FORTNA, *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source underlying the Fourth Gospel*, Cambridge, 1970.

9. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, Fribourg-en-Brisgau, 3 vol., 1965, 1971, 1975. Cet ouvrage constitue une « somme » des études johanniques.

10. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, New York, Jn 1-12, 1966 ; 13-21, 1970.

Etape 1 : l'apôtre Jean, fils de Zébédée, pourrait être à l'origine d'une tradition ancienne.

Etape 2 : cette tradition est développée par un groupe de disciples dont l'un fait figure de chef de file. Récits et discours prennent alors forme au sein d'une tradition orale. Plusieurs personnes élaborent ces unités, ce qui explique la diversité de l'œuvre johannique.

Etape 3 : le chef de file devient l'évangéliste proprement dit. Il rassemble, élague, organise.

Etape 4 : la communauté, au sein de laquelle s'est formé l'évangile, est en butte à l'hostilité. Elle entretient des rapports conflictuels avec les disciples de Jean-Baptiste et est expulsée de la Synagogue. Les antagonismes suscitent une nouvelle édition qui revêt un caractère polémique à l'égard des disciples du Baptiste, mais surtout, les « juifs » y deviennent le « modèle » de toute incrédulité.

Etape 5 : un rédacteur « récupère » tout ce qui a été laissé de côté à l'étape 3, d'où les doublets et incohérences ; de plus, il introduit quelques ajouts.

Modifié par X. Léon-Dufour qui regroupe les étapes 4 et 5, ce schéma a été bien accueilli, c'est celui que retient E. Cothenet dans son manuel sur les études johanniques.

M. E. Boismard - A. Lamouille se rallient aussi à l'idée d'une activité rédactionnelle à l'intérieur d'un courant de pensée dont l'homogénéité permet de donner aux différents intervenants le nom de « Jean » et de les distinguer par un simple chiffre. L'évangile résulterait de quatre étapes rédactionnelles qui sont à situer en des lieux et des temps divers, mais trois personnes seulement auraient participé à cette élaboration, puisque l'une d'entre elles serait intervenue à deux reprises.

Au niveau le plus ancien, il y aurait un document appelé C (et non point Jean I), afin de le situer par rapport aux travaux antérieurs des auteurs, tout autant que face à la tradition synoptique. Ce document revêtait déjà la forme d'un évangile. Sur ce texte travaille à deux reprises Jean II, dédoublé en Jean II A et Jean II B. Jean II réalise ainsi en Palestine

une première rédaction, il ajoute au document C quelques récits et discours. Plus tard, à Ephèse, plongé dans une situation nouvelle, Jean II réécrit son évangile. A ce niveau Jean II, devenu Jean II B, est influencé par les écrits lucaniens, Paul et la pensée de Qûmran. Enfin, Jean III travaille sur Jean II B, il y insère les passages parallèles de Jean II A et ajoute quelques gloses. A chaque étape de rédaction, Boismard - Lamouille proposent une reconstitution des textes.

L'aspect hasardeux de la reconstitution a obnubilé les critiques. Certes, le projet est osé, il provoque questions et objections, mais nombre d'observations sont pleines de finesse, et les réflexions sur le sens des textes restent abordables. C'est par cette troisième partie qu'il faut commencer l'étude de chaque péricope. Le livre n'est pas à prendre comme un document définitif sur l'évangile de Jean, mais comme un livre de travail dont la consultation s'avère toujours fructueuse, même si l'on ne partage pas entièrement les convictions des auteurs.

Il est temps de dégager quelques accords qui se manifestent parmi les chercheurs qui acceptent la critique littéraire :

1. Pour préciser le sens d'un texte, l'histoire de son évolution est fort utile.
2. L'évangile de Jean utilise une tradition ou document qui ne dépend pas des synoptiques.
3. Cet évangile est à la fois « un » et « divers » ; sa texture actuelle ne s'explique que si l'on admet des étapes rédactionnelles, et cependant il comporte une unité incontestable. De ce constat apparemment contradictoire est née l'idée d'une activité rédactionnelle développée dans un même esprit, voire d'une école. Ce point de vue semble rendre compte de l'histoire du texte.

#### **perspectives...**

Une évolution se dessine. Tout en continuant à faire appel à la critique littéraire, quelques exégètes centrent leurs recherches sur l'histoire de la communauté johannique. R. E.

Brown distinguait les étapes 4 et 5 du schéma qu'il proposait en faisant intervenir un critère de « polémique » ; il soulignait ainsi le mouvement de va-et-vient qui s'établit entre l'histoire de la communauté et l'évolution du texte. Cela n'est pas inédit, mais R. E. Brown reprend à nouveaux frais cet examen. Il profite de son excellente connaissance de la littérature johannique pour l'étudier en tant que témoin de l'histoire d'une communauté et de ses « variations » christologiques<sup>11</sup>. Le sous-titre définit le projet : « *Vie, amours et haines d'une Eglise particulière à l'époque néo-testamentaire* ». R. E. Brown trace ainsi l'histoire de la communauté johannique, de son surgissement à sa mort. Déjà, en 1975, au congrès de Louvain, J. L. Martyn s'orientait vers une telle recherche<sup>12</sup>. Cette perspective n'est pas le bien des seuls exégètes d'outre-Atlantique. F. Vouga s'est engagé dans un projet assez semblable : « *C'est sur l'insertion historique du quatrième évangile que nous allons nous interroger, non pour rechercher l'histoire de la tradition johannique, mais pour aborder cette double question : a) à qui s'adresse cet évangile, pour qui est-il écrit, et b) que veut-il rappeler à ses lecteurs intentionnels ?* »<sup>13</sup>. Mais, si le projet est assez semblable à ceux de R. E. Brown et de J. L. Martyn, la méthode mise en œuvre est fort nouvelle ; tandis que ces derniers recourent à la critique littéraire et à l'histoire des formes, F. Vouga s'engage sur une tout autre voie ; il réalise son projet en établissant le contexte rhétorique et en étudiant le fonctionnement de l'argumentation du texte. Cet ouvrage ouvre des voies méthodologiques nouvelles.

11. R. E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York, Toronto, 1979.

12. J. L. MARTYN, « Glimpses into the History of the Johannine Community », dans *L'évangile de Jean, Sources, rédaction, théologie*, op. cit., pp. 149-175.

13. F. VOUGA, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Paris, 1977, p. 9.

## les adversaires de la critique littéraire

Ce sont les exégètes qui cherchent à valoriser le texte johannique dans son état actuel. Déjà, en 1951, E. Ruckstuhl insistait sur l'unité du texte johannique et refusait l'idée de « sources »<sup>14</sup>. Son argument fondamental se résumait ainsi : les caractéristiques littéraires johanniques sont harmonieusement réparties dans l'évangile, ce qui est signe d'une grande unité. Mais c'est I. de la Potterie qui, par sa pratique, s'est fait le champion de l'étude du texte tel que nous le lisons, il se situe à l'opposé des recherches de Boismard - Lamouille. Considérant l'œuvre johannique (évangile et épîtres) comme un tout, I. de la Potterie examine chaque formule concernant la vérité et les termes qui lui sont connexes, dans leurs usages antérieurs grecs et juifs. Puis il détermine le milieu littéraire dans lequel ces formules ont surgi, ensuite il regarde la portée, peut-être nouvelle, que reçoit cette formule dans l'œuvre johannique. Cet auteur recourt aussi volontiers à l'étude des procédés littéraires utilisés par Jean, il se plaît en particulier à relever les chiasmes. L'enquête est organisée en trois grandes parties : Jésus et la vérité, l'Esprit et la vérité, le croyant et la vérité. En fait, cette étude de thème revêt souvent les dimensions d'un commentaire, car peu de versets échappent à l'érudition de l'auteur. Selon I. de la Potterie, la vérité johannique, c'est Jésus de Nazareth et le croyant accueille la vérité qui, intériorisée, l'envahit peu à peu.

Quoique séduit au premier abord par l'intérêt qu'I. de la Potterie accorde au texte de Jean, je ne suis pas sûr que sa manière de procéder fasse droit au mouvement même du texte johannique ; en effet, les expressions sont retirées de leur contexte immédiat et le texte s'en trouve quelque peu hâché. Jean

14. E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Frigourg / Suisse, 1951. Dans une communication faite à Louvain, en 1975, cet exégète a repris la critique de la théorie des « sources » johanniques ; sans modifier ses positions, il admet cependant que nombre de questions demeurent ouvertes.

18, 37-38, par ex., comporte trois fois le terme vérité ; fidèle à sa méthode, l'auteur est obligé de revenir à plusieurs reprises sur ces versets. Mais cette étude savante est aussi une magistrale contribution à la connaissance du milieu qui a présidé à la formation du quatrième évangile.

---

## III. le milieu johannique

---

J'ai déjà signalé l'importance de Bultmann pour l'exégèse johannique. Je retiens ici un aspect de ses travaux dont l'actualité s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui, même si c'est sous des formes renouvelées.

### un regard vers la gnose

R. Bultmann part d'un constat : les différences entre Jean et la tradition chrétienne primitive sont nombreuses. L'œuvre johannique ne comporterait aucune dimension temporelle ou collective. L'évangéliste n'évoquerait jamais l'idée d'une communauté de salut qui commence avec les premiers appels divins et se développe jusqu'à la fin des temps. Quand ces idées apparaissent, elles reviendraient à un rédacteur qui aurait « christianisé » l'évangile. Bultmann est donc amené à se demander quel a été le milieu originel qui a façonné l'univers mental de Jean, et, en particulier, son « individualisme » de croyant. Le vocabulaire dualiste de Jean (vie/mort ; lumière/ténèbres ; vérité/mensonge ; haut/bas) indiquerait une influence gnostique à travers les milieux orientaux hellénisés, et dans son œuvre, apparaîtrait le mythe gnostique du Sauveur. L'influence principale proviendrait des écrits mandéens. Jean, bien sûr, christianiserait son système de référence : le dualisme gnostique devient alors celui de la décision. Dans la rencontre de la révélation, l'homme se décide soit pour le salut, soit pour le jugement, il s'agit donc d'une eschatologie actualisée et radicale. L'œuvre de Jean serait une « sotériologie » plus qu'une christologie. La rencontre du Christ comme « homme divin » n'a d'intérêt que dans la mesure où l'homme

est appelé dans cette rencontre à une décision aux conséquences radicales. Cette interprétation de l'œuvre johannique à partir de la gnose a été acceptée par deux disciples de Bultmann, H. Conzelmann et E. Käsemann, bien qu'ils ne partagent pas toutes les options de leur maître<sup>15</sup>.

Récemment, en tenant compte des découvertes de Nag-Hammadi et de l'intérêt redoublé pour les études gnostiques, L. Schottroff a confronté à nouveau Jean et la gnose<sup>16</sup>. Le salut du gnostique se trouve dans sa volonté de se tenir à distance d'un monde hostile, c'est dire l'importance de la décision dans une telle pensée. En quelque sorte, L. Schottroff voit la caractéristique du salut gnostique là où R. Bultmann plaçait l'essentiel de la démarche du croyant johannique ; et dès lors, Jean serait un gnostique qui a poussé ce système jusqu'à ses ultimes conséquences. Toutes les affirmations johanniques sur l'engagement du Sauveur en ce monde reçoivent une interprétation psychologique. Puisque le rédempteur gnostique n'est jamais engagé dans ce monde, le Christ johannique ne peut pas l'être. Les textes sont au service d'une thèse que l'auteur essaie de justifier, quitte à négliger un axe essentiel de l'évangile johannique : le Verbe s'est fait chair.

## vers platon par le judaïsme hellénistique

Il aura fallu attendre plus de vingt ans pour que les lecteurs de langue française puissent avoir accès à l'ouvrage fondamental de C. H.

15. J. GIBLIET a présenté, de manière remarquable, les théories qui interprètent Jean à la lumière de la gnose. Nous le suivons de près. Cf. « Développements dans la théologie johannique », dans *L'évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, op. cit., pp. 55-72.

16. L. SCHOTTRUFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, Neukirchen, Vluyn, 1970.

Dodd<sup>17</sup>. Même s'il a pris quelques rides, ce livre, malgré ses dimensions, constitue une excellente introduction à l'univers de Jean, à condition d'en commencer la lecture par la dernière partie qui oblige à revenir à chaque instant au texte de l'évangile. Cette étude comporte trois thèmes : le contexte culturel, les idées maîtresses, doctrine et structure. Dans cette chronique sur la situation des études johanniques, je ne mentionnerai que la première partie, bien que ce soit, sans aucun doute, celle qui a le plus vieilli. C. H. Dodd y réagit avec vivacité face aux positions de Bultmann, il refuse de voir dans le gnosticisme ou le mandéisme le contexte culturel de Jean. Mais il demeure, malgré tout, dans un univers très grec. Les rapports de Jean et du judaïsme seraient incontestables, à condition que l'on considère celui-ci sous la forme qu'il a revêtu chez Philon : « *Le quatrième évangile semble bien présupposer tout un registre d'idées dont la ressemblance avec celles du judaïsme hellénistique représenté par Philon mérite d'être notée* »<sup>18</sup>. C. H. Dodd ne refuse pas d'autres influences, mais il privilégie celle qui, d'origine platonicienne, est véhiculée par le judaïsme de type philonien, et nombre d'idées maîtresses de Jean sont lues dans cette optique. Cependant, cet ouvrage arrache Jean à un univers purement grec et laisse pressentir l'intérêt d'une étude renouvelée du judaïsme dans toute sa complexité pour une meilleure intelligence de Jean<sup>19</sup>. C'est précisément cette intuition que développent les études les plus récentes : le quatrième évangile est alors rendu à son univers culturel.

## l'enracinement dans la bible et la tradition juives

Les interprétations gnostiques ou platoniciennes de Jean sont combattues par tout un courant d'études qui reconnaissent son enra-

17. C. H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, Paris, 1975.

18. C. H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, op. cit., p. 101.

19. *Ibid.*, pp. 104-105.

cinement dans la plus authentique tradition juive et, en particulier, dans l'Ancien Testament. Typiques à cet égard sont les travaux de Boismard - Lamouille et de I. de la Potterie. Les auteurs du troisième tome de la *Synopse* mettent en valeur citations et allusions vétéro-testamentaires ; ces dernières supposent de la part de l'évangéliste une excellente connaissance de l'Écriture. Ils accordent, en même temps, une grande importance à la tradition targumique, c'est-à-dire à la façon dont, dans la liturgie, les textes de l'Ancien Testament étaient compris. Selon ces deux exégètes, le texte johannique met en relation Jésus et Moïse, et non pas d'abord Jésus et David : Jésus est le prophète dont Moïse a parlé et il est bien supérieur à Moïse lui-même. La foi en Jésus s'est approfondie dans la confrontation avec l'Ancien Testament<sup>20</sup>. Le vocabulaire de Jean est d'ailleurs celui de la Septante. Son style et ses raisonnements relèvent d'un univers sémitique. I. de la Potterie arrive à la même conclusion : le judaïsme et, notamment les livres de la tradition sapientielle, fournissent le lieu originel de Jean.

L'opposition simplificatrice, hellénisme ou judaïsme, qui a régné pendant longtemps a été nuancée par une meilleure connaissance des courants juifs de sagesse et par la découverte des groupes marginaux du judaïsme. On a, par exemple, remarqué que l'évangile de Jean et les textes de Qûmran ne manquaient pas d'affinités. R. Schnackenburg et R. E. Brown, dans leurs commentaires, attachent une grande importance aux relations de Jean avec Qûmran, bien qu'ils soient très modérés dans leurs conclusions. Jean et Qûmran reflètent une même sensibilité de milieu. Cependant, une différence radicale existe entre eux : les « sectaires » envisagent tout en fonction de l'avenir auquel on se prépare, et le « maî-

20. G. REIM, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Cambridge, 1974, a étudié les rapports de Jean avec l'Ancien Testament ; il reconnaît aussi que Jean accorde une grande importance à Jésus comme nouveau Moïse.

tre de Justice » n'est qu'un ultime prophète ; il n'y a donc pas de christologie à Qûmran.

Que retenir de ces grandes orientations concernant le milieu johannique ?

— Hormis une « école » allemande qui se situe dans le sillage de Bultmann, c'est dans le judaïsme que les exégètes cherchent les racines de l'univers johannique.

— Le judaïsme de Jean n'est pas sans rapport avec les milieux « marginaux » du 1<sup>er</sup> siècle.

— Jean comporte des traces « hellénistiques », nul ne le nie, mais elles s'expliquent par l'influence de l'hellénisme sur la pensée juive, en particulier par le biais de la tradition sapientielle.

— Le lien de Jean à l'Ancien Testament est de plus en plus étudié par la médiation des Targums.

---

## IV. histoire ou théologie ?

---

C'est en ces termes quelque peu naïfs que se posa, dans le premier quart du XX<sup>e</sup> siècle, la question de la valeur historique du quatrième évangile. Une plus juste conception de l'histoire a permis de mieux situer les données du problème. L'évangile de Jean est bien, d'abord, un témoignage rendu à la personne de Jésus de Nazareth ; mais ce témoignage n'est pas sans lien avec les événements qui lui sont advenus.

Dans la discussion touchant au rapport de Jean à l'histoire, C. H. Dodd a apporté une contribution majeure<sup>21</sup>. Dans ce second ouvrage, il repère les éléments évangéliques antérieurs à l'activité rédactionnelle de Jean. Selon lui, ces données proviennent d'une tradition qu'il faut caractériser et définir par rapport aux synoptiques ; la dater et identifier son lieu d'origine permettront de se prononcer sur la valeur historique de Jean. Utilisant les dis-

21. C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963.

inctions introduites par C. H. Dodd, je discerne trois questions :

- 1) Jean bénéficie-t-il de l'apport d'une tradition indépendante des synoptiques ?
- 2) Si oui, cette tradition est-elle ancienne ?
- 3) Cette tradition a-t-elle une valeur historique quand elle diverge des affirmations synoptiques ?

### **une tradition indépendante des synoptiques**

C. H. Dodd étudie tour à tour les récits et les discours, il regroupe les premiers sous trois rubriques : les récits de la Passion, le temps du ministère où prennent place les récits de miracles, enfin les témoignages sur Jean-Baptiste et les premiers disciples. Pour l'ensemble de ces récits, et en mettant en œuvre des procédures diverses, Dodd reconnaît des traditions pré-johanniques anciennes, indépendantes des synoptiques. Même les sommaires johanniques relèvent d'une tradition qui, en ce cas, aurait son origine à Jérusalem. Le point de vue de Dodd sur les discours est facile à résumer : ce ne sont pas des textes créés de toutes pièces, car certains de leurs thèmes correspondent à des textes synoptiques. Mais Jean utilise alors une tradition particulière dont rien ne conduit à penser qu'elle fut dépendante des synoptiques. De plus, le quatrième évangile insère des éléments paraboliques laissés de côté par les trois autres.

R. Schnackenburg arrive à des conclusions assez semblables à celles du savant anglais : derrière les récits johanniques est présente une tradition indépendante des synoptiques et, sur le plan de l'histoire, tout aussi respectable que celle qui les sous-tend. Bien qu'à la différence des deux auteurs précédents, Boisnard - Lamouille croient déceler une confrontation de Jean à la tradition synoptique, et en particulier à Luc, ils ne refusent pas de reconnaître qu'un document indépendant de la tradition synoptique commune est à la base de l'évangile johannique.

Cette tradition indépendante des synoptiques est-elle ancienne ? Boisnard - Lamouille évoquent les années 50 pour un premier document ; C. H. Dodd situerait le fond traditionnel qu'il relève vers 55-60 (car cette tradition est d'origine judéenne et présente des contacts avec l'activité missionnaire des Actes). Enfin, comme je l'ai déjà mentionné, R. E. Brown propose un schéma où l'élaboration des premières traditions johanniques se serait effectuée parmi les disciples de l'apôtre Jean, fils de Zébédée. L'existence d'une tradition indépendante des synoptiques et ancienne est donc bien admise aujourd'hui.

### **valeur historique du quatrième évangile**

Le travail de C. H. Dodd représente une contribution importante à la recherche sur « le Jésus de l'histoire », mais cet exégète se refuse à passer de la valeur des sources de Jean à une affirmation de type historique ; cette réticence est un bon principe méthodologique, car il ne faut pas confondre document et valeur historique de celui-ci ; on ne passe pas de l'un à l'autre sans recul. Néanmoins, il est *incontestable* que la réévaluation de la tradition johannique n'a pas été sans contre-coup sur la confiance que l'on a accordée au témoignage de Jean, tenu longtemps pour suspect. Nombre de précisions qu'il apporte sont pleines d'intérêt pour l'historien des origines chrétiennes. Un accord assez large s'est réalisé pour admettre l'intérêt historique de plusieurs de ses indications : les premiers disciples de Jésus sont bien venus de milieux baptistes, et Jésus a mené une activité de baptiseur en parallèle à celle de Jean ; l'affirmation de plusieurs montées de Jésus à Jérusalem rend bien plus vraisemblables son affrontement avec les milieux dirigeants d'Israël et leur décision de le faire mourir ; la participation de Jésus à plusieurs fêtes correspond à ce que nous savons des pratiques juives ; lors du procès de Jésus, l'intervention des autorités juives se réduit à un simple interrogatoire préliminaire... C'est à une véritable réhabilitation de la valeur historique de

Jean qu'ont procédé les exégètes ces dernières décennies<sup>22</sup>.

Même si j'ai voulu, en cette chronique, me limiter à des questions critiques, domaine pour lequel le lecteur de Jean est souvent aux prises avec des informations divergentes et fragmentaires, je ne puis achever sans signaler trois ouvrages posthumes du regretté D. Mollat qui a passé sa vie à méditer et enseigner saint Jean. Sous un titre quelque peu imprécis ont été rassemblées en un volume<sup>23</sup> onze études de cet exégète. Le lecteur de *Lumière et Vie* se trouve à l'aise en ces pages,

22. S'inspirant des travaux publiés jusqu'en 1968 et ne cachant pas son admiration pour les recherches et conclusions de C. H. DODD, A. M. HUNTER a publié un bref ouvrage qui constitue une excellente synthèse sur l'évangile de Jean et l'histoire : **Saint Jean témoin du Jésus de l'histoire**, Paris, 1970.

23. D. MOLLAT, **Etudes johanniques**, Paris, 1979.

puisque quatre de ces études avaient été publiées dans la revue. J'ai retrouvé, en relisant ces pages, les exigences du Père Mollat : connaissance des techniques johanniques, approfondissement de la foi au Christ vivant, vie chrétienne. Les deux autres recueils sont d'un genre tout à fait différent, leur sous-titre, *Exégèse spirituelle*, en indique l'orientation<sup>24</sup>. Sans éliminer l'exégète, D. Mollat laisse apparaître, dans ces textes, le guide spirituel qu'il fut pour tant de ses auditeurs et lecteurs. Ces deux volumes débordent l'évangile de Jean qui demeure, cependant, là encore, au centre des préoccupations de l'auteur.

**j. p. lémonon**

24. ID., **La parole et l'esprit; La vie et la gloire**, Paris, 1980. Le premier de ces volumes comprend une biographie de D. Mollat et la liste de ses publications.

## ÉTVDES

NOVEMBRE 1980

La droite aux Etats-Unis  
Conditions de la détente Est-Ouest  
Ecole catholique et Etat  
Le mythe du naturel  
Foi et science théologique

15, rue Monsieur - 75007 Paris - Tél. 734-74-77  
Le n° 16 F (étranger 18 F) - C.C.P. « Etudes » 155 55 N Paris

# comptes rendus

---

## spiritualité

---

Bruno RIBES, **Cherchant qui adorer** (Voies ouvertes), Paris, Ed. Gallimard, 1978, 236 p.

Bien que ce livre ne prétende pas traiter de spiritualité, il en est peu qui soient capables de donner un tel contenu de vérité à ce mot exsangue. La longue méditation de B. Ribes est scandée en trois mouvements : *L'entre-deux* part à la redécouverte de la relation comme « existence en l'autre » ; *l'au-delà* laisse se déployer en son entier « une logique de la vie qui est intériorisation de la pâque. La mort est consommation de la vie » (p. 110) ; *l'im-parfait* ancre peu à peu la certitude que la souffrance, le péché, l'histoire, la société, l'Eglise ne sont que lieux et temps de réaliser concrètement l'appel à « exister en l'autre ». Chacun de ces mouvements peut se lire aussi comme un commentaire de quelques-unes des pages inépuisables de l'évangile de Jean. Rien d'étonnant alors qu'on puisse prendre ce livre comme lecture spirituelle, dira-t-on. C'est vrai, encore faut-il, pour pouvoir le faire, entrer avec attention dans les développements que l'auteur propose de la logique du Logos : « *La vie, l'intelligence, la liberté participent d'une même logique : est vivant, intelligent et libre cet en-soi qui ex-iste en l'autre* » (p. 73). Tel est le principe qui ressaisit dans son unité une expérience indissolublement humaine et chrétienne. Argumentations philosophiques, notations empruntées aux sciences de la vie, méditations et confidences du croyant et du religieux alternent, sans qu'on ait jamais l'impression de digressions qui alourdiraient la rigueur de la démarche. Alors qu'on pourrait craindre quelque impérialisme de cette « logique » présente à chaque page, ce qui s'impose au contraire, c'est une sensibilité privilégiant le contingent, voire l'accidentel. Ainsi les grandes articulations du livre semblent-elles organiser aussi bien les moments d'une réflexion théologique très construite que les éléments d'un témoignage qui se donne selon les aléas d'une subjectivité « *cherchant entre les mains de qui remettre son esprit* ». C'est là sa rareté et son prix.

M. D.

**Prier dans les villes**, Textes et témoignages rassemblés et présentés par Guy GAUCHER, Paris, Ed. du Cerf, 1979, 197 pages.

Le souci qui sous-tend les divers documents rassemblés dans ce dossier est de lutter contre un certain exode de la grande ville vers un ailleurs pour y trouver la prière. Les témoignages des exégètes, des historiens et des architectes prouvent qu'il y a toujours eu dans le peuple de Dieu des orants dans la ville, et même des communautés d'orants. Le modèle dominant est plutôt aujourd'hui la prière de l'ermite urbain, ce croyant comme les autres qui ne sait même pas sa solitude, tant il partage simplement la condition de tous. A travers les témoignages les plus personnels sur la vie de prière, notamment des contemplatifs vivant en ville, une impression se dégage : il y a un appel particulier de l'Esprit Saint de nos jours à une prière faite de présence à Dieu au nom de tous ces frères qui ne savent pas le nommer.

J.-Cl. SAGNE.

---

## écriture sainte

---

Pierre-Marie BEAUDE, **Tendances nouvelles de l'exégèse**, Paris, Ed. Le Centurion, 1979, 164 p.

André PAUL, **Le fait biblique** (Lectio divina 100), Paris, Ed. du Cerf, 1979, 225 p.

Voici deux excellents livres qui, chacun à sa manière, font le point sur les travaux exégétiques d'aujourd'hui et ouvrent de larges perspectives à la recherche de demain. Le livre de P.-M. Beaudé est d'abord pédagogique : il présente méthodiquement les acquis de l'exégèse depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, depuis le moment où celle-ci a commencé à se donner des moyens « scientifiques » d'analyse. Les différentes couches rédactionnelles du Pentateuque et de quelques livres historiques, qu'elles soient yahwistes, élohistes, sacerdotales ou deutéronomistes ne peuvent plus être remises en cause. Nos connaissances sur la rédaction des livres prophétiques (par exemple celui d'Isaïe) ont considérablement progressé. La littérature de sagesse enfin est assez clairement définie. De même, en ce qui concerne le Nouveau Testament, un long travail synoptique a su tracer l'histoire de la

réduction des évangiles et on date aujourd'hui assez précisément les épîtres de Paul, quitte même à en attribuer quelques-unes à un autre auteur que l'apôtre des Gentils. L'exégèse néotestamentaire allemande, avec « l'histoire des formes », a mis en relief les contextes ecclésiaux dans lesquels chaque petite unité littéraire des évangiles a été rédigée ; ensuite, avec « l'histoire de la rédaction », elle s'est penchée sur la structure de chaque évangile pris comme totalité unifiée. Après avoir passé en revue ces méthodes éprouvées, P.-M. Beaudé présente quelques-unes des nouvelles tendances vers lesquelles la recherche historico-critique s'est orientée. C'est emportés par le courant historique que les biblistes se sont penchés sur le vaste monde des écrits apocryphes, apocalyptiques et rabbiniques, sur toute cette littérature juive et chrétienne non canonique qui est en mesure d'éclairer d'un nouveau jour l'époque de Jésus et les débuts du christianisme. Une très brève présentation des études structurales montre bien que l'exégèse ne peut se constituer en îlot perdu au milieu de la recherche contemporaine, mais que les méthodes actuelles héritées de la linguistique la renouvellent profondément. Enfin les essais de lecture matérialiste et psychanalytique suscitent chez l'auteur un jugement réservé, mais ouvert. Notons aussi qu'une excellente bibliographie disposée à la fin de chaque chapitre permet au lecteur qui veut en savoir davantage de s'orienter aisément.

Parmi les nombreux problèmes que ces nouvelles approches posent aux spécialistes de la Bible, P.-M. Beaudé souligne avec raison que c'est la notion d'histoire et, avec elle, le rapport au réel qui ont été profondément bouleversés ces dernières années. Le chercheur sait qu'il ne peut plus atteindre positivement la réalité objective des événements passés. La vérité historique qu'il rejoint « doit compter avec le processus de recherche entrepris à partir d'un lieu » précis. Actuellement, il n'est plus question d'écrire des vies de Jésus, par exemple. L'exégète doit savoir que son travail, loin d'être une production de l'histoire objective, est un va-et-vient entre la période ou le texte étudiés et sa situation même d'interprétant. C'est cet échange qu'il faut appeler « lecture ».

Le livre d'André Paul est un recueil d'articles publiés dans diverses revues (dont l'un est paru dans *Lumière et Vie* 141, pp. 5-16). On

y trouve un des meilleurs témoignages des nouvelles approches évoquées par P.-M. Beaudé et des horizons équivoqués qu'elles ouvrent à la lecture biblique. D'abord spécialiste de la littérature intertestamentaire, A. Paul réfléchit en historien, s'éclairant des méthodes linguistiques et structurales, sur ce qu'il appelle « le fait biblique », c'est-à-dire « la Bible située dans sa genèse et son histoire, sa postérité et ses caprices ». Cette analyse de « la Bible dans l'histoire et non de l'histoire dans la Bible » amène l'auteur à ne reconnaître la constitution des écrits sacrés en « Bible » qu'à partir du moment où Israël s'est retrouvé dépossédé de son Etat après l'exil, dispersé parmi les nations, affronté à la nécessité de traduire en d'autres langues ses textes (la Septante, les Targums), quand son identité et son unité ont dû se former autour du « Livre » et quand « écrire est devenu pour lui synonyme de vivre ». La Nation-Synagogue s'est alors constituée comme groupe social-institutionnel dans lequel s'est élaborée nécessairement une orthodoxie du texte. C'est cette Synagogue regroupée autour du Livre qui permettra plus tard à un autre groupe de lecture produisant une nouvelle orthodoxie, l'Eglise, de s'instituer. Dans ce contexte historique de production d'écrits et d'actes de lecture, le problème du canon des Ecritures doit être posé et résolu. Tout groupe, en effet, qui se définit comme « biblique » a besoin de fixer un corps d'Ecritures qu'il reconnaît comme sien (un texte n'est donc « apocryphe » que souvent bien longtemps après sa production) ; dans cet enjeu, les éditions communément admises au cours de l'histoire par les divers groupes ont joué une fonction normative (la Septante, l'édition massorétique, la Vulgate de Jérôme, la Bible de Luther, la Bible de Jérusalem).

Puisque la Bible est donnée comme texte livré à la lecture de la Synagogue ou des Eglises, la tâche de l'exégète, aux yeux d'André Paul, est double aujourd'hui : d'abord une tâche critique qui se doit d'étudier les textes dans leur structuration interne et d'expliquer leur première apparition du point de vue historique. En second lieu, une tâche pratique et poétique : un acte de lecture qui fait vivre chaque groupe lecteur en mettant en œuvre l'énergie génératrice du texte. Cette lecture peut même aller jusqu'à la production d'un écrit entièrement autre. A plusieurs reprises dans son livre, A. Paul fait part de la pour-

suite actuelle de sa recherche vers la constitution d'une « sémantique biblique ». Ce travail devrait articuler « dans une relation de genèse mutuelle la structuration de l'énoncé et les conditions socio-historiques de production du texte ». Nous souhaitons pouvoir lire un jour les résultats de ce travail prometteur.

François MARTIN.

---

## une réponse du père grelot

---

A la suite du compte rendu de son livre *L'espérance juive à l'heure de Jésus* paru dans *Lumière et Vie* 145, p. 107, le P. Grelot nous prie d'insérer les remarques suivantes :

« Je remercie l'auteur des compliments qu'il m'adresse, mais je crois utile de rectifier quelques inexactitudes dans la partie critique de son texte. Est-il vrai que j'aie trop « tendance à interpréter le messianisme juif à la lumière d'une certaine lecture du Nouveau Testament » ? J'aurais écrit, dit-il, que « l'espérance chrétienne doit déboucher sur une perspective ultra-terrestre. » En fait, je constate seulement que le messianisme du IV<sup>e</sup> livre d'Esdras (ch. 13) « ne débouche pas sur une perspective ultra-terrestre, mais sur un rassemblement d'Israël et de Juda comme dans Ez 37, 15-28 » (p. 185). S'il y a une comparaison implicite, elle renvoie au type d'espérance dont témoigne le *Testament de Moïse*, cité dans les pp. 120-121. Je ne fais pas en cet endroit la moindre allusion au Nouveau Testament. Mon recenseur observe ensuite que, selon moi, l'espérance chrétienne doit déboucher sur « un plan ultra-temporel » (p. 218). Je crois reconnaître l'idéologie qui m'est ainsi prêtée ; mais il s'agit d'une citation tronquée. L'expression concerne, en cet endroit, le *Targoum d'Is 28, 16*, où la « pierre angulaire » du texte biblique est interprétée comme « un roi puissant, héroïque et terrible, ... puissant et vigoureux. » Le « plan temporel » dont je parle est exclusivement celui d'un nationalisme religieux axé sur les guerres du Messie. Je n'évalue pas le fait : je le constate comme n'importe qui peut le faire. Toutefois, il est exact que les textes du Nouveau Testament se placent sur un autre plan, quand ils appliquent au Christ la même image de la « pierre angulaire ». J'ai donné à ce propos quelques références : Ep 2, 20 ; 1 P 2, 5-6 ;

Mt 21, 42 et parallèles n'intègrent qu'une trace d'Is 28, 16 dans la citation du Ps 118, 22-23. On n'est évidemment plus sur le même plan temporel que dans l'interprétation targoumique. L'analyse sociologique du « milieu producteur » du Targoum (si tant est que l'expression soit adéquate) peut faire comprendre les motifs de cette interprétation : étant donné la structure d'alliance qui relie Israël à son Dieu, le destin temporel de la nation, grâce à l'intervention du roi-messie attendu dans un avenir incertain, est indissociable de l'espérance. Ce fait, déjà attesté avant notre ère, s'accroît encore après l'échec des deux révoltes juives (70 et 135), quand le judaïsme est ballotté par les malheurs de son histoire. Il radicalise le « nationalisme religieux » dont je ne crois pas avoir donné une notion inexacte (p. 101). L'espérance chrétienne a évidemment une autre structure, dont il faudrait d'ailleurs étudier la mise en place progressive sans lui prêter des représentations trop éthérées. Si j'avais à en faire la théorie en étudiant le passage du messianisme à la christologie, je montrerais d'ailleurs que le « temporel » s'y réinsère sous une autre forme et en occupant une autre situation que dans l'espérance juive. La double récurrence du mot « spirituel » dans le texte de 1 P 2,5 me fournirait un point de départ pour préciser la notion du « spirituel » chrétien. Celui-ci ne se confond aucunement avec un idéalisme abstrait : l'engagement dans le temporel en fait partie à titre d'exigence éthique, impérieuse, mais soumise elle-même à une régulation qui la dépasse. Seulement, l'espérance chrétienne ne se ramène pas à la réussite de cet engagement-là. On le vérifierait en examinant la façon dont Jésus a déplacé la question du messianisme et dont l'Eglise apostolique a transformé le messianisme juif pour créer sa christologie. Mais je n'avais pas à examiner cela. En ce qui concerne ma note des pp. 150-151, que mon recenseur semble tenir pour exagérée, je pourrais l'amplifier, mais je n'aurais pas à en changer le fond. Je ne confonds pas l'authentique analyse sociologique des textes avec l'usage d'une « clef de lecture » qui les fausse pour en tirer un Evangile falsifié. J'ai donné sur ce point quelques indications élémentaires dans *Parole de Dieu et communautés humaines*, Ed. C. L. D., 1980, pp. 71-76. Mais une critique plus longue exigerait tout un volume. »

Pierre GRELOT

**BULLETIN D'ABONNEMENT \* OU DE RÉABONNEMENT \***  
**ET BULLETIN DE COMMANDE**

M. - Mme - Mlle .....

adresse .....

code postal .....

souscrit un ABONNEMENT à LUMIERE ET VIE pour l'année 1980

* ordinaire	France 100 F	Etranger 120 F
* soutien	France 120 F	Etranger 130 F
* solidarité	France 140 F	Etranger 150 F

commande les NUMEROS .....

règle la somme de .....

\* rayer les mentions inutiles

LUMIERE ET VIE - 2, place Gailleton, 69002 Lyon. C. C. P. Lyon 3038-78 A  
(Pour les abonnements Etranger, voir également les adresses indiquées en  
p. 2 de la couverture).

---

**comité d'élaboration**

---

Ivan Almeida, Marc Ameil, André Barral-Baron, Nelly Beaupère, François Berrouard, Bruno Carra de Vaux, Bruno Chenu, Hugues Cousin, Mireille et Robert Debard, Michel Demaison, François Douchin, Christian Dufour, Alain Durand, François Fournier, François Genuyt, Michel Gillet, Emile Granger, Jean Guichard, Bernard Lauret, Elisabeth Magniny, François Martin, Violaine Monsarrat, Marie-France Motte, Dominique Motte, François Vouga, Guy Wagner.

---

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 4<sup>e</sup> trim. 1980  
Commission Paritaire : N° 50.845

# lumière et vie

## Numéros disponibles

- |                                       |  |
|---------------------------------------|--|
| 55 Les Eglises d'Orient               | 110 La fidélité                          |
| 56 Marie et le salut du monde         | 111 Ambiguïtés du Progrès                |
| 57 Le Christ-Roi                      | 112 Les Visages de Jésus-Christ          |
| 60 L'amour et le temps                | 113 Connaître et croire                  |
| 61 Liberté du chrétien                | 115 Le prophétisme                       |
| 62 Jésus, fils de l'homme             | 116 L'identité chrétienne                |
| 63 Laïcs et mission de l'Eglise, I    | 120 Théologie noire et la libération     |
| 64 La communion anglicane             | 121 La montée du fascisme                |
| 65 Laïcs et mission de l'Eglise, II   | 122 Expérience mystique et Dieu de Jésus |
| 66 Dieu se tait                       | 124 Le travail                           |
| 67 L'Esprit et les Eglises            | 125 Le mouvement charismatique           |
| 68 La mort                            | 126 Familles                             |
| 69 La liberté religieuse              | 127 Médecine et société                  |
| 70 Sacrement de pénitence             | 128 Intérêts humains et images de Dieu   |
| 71 Théologiens et mission de l'Eglise | 129/130 Propriétés et biens d'Eglise     |
| 72 Christ notre Pâque                 | 131 Lectures inédites du péché originel  |
| 73 L'Eglise et le monde               | 132 Démocraties chrétiennes              |
| 74 Après le Concile, I                | 133 Le pape et le Vatican                |
| 75 La prière                          | 134 Jésus de Nazareth                    |
| 76-77 Les prêtres                     | 135 La Justice                           |
| 78 Satan                              | 136 La décision morale                   |
| 79 Le pèlerinage                      | 137 Universalité de l'Eglise             |
| 80 Christianisme et religions         | 138 Problèmes de la mort                 |
| 81 Exigences du renouveau liturgique  | 139 Saint Paul aujourd'hui               |
| 82 Le mariage                         | 140 Théologies populaires                |
| 83 Communion des saints               | 141 L'exclusion hors l'Eglise            |
| 86 Les malades                        | 142 Charité et pouvoir                   |
| 87 Il est descendu aux enfers         | 143 François d'Assise                    |
| 90 La ville                           | 144 Présence de l'Ancien Testament       |
| 91 La violence                        | 145 Redire la foi                        |
| 92 Israël et la conscience chrétienne | 146 Le sacrifice                         |
| 98 Qu'est-ce que croire ?             | 147 La condition homosexuelle            |
| 100 Le langage poétique et la foi     | 148 Le spirituel autrement               |
| 102 Droit et Société                  | 149 Le quatrième évangile                |
| 103 Unité et conflits dans l'Eglise   |  |
| 105 Options politiques de l'Eglise    |  |
| 108 Le refus du passé ?               |  |

## Cahier à paraître

- 150 Bilan et perspectives

## Vente au numéro

## Prix France

## Prix Etranger

### numéros simples :

n° 1 à 100

20 f

22 f

n° 101 et suivants

25 f

27 f

### numéro double :

n° 129/130

35 f

40 f

Tables des 100 premiers numéros : n° spécial : France 20 f, Etranger 22 f.

# lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

**COMITÉ DE RÉDACTION** : Ivan ALMEIDA, Marc AMEIL, Bruno CARRA DE VAUX, Bruno CHENU, Mireille DEBARD, Michel DEMAISON, Christian DUFOUR, Emile GRANGER, Jean GUICHARD, François MARTIN, Violaine MONSARRAT.

**Directeur** : Michel DEMAISON

**Administrateur-promoteur** : Marc AMEIL

**Secrétaire de rédaction** : Bruno CARRA DE VAUX

---

## CONDITIONS D'ABONNEMENT 1980

	France	Etranger
Normal .....	100 f.	120 f.
Soutien .....	120 f.	130 f.
Solidarité .....	140 f.	150 f.

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

**Angleterre** : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

**Belgique** : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

**Pays-Bas** : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

**Italie** : Ed. Paoline, Libreria Internazionale, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C.. C. P. 1-18976

Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40 100 Bologna, C. C. P. 8-15575

**Canada** : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

**CHANGEMENT D'ADRESSE** : Joindre 3 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

**VENTE AU NUMÉRO** : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

**lumière et vie**  
2, place gailleton  
69002 Lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a

**lumière et vie**

tél. (7) 842-66-83

**lumière  
&  
vie**

**2, place galletton / lyon 2<sup>e</sup>  
france 25 f - étranger 27 f**