

SÉRIE EXÉGÉTIQ

ÉVANGILE SELON JEAN

D. A. Carson



230, rue Lupien
Trois-Rivières (Québec)
G8T 6W4 Canada

I

Prologue

(1.1-18)

Le prologue sert de portique d'entrée au reste du quatrième évangile (c'est-à-dire de l'évangile de Jean). Il permet au lecteur d'entrer, tout en lui présentant les grands thèmes de ce qui va suivre. Les parallèles suivants, entre le prologue et le reste du livre, sautent immédiatement aux yeux¹, même si, comme nous le verrons, il en existe beaucoup d'autres, plus subtils :

	<i>Prologue</i>	<i>Évangile</i>
La préexistence du Logos ou du Fils	1.1-2	17.5
En lui était la vie	1.4	5.26
La vie est la lumière	1.4	8.12
La lumière rejetée par les ténèbres	1.5	3.19
Mais elle n'est pas étouffée	1.5	12.35
La lumière venant dans le monde	1.9	3.19; 12.46
Le Christ n'a pas été accueilli par les siens	1.11	4.44
Être né de Dieu et non d'un homme	1.13	3.6; 8.41-42
Voir sa gloire	1.14	12.41
Le Fils unique	1.14, 18	3.16
La vérité est en Jésus-Christ	1.17	14.6
Personne n'a vu Dieu, sauf celui qui est venu d'auprès de Dieu	1.18	6.46

1. Adapté de J.A.T. ROBINSON, *Twelve More New Testament Studies*, Londres, SCM, 1984, p. 68.

De plus, plusieurs des principaux termes de cet évangile apparaissent pour la première fois dans ces versets : vie, lumière (1.4), témoin (1.7), véritable (au sens d'« authentique », d'« ultime », 1.9), monde (1.10), gloire, vérité (1.14). Mais le prologue résume surtout comment la « Parole » qui était avec Dieu au commencement, est entrée dans la sphère du temps, de l'histoire, de la tangibilité¹, autrement dit comment le Fils de Dieu a été envoyé dans ce monde pour devenir le Jésus de l'histoire, de manière à manifester la gloire et la grâce de Dieu d'une façon spécifique et parfaite. Le reste du livre ne fait que développer ce thème.

Les liens étroits qui unissent le prologue au reste de l'évangile permettent difficilement d'envisager que le prologue ait été composé par quelqu'un d'autre que l'évangéliste. La thèse selon laquelle le prologue, bien qu'écrit par l'évangéliste, aurait été rédigé après le reste du livre (de même que l'introduction du présent commentaire a été écrite à la fin!), est réaliste mais spéculative.

Selon plusieurs hypothèses, le prologue aurait été, à l'origine, un poème appartenant à une autre tradition religieuse (peut-être gnostique², mais ce ne sont pas les théories qui manquent), que Jean aurait emprunté et adapté à ses besoins. Tout auteur puise à d'autres sources, d'une manière ou d'une autre, mais la version plus extrême de cette hypothèse cherche à priver Jean de sa contribution supposée, dans l'espoir de remonter à la forme « originale » du texte. Plus les suggestions se font précises quant à la forme et au contenu de cet « original », plus les arguments avancés sont spéculatifs, si bien qu'aujourd'hui, peu adoptent une version aussi catégorique de cette théorie. Si Jean s'est servi de sources pour la rédaction du prologue, il nous est impossible de les repérer car elles ont tellement été retravaillées et intégrées à la nouvelle trame qu'il n'est plus possible de distinguer les raccords.

Le mot « poème » ne peut être appliqué au prologue qu'avec hésitation. Beaucoup ont parlé d'un texte poétique entrecoupé par deux insertions de prose (1.6-8, 15). Mais la grande diversité des explications

1. Voir Frank KERMODE, « St John as Poet », *JSNT* 28, 1986, p. 3-16.

2. Pour une analyse prudente de la relation entre le prologue et la *Proténnoia trimorphique* (le document gnostique auquel on se réfère le plus souvent), voir Craig A. EVANS, « On the Prologue of John and the *Trimorphic Proténnoia* », *NTS* 27, 1981, p. 395-401.

apportées à l'organisation de ce « poème »¹ confirme ce que les spécialistes des lettres classiques sont prompts à remarquer pour d'autres raisons : ces versets ne reflètent ni la structure ni le rythme de la poésie grecque. C'est pourquoi certains tentent d'expliquer les caractéristiques poétiques du prologue en faisant appel aux caractéristiques de la poésie hébraïque ou araméenne. Le prologue serait alors la traduction grecque d'une œuvre sémitique sous-jacente. Mais les caractéristiques en question – parallélismes de diverses sortes, phrases courtes, chiasmes fréquents, entre autres – sont présentes dans le texte en prose de l'ensemble de l'évangile. Tout au plus peut-on conclure que la présence fréquente de ces caractéristiques en 1.1-18 permet de parler de « prose rythmique ».

Tout un ensemble de mots de liaison, surtout dans la première moitié du prologue (1.1-12a), confèrent son mouvement et sa dignité au texte. On trouve par exemple aux v. 1-2 (les mots français sont cités dans l'ordre du texte grec) : « Au commencement... Parole... Parole... Dieu... Dieu... Parole... au commencement... Dieu »; au v. 3 : « a été créé... a été créé »; aux v. 4-5 : « vie... vie... lumière... lumière... ténèbres... ténèbres »; aux v. 7-9 : « témoin de la lumière... pas la lumière... témoin de la lumière... la véritable lumière... éclaire »; aux v. 10-12 : « le monde... le monde... le monde... chez lui [chez les siens]... les siens... ne l'ont pas accueilli... l'ont accueilli ». À partir du v. 12b, ce genre de lien tend à disparaître, et l'accélération du rythme donne du mouvement au texte qui entre de plus en plus explicitement dans la sphère de l'histoire.

La structure du prologue est également controversée. Parmi les nombreuses propositions avancées par différents auteurs, l'une des plus crédibles (quoique pas entièrement exempte de problèmes) est celle du chiasme mis en évidence par Culpepper². Si, partant des deux extrémités du prologue, on converge vers le centre, alors on constate les parallèles suivants : 1.1-2 et 1.18; 1.3 et 1.17; 1.4-5 avec 1.16; 1.6-8 et 1.15; 1.9-10 et 1.14; 1.11 et 1.13; 1.12a et 1.12c, ce qui fait de 1.12b (« il a

1. Voir R.E. BROWN, *The Gospel According to John. Introduction, Translation and Notes*, vol. 1, Londres/Garden City, Geoffrey Chapman/Doubleday, 1966, p. 22.

2. R. Alan CULPEPPER, « The Pivot of John's Prologue », *NTS* 27, 1980-1981, p. 1-31. Pour un chiasme légèrement différent, voir Jeff STALEY, « The Structure of John's Prologue : Its Implications for the Gospel's Narrative Structure », *CBQ* 48, 1986, p. 241-263.

accordé le privilège de devenir enfants de Dieu») le « pivot » autour duquel le chiasme s'articule, le centre de l'attention. Si le prologue met au premier plan la révélation de Dieu par la Parole qui devient chair (1.14), et qui révèle ainsi la gloire de Dieu et le fait connaître (1.18), il nous présente aussi la conséquence de cette révélation de grâce : certains deviennent enfants de Dieu, d'autres pas. Le reste de l'évangile cherche à expliquer qui sont les vrais enfants de Dieu, qui sont les vrais enfants d'Abraham, qui sont ceux qui reçoivent l'Esprit et sont nés de nouveau.

Que Jean ait ou non voulu que ses lecteurs perçoivent un chiasme dans son prologue, il espérait visiblement qu'ils découvrieraient une certaine progression dans sa pensée. Les deux mentions de Jean-Baptiste (1.6-8, 15) ne sont donc pas placées là par hasard, ni ne sont une simple répétition. En 1.1-5, Jean fait débiter son récit bien avant le début du ministère de Jésus, bien avant la naissance virginale, bien avant la création. Le récit remonte jusqu'à la Parole éternelle et divine, agent divin de la création, source de la vie et de lumière. Ayant solidement fixé ce point de départ absolu, l'évangéliste s'intéresse au point de départ commun à toutes les traditions chrétiennes primitives : le ministère de Jean-Baptiste (1.6-8), dont le caractère transitoire et la fonction de témoin en font le faire-valoir de la vraie lumière venant dans le monde. C'est la venue de celui qui est cette lumière, et les réactions qu'il suscite, qui sont ensuite présentées (1.9-13). Bien qu'il ait été presque universellement rejeté, il a accordé le privilège de devenir enfants de Dieu à ceux qui sont nés de Dieu. La venue de la lumière, de la Parole, qui a rendu cet événement possible, n'est autre que l'incarnation : la Parole devenue « chair » pour que les êtres humains puissent voir la grâce et la vérité en un être humain (1.14). On ne s'étonnera donc pas que l'évangéliste mentionne à nouveau le témoignage de Jean-Baptiste (1.15), et qu'il restreigne plus encore le champ du particularisme historique. Parce que ses lecteurs sont familiers de l'Ancien Testament, l'évangéliste conclut brièvement son prologue en évoquant le rapport entre Jésus-Christ et la révélation antérieure, en particulier celle qui avait accompagné l'alliance de Moïse (1.16-18).

1. Les premiers mots, *au commencement*, rappellent au lecteur de l'Ancien Testament le verset qui introduit la Bible : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. » La Genèse commence par la création; Jean y fait référence (v. 3-4), mais il passe rapidement à ce que

Paul appelle la « nouvelle création » (Jn 3; voir 2 Co 5.17). Dans la Genèse comme ici, le contexte montre qu'on parle d'un *commencement* absolu : le commencement de toutes choses, le commencement de l'univers. Le mot grec *archè*, traduit par « commencement », a souvent le sens d'« origine » (voir BAGD); on en retrouve peut-être un écho ici, car la Parole qui est déjà « au commencement » sera bientôt présentée comme l'agent divin de la création (v. 3-4), qui est à l'origine de toutes choses. Puisque celui qui est la Parole a cette fonction, il était inévitable qu'il soit déjà présent à l'origine de tout. Comme Marc commence son évangile par le même mot (« commencement de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ », NBS), il est possible que Jean fasse allusion à l'œuvre de son collègue, disant en quelque sorte : « Marc vous a déjà parlé du commencement du ministère public de Jésus; je souhaite vous montrer que le point de départ de l'Évangile est bien plus lointain encore, qu'il date d'avant le commencement de l'univers tout entier. »

Bien que les significations de *èn* (« était ») et *egeneto* (traduit « a été créé » au v. 3, « survint » au v. 6, NBS, et par « est devenu » au v. 14) se recoupent souvent, Jean utilise à plusieurs reprises ces deux verbes côte à côte pour établir une sorte de contraste. Par exemple en 8.58, Jésus déclare : « Avant qu'Abraham soit venu à l'existence [forme du second verbe], moi, je suis [forme du premier verbe]. » Autrement dit, quand Jean utilise les deux verbes dans le même contexte, *èn* indique fréquemment l'existence, tandis qu'*egeneto* désigne « la venue à l'existence » ou « l'entrée en usage ». Au commencement, la Parole existait déjà¹. On aura beau faire travailler son imagination et la faire remonter aussi loin que possible, on ne trouvera jamais un moment, dans le temps, à propos duquel on pourrait partager l'opinion d'Arius, qui disait à propos de la Parole : « Il fut un temps où elle n'était pas². »

Mais que faut-il entendre par « Parole »? Le terme grec correspondant, *logos*, était utilisé si largement dans le grec du I^{er} siècle et dans des contextes si différents (voir LSJ) qu'on ne manque pas d'hypothèses

1. Les deux autres usages de « était », au v. 1, sont moins riches d'un point de vue théologique, car le verbe fait fonction de « copule » exprimant le lien entre le sujet et le prédicat. Ainsi, dans « la Parole était avec Dieu », le verbe relie « la Parole » et « avec Dieu » en vu de l'établissement d'une relation, tandis que dans « la Parole était Dieu », le verbe relie « la Parole » à « Dieu » pour préciser un aspect de la Parole.

2. SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, I, v. 2.

concernant ce qu'il aurait pu signifier¹. Pour les stoïciens, le *logos* désignait le principe rationnel en vertu duquel tout existe, et qui relève de l'essence de l'âme humaine rationnelle. Pour eux, il n'y avait pas d'autre dieu que le *logos*, et tout ce qui existe procédait des semences de ce *logos*. D'autres y ont vu l'arrière-plan du gnosticisme, mouvement très répandu et mal défini du monde méditerranéen des trois premiers siècles; reconnaissons toutefois que, dans l'état actuel de nos sources, il n'y a que peu de traces de l'existence d'un gnosticisme avéré avant que Jean n'écrive son évangile (voir introduction, § II-III). D'autres encore pensent que Jean a emprunté le terme à Philon, un Juif du I^{er} siècle fortement influencé par Platon et ses successeurs. Philon distingue le monde idéal, qu'il appelle « *logos* de Dieu », et le monde réel, qui n'en est qu'une copie. Pour Philon, le *logos* peut notamment désigner l'homme idéal, l'homme primordial, duquel proviennent tous les êtres humains empiriques. Mais le *logos* de Philon n'a pas de personnalité distincte, et ne *devient* pas incarné. À l'inverse, chez Jean, la doctrine du *logos* ne dépend pas d'un tel dualisme. Plus généralement, le *logos* peut désigner la pensée intérieure, d'où le sens de « raison », voire de « science ». C'est pourquoi certains ont préconisé de traduire *logos* par « Raison » (p. ex. Clark). Mais *logos* peut également désigner l'expression externe, d'où le sens de « discours » ou de « message », qui explique pourquoi beaucoup estiment que le mot « Parole » est la traduction la plus appropriée, à condition de ne pas le restreindre à un signe linguistique mais de le comprendre dans un sens proche de « message » (comme en 1 Co 1.18).

Quelle que soit la façon dont on interprète le mot grec, il existe un arrière-plan plus proche et plus direct que celui de Philon ou des écoles philosophiques grecques. Il n'est pas rare que Jean cite l'Ancien Testament ou y fasse allusion. Or dans l'Ancien Testament, la « parole » (hébr. *dāvār*) de Dieu est liée à l'action puissante de Dieu dans sa création (voir Gn 1.3ss; Ps 33.6), à la révélation (Jr 1.4; És 9.7; Éz 33.7; Am 3.1, 8) et à la délivrance (Ps 107.20; És 55.11). S'il est dit que le Seigneur *parle* au prophète Ésaïe (p. ex. en És 7.3), d'autres textes men-

1. Pour une intéressante étude, voir *NIDNTT*, 3, p. 1081-1119; H. BIETENHARD, « Logos-Theologie im Rabbinat. Ein Beitrag zur Lehre vom Worte Gottes im rabbinischen Schrifttum », *ANRW* II 19.2, 1979, p. 580-618; *GDB*, p. 944-946.

tionnent que « la parole du Seigneur parvint à Ésaïe » (És 38.4, NBS). C'est par « la parole de l'Éternel » que les cieus ont été faits (Ps 33.6; Gn 1.3, 6, 9, etc.). Dieu parle, et sa parole puissante crée. Cette même parole opère la délivrance et exerce le jugement (És 55.11; voir Ps 29.3ss). Lorsque les Israélites étaient atteints de maladies qui les menaient aux portes de la mort, Dieu « envoya sa parole, il les guérit et les fit échapper à la tombe » (Ps 107.20). Cette personnification de la « parole » devient encore plus saisissante dans les écrits juifs postérieurs à l'Ancien Testament (voir p. ex. *Sagesse* 18.15-16). Que Jean ait eu accès à cet héritage par le biais de la version grecque de l'Ancien Testament, que beaucoup des premiers chrétiens utilisaient, ou par une paraphrase araméenne (un « Targoum »), on ne peut mettre en doute la source ultime de ce langage.

L'arrière-plan vétérotestamentaire du mot *logos* a d'autres composantes. La « sagesse » de Dieu est personnifiée dans certains textes (notamment en Pr 8.22ss); elle est l'agent de la création, un don merveilleux (p. ex. *Sagesse* 7.22-8.1; *Siracide* 24). Bon nombre d'exégètes, qui trouvent de fréquents parallèles à Jean dans la littérature de sagesse¹, estiment que l'évangéliste confère au *logos* certains des attributs de la Sagesse. On pourrait aboutir au même genre de conclusion à propos de la place de la *Torah* (la loi ou l'enseignement de Dieu) dans la pensée rabbinique. La Parole que Jean annonce reprend ces thèmes et les transcende à certains égards (voir plus loin, à propos des v. 16-18). Il y aurait beaucoup à dire concernant ces deux points de vue. Mais l'absence de *terminologie* relative à la sagesse dans l'évangile de Jean suggère que les parallèles entre la sagesse et le *logos* de Jean procèdent moins d'une dépendance directe entre eux que de leur dépendance commune à l'égard de l'usage vétérotestamentaire des mots « parole » et *Torah*, auxquels tous deux empruntent.

En résumé, la « Parole » de Dieu, dans l'Ancien Testament, est l'expression puissante de la personne divine, au sein de la création, en

1. Par exemple Craig KOESTER, *The Dwelling of God. The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament*, CBQMS 24, Washington, CBA, 1989, p. 108-110; C.H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, LD 82, Paris, Cerf, 1975, p. 353-358; E. HAENCHEN, *A Commentary on the Gospel of John*, sous dir. R.W. FUNK et U. BUSSE, vol. 1, Londres/Minneapolis, SCM/Fortress, 1984, p. 138-140.

vue de la révélation et du salut; la personnification de cette « Parole » permet à Jean d'en faire un titre applicable à la révélation ultime que Dieu donne de lui-même en la personne de son propre Fils. Si cette manière de s'exprimer était certainement très parlante pour des lecteurs juifs, elle devait aussi résonner d'une manière très particulière dans l'esprit de certains lecteurs d'origine païenne. Les seconds allaient bientôt découvrir que l'auteur dont ils lisaient l'ouvrage allait les contraindre à donner un sens nouveau au terme, quel que fût le sens qu'il avait eu pour eux dans le passé (voir à propos du v. 14).

Mais il faut aller plus loin encore. La richesse des arrière-plans possibles du mot *logos* dans le prologue de Jean donne à penser que le facteur déterminant n'est pas tel ou tel contexte, mais l'expérience que l'Église a de Jésus-Christ. Il ne s'agit pas d'en déduire que l'arrière-plan n'a pas importance. Mais il faut plutôt reconnaître que lorsque les chrétiens réfléchissaient aux catégories adéquates pour exprimer ce qu'ils avaient compris de Jésus-Christ, plusieurs de celles qu'ils lui appliquaient bénéficiaient nécessairement d'une pléthore de connotations antérieures. Les mots employés devaient avoir un rapport sémantique avec ce que les chrétiens voulaient dire, sinon ils n'auraient pas pu communiquer valablement avec leur temps. Néanmoins, plusieurs des mots choisis, y compris celui-ci, avaient une étendue sémantique suffisamment vaste pour qu'ils puissent façonner le terme *par leur propre usage* pour qu'il véhicule, *dans le contexte de leur propre réflexion*, ce qu'ils savaient vrai de Jésus-Christ¹. Dans ce sens, aussi utile qu'elle puisse être, l'étude de l'arrière-plan ne permet pas en elle-même de définir exactement ce que Jean entend par *logos*. Pour le comprendre, tout en gardant à l'esprit la question de l'arrière-plan, il faut donner la priorité à ce que dit l'évangéliste lui-même.

Cette Parole, expression divine personnelle, existait au commencement. On peut donc supposer qu'elle était avec Dieu, ou qu'elle n'était autre que Dieu lui-même. Pour Jean, les deux sont vrais. Il affirme que la Parole était *avec Dieu*. La préposition grecque traduite par « avec » est *pros*; elle indique généralement un mouvement (« à » ou « vers »). Beaucoup d'auteurs en déduisent que Jean tente d'exprimer l'existence d'une

1. Voir J.M. BOICE, *Witness and Revelation in the Gospel of John*, Grand Rapids, Zondervan, 1970, p. 163.

intimité particulière entre la Parole et Dieu : la Parole est orientée *vers* Dieu, comme des amoureux courant l'un *vers* l'autre sur une scène de plage, dans un film romantique. La comparaison va trop loin. Dans le grec du I^{er} siècle, *pros* empiétait sur le territoire normalement occupé par d'autres mots signifiant « avec ». Le mot *pros* du texte grec est traduit par « parmi » (BS, BC, NBS) ou par « chez » (BJ, TOB) en Marc 6.3 (« Ses sœurs ne vivent-elles pas ici parmi nous? ») et Marc 14.49 (« J'étais parmi vous... »), par « auprès » (BS, BC, NBS, TOB) en 2 Corinthiens 5.8 (« auprès du Seigneur »), en Philémon 13 (« je l'aurais volontiers gardé auprès de moi ») et en 1 Jean 1.2 (« la vie éternelle qui était auprès du Père »). Ces exemples nous montrent qu'à une ou deux exceptions près (comme 1 P 3.15), *pros* ne peut signifier « avec », « chez » ou « parmi » que dans le contexte d'une relation de proximité entre des personnes. Jean est donc probablement en train de laisser entendre, subtilement, que la « Parole » dont il parle est une personne qui est *avec* Dieu et donc distincte de lui, et qui jouit d'une relation personnelle avec lui.

De plus, *celui qui est la Parole... était lui-même Dieu (la Parole était Dieu, NBS)*. Telle est la traduction qu'impose la structure grecque *theos en ho logos*. Plusieurs auteurs ont prétendu que puisque *theos* (« Dieu ») n'avait pas d'article, la phrase ne faisait pas référence à Dieu en tant qu'être, mais simplement à la « divinité ». Pour eux, la Parole n'est pas Dieu mais divine. Mais c'est tout à fait impossible. Le mot « divin » existe en grec (*theios*). De plus, il existe de nombreux cas dans le Nouveau Testament où le nom n'a pas d'article défini, alors qu'il est défini. Dans ce même chapitre 1, en 1.49, le texte grec ne comporte pas d'article devant « Roi » dans la déclaration : « Tu es le Roi d'Israël » (voir aussi Jn 8.39; 17.17; Rm 14.17; Ga 4.25; Ap 1.20). On a montré qu'il était courant que l'article défini soit supprimé dans le cas d'une construction comme celle-ci où le nom, placé avant le verbe, a fonction d'attribut (voir note complémentaire). Cet ordre des mots vise à mettre « Dieu » en valeur, comme si Jean disait : « et la Parole était *Dieu!* » D'ailleurs, si Jean avait mis l'article, il aurait dit quelque chose d'inexact. Il aurait identifié la Parole à Dieu au point qu'aucun être divin n'aurait pu exister en dehors de la Parole. Il aurait alors été impossible d'affirmer (dans la seconde partie du verset) que la Parole était *avec* Dieu. « La Parole ne constitue pas à elle seule la totalité de la divinité; néanmoins,

la nature divine du reste de la Divinité est également sienne¹. » « La Parole était *avec* Dieu, compagnon éternel de Dieu; la Parole *était* Dieu, la personne même de Dieu². »

Nous sommes donc en présence de certaines des composantes essentielles de la doctrine de la Trinité. « Jean tient à ce que la totalité de son évangile soit lue à la lumière de ce verset. Les actes et les paroles de Jésus sont les actes et les paroles de Dieu; si tel n'est pas le cas, ce livre est blasphématoire³. » Il se peut que Jean puise dans le Psaume 45 la référence vétérotestamentaire qui attribue la divinité au Messie (comme le fait l'auteur d'Hé 1); la manière la plus logique de comprendre le texte est que Dieu lui-même appelle le roi messianique « Dieu »⁴. D'autres ont suggéré Ésaïe 9.6. Les preuves abondent que les premiers chrétiens n'ont pas tardé à confesser Jésus non seulement comme Messie mais également comme Dieu (Rm 9.5; Ph 2.5-11; Col 1.15-20, même si certains critiques comprennent ces textes autrement). De ce point de vue, Jean est le plus direct de tous les auteurs du Nouveau Testament (voir aussi 20.28).

2. Dans un sens, ce verset ne fait que répéter les deux premières propositions du v. 1. Mais Jean ajoute ces paroles pour s'assurer que ce qu'il a déjà dit a été bien compris. Il faut dire que le v. 1 est très condensé. Jean revient donc en arrière, disant : « La Parole qui est Dieu est celle dont j'ai dit qu'elle était au commencement et qu'elle était avec [*pros*] Dieu. » Le v. 2, en particulier, répète la proposition centrale du v. 1 et prépare la voie au v. 3.

3-4. Si l'on admet que la BS exprime correctement le lien entre les v. 3 et 4 (voir notes complémentaires) et rend correctement le grec, alors le v. 3 répète simplement, de façons positive et négative, que la Parole était l'agent de Dieu dans la création de tout ce qui existe. Positivement,

1. R.V.G. TASKER, *The Gospel according to St. John*, Londres, Tyndale Press, 1960, p. 45.

2. Edmund P. CLOWNEY, « A Biblical Theology of Prayer », dans D.A. CARSON, sous dir., *Teach Us to Pray. Prayer in the Bible and the World*, Carlisle/Grand Rapids, Pater-noster/Baker, 1990.

3. C.K. BARRETT, *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Londres, SPCK, 1978², p. 156.

4. Voir G. REIM, « Jesus as God in the Fourth Gospel: The Old Testament Background », *NTS* 30, 1984, p. 158-160; M.J. HARRIS, « The Translation of Elo-him in Psalm 45:7-8 », *TynB* 35, 1984, p. 65-89.

tout a été créé par lui [celui qui est la Parole]; négativement, *rien de ce qui a été créé n'a été créé sans lui*. En grec (mais ce n'est pas perceptible en français), le temps du verbe change de « tout a été créé » à « rien de ce qui a été créé » : dans le premier cas, il s'agit d'une référence à l'acte de création; dans le second à l'état de la création. Quoi qu'il en soit, la seconde forme est surprenante. On pourrait rendre le grec ainsi : « Toutes choses ont été créées par lui, et ce qui a été créé [en considérant *ho gegonen* comme sujet de la seconde proposition] n'a nullement [en considérant *ouden* comme un adverbe] été créé sans lui »¹. Dans les deux cas, le message ne fait aucun doute. Comme dans la Genèse où tout ce qui vient à l'existence est appelé par la Parole de Dieu, et comme en Proverbes 3.19 et 8.30, où la sagesse est le moyen (personnifié) par lequel tout existe, en Jean 1, la Parole de Dieu, que le prologue présente comme un acteur personnel, a créé toutes choses.

Thème récurrent dans le Nouveau Testament, le Christ préexistant a tout créé, mais le titre de « Parole » ne lui est attribué en rapport avec cette œuvre qu'en Jean 1. À propos de Jésus-Christ, Paul déclare que toutes choses ont été créées « par lui » et même « pour lui », et que « tout subsiste en lui » (Col 1.16-17). L'auteur de l'épître aux Hébreux parle du Fils comme de celui par qui Dieu « a créé l'univers » (Hé 1.2); l'Apocalypse le présente comme l'« Amen, le témoin digne de foi et véridique, celui qui a présidé à toute la création de Dieu » (Ap 3.14; en grec *archè*, qu'on pourrait traduire par commencement, ou créateur, ou principe). Il se peut que le mot « Amen » tente ici de rendre l'hébreu *'āmôn* de Proverbes 8.30 où la sagesse est le « maître d'œuvre ». « Il n'existe apparemment aucune dépendance littéraire entre l'un et l'autre de ces passages : l'enseignement qu'ils transmettent leur est antérieur à tous les deux et il est donc remarquablement primitif². » Jean pourrait avoir fait usage d'un langage philosophique hellénistique, mais sa doctrine de la création évite radicalement le dualisme dans lequel s'enracine une grande partie de cette tradition.

La « vie » et la « lumière » sont des symboles religieux quasiment universels. Dans l'usage qu'en fait Jean, ce ne sont pas des énoncés

1. Georg KORTING, « John 1,3 », *BZ* 33, 1989, p. 97-104.

2. F.F. BRUCE, *The Gospel of John. Introduction, Exposition and Notes*, Londres, Pickering and Inglis, 1983, p. 32.

sentimentaux, mais des moyens d'attirer l'attention sur les perfections de la « Parole » : *En lui résidait la vie, et cette vie était la lumière des hommes*. De nombreux commentateurs notent le parallélisme formel avec 5.26 : « En effet, comme le Père possède la vie en lui-même, il a accordé au Fils d'avoir la vie en lui-même. » La relation entre Dieu et la Parole, dans le prologue, est identique à celle qui existe entre le Père et le Fils dans le reste de l'évangile. Les v. 1.4 et 5.26 insistent tous deux sur le fait que le Fils/Parole possède en lui-même la vie existante par elle-même de Dieu. Plus tard, Jésus affirmera qu'il est à la fois la lumière du monde (8.12; 9.5) et la vie (11.25; 14.6). La sagesse et la Torah sont toutes deux couramment associées à la vie et à la lumière dans les sources juives; Jean les unit en Christ, la Parole.

Il existe cependant une différence entre ce texte et la plus grande partie du reste de l'évangile, à propos de lumière et de vie. Dans le reste de son livre, Jean s'intéresse à la « lumière » et à la « vie » dans leur rapport au salut : la « lumière » est la révélation que les gens peuvent recevoir par la foi, et être ainsi sauvés; la « vie » est soit la vie de résurrection soit la vie spirituelle, qui en est l'avant-goût. Or si on lit 1.4 dans le contexte des trois premiers versets, la vie qui est inhérente à la Parole semble ne pas avoir de lien avec le salut mais avec la création. La vie existante par elle-même de la Parole a été dispensée à la création de sorte de devenir la lumière de l'espèce humaine (*tôn anthrôpôn*, « des êtres humains »). Il est difficile de savoir si Jean pense à notre constitution fondamentale, au fait que nous ayons été créés à l'image de Dieu (voir Gn 1.27; en prolongement du thème de la création), ou au fait que l'univers que Dieu a créé le reflète (ce que les théologiens appellent parfois la révélation « naturelle » ou « générale »; voir Rm 1.20), ou encore à une révélation plus spécifiquement liée à la venue du Fils. Dans ce verset, Jean s'intéresse davantage à la source de la lumière (la vie de la Parole) et à son but (l'espèce humaine) qu'à son mode de diffusion.

5. Ce verset est un chef-d'œuvre d'ambiguïté intentionnelle. Un Juif hellénistique ou même un Grec païen qui aurait lu les quatre premiers versets sans avoir de connaissance personnelle du christianisme aurait pu penser que le v. 5 parlait de la création, sans connotation morale particulière. La lumière et les ténèbres ne sont pas seulement des opposées : les ténèbres ne sont autres que l'absence de lumière. Lors de la création, « les ténèbres couvraient l'abîme » (Gn 1.2) jusqu'à ce que Dieu dise :

« Que la lumière soit ! » (Gn 1.3). Il n'existe aucun autre moment plus approprié que la création à propos duquel dire que *la lumière brille dans les ténèbres*. Or c'est justement parce que Jean parle de la création et qu'il ne décrit pas un univers dualiste, dans lequel lumière et ténèbres, bien et mal, seraient des forces opposées, qu'il peut évoquer la victoire de la lumière : *les ténèbres ne l'ont pas étouffée* (ou *vaincue*; verbe grec *katelaben*). Cette façon de comprendre le v. 5 convient à ceux pour qui le prologue ne fait aucune mention de l'incarnation, ni même de la révélation personnelle et salvatrice de la Parole, avant le v. 14¹.

Mais tout lecteur qui a déjà dialogué avec des chrétiens et, à plus forte raison, qui a déjà lu une première fois cet évangile et le relit, ne peut manquer de voir au v. 5 une anticipation de la dualité lumière/ténèbres qui domine une grande partie de la suite du livre. Chez Jean, les « ténèbres » ne sont pas seulement absence de lumière, mais un mal actif (voir 3.19; 8.12; 12.35, 46; 1 Jn 1.5, 6; 2.8, 9, 11); la lumière n'est pas seulement une révélation liée à la création, mais également un salut. En dehors de la lumière du Messie, Parole incarnée, les êtres humains aiment les ténèbres parce que leurs œuvres sont mauvaises (3.19); et quand la lumière les révèle, ils la haïssent parce qu'ils ne veulent pas que leurs œuvres soient rendues visibles (3.20). Partout où *la lumière brille dans les ténèbres*, il est également vrai que *les ténèbres ne l'ont pas comprise* (TOB; verbe grec *katelaben*). Cette lecture du v. 5 annonce le thème du rejet qui deviendra explicite aux v. 10-11. À l'inverse, même si *katelaben* a le sens de « ne l'ont pas étouffée » (voir note complémentaire), il est tout à fait possible que Jean, en auteur subtil, ait voulu que ses lecteurs voient dans la Parole aussi bien la lumière de la création que celle de la rédemption que la Parole apporte par son incarnation.

6-8. Jean veut montrer que Jésus le Messie trouve ses origines ultimes dans la Parole pré-incarnée, qui était avec Dieu et qui était Dieu. Mais lorsqu'il en vient au récit du ministère public de Jésus sur la scène

1. Par exemple James D.G. DUNN, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Londres, SCM, 1980, p. 239-243; DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, p. 347-351. La suggestion de J.N. SANDERS, *A Commentary on the Gospel according to St John*, éd. rév. par B.A. Martin, Londres, Black, 1968, p. 75, qui voit ici une référence à l'échec de la persécution visant à étouffer l'Évangile est inutilement anachronique et n'apporte rien au déroulement du prologue.

de l'histoire humaine, l'évangéliste commence par le témoignage de Jean-Baptiste, comme le font les synoptiques et la prédication chrétienne primitive (1.19ss; voir Ac 1.21-22; 10.37; 13.24-25). C'est pourquoi il est tout à fait logique qu'il introduise à ce stade Jean-Baptiste. La Parole en qui demeure la vie et qui est la lumière des hommes a fait sa première apparition sur la scène de l'histoire humaine lorsqu'un homme envoyé par Dieu lui rendit témoignage. Le nom de cet homme était *Jean*. Il vaut la peine de noter que le quatrième évangile est le seul qui n'ajoute pas d'autres précisions, comme « le Baptiste », alors que l'évangéliste prend bien soin de différencier d'autres personnages qui portent le même nom : par exemple « Jude (qu'il ne faut pas confondre avec Judas Iscariot) » (14.22); « Jésus... le donna à Judas, fils de Simon Iscariot » (13.26). L'évangéliste n'a pas à préciser que Jean est « le Baptiste », puisqu'il ne mentionne jamais par son nom le seul autre Jean du cercle des proches de Jésus, à savoir Jean, le fils de Zébédée, frère de Jacques et ami intime de Pierre. L'explication traditionnelle de ce silence reste la meilleure : Jean, le fils de Zébédée, est l'auteur de cet évangile et préfère se désigner de façon indirecte (voir introduction, § IV).

Le précurseur joue un rôle important dans l'histoire parce qu'il est *envoyé par Dieu*, mandaté pour cette tâche précise. Ayant été appelé par le Dieu tout-puissant, il entre dans la même catégorie que Moïse (Ex 3.10-15) et les prophètes (p. ex. És 6.8; Jr 1.4ss); de ce point de vue, il est, comme Jésus, envoyé par Dieu (3.17; thème fréquent dans le quatrième évangile; voir notes complémentaires). Fidèle à sa vocation, *il vint pour être un témoin* de la lumière. Le langage judiciaire (« témoin », « témoignage ») est bien présent dans le Nouveau Testament¹, mais plus particulièrement dans cet évangile. On trouve une description plus complète du témoignage du Baptiste aux v. 19-34 et en 3.27-30; 5.35, avec un remarquable résumé en 10.40-42. Mais les témoins de la vérité

1. Voir Allison A. TRITES, *The New Testament Concept of Witness*, SNTSMS 31, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, en particulier p. 78-127. De même Harvey et, dans une certaine mesure, Boice. Le monde antique utilise cependant le langage du « témoignage » dans de nombreux contextes qui n'ont rien à voir avec celui du tribunal; voir J. BEUTLER, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*, Francfort, Josef Knecht, 1972. En conséquence, la description judiciaire de Trites et Harvey doit être nuancée.

de la révélation de Dieu par la Parole abondent : il y a le témoignage de la femme samaritaine (4.39), celui des œuvres de Jésus (5.36; 10.25), celui du Père (5.32, 37; 8.18), de l'Ancien Testament (5.39-40), de la foule (12.17), du Saint-Esprit et des apôtres (15.26-27). Tous ceux-là rendent témoignage à Jésus, qui lui-même rend témoignage à la vérité (18.37), en accord avec le Père (8.13-18).

Le but du témoignage de Jean, qui n'est évidemment pas son résultat final, était *que tous les hommes croient par lui*. Jean 1.35-37 est un cas où le témoignage de Jean n'est pas seulement efficace mais également fécond. Les quatre évangiles associent le témoignage de Jean au début du ministère public de Jésus, mais par la suite, comme Abel, Jean « parle encore, bien que mort » (Hé 11.4). Tous ceux qui sont venus à la foi le doivent indirectement à sa proclamation initiale de l'identité et du dessein salvateur de Jésus le Messie.

Parce qu'il souligne négativement que Jean-Baptiste *n'était pas lui-même la lumière*, le v. 8 a incité plusieurs à imaginer que l'évangéliste cherche à contredire un groupe qui affirmait au contraire que Jean-Baptiste était la révélation finale de Dieu à l'humanité, et que les chrétiens auraient accordé à tort à Jésus ce statut. Actes 19.1-7 et d'autres sources ultérieures confirment que certains se revendiquaient du baptême de Jean, mais rien ne prouve qu'ils s'opposaient au discours chrétien. Il est possible que Jean ait écrit le v. 8a en pensant à eux, mais il est important de rappeler que le quatrième évangile brosse dans l'ensemble un portrait très favorable de Jean-Baptiste¹, conforme à Matthieu 11.2-15 qui fonde également l'importance de la place de Jean-Baptiste dans l'histoire du salut sur le témoignage particulier qu'il rend à Jésus-Christ². Il se peut aussi que la déclaration négative du v. 8a serve tout simplement à préparer la voie au v. 9. Quoi qu'il en soit, la clause négative du v. 8a fait partie d'une construction destinée à mettre en évidence la certitude du plan divin. Au risque de faire de la « sur-traduction », on pourrait rendre le verset ainsi : « Il n'était pas lui-même la lumière, mais il était nécessaire qu'il rende témoignage à la lumière³. »

1. Voir Karl BARTH, *Witness to the Word. A Commentary on John 1*, sous dir. W. FÜRST, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, p. 50ss.

2. Voir D.A. CARSON, « Matthew », *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 8, Grand Rapids, Zondervan, 1984, p. 260-269.

3. Voir DELEBECQUE, in *Études classiques* 54, 1986, p. 147-158.

9. Si l'expression « en venant dans le monde » est considérée comme un masculin et qu'elle est attachée à « tout être humain », alors il faut traduire le verset : « Celle-ci était la véritable lumière, celle qui éclaire tout être humain venant dans le monde » (BS note). Si cette traduction est correcte, alors rien dans ce verset ni au v. 10 n'oblige à aller au-delà de l'illumination de tout le genre humain par l'action de la Parole (voir v. 4-5). L'expression rabbinique courante : « tous ceux qui viennent dans le monde », et qui signifie « tout être humain », renforce cette idée. Mais cette expression est toujours au pluriel; or, ici, la construction est au singulier. Il vaut donc mieux considérer que « venant dans le monde » est un neutre, qui doit être rattaché au mot « lumière », et traduire : *Celle-ci était la véritable lumière, celle qui, en venant dans le monde, éclaire tout être humain*. L'argument le plus convaincant en faveur de cette lecture est le suivant : dans cet évangile, les expressions « venant dans le monde » et « être envoyé dans le monde » sont fréquemment appliquées à celui qui est la Parole. Par ailleurs, la syntaxe grecque particulière que cette traduction présuppose est une caractéristique courante du style de Jean (voir 1.28; 2.6; 3.23; 10.40; 11.1; 13.23; 18.18, 25)¹. Selon ce verset, c'est la Parole, la lumière, qui vient dans le monde, en un acte distinct de la création. S'il n'est pas aussi clairement question de l'incarnation qu'au v. 14, c'est pourtant bien de la même visitation qu'il est question. Peu de gens pourraient lire l'évangile de Jean pour la seconde fois sans discerner que la venue de la Parole dans le monde, décrite dans le prologue, n'est autre que l'envoi du Fils dans le monde, décrit dans la suite du livre.

Le mot « véritable » (*alèthinos*) signifie ici, et souvent chez Jean, « réel » ou « authentique ». Il arrive parfois que l'adjectif signifie seulement « véridique », par opposition au caractère « mensonger » d'affirmations, de témoignages, d'opinions (p. ex. en 4.37; 19.35); mais il est normalement appliqué à la lumière (ici), aux adorateurs (4.23), au pain du ciel (6.32), au cep (15.1) et même à Dieu (7.28; 17.3). D'autres personnes ou institutions peuvent revendiquer la lumière, les adorateurs, le cep, le pain du ciel, voire la divinité; mais Jean présente ici la *véritable* lumière, le vrai cep, le vrai pain du ciel, et ainsi de suite.

1. Pour une autre possibilité, voir P. BORG, *LOGOS Was True Light and Other Essays on the Gospel of John*, Trondheim, Tapir Publishers, 1983, p. 103.

Dans certains textes, le « vrai » ou l'« authentique » se confond avec l'« ultime », parce que l'adjectif ne s'oppose pas à ce qui est faux mais à ce qui est antérieur, provisoire et qui n'est donc qu'anticipation historique de la révélation que Dieu donne de lui-même par pure grâce. « Chez Jean, *alēthinos* se rapproche du sens grec de "réel", mais la réalité dont il est question relève de la pleine révélation de la vérité de Dieu¹. » La manne de l'Ancien Testament venait authentiquement de Dieu, mais c'est Jésus qui est le *véritable* pain, le pain ultime et donc authentique venu du ciel. Israël était le plant de vigne choisi par Dieu, et Jean en aurait été d'accord; mais désormais, c'est Jésus qui est le plant du peuple de l'alliance, dont les membres sont liés à lui comme des sarments au cep. Il en est de même ici : tout lecteur de l'Ancien Testament savait que la loi et la sagesse procurent la lumière (voir à propos de 8.12), mais pour Jean, la Parole qui est venue dans le monde est *la* lumière, la *véritable* lumière, l'authentique et ultime révélation de Dieu à l'être humain.

Puisque Jean a souligné que la Parole était l'agent de la création, on aurait pu penser qu'en décrivant ensuite la Parole comme venant *dans le monde*, il voulait tout simplement dire que la Parole avait fait irruption dans l'ordre créé dont elle était elle-même l'auteur. Mais le mot *monde* a pour Jean des connotations plus spécifiques. Selon certains, le mot *kosmos* (« monde ») a parfois chez Jean un sens positif (« Dieu a tant aimé le monde », 3.16), d'autres fois un sens neutre (comme ici; voir aussi 21.24-25, où le monde est tout simplement un vaste endroit susceptible d'accueillir de nombreux de livres), mais le plus souvent un sens négatif (« le monde ne l'a pas reconnu », 1.10). L'étude attentive du mot montre en effet que si quelques textes ont un sens plutôt neutre, la grande majorité revêt un sens résolument négatif. Et il n'existe aucun texte où le « monde » ait un sens clairement positif. Le « monde », qui est fréquemment « ce monde » (p. ex. 8.23; 9.39; 11.9; 18.36), ne désigne pas l'univers, mais l'ordre créé (et plus précisément les êtres humains et les affaires humaines) qui est en révolte contre son Créateur (p. ex. 1.10; 7.7; 14.17, 22, 27, 30; 15.18-19; 16.8, 20, 33; 17.6, 9, 14). C'est pourquoi lorsque Jean déclare que Dieu aime le monde (3.16), il ne faut pas y voir une approbation du monde mais un témoignage rendu à la nature

1. George E. LADD, *Théologie du Nouveau Testament*, OR, Charols, Excelsis, 2010³, p. 287.

de Dieu. Il faut admirer l'amour de Dieu, non parce que le monde est grand mais parce qu'il est mauvais. Barrett pense qu'en Jean 3.16, le monde peut être « scindé en deux composantes », ceux qui croient et ceux qui ne croient pas¹. En fait, le « monde », dans l'usage de Jean, n'englobe aucun croyant. Ceux qui viennent à la foi ne sont plus de ce monde; ils ont été choisis du milieu du monde (15.19). Si Jésus est le Sauveur du monde (4.42), cela en dit long sur Jésus, mais rien d'élogieux sur le monde. Cette parole dit au contraire que le monde a besoin d'un Sauveur.

Cette structure contredit toute interprétation gnostique ou autre qui scinderait l'espèce humaine en distinguant ceux qui, par leur constitution, sont en mesure de recevoir la lumière parce que leur être contient quelque chose de cette lumière. Même au v. 9, où l'on pourrait attribuer à « monde » un sens moralement neutre, Jean plante le décor du rejet massif du v. 10. Par ailleurs, si la lumière vient *dans le monde*, c'est parce que son lieu habituel de résidence lui est extérieur; elle n'appartient pas à ce monde (8.23; 18.36), qui est caractérisé par les ténèbres. Ce qui est propre à ce monde déplaît à Dieu (1 Jn 2.16).

Qu'entend alors Jean lorsqu'il dit que cette lumière qui vient dans le monde *éclaire* [*phôtizei*] *tout être humain*? Les difficultés d'interprétation sont nombreuses :

(1) Le verbe *phôtizei* peut signifier « illuminer (intérieurement) », c'est-à-dire « donner la connaissance ». Bien que ce soit un sens second, il est fréquent dans la LXX (p. ex. Ps 19[18].9) et le Nouveau Testament le connaît également (p. ex. Ép 1.18). Il existe alors trois interprétations possibles : (a) la véritable lumière éclairait « tout être humain », sans exception, avant de venir dans le monde (par l'incarnation), et elle continue de le faire. Cette idée se rapproche de ce que les théologiens systématiques appellent la « révélation générale », qui prive les êtres humains de toute excuse (comme le démontre Paul en Rm 1.20²). La pensée est alors parallèle à 1.4, lu à la lumière de 1.3 (voir notes, *supra*). Mais le verset arrive un peu tard dans le prologue pour revenir à ce

1. BARRETT, *The Gospel according to St John*, p. 161-162.

2. Voir de même CALVIN, *Commentaires bibliques*, vol. 2, *Évangile selon Jean*, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, Kerygma/Farel, 1978, *ad loc.*; L. MORRIS, *The Gospel according to John*, Grand Rapids, Eerdmans, 1971, p. 95.

thème. (b) On pourrait aussi comprendre que la véritable lumière éclaire dans le contexte de l'incarnation, illuminant non pas « tout être humain » sans exception, mais « tout être humain » sans distinction (c'est-à-dire pas seulement les Juifs; voir Ac 1.8; Col 3.11). L'idée est alors parallèle à celle de 1.4, lu à la lumière de 1.5 (voir notes *supra*¹). Lindars y voit un parallèle à *Sagesse* 9.9-18, « où la sagesse, identifiée au Saint-Esprit, est la source de la révélation, que l'homme manque trop aisément de percevoir² ». Il est cependant peu probable que Jean supprime les distinctions entre la Parole et le Saint-Esprit, d'autant que ce dernier n'a pas encore été introduit. De plus, il existe de bonnes raisons de penser que chez Jean, la « lumière » a une fonction de différenciation plus nette (voir *infra*). (c) Une variante de la deuxième interprétation consiste à recourir à la célèbre illustration d'Augustin : une ville avec un seul maître. Même si tous les citoyens ne sont pas les élèves de ce maître, celui-ci est néanmoins le maître de tous. Ainsi, le Christ est la seule véritable lumière que Dieu a donnée au monde; elle est donc la lumière de tout être humain. Mais, même si cela paraît juste sur le plan théologique, ce n'est pas ce que dit le texte. Il ne parle pas de la Parole comme lumière (potentielle) de *tout* être humain, mais de la Parole qui éclaire tout être humain.

(2) Le sens premier du verbe *phôtizei* est : « éclairer », autrement dit « rendre visible », « mettre en lumière ». Il n'est donc pas question d'illumination intérieure (qu'on pense à la révélation générale ou à l'illumination spéciale qui conduit au salut), mais de la révélation objective : la « lumière » qui vient dans le monde par l'incarnation de la Parole, l'irruption de la « véritable lumière ». Elle brille sur tout être humain et divise l'humanité. Ceux qui haïssent la lumière réagissent comme le monde (1.10) : ils fuient de peur que cette lumière révèle leurs œuvres (3.19-21). Mais certains accueillent cette révélation (1.12-13) et témoignent ainsi que leurs œuvres ont été accomplies dans la communion avec Dieu (3.21). L'évangile de Jean répète constamment que la lumière brille sur tous et opère une distinction (p. ex. 3.19-21; 8.12; 9.39-41). Cette lumière « «éclaire tout être humain» (qu'il la voie ou non)³ ».

1. BRUCE, *The Gospel of John*, p. 36.

2. B. LINDARS, *The Gospel of John*, Londres, Oliphants, 1972, p. 89.

3. BARRETT, *The Gospel according to St John*, p. 161.

10. La Parole, donc, *était dans le monde*, en conséquence de sa venue. Le choix de sens du mot « monde », au v. 9, influe sur l'interprétation du v. 10. Le monde *a été créé par lui*, celui qui est la Parole; il ne s'agit donc pas d'une simple répétition des v. 3-4, puisque comme nous l'avons vu, le « monde » a un sens plus restreint que « tout ce qui a été créé ». Le raisonnement de Jean va à l'encontre du dualisme ontologique selon lequel il existe un principe du mal totalement indépendant de l'univers créé. En dehors de la Parole, « rien de ce qui a été créé n'a été créé » (1.3), pas même le *kosmos*, le monde des êtres humains et de leurs affaires, en révolte contre Dieu. Contre le dualisme, Jean enracine la responsabilité morale de l'humanité dans la doctrine de la création. Ce monde, créé par « celui qui est la Parole », *ne l'a pas reconnu*; il ne l'a pas « connu » (voir notes complémentaires).

11. Ce verset n'est pas une simple répétition saisissante du v. 10, même si sa tonalité rend la venue de la Parole plus personnelle et empreinte d'amour que la venue du *logos* dans la pensée païenne et gnostique. C'est d'ailleurs pour cette raison que ce verset a été l'instrument de la conversion d'Augustin (*Confessions*, VII, 9). Celui qui était la Parole *est venu chez lui*, chez les siens, ce qui est une façon de traduire *eis ta idia*; le neutre *ta idia* peut signifier « son propre bien » ou, mieux, « sa propre maison » (comme en 16.32; 19.27)¹. Dans le premier cas, le monde est considéré comme le « bien » ou la « propriété » de la Parole; dans le second cas, le sens penche vers le peuple juif et son héritage².

Si la Parole de Dieu est venue au sein de l'humanité déchue à la manière générale décrite au v. 5, c'est comme loi, prophétie, sagesse, actes de délivrance, de jugement, de compassion et théophanies éblouissantes. Désormais, celui qui est la Parole vient, en se révélant personnellement, « chez lui », mais les siens, son propre peuple (traduction du

1. Voir W.F. HOWARD, « The Gospel according to John », *The Interpreter's Bible*, vol. 8, Nashville, Abingdon, 1952, p. 470; THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, I, 141. Même si *ta idia* peut désigner soit les biens, soit la maison/patrie, l'expression *eis ta idia* signifie toujours « vers sa propre maison/patrie » dans la LXX et dans le Nouveau Testament.

2. J. JERVELL, « "Er kam in sein Eigentum" Zum Joh 1,11 », *ST* 10, 1956, p. 21, admet que *eis ta idia* signifie ici « sa propre maison » mais pense que c'est le monde et non le peuple juif qui est la patrie du *Logos*. Mais ce serait contraire à l'usage johannique du mot « monde » (*kosmos*; voir notes sur le v. 9). Voir en outre J.W. PRYOR, « Jesus and Israel in the Fourth Gospel – John 1.11 », *NovT* 32, 1990, p. 201-218.

masculin *hoi idioi*), *ne l'ont pas accueilli*. Dans la mesure où l'œuvre de la Parole est universelle, on peut dire que *tous* les peuples lui appartiennent; mais à la lumière du reste de l'évangile, l'auteur pense probablement au peuple juif duquel vient le salut (4.22). D'ailleurs, l'expression utilisée, *hoi idioi*, est habituellement chez Jean *relationnelle* (voir en particulier 1.41; 5.18; 10.3, 4, 12). Jean ne met pas en avant le seul *statut* du peuple de l'alliance, mais sa juste *relation* à la Parole.

Sous l'ancienne alliance, les prophètes ne cessent de décrire l'indocilité du peuple de Dieu. « Oui, j'ai tendu les mains à longueur de journée, vers un peuple rebelle qui suivait un chemin qui n'est pas bon, au gré de ses pensées, un peuple qui, sans cesse, provoque ma colère ouvertement », déclare le Seigneur (És 65.2-3). « Depuis le jour où vos ancêtres sont sortis d'Égypte jusqu'à aujourd'hui, j'ai envoyé tous mes serviteurs les prophètes, jour après jour, inlassablement. Mais ils ne m'ont pas écouté, ils n'ont pas prêté l'oreille. Ils ont raidi leur nuque, et ils ont fait plus de mal que leurs ancêtres » (Jr 7.25-26). C'est le thème que reprend Jean et qu'il développera à sa manière¹; car s'il y avait bien une idée majeure que les chrétiens devaient faire passer dans leur évangélisation des Juifs du I^{er} siècle (aussi bien ceux qui étaient enracinés dans leurs traditions sémitiques que ceux qui étaient davantage tournés vers le monde hellénistique), c'était bien cette affirmation : il fallait, conformément aux Écritures, que l'homme qu'ils proclamaient comme Sauveur et Seigneur soit crucifié et rejeté par une grande partie de son peuple. Nous verrons que ce thème atteint son point culminant en 12.37-41.

12-13. Considérés isolément, les v. 10-11 paraissent bien sombres; mais les v. 12-13 viennent immédiatement atténuer l'idée de rejet général de la Parole en indiquant que, comme à l'époque de l'Ancien Testament, il subsiste un reste fidèle. Beaucoup ont noté que la formule « les siens ne l'ont pas accueillie » (1.11) pouvait servir de titre aux douze premiers chapitres du livre; tandis que les chapitres 13-21 pourraient être intitulés : « Mais à tous ceux qui l'ont reçue... » (NBS). Une autre façon

1. En même temps, « les Juifs » (voir notes sur 1.19) *représentent* si couramment le monde dans le quatrième évangile que même si l'on conclut que la visée du v. 11 est plus restreinte et émotionnelle que celle du v. 10, le thème général du rejet, qui englobe le « monde » entier, n'est jamais loin.

de les décrire est de dire qu'ils *ont cru en lui* (NBS : *en son nom*). Le « nom » est davantage qu'une étiquette; c'est le caractère de la personne, voire la personne elle-même. L'expression ne garantit pas que ceux qui font preuve d'une telle foi sont d'authentiques croyants (voir le commentaire de 2.23-25); mais dans le meilleur des cas, cette foi se soumet à la Parole, lui fait entièrement confiance, accepte ses affirmations et la confesse avec gratitude. Voilà ce que signifie « recevoir » celui qui est la Parole.

À ceux qui l'ont reçu, qui ont manifesté ce genre de foi, il *a accordé le privilège* (*exousia*, qui signifie le « droit » et non le « pouvoir » comme le traduit la NBS) *de devenir enfants de Dieu*. Ils jouissent du privilège de devenir le peuple d'alliance de Dieu, privilège que le propre peuple du Messie a perdu (1.11), alors que ce peuple lui était lié par nature et par la grâce de l'ancienne alliance (voir notes sur v. 16-17)¹. Chez Jean, le croyant devient « enfant » (*teknon*) de Dieu, mais seul Jésus est le « Fils » (*huios*) de Dieu. Le langage est différent de celui de Paul, qui décrit à la fois Jésus et les croyants comme « fils » de Dieu, les croyants n'étant « fils » que par adoption. Les deux auteurs distinguent donc la « filiation » des croyants de celle, unique, de Jésus.

La métaphore des « enfants de Dieu » suggère une autre façon de décrire ceux qui accueillent la Parole : *ce n'est pas par une naissance naturelle, ni sous l'impulsion d'un désir, ou encore par la volonté d'un homme, qu'ils le sont devenus; mais c'est de Dieu qu'ils sont nés*. Le prologue introduit ainsi le thème de la « nouvelle naissance » du chapitre 3. Cette série des négations énonce le même message que 3.6 : « Ce qui naît d'une naissance naturelle, c'est la vie humaine naturelle. Ce qui naît de l'Esprit est animé par l'Esprit. » Naître dans la famille de Dieu est tout à fait différent de naître dans une famille humaine. La descendance naturelle (litt. « des sangs », autrement dit par les liens du sang, sur la base de l'idée selon laquelle la procréation naturelle mélange les sangs) ne sert de rien, ce qui signifie que l'héritage et l'origine, y compris l'appartenance au peuple juif, n'ont rien à voir avec la naissance spirituelle. En Jean 8, l'évangéliste approfondit ce thème et montre que l'appartenance à la postérité biologique d'Abraham n'a pas d'importance si l'on ne possède pas la foi d'Abraham (voir aussi Rm 4; Ga 3). La naissance spiri-

1. J.W. PRYOR, « Covenant and Community in John's Gospel », *RTR* 47, 1988, p. 48.

tuelle ne procède pas d'un désir sexuel, d'une « volonté de chair » (NBS); elle ne procède certainement pas de la « volonté d'un homme » (censé prendre l'initiative dans le domaine sexuel). La nouvelle naissance n'est autre qu'un acte divin.

Selon certains, la foi (v. 12) serait la *condition* logique et temporelle de la nouvelle naissance (1.13)¹; d'autres défendent le contraire². En réalité, ces versets se gardent bien d'expliciter le rapport entre la foi et la nouvelle naissance. Ceux qui accueillent la Parole sont précisément ceux qui croient en son nom et sont aussi ceux qui sont nés de Dieu³.

14. Pour la première fois depuis le v. 1, l'expression *ho logos*, « la Parole », réapparaît. Ici, l'incarnation de la Parole est affirmée de la manière la plus hardie. Si l'évangéliste s'était contenté de dire que la Parole avait revêtu l'humanité ou avait pris une forme corporelle, le lecteur nourri du dualisme populaire du monde hellénistique serait passé à côté du message. Mais Jean évite toute ambiguïté, allant jusqu'à choquer par les expressions qu'il utilise⁴ : *la Parole est devenue chair* (NBS). Puisque les propositions qui suivent font nettement allusion à Exode 33.7-34.35, il est tentant de penser que la première proposition fait de même. La « tente de la Rencontre » était le lieu où le Seigneur « s'entretenait avec Moïse directement comme un homme parle à son ami » (Ex 33.11). Dans le livre de l'Exode, Moïse entend Dieu lui-même prononcer le nom divin; la *parole* de Dieu a été ensuite gravée sur deux tablettes de pierre. Dans son évangile, Jean déclare que la parole de Dieu, l'expression de son être, est devenue chair.

Il s'agit de la révélation suprême. Pour connaître Dieu, ni le rationalisme ni le mysticisme irrationnel ne suffisent : le premier réduit Dieu à un simple objet, et le second renonce à tout contrôle. Même la révélation passée de l'Écriture ne peut se comparer à cette révélation, comme l'épître aux Hébreux l'affirme dans des catégories étrangement semblables : « À bien des reprises et de bien des manières, Dieu a parlé

1. Par exemple BARRETT, *The Gospel according to St John*, p. 164.

2. Par exemple H.J. HOLTZMANN, *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1908³, p. 40-42.

3. Pour plus de détails, voir CARSON, *Divine Sovereignty and Human Responsibility. Biblical Perspectives in Tension*, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1981, p. 181-182.

4. Voir notamment Karl BARTH, *Witness to the Word*, p. 85ss.

autrefois à nos ancêtres par les prophètes. Et maintenant, dans ces jours qui sont les derniers, c'est par son Fils qu'il nous a parlé » (Hé 1.1-2). La Parole, expression personnelle de Dieu, qui était Dieu et qui était avec Dieu, est devenue chair : elle a endossé notre humanité, à l'exception du péché. Dieu a choisi de se faire connaître, de façon finale et ultime, en un homme réel et historique : « Quand "la Parole est devenue chair", Dieu est devenu homme¹. »

Celui qui est la Parole *a vécu parmi nous*. Dans une traduction plus littérale, le verbe grec *skènoô* indique que la Parole a dressé son tabernacle, ou vécu sous sa tente parmi nous. Pour les Juifs de langue grecque et autres lecteurs de la version grecque de l'Ancien Testament, le terme évoquerait d'emblée le mot *skènè*, le tabernacle dans lequel Dieu rencontrait Israël avant la construction du Temple. Le tabernacle avait été construit sur ordre divin : « Le peuple me fabriquera pour que j'habite au milieu de lui » (Ex 25.8). Le peuple dut construire ce « tabernacle » (Ex 25.9; hébr. *miškān*; gr. *skènè*) et tout son mobilier conformément au modèle fourni par Dieu. Plus tard, la « tente de la Rencontre » (hébr. *ʾōhel mōʿōd*, Ex 33.7) devient, dans la LXX, *hè skènè marturiou* (litt. « la tente [le tabernacle] du témoignage »)². Que Jean 1.14 fasse allusion au tabernacle ou à la tente de la Rencontre, le résultat est le même : Dieu a désormais choisi d'habiter au sein de son peuple d'une façon plus personnelle encore, par la Parole devenue chair.

Les Juifs hellénistiques qui avaient au moins quelque connaissance de l'hébreu auraient rapidement découvert un autre lien entre les paroles de Jean et l'Ancien Testament. Le verbe hébreu correspondant à « vivre », *šākan*, parfois utilisé à propos du fait que Dieu vit au sein

1. BRUCE, *The Gospel of John*, p. 40. Pour Käsemann, il ne s'agissait de rien de plus que du minimum de la forme humaine requise pour que la Parole puisse au moins être perçue; en fait, dit-il, l'évangile est docète, c'est-à-dire qu'il adopte une christologie dans laquelle la Parole *semble* être humaine. Pour une discussion plus détaillée, voir CARSON, *Divine Sovereignty and Human Responsibility*, p. 154ss; Marianne M. THOMPSON, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel*, Minneapolis, Fortress, 1988, *passim*. À propos des théories des sources comme celle de G. RICHTER, *Studien zum Johannesevangelium*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1977, p. 149-198, qui juge que ce verset est une interpolation, voir introduction, § III.

2. C'est le lien établi par Henry MOWVLEY, « John 1:14-18 in the Light of Exodus 33:7-34:35 », *ExpT* 95, 1983-1984, p. 136. Les mots « du témoignage » plutôt que « de la rencontre » dépendent d'un choix différent de vocalisation de l'hébreu.

d'Israël (p. ex. en Ex 25.8; 29.46; Za 2.13), et le nom *miškān*, « tabernacle », sont apparentés au terme post-biblique *š'kinā*. À strictement parler, ce mot signifie « demeure », mais il désigne couramment la gloire de Dieu, qui manifeste sa présence dans le tabernacle et dans le Temple. La nuée lumineuse de la présence de Dieu reposait (*šākan*) sur le tabernacle et la gloire du Seigneur le remplissait (Ex 24.16; 40.34-35; de même pour le Temple en 1 R 8.10-11). En hébreu post-biblique, la gloire-*š'kinā* n'était autre que la manifestation visible de Dieu. En faisant allusion à ces thèmes, Jean voulait peut-être faire comprendre à ses lecteurs que Dieu s'était manifesté de la façon la plus claire qui soit lorsque la Parole est devenue chair. La Parole incarnée est la vraie *š'kinā*, la manifestation suprême de la présence de Dieu parmi les humains, car cette Parole est devenue un être humain. Ce rapprochement est cependant loin d'être assuré, car il dépend d'une certaine connaissance de l'hébreu; or ailleurs, Jean semble partir du principe que ses lecteurs ne connaissaient pas cette langue (voir 1.38, 41, 42; 9.7; 20.16)¹.

Quel que soit le lien avec la *š'kinā*, Jean établit un rapport explicite avec la « gloire » : *Nous avons contemplé sa gloire*. Dans la LXX, le mot *doxa*, traduit par « gloire », rend généralement le mot hébreu *kāvōd*, utilisé à propos de la manifestation visible de la révélation de Dieu par une théophanie (Ex 33.22; Dt 5.24), ou même du statut « glorieux » du peuple de Dieu lorsque le Seigneur se lève pour le sauver (És 60.1). Il n'est donc pas étonnant que tout, dans le Temple, en présence du Seigneur, s'écrie « Gloire! » (Ps 29.9), ce qui montre aussi que le mot signifie quasiment « louange » dans certains contextes (p. ex. en Jn 5.41). La gloire de Jésus se manifeste par ses « signes » (2.11; 11.4, 40); il a été suprêmement « glorifié » par sa mort et son exaltation (7.39; 12.16, 23; 13.31-32). Il ne faut pas en déduire que Jésus ne possédait aucune gloire avant son ministère public; en fait il connaissait la gloire auprès du Père avant l'incarnation, et il est remonté vers cette gloire après sa résurrection (17.5, 24). Certains cherchent leur propre gloire (5.44; 12.43); en revanche, celui qui est la Parole incarnée entretient une telle relation avec le Père qu'il n'a jamais cherché sa propre gloire, mais seulement celle de Dieu (5.41; 7.18; 8.50). Dans le

1. Voir Craig KOESTER, *op. cit.*, p. 105ss.

contexte de l'incarnation, le *nous* qui désigne ceux qui ont vu sa gloire doit fait référence à l'évangéliste et aux chrétiens qui ont vu Jésus durant son ministère terrestre. Voir le cas d'Étienne, en Actes 7.55, où *kai* peut signifier « à savoir » : Étienne, « rempli du Saint-Esprit, leva les yeux au ciel et vit la gloire de Dieu, et [ou : à savoir] Jésus debout à la droite de Dieu ».

La gloire que Jean et d'autres ont vue était *la gloire du Fils unique*. Certaines versions anciennes rendaient l'expression sous-jacente par un équivalent « Fils seul engendré »; mais en dépit des efforts déployés par certains pour réintroduire ce sens¹, les versions actuelles sont plus proches de la traduction juste. La gloire manifestée par la Parole incarnée est le genre de gloire qu'un père accorde à son fils *bien-aimé, seul et unique*; ce « père » n'est autre que Dieu lui-même. Ce n'est donc rien moins que la gloire de Dieu que Jean et ses proches ont contemplée dans la Parole faite chair.

L'expression *plénitude de grâce et de vérité* pourrait s'appliquer à la Parole, surtout si *plèrès*, « pleine », est considérée comme un nominatif lié à *logos*, « Parole »; mais comme « plein » ne se décline souvent pas (c'est-à-dire qu'il ne s'accorde pas avec la forme du mot qu'il qualifie), il vaut mieux considérer que l'expression est liée à « gloire ». La gloire de Dieu manifestée par la Parole incarnée était *plénitude de grâce et de vérité*. Si tel est bien le cas, alors Jean oriente vraisemblablement ses lecteurs vers Exode 33-34². Dans ces chapitres, Moïse demande à Dieu : « Permets-moi de contempler ta gloire » (Ex 33.18). Le Seigneur répond : « C'est ma bonté tout entière que je veux te montrer et je proclamerai devant toi qui je suis³. Je ferai grâce à qui je veux faire grâce,

1. Par exemple J.V. DAHMS, « The Johannine Use of Monogenes Reconsidered », *NTS* 29, 1983, p. 222-232; DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, p. 391, n. 21. Le mot *monogenès* est un des mots que la LXX utilise pour rendre l'hébreu *yāhīd*, qui s'applique à un fils « unique » (comme en Jg 11.34; *Tobit* 3.15; 6.14; 8.17; voir Lc 7.12; 8.42; 9.38; et surtout Hé 11.17 à propos d'Isaac, qui n'était pas le fils *unique* d'Abraham mais son « préféré »). L'idée de « préféré » ou de « bien-aimé » est présente en Genèse 22.2 où Isaac est appelé fils *yāhīd* d'Abraham; la LXX traduit ce terme par *agapètos*, « bien-aimé ».

2. Voir A.T. HANSON, *Grace and Truth. A Study in the Doctrine of the Incarnation*, Londres, SPCK, 1975, p. 5ss.

3. Ou : « le nom du SEIGNEUR (YHWH) »; SEIGNEUR est une manière de rendre le tétragramme YHWH, le plus souvent transcrit Yahvé. [*suite de la note page suivante*]

j'aurai pitié de qui je veux avoir pitié » (Ex 33.19). La gloire de Dieu est donc avant tout sa bonté. Moïse se tient sur le mont Sinaï et il est dit : « L'Éternel descendit dans la nuée, il se tint là auprès de lui et proclama son nom : il passa devant lui en proclamant : L'Éternel, l'Éternel, un Dieu plein de compassion et de grâce, lent à se mettre en colère, et riche en bonté et en fidélité! Je conserve mon amour jusqu'à la millième génération : je pardonne le crime, la faute et le péché » (Ex 34.5-7).

Les mots en italiques énoncent la nature de cette bonté qui est la gloire de Dieu. Les mots-clés du texte hébreu sont *hesed* (rendu, selon les versions, par « amour », « miséricorde » – mais on a récemment montré que c'est la *grâce* de cet amour qui est soulignée)¹ et *'emet* (« vérité » ou « fidélité »). Cette paire de termes revient constamment dans l'Ancien Testament. Les deux mots que Jean utilise, « plénitude de *grâce* et de *vérité* », correspondent à sa façon de résumer les mêmes notions². Dans la Parole faite chair, Jean et ses proches ont contemplé la même gloire que celle que le Seigneur avait révélée à Moïse lorsqu'il était passé devant lui en faisant retentir son nom, manifestant cette bonté divine caractérisée par la grâce et la vérité ineffables.

On répond parfois que dans la LXX, l'expression caractéristique traduite par « grâce et vérité » est *eleos* [« compassion »] *kai alêtheia*, et non (comme en Jn 1.14) *charis kai alêtheia*. En fait le mot *charis* (« grâce ») n'est jamais utilisé pour traduire l'hébreu *hesed*, sauf en Esther 2.9. Il n'est pas impossible que Jean, travaillant directement sur le texte hébreu, ait tout simplement préféré *charis*³. À l'inverse (bien que ce soit moins probable), on peut supposer qu'en Jean 1.14, « vérité » est logiquement subordonné à « grâce » et que l'expression entière signifie

3. [suite] On résout moins ainsi le problème relatif au sens du nom par l'étymologie que par la manière dont ce nom, qui reflète la nature même de Dieu, apparaît dans les relations de Dieu avec son peuple. À la fin de son ministère, Jésus peut affirmer qu'il a fait connaître le nom de son Père et qu'il le fera connaître (Jn 17.26).

1. Voir Francis I. ANDERSEN, « Yahweh, the Kind and Sensitive God », dans Peter T. O'BRIEN et David PETERSON, sous dir., *God Who Is Rich in Mercy. Essays presented to Dr D.B. Knox*, Lancer/Homebush West, Baker/Grand Rapids, 1986, p. 41-88.
2. Pour le mot « vérité », voir R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St John*, vol. 2, Londres, Burns and Oates, 1979, p. 225-237; Yu IBUKI, *Die Wahrheit im Johannesevangelium*, BBB 39, Bonn, Peter Hanstein, 1972, p. 176-207.
3. Avec LINDARS, *The Gospel of John*, p. 95; SANDERS, *A Commentary on the Gospel according to St John*, p. 82.

« véritable plénitude de grâce ». Dans ce cas, on est renvoyé non pas à Exode 34.6 mais à Exode 33.16 où Moïse demande : « À quoi reconnaîtra-t-on que j'ai obtenu ta faveur pour moi et ton peuple, sinon si tu marches avec nous, et si nous sommes distingués, moi et ton peuple, de tous les autres peuples sur la terre? » La LXX traduit ainsi : « À quoi reconnaîtra-t-on *vraiment* [*alèthôs*, l'adverbe de la même famille] que j'ai obtenu ta *faveur* [ou ta *grâce*; *charin*]...? »

Il est possible également que l'évangéliste se fasse l'écho de certaines paroles des prophètes. Le Seigneur déclare : « Pousse des cris de joie et sois dans l'allégresse, communauté de Sion, car je viens habiter [*kataskènôsô*] chez toi » (Za 2.14); « et vous reconnaîtrez que je suis l'Éternel, votre Dieu qui réside [*kataskènon*] en Sion, mon saint mont » (Jl 4.17); « ma demeure [*kataskènosis*] sera près d'eux, je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple. Et les nations reconnaîtront que je suis l'Éternel qui fait d'Israël un peuple saint en plaçant mon sanctuaire pour toujours au milieu d'eux » (Éz 37.27-28; voir Lv 26.11 TM; Ap 21.22-23).

À ce stade, le lecteur pourrait croire que la gloire manifestée par la Parole incarnée était visible, c'est-à-dire que le Jésus qui est sur le point d'entrer en scène parcourait la Galilée et la Judée accompagné d'une sorte de luminescence qui le distinguait du commun des mortels, montrant qu'il n'était rien de moins que le Fils de Dieu. Mais au fil de l'évangile, il apparaît de plus en plus manifestement que tous ne percevaient pas la gloire du Christ. En accomplissant un miracle, un « signe », il « révéla sa gloire » (2.11), mais seuls ses disciples mirent leur foi en lui. Le signe miraculeux n'était pas en soi une manifestation de gloire immanquablement visible; il fallait les yeux de la foi pour « voir » la gloire révélée par le signe. Au fil du livre, la révélation de la gloire de Jésus s'attache de plus en plus à la croix et à l'exaltation qui s'ensuit¹; seuls ceux qui ont la foi peuvent « voir » la gloire de Dieu que manifeste la Parole faite chair dans des événements comme ceux-là. Cette manifestation de gloire possède un aspect caché, que perçoit l'évangéliste et les premiers témoins qui pouvaient déclarer : *nous avons contemplé sa gloire*. Dans un texte très profond, Bultmann souligne à juste titre le fait que la gloire apparaît sous forme *humaine*; mais il insiste tellement sur

1. Voir W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster, Aschendorff, 1979³.

l'aspect humain qu'on peut vraiment se demander s'il pense qu'un être divin s'est incarné¹. Dans le prologue de Jean, une fois qu'on a compris l'identité de la Parole, on perçoit l'incarnation comme un prodigieux acte de révélation divine. Mais pour celui qui ne saisit pas l'identité de la Parole, l'incarnation elle-même est un non-sens².

15. Comme le v. 16 semble harmonieusement prendre la suite du v. 14, certains ont vu dans le v. 15 une interpolation. Mais il est plus juste d'y voir une sorte de parenthèse. La mention précédente du témoignage de Jean-Baptiste (v. 6-8) traitait de la venue dans le monde de la lumière préexistante. Le v. 15 abandonne ce thème pour enraciner la gloire de la Parole incarnée dans un individu précis, un « il » précis dont témoigne un autre individu précis. Il prépare ainsi la voie au récit détaillé du témoignage du Baptiste qui suit immédiatement le prologue.

Le présent du verbe (*Jean lui rend témoignage*, NBS), immédiatement suivi du passé (*il s'est écrié*, NBS), donne à penser que l'évangéliste place le témoignage de Jean-Baptiste à la fois sur le devant de la scène, le situant dans le mouvement du récit, et à l'arrière-plan, le résumant globalement comme un élément du décor. Avant d'être en mesure de désigner un individu précis (voir v. 33), Jean a pu annoncer de façon plus générale la présence de celui qui devait venir : *Celui qui vient après moi m'a précédé car il existait déjà avant moi*. Dans les quatre évangiles, Jésus commence son ministère public *après* Jean. Dans une société où l'âge et l'antériorité conféraient un honneur particulier, certains observateurs superficiels auraient pu en déduire que Jean était plus grand que Jésus. Jean-Baptiste se hâte de démentir : Jésus le *précède car il existait déjà avant* lui. L'expression signifie : « parce qu'il était premier par rapport à moi ». Elle inclut non seulement la priorité temporelle, conformément à la préexistence soulignée au début du chapitre, mais également une primauté absolue. Telle était la proclamation de Jean-Baptiste avant qu'il sache de qui il parlait. Ensuite, après l'avoir identifié, il peut ajouter : *Voici celui dont je vous ai parlé...* En insérant à cet endroit ce résumé du témoignage de Jean-Baptiste, l'évangéliste identifie Jésus, par anticipation, à la Parole faite chair : « *Voici celui dont je vous ai parlé* ».

1. R. BULTMANN, *The Gospel of John. A Commentary*, Oxford, Blackwell, 1971, p. 60ss.
 2. Voir I. de la POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean*, vol. 1, Rome, Biblical Institute Press, 1977, p. 76-78.

16-17. Au v. 14, la gloire de Dieu manifestée par la Parole incarnée était *plénitude* de grâce et de vérité. Jean revient sur cette idée en déclarant ici que de sa *plénitude* nous avons tous reçu, et grâce pour grâce (NBS). La « plénitude » ne revêt pas ici de sens technique ni gnostique.

Le sens des trois derniers mots du v. 16, *charin anti charitos*, souvent rendus par « grâce pour grâce », s'articule essentiellement autour de la force de la préposition *anti*. Outre un grand nombre de propositions peu plausibles, les interprétations les plus importantes sont :

(1) Le mot *anti* signifie « correspond à »¹ : la grâce que le chrétien reçoit *correspond*, dans un certain sens, à la grâce du Christ. Cette idée ne tient pas correctement compte de la manière dont le v. 17 explique le v. 16. De plus, *anti* ne revêt jamais clairement le sens de « correspond à », sauf dans certains noms composés (p. ex. *antitupos*, litt. « contrecoup », un coup correspondant à un autre, d'où la traduction « antitype »).

(2) Le mot *anti* signifie « en échange de » : une grâce est donnée *en échange* d'une autre. Mais l'idée d'une grâce donnée « en échange » d'autre chose est étrangère au Nouveau Testament et à Jean en particulier. Ceux qui ont cherché à aller dans ce sens, comme Augustin pour qui la grâce en vertu de laquelle nous vivons par la foi nous est donnée en échange d'une autre, la grâce de l'immortalité (*Homélie sur l'évangile de saint Jean*, III, 9), se sont éloignés du contexte et n'ont pas tenu compte du lien entre les v. 16 et 17.

(3) L'interprétation moderne qui est de loin la plus populaire considère qu'*anti* signifie « sur » ou « en plus de »², d'où les traductions « grâce pour grâce » (BC, NBS), « grâce sur grâce » (NEG), « une grâce après l'autre » (BS). « Avec chaque jour qui passe, une grâce nouvelle prend la place de celle qui a déjà été accordée, comme une vague en suit une autre sur le rivage³. » C'est évidemment vrai sur le plan théologique,

1. Voir par exemple J.H. BERNARD, *The Gospel according to St John*, ICC, vol. 1, Édinburgh, T.&T. Clark, 1928, p. 29.

2. Voir par exemple R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St John*, vol. 1, Londres, Burns and Oates, 1968, p. 275-276; BULTMANN, *The Gospel of John*, p. 78; BRUCE, *The Gospel of John*, p. 43; M.J. HARRIS, *NIDNTT* 3, p. 1179-1180.

3. A.T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament in Light of Historical Research*, Nashville, Broadman, 1934, p. 574; voir M. ZERWICK, *Biblical Greek Illustrated by Examples*, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1963, § 95.

mais est-ce vraiment ce que Jean voulait dire? La préposition qui conviendrait normalement à ce sens serait *epi*, et non *anti*. Tous les auteurs citent un parallèle (Philon, *De posteritate Caini*, 145), mais à bien y regarder, Philon parle de « grâces » et non de « grâce »; pour lui, il n'y a pas d'accumulation de grâces les unes sur les autres, mais substitution de grâce, une forme de grâce en remplaçant une autre. Son raisonnement diffère nettement de celui de Jean : Dieu agit avec sagesse en dispensant ses « grâces » à petites doses, pour que les gens n'en reçoivent pas plus que ce qu'ils peuvent gérer; Jean, lui, souligne la surabondance de la grâce divine¹.

(4) L'opinion la plus convaincante interprète *anti* à la lumière de l'un de ses usages les plus courants (et de loin le plus répandu dans la LXX), celui de « au lieu de », « à la place de » : de la plénitude du Christ, nous avons tous reçu une grâce à la place d'une autre.

Mais qu'est-ce que cela veut dire? Selon certains, la grâce reçue du Christ durant les jours de son ministère terrestre serait remplacée par celle du Saint-Esprit après l'ascension du Seigneur. Mais cette idée est totalement étrangère au contexte et ne tient pas compte non plus du lien étroit entre les v. 16 et 17. Ce dernier ne se rattache pas facilement à l'expression « une grâce à la place d'une autre » (v. 16), compte tenu de la conjonction de coordination « car » ou « en effet » qui l'introduit : *En effet, si la Loi nous a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ*. Il est donc manifeste que la grâce et la vérité qui sont venues par Jésus-Christ remplacent la loi; la loi est présentée comme une manifestation antérieure de la grâce.

Les principales objections à cette interprétation du mouvement du texte méritent d'être mentionnées :

(1) Selon la plus répandue, « ce passage communique principalement que la grâce n'est pas venue par Moïse² »; on ne peut donc pas imaginer Jean disant que la grâce de l'Évangile est venue remplacer la grâce de la loi. Il est vrai que Paul oppose souvent la grâce à la loi, mais ce n'est pas la seule manière de concevoir leur relation. Paul lui-même

1. À ce propos et pour la discussion qui suit, je suis redevable à Ruth B. EDWARDS, « Charin anti Charitos » (John 1:16): Grace and the Law in the Johannine Prologue », *JSNT* 32, 1988, p. 3-15. Voir aussi I. de la POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean*, vol. 1, p. 145-150.

2. BARRETT, *The Gospel according to St John*, p. 168.

reconnaît que la loi est « sainte » et « bonne » (Rm 7.12, 16). Cette objection présuppose par ailleurs que les deux moitiés du v. 17 s'opposent l'une à l'autre¹; mais rien, dans le grec, ne justifie cette antithèse. Comme certains l'ont fait remarquer², il est tout aussi logique d'y voir une comparaison : « De même que la loi a été donnée par Moïse, ainsi la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. » L'alliance de la loi est ainsi considérée comme un don de la grâce divine, remplacé désormais par un nouveau don de grâce, la « grâce et la vérité » incarnées en Jésus-Christ, nommé ici pour la première fois en tant qu'être humain mais qui n'est autre que la Parole faite chair.

(2) Selon certains, le quatrième évangile s'opposerait fortement à la loi; il n'aurait donc pas pu la considérer comme une manifestation de la grâce divine. Cette opinion repose essentiellement sur deux références à « votre Loi » (8.17; 10.34); par cette façon de s'exprimer, l'évangéliste aurait nettement pris ses distances par rapport à la loi. Cette lecture interprète mal les données. Dans les deux cas, l'autorité de la loi est acceptée et sert à justifier ce que Jésus enseigne. Dans les deux références citées, les paroles concernées sont attribuées à Jésus. Dans le contexte, l'expression en cause a le sens suivant : *Votre propre loi*; c'est « la vôtre » dans le sens où vous la revendiquez pour vous-mêmes; elle est vôtre, bien que vous vous abritiez derrière son autorité et que vous vous en serviez contre moi et mon enseignement, votre même s'il s'avère, après examen, qu'elle m'approuve. Il n'y a pas là le moindre indice d'un rejet de la loi. De plus, le fait que Jésus soit le vrai pain de vie (chap. 6) ne veut pas dire que la manne n'était pas un don de la grâce; Jésus est comparé au serpent du désert (3.14), ce qui présuppose que l'original était lui-même une remarquable preuve de grâce. Pour Jean, la Loi et les prophètes ont parlé de Jésus (1.45); les Juifs sont critiqués parce qu'ils ne croient pas ce que Moïse a écrit, car s'ils avaient cru Moïse, ils auraient également cru en Christ (4.45-54; 7.19, 22, 23). En écrivant qu'« il n'existe pas deux degrés de grâce divine », Barrett esquive en fait

1. Par exemple J. GNILKA, *Johannesevangelium*, Wurtzbourg, Echter Verlag, 1983, p. 16; HAENCHEN, *A Commentary on the Gospel of John*, vol. 1, p. 1120; Severino PANCARO, *The Law in the Fourth Gospel*, SNT 42, Leyde, E.J. Brill, 1975, p. 541.

2. LINDARS, *The Gospel of John*, p. 98; J. JEREMIAS, dans *TDNT* 4, p. 873.

le problème, car Paul lui-même parle de la grâce qui se manifeste pleinement (2 Co 12.9)¹.

(3) À l'opposé, selon d'autres, pour Jean, la loi conserve d'une certaine manière sa force : l'Écriture ne peut être transgressée (10.35); il est donc déraisonnable de penser que Jean 1.16-17 peut affirmer que la grâce de l'Évangile, cette grâce venue en Jésus-Christ, *remplace* la loi. Là encore, l'examen attentif de la manière dont le quatrième évangile traite l'Ancien Testament atténue la difficulté. Dans les textes mentionnés et dans plusieurs autres, les Écritures de l'Ancien Testament sont considérées comme orientées vers Jésus, l'anticipant, où prophétisant à son sujet. Dans ce sens, Jésus accomplit ces Écritures. Si donc l'alliance de la loi est « prophétique » (voir Mt 11.13), alors elle est en un sens remplacée lorsque ce qu'elle avait annoncé arrive. Elle peut garder son sens annonciateur, mais son autorité réelle réside désormais en ce qu'elle annonçait et qui est arrivé. La loi, c'est-à-dire l'alliance de la loi, a été donnée par grâce; elle annonçait la Parole incarnée, Jésus-Christ; maintenant qu'il est venu, cette même alliance de la loi, prophétique, est nécessairement supplantée par la venue de ce qu'elle avait prophétisé. L'idée n'est pas très différente de ce qui est exprimé en Matthieu 5.17-20². C'est ce lien prophétie/accomplissement qui explique pourquoi les deux manifestations de la grâce ne sont pas rigoureusement identiques. Le mouvement du texte et le message du livre dans son ensemble exaltent la grâce « nouvelle » venue en Jésus-Christ. Cette grâce est nécessairement plus grande que celle de la loi, dont la fonction, chez Jean, était avant tout d'annoncer la venue de la Parole. Cette interprétation est renforcée par le parallélisme des v. 17 et 18, si on l'accepte³ : le v. 17b est au v. 17a, ce que le v. 18b est au v. 18a.

« Dans le judaïsme, la loi était devenue une fin en soi, quelque chose qui pouvait être séparé de Moïse qui l'avait donnée. La *grâce et la vérité, venues par Jésus-Christ*, ne peuvent être dissociées de lui⁴. » Le choix des verbes suggère déjà cette interprétation : la loi « a été donnée » (*edothè*),

1. BARRETT, *The Gospel according to St John*, p. 168.

2. Voir CARSON, « Matthew », p. 140-147.

3. Avec IBUKI, *Die Wahrheit im Johannesevangelium*, p. 205.

4. TASKER, *The Gospel according to St. John*, p. 44-45.

tandis que la grâce et la vérité « sont venues » (*egeneto*), « comme si, conformément à l'arrangement et à la chronologie du plan divin, c'était l'aboutissement naturel de tout ce qui s'était produit avant¹ ». Il ne faut évidemment pas en déduire qu'il n'existe *aucun* contraste entre la loi et Jésus-Christ : ce contraste est explicite, dès la première lecture du texte². Mais la loi qui a été *donnée* par Moïse, et la grâce et la vérité qui sont *venues* par Jésus-Christ (v. 17) procèdent toutes deux de la plénitude de la Parole (v. 16), que ce soit dans son union préexistante avec le Père ou dans son statut de Parole faite chair. C'est de cette « plénitude » que nous avons reçu « une grâce après l'autre ». C'est dans ce sens que le v. 16 explique le v. 14 (il commence par *hoti*, « car » ou « en effet ») : nous avons contemplé sa gloire, écrit Jean, *parce que* de la plénitude de sa grâce et de sa vérité, nous avons reçu la grâce qui remplace une grâce antérieure – la grâce de l'incarnation, de la Parole faite chair, de la gloire du Fils qui est venu « tabernacler » parmi nous; cette grâce remplace désormais la grâce de la révélation antérieure, qui était nécessairement du rang de la promesse. Le « nous », ceux qui ont reçu cette grâce nouvelle, désignait d'abord Jean et les premiers témoins oculaires (voir 1.14), mais inclut désormais tous ceux qui partagent la même foi (voir 20.29).

18. *Personne n'a jamais vu Dieu*, écrit Jean, comme s'il voulait rappeler à ses lecteurs non seulement un lieu commun du judaïsme, mais également l'épisode au cours duquel Moïse vit la gloire du Seigneur (Ex 33-34) et auquel l'évangéliste vient de faire allusion (1.14), épisode dans lequel Moïse lui-même n'avait pas eu le droit de voir Dieu (Ex 33.20). « Nous pourrions peut-être dire, de façon moins anthropomorphe mais tout aussi métaphorique, que Moïse vit, pour ainsi dire, la rémanence de la gloire divine³. » Dans ce sens atténué, Dieu parlait avec Moïse « face à face », et celui-ci voyait le Seigneur « de façon visible » (Nb 12.8). La vision d'Ésaïe, le Seigneur siégeant sur son trône, était spectaculaire et terrifiante, si proche de la « réalité » que même si seul le

1. Voir B.F. WESTCOTT, *The Gospel according to St John. The Greek Text with Introduction and Notes*, vol. 1, Londres, John Murray, 1908, p. 127; HANSON, *Grace and Truth*, p. 7.

2. Klaus HAACKER, *Die Stiftung des Heils. Untersuchung zur Struktur der johanneischen Theologie*, Stuttgart, Calwer, 1972, le souligne à juste titre, mais de façon excessive.

3. BRUCE, *The Gospel of John*, p. 44.

bord¹ de son vêtement remplissait le Temple, le prophète s'écria : « Malheur à moi ! Je suis perdu, car j'ai les lèvres impures... Et voici que, de mes yeux, j'ai vu le Roi, le Seigneur des armées célestes » (És 6.5). Ce langage est si surprenant que les traducteurs du judaïsme postérieur l'ont atténué. Le fait demeure que le témoignage de l'Ancien Testament est invariable : Dieu ne peut être vu, ou, plus exactement, la contemplation de Dieu par un être humain pécheur entraînerait sa mort (Ex 33.20; Dt 4.12; Ps 97.2-3). Les exceptions apparentes sont toujours nuancées d'une manière ou d'une autre.

Mais, ajoute Jean, le Fils unique et bien-aimé (à propos de *monogènes*, voir notes sur 1.14), [lui-même] Dieu, l'a fait connaître. Tel est probablement le texte correct (voir les notes complémentaires). Cela signifie que le Fils bien-aimé, la Parole incarnée (1.14), qui était Dieu tout en étant *dans l'intimité du Père* – tout comme au v. 1 la Parole était à la fois Dieu et avec Dieu – a renversé la barrière qui empêchait les humains de voir Dieu, et il *l'a révélé*. La voie est ainsi préparée à 6.46 et 14.9 : « Celui qui m'a vu, a vu le Père. »

L'expression traduite par *qui vit dans l'intimité du Père* (*sur le sein du Père*, NBS) revient aussi ailleurs : Lazare était « sur le sein d'Abraham » (Lc 16.22-23, NBS); Jean était appuyé « contre le sein de Jésus », lors du dernier repas (Jn 13.23, NBS). L'expression communique une note d'intimité, d'amour et de connaissance réciproques. « Personne n'a jamais vu Dieu », vient d'affirmer Jean, mais il ajoutera : « sauf celui qui est venu d'auprès de Dieu » (6.46), celui qui est dans l'intimité du Père. C'est cette intimité qui permet à Jésus de connaître les choses célestes et d'en parler (3.12-13; voir Mt 11.27). Cette Parole faite chair, elle-même Dieu, peut cependant être différenciée de Dieu et, en tant que telle, vit dans son intimité; en tant qu'homme, en tant qu'expression incarnée de Dieu, celui qui est la Parole *nous a révélé* Dieu. Ben Sira se demandait qui pourrait « être capable de décrire [*ekdiègèsetai*] » Dieu (*Siracide* 43.31, TOB); Jean déclare que la Parole incarnée l'a fait connaître (*exègèsato*). De ce terme grec dérive notre mot « exégèse » : on pourrait presque dire que Jésus est l'« exégèse » de Dieu. Ailleurs dans le

1. Le mot hébreu *sul* (És 6.1) devrait être traduit par « bords » et non par « traîne ». Le mot peut désigner les deux, mais nous n'avons apparemment pas de preuves que les monarques du Proche-Orient de cette période portaient des traînes.

Nouveau Testament, le verbe signifie « raconter une histoire » ou « relater » (Lc 24.35; Ac 10.8; 15.12, 14; 21.19). Dans ce sens, on pourrait dire que Jésus est la mise en récit de Dieu¹. « De même que Jésus donne la vie et qu'il est la vie, de même qu'il ressuscite les morts et qu'il est la résurrection, de même qu'il donne le pain et qu'il est le pain, de même qu'il dit la vérité et qu'il est la vérité, il dit la Parole et il est la Parole². »

Le prologue met donc l'accent sur la Parole comme révélation suprême de Dieu. Le remarquable parallèle des v. 1 et 18 renforce ce thème; ces deux versets constituent une sorte d'enveloppe littéraire qui englobe subtilement tout le contenu de 1.1-18. Ainsi, « dans l'intimité du Père » fait le pendant à « avec Dieu »; « Dieu, le Fils unique » fait le pendant à « était Dieu »; enfin, dire que cette personne unique et bien-aimée a fait connaître Dieu revient à dire qu'elle est « la Parole », l'expression même de Dieu.

Le prologue annonce plusieurs des thèmes et des termes qui reviendront dans le reste du livre. Si le mot « Parole » lui-même ne revient plus dans ce sens christologique (mais voir Ap 19.13 et peut-être 1 Jn 1.1), c'est probablement parce que l'évangéliste cherchait un terme qui résume suffisamment bien ses orientations christologiques principales. Si le mot était revenu régulièrement dans l'évangile, on aurait risqué de le considérer simplement comme un titre parmi d'autres, plutôt que comme le résumé de l'ensemble. Pour reprendre le langage de Paul, Jésus est « l'image du Dieu invisible » (Col 1.15).

Il est important de noter que les parallèles *conceptuels* les plus proches du prologue, dans le Nouveau Testament, sont probablement ce qu'on appelle les « hymnes christologiques » (p. ex. Ph 2.5-11; Col 1.15-20), matériau que tous s'accordent à dater relativement tôt et qui était certai-

1. Avec J.P. LOUW, « Narrator of the Father – ἐξηγησθαι and Related Terms in Johannine Christology », *Neot* 2, 1968, p. 32-40. M.-É. BOISMARD (« Dans le sein du Père », *RB* 59, 1952, p. 23-39) suggère que le verbe signifie « montrer le chemin » et que la préposition *eis* signifie « vers » (« il a montré le chemin [qui conduit] vers le sein du Père »), mais sa proposition repose sur un grec peu plausible et ne tient pas compte du fait qu'à l'époque, la préposition *eis* commençait à empiéter sur *en* (d'où « dans le sein du Père » plutôt que *vers*).

2. C.H. DODD cité par G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, WBC 36, Waco, Word Books, 1987, p. 10.

nement très largement diffusé. Cela donne à penser que le prologue de Jean est moins innovant que certains l'avaient imaginé¹. La forme de la présentation est nouvelle; mais la christologie sous-jacente ne l'est pas. Jean et son cercle n'appartenaient donc pas à une « secte », en marge du reste de l'Église (comme le pense Meeks). Les rapports entre le prologue et d'autres parties du Nouveau Testament ont souvent nourri l'hymnologie chrétienne.

Jean poursuit en expliquant comment le Fils, Parole faite chair, « raconte » Dieu à l'homme ou en « fait l'exégèse ».

NOTES COMPLÉMENTAIRES

1. Dunn cite Philon (*De somniis*, I, 227-230) qui, à propos de la relation entre le *logos* et Dieu, raisonne lui aussi sur la base de la présence ou de l'absence de l'article : « Le vrai Dieu est un, mais ceux qui sont abusivement appelés ainsi sont plusieurs. C'est pourquoi, dans le cas présent, la Parole divine désigne le vrai Dieu par l'article, disant : "Je suis le Dieu", et le Dieu improprement appelé ainsi sans l'article, disant : "celui qui t'est apparu dans le lieu" non du Dieu, mais simplement de Dieu [Gn 31.13, LXX, *en tropô theou*] »². Dunn ne veut pas dire que Jean emprunte à Philon, mais que Philon « démontre qu'une distinction entre *ho theos* et *theos*, telle qu'on la trouve en Jean 1.1b-c, aurait été intentionnelle et significative pour le lecteur grec ». Pourtant, les réflexions de Philon sur l'article et la syntaxe de Jean n'ont pas grand-chose de commun. Le *logos* de Philon, nettement impersonnel, ne menace en aucune manière le Dieu personnel et

1. Par un remarquable tour de force, Peter HOFRICHTER, *Im Anfang war der « Johannesprolog »*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1986, affirme que le prologue « original », qu'il pense pouvoir déduire de la critique des sources, est le point d'origine conceptuel de toute la christologie du Nouveau Testament. Mais son raisonnement n'est pas convaincant (voir la critique caustique de Raymond E. BROWN, dans *CBQ* 49, 1987, p. 668-669); cependant, qu'il puisse défendre une telle position montre que le prologue de Jean n'est pas fondamentalement en porte à faux par rapport à certaines des autres orientations du Nouveau Testament.

2. James D.G. DUNN, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Londres, SCM, 1980, p. 241 (citation de PHILON D'ALEXANDRIE, *De somniis*, I-II, introduction, traduction et notes de Pierre Savinel, Paris, Cerf, 1962, p. 119).

transcendant du monothéisme juif. La distinction syntaxique qu'il établit est un argument commode que les exigences de la grammaire grecque contredisent fréquemment. En revanche, l'omission de l'article défini chez Jean ne procède pas d'un raisonnement sophistiqué visant à justifier un point de vue, mais de l'usage grec commun. Sur le plan de la syntaxe, la question ne dépend pas de la seule présence ou absence de l'article, mais de la présence ou absence de l'article devant un nom faisant fonction d'attribut, au nominatif, précédant une copule¹, ce qui ôte toute pertinence au prétendu parallèle de Philon.

3-4. Il est très difficile de savoir si les deux derniers mots du texte grec du v. 3 doivent être lus avec ce qui précède (« rien de *ce qui a été créé* n'a été créé sans lui », BS) ou avec ce qui suit (« rien n'est venu à l'existence sans elle. Ce qui est venu à l'existence en elle était la vie », NBS). K. Aland² milite fortement en faveur de la seconde ponctuation, qui semble avoir prévalu dans l'Église ancienne, aussi bien dans les milieux orthodoxes qu'hétérodoxes. Quoi qu'il en soit, les arguments avancés par Schnackenburg en faveur du rattachement de ces mots avec le reste du v. 3 semblent convaincants³. Il y a notamment le fait que Jean commence habituellement ses phrases par la préposition « en »; c'est ainsi que débute le v. 4. De plus, il est difficile de saisir ce que signifient exactement la phrase « ce qui a été créé avait la vie en lui » (note BS), traduction plutôt littérale de la seconde possibilité. L'objection selon laquelle la phrase « rien de ce qui a été créé n'a été créé » serait tautologique n'a que peu de poids quand on sait combien Jean utilise la répétition (voir p. ex. les v. 1-2). En fin de compte, comme le commentaire de ce verset l'a montré, il existe une autre façon de lire le texte qui le dédouane de l'accusation de tautologie, même avec la ponctuation retenue.

1. Voir E.C. COLWELL, « A Definite Rule for the Use of the Article in the Greek Testament », *JBL* 52, 1933, p. 12-21; L.E. MCGAUGHY, *Toward a Descriptive Analysis of EINAI as Linking Verb in New Testament Greek*, SBLDS 6, Missoula, Society of Biblical Literature, 1972.

2. K. ALAND, « Eine Untersuchung zu Johannes 1, 3-4. Über die Bedeutung eines Punktes », *ZNW* 59, 1968, p. 174-209.

3. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St John*, vol. 1, p. 239-240.

5. Le verbe *katalambanô* (d'où vient *katalaben*) signifie « saisir », d'où « vaincre », ou « saisir par l'esprit », c'est-à-dire « comprendre ». Jean joue peut-être sur ces deux sens, comme d'autres auteurs de son temps le faisaient¹. Dans le seul autre texte du quatrième évangile où le verbe est associé à la métaphore de la lumière et des ténèbres, le contexte exige le sens de « vaincre » (traduit par « surprendre », Jn 12.35, BS), ce qui pourrait influencer le sens du présent verset. Que le verbe soit à l'aoriste n'a que peu d'importance en soi, puisque ce temps explique simplement le fait que l'auteur considère l'action dans sa globalité, sans se préoccuper qu'elle se soit produite à un moment précis, plus d'une fois, instantanément, etc. La suggestion du BAGD préserve l'ambiguïté : les ténèbres n'ont pas *maîtrisé* la lumière.

Jean-Baptiste et Jésus sont tous deux dits envoyés par Dieu. Certains ont donc nié que ce verbe, appliqué à Jésus, indique sa préexistence, puisque celle-ci peut difficilement être attribuée à Jean. Mais, outre le fait que le verbe est au passif à propos de Jean-Baptiste (1.6; 3.28) et à l'actif dans le cas de Jésus², c'est le contexte élargi qui est déterminant. Le prologue a déjà affirmé la préexistence de Jésus sur d'autres bases, si bien que, lorsqu'il est dit que le Père a envoyé son Fils *dans le monde* (3.17), le texte nous a préparés à penser à sa préexistence et à son incarnation.

10. Le verbe traduit par « reconnaître » (BS) est *ginôskô*; l'autre verbe couramment utilisé à propos de la « connaissance » est *oïda*. La « connaissance » est un thème important du quatrième évangile, même si le substantif ne se trouve ni dans le quatrième évangile ni dans les épîtres de Jean. Contrairement à leur sens en grec plus ancien, les deux verbes semblent être synonymes chez Jean (voir 7.27; 8.55; 13.7; 21.17). Bien qu'ils puissent tous deux servir à désigner la connaissance des faits (7.49; 9.20; 11.57; 18.2), Jean les utilise plus spécifiquement pour parler de la

1. Voir BARRETT, *The Gospel according to St John*, p. 158.

2. MORRIS, *The Gospel according to John*, p. 89.

connaissance que les humains ont des personnes divines et de la relation entre elles¹.

13. Un nombre étonnant d'exégètes (principalement catholiques) suivent (avec la BJ) la Vieille Latine ainsi que quelques manuscrits syriaques qui ont le verbe au singulier : « est né » au lieu de « sont nés »². Si c'était le cas, le texte appuierait l'idée d'une conception et d'une naissance virginales de Jésus. Il faudrait alors lire : « à ceux qui croient au nom de celui qui est né, non du sang... » Aucun manuscrit grec ne permet cette lecture. Il faut aussi signaler qu'on imagine mal les copistes passer du pluriel au singulier en adoptant un argument *a fortiori* : si les chrétiens sont nés de Dieu, à combien plus forte raison Jésus ! On imagine difficilement une raison incitant une telle altération textuelle dans l'autre sens³.

18. L'ensemble des variantes textuelles est plutôt complexe, mais la lecture correcte est vraisemblablement *monogenès theos*, « l'unique et bien-aimé, [lui-même] Dieu », « Dieu » étant en apposition. Aucun autre texte n'associe ainsi ces mots, ce qui explique probablement les changements apportés par certains copistes qui ont écrit *monogenès huios*, « le Fils unique et bien-aimé » (ou selon certaines versions traditionnelles, « le Fils unique engendré »). L'expression est tellement courante chez Jean qu'on imagine difficilement un copiste changer « Fils » en « Dieu ». De même, il est assez possible d'expliquer la leçon faiblement attestée qui ne comporte que *monogenes*, sans « Fils » ni « Dieu » ; le copiste aurait cherché à supprimer la difficulté de la lecture comportant « Dieu » en éliminant ce nom ; il est plus difficile d'imaginer un copiste *ajoutant* « Dieu » à *monogenès* si telle était la forme originale⁴.

1. Voir BARRETT, *The Gospel according to St John*, p. 162-163. Pour le lien entre connaissance et foi, voir J. PAINTER, *John. Witness and Theologian*, Londres, SPCK, 1975, p. 86-100.

2. Par exemple M. VELLANICKAL, *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings*, Rome, Biblical Institute Press, 1977, p. 112-132 ; voir en particulier J. GALOT, *Être né de Dieu*, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1969.

3. Voir B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Londres / New York, UBS, 1971, p. 197.

4. *Ibid.*, p. 198.