LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Grégoire ROUILLER

Saint Jean
La chair et la gloire

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1978, tome 74, p. 139-260

© Abbaye de Saint-Maurice 2013

Grégoire Rouiller

Marie-Christine Varone

Saint Jean

La chair et la gloire

Fascicule rédigé en prolongement de la session d'études bibliques tenue à La Pelouse-sur-Bex du 2 au 9 juillet 1978.

Septembre 1978

Liminaire

La destinée du quatrième évangile est étrange. Il se révèle comme une œuvre de foi, de vie et de prière capable d'introduire le lecteur accueillant dans une communion incomparable avec Jésus-Christ, l'ultime Parole du Père. Pourtant, en raison même de sa richesse foisonnante, de sa formulation concentrée et de sa profondeur symbolique, il a alimenté, tout au long des siècles, maint système gnostique fort éloigné de la pensée chrétienne, de nombreux groupuscules ésotériques et tant de spéculations spirituelles malencontreusement sentimentales.

C'est pourquoi il est nécessaire d'en faire une étude sérieuse. Quand on peut le réaliser avec des frères, cela devient passionnant.

C'est cette expérience que nous avons pu réaliser à La Pelouse, sur Bex, dans une atmosphère exceptionnelle d'accueil, de liberté, de prière liturgique et de fraternité.

Ce fascicule voudrait permettre à *ceux qui n'ont pu se joindre à nous de partager les résultats acquis.*

Tout en nous référant à la recherche la plus récente sur l'évangile de Jean, nous nous sommes efforcés d'utiliser un langage accessible au plus grand nombre et de réduire au minimum les éléments techniques. Nous conseillons vivement à ceux qui voudront l'utiliser de garder sans cesse devant leurs yeux le texte des passages étudiés et de se reporter régulièrement aux références bibliques indiquées. Seule une familiarité avec la lettre du texte permet d'en discerner lentement l'épaisseur théologique.

Ils découvriront, après tant d'autres — l'Esprit nous est livré pour cela —, que le Verbe devenu chair est et communique toute la Vérité du Père.

Ce fascicule était sous presse lorsque l'Eglise connut un grand événement : la mort du pape Paul VI et l'élection de son successeur Jean Paul Ier. Ce fut pour nous, et sans doute pour beaucoup de nos contemporains, l'occasion bénie de contempler — le temps d'une fulguration — quelque chose du mystère de l'Eglise, transparaissant au sein même de l'« institution ». Il nous a été donné, en effet, de voir,
dans la CHAIR des événements humains et visibles de l'Eglise, la GLOIRE et la présence dans l'Esprit-Saint du Seigneur ressuscité. « Si l'évangile johannique est ecclésial dans la mesure même où il est christologique », nous pouvons dire que l'Eglise est elle-même, dans la stricte mesure où elle vit totalement adhérente et configurée au Christ.

Nous désirons rendre grâce à Dieu notre Père qui répand dans son Eglise ses dons surabondants et variés pour le bien de toute l'humanité et de chaque homme en particulier. Nous le bénissons pour la personne et l'œuvre de Paul VI que nous avons un peu — sans doute trop mal — connues et pour celles, que nous apprendrons peu à peu et fidèlement à *mieux connaître, de Jean Paul Ier.*

La chair et la gloire

Introduction

Premières questions

Un familier des évangiles synoptiques est désorienté dès qu'il aborde l'œuvre johannique. D'une part, il constate qu'il s'agit bien d'un évangile, comprenant la vie, la prédication, la mort et la résurrection de Jésus. Mais, d'autre part, il se rend vite compte que toute comparaison précise est difficile, que toute vraie synopse est impossible, même pour le récit de la Passion, qui se rapproche considérablement de celui des synoptiques.

Le lecteur se pose aussi d'emblée une question. Le Jésus de Jean parle beaucoup. Mais il le fait d'une façon si différente de celle que les discours de Matthieu utilisent qu'on en devient perplexe. Est-ce Jean qui parle comme Jésus ou Jésus qui s'est vu attribuer le langage de Jean ?

Des réponses divergentes

Les interprètes de Jean ont tenté de répondre aux nombreuses questions que pose cet évangile. Le malheur est que leurs interprétations sont parfois fondamentalement divergentes. Au lieu de se compléter, elles se détruisent mutuellement, nous donnant de Jésus, du langage de l'évangéliste et de ses intentions, des présentations franchement contradictoires. Citons quelques noms.

a) **E. Käsemann**[1]. Nous allons immédiatement à l'extrême. Pour E. Käsemann, l'évangile de Jean n'est guère un écrit chrétien. L'évangéliste lui apparaît comme l'animateur d'une communauté ayant de fortes affinités avec le gnosticisme. Sa présentation utilise de nombreux motifs mythiques. Selon Jean, Jésus serait, non un homme véritable, mais un dieu marchant sur la terre environné de gloire. Ce serait, en fait de théologie,

[1] E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, 1971[3].

un **docétisme naïf.** En rupture avec le christianisme original (sans église ni histoire du salut) et en route vers « un catholicisme naissant », un tel évangile a trouvé place dans le Canon grâce à quelques retouches, « par l'erreur des hommes et la providence de Dieu ».

Nous ne nous y attardons pas : il est difficile de lire l'évangile avec une précompréhension idéologique plus déformante.

b) **R. Bultmann**[2]. C'est l'auteur qui a synthétisé les recherches critiques du début du siècle et influencé pour longtemps la recherche johannique. Résumons sa position :

— Pour Bultmann, Jean s'enracine en milieu de gnose hellénistique.

— Il n'y a pas chez lui d'histoire du salut.

— Toute perspective eschatologique, sacramentelle, ecclésiale est absente. Là où l'une de ces perspectives apparaît dans l'évangile actuel, on le doit, selon Bultmann, à un rédacteur malheureux.

— Tout est concentré sur le Révélateur. Pour nous le présenter, Jean se sert d'éléments du mythe gnostique de salut, qu'il démythise parfois. La révélation comme telle n'a pas de contenu[3]. Dans l'individu Jésus (qui n'est qu'homme) Dieu parle : il pousse l'homme à une décision, à un choix entre deux conceptions de l'existence (authentique ou inauthentique). Cette décision de foi (nue) est une « Entweltlichung ».

— Cette sortie du monde s'explique par la conception du dualisme johannique. Selon Bultmann, Jean a modifié le dualisme cosmologique en dualisme de décision (Entscheidungs-Dualismus).

Pour élaborer son œuvre, l'auteur de l'évangile devait disposer :

— de discours de révélation, dispersés dans l'évangile actuel ;
— d'un recueil de signes (une Semeiaquelle) ;
— d'un récit de la Passion et des apparitions.

L'œuvre de Bultmann souffre, à notre avis, de **trois défauts majeurs** :

— des excès **d'une méthode comparatiste.** Bultmann rassemble, avec force érudition, de multiples références, puis en conclut fréquemment à des relations de dépendance qui ne sont nullement prouvées

[2] R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* Göttingen, 1968[19].

[3] « So zeigt sich schliesslich, dass Jesus als der Offenbarer Gottes nichts offenbart, als dass er der Offenbarer ist... » *(Theologie,* p. 413).

(étant donné les provenances diverses et les dates parfois tardives des documents invoqués)[4].

— de **présupposés confessionnels et philosophiques.** Prolongeant une tradition luthérienne de méfiance à l'égard de la raison, de fossé entre la foi et la réflexion rationnelle, d'individualisme, Bultmann en arrive, influencé par des vues philosophiques, à son interprétation existentiale, intéressante en ce qu'elle ne met pas entre parenthèses le présent du lecteur, mais souvent désastreuse par son mépris de l'histoire.

— **d'un scepticisme historique** fréquent chez les premiers défenseurs de la *Formgeschichte,* alors qu'ils se permettent, dans leur analyse critique, tous les découpages, les transpositions, les reconstructions qu'ils jugent plausibles. On est devenu plus prudent depuis lors.

c) **Après Bultmann.** L'influence de R. Bultmann demeure grande, surtout chez les exégètes réformés. Ainsi le commentaire de S. Schulz[5] reste proche de Bultmann, jusqu'à la servilité.

Un petit ouvrage récent de F. Vouga[6] s'inscrit dans la même ligne de recherche. Il nuance la thèse gnostique mais accentue l'influence de S. Kierkegaard. Sa lecture est fort éloignée de celle que nous croyons devoir proposer de S. Jean. Ainsi nous ne pensons pas que Nicodème soit « acculé à une infinie négativité » (p. 22), ni que la « situation de désespoir (dans laquelle il est placé) est celle dans laquelle retentit l'offre du salut » (p. 23). De même pour la Samaritaine, les affirmations de F. Vouga nous paraissent peu fondées dans le texte : « Comme Nicodème, écrit-il, la Samaritaine est dépossédée de toute possibilité de faire son salut. Par toutes ses affirmations qu'elle comprend sans comprendre, Jésus continue de la mener dans cette sorte de négativité infinie qu'est le désespoir » (p. 31). Nous ne saurions non plus souscrire à ses réflexions sur les sacrements : « Les sacrements, dit-il, sont-ils le lieu de cette unité (celle de la communauté) ? Ce que nous venons d'affirmer n'exclut pas, si certains le désirent, que la cène puisse être l'un des lieux de cette unité ; non en ce sens que Jésus serait présent singulièrement dans les sacrements (contre O. Cullmann), mais parce que ceux-ci sont un signe de fidélité des disciples à leur maître » (p. 89).

[4] Cf. la critique sévère mais juste adressée à Bultmann par A. J. Festugière, *Observations...,* pp. 133 ss.

[5] S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes,* Göttingen, 1972.

[6] F. Vouga, *Le cadre historique et l'interprétation théologique de Jean,* Paris, 1977.

d) Par contre, pour une étude en profondeur de Jean, nous disposons d'une **série moderne de grands ouvrages.** Mentionnons-en quelques-uns :

— Les études de C. H. Dodd (voir bibliographie). Même si l'auteur accorde trop à l'hermétisme et à un platonisme diffus, son ouvrage, fort nuancé, apporte des éléments nombreux et précieux.

— F. M. Braun, sans avoir, ce qui est regrettable, donné de commentaire de tout l'évangile, a scruté toutes les grandes questions critiques et théologiques que pose cet évangile.

— Certaines études d'A. Feuillet sont précieuses, notamment en ce qui concerne les influences des milieux de sagesse sur Jean. Son analyse du chapitre 17 est moins heureuse. Nous pourrions ajouter les études, toujours précieuses, du P. D. Mollat. Sa compréhension de la théologie johannique n'est jamais en défaut.

— Parmi les commentaires récents nous en signalons trois principaux : Celui de C. K. Barrett, où l'influence de l'Ancien Testament et du judaïsme est bien mise en lumière. Une nouvelle édition sera disponible cette année encore.

Celui de R. E. Brown, très documenté, équilibré, mais un peu prolixe et donnant parfois l'impression d'une compilation.

Le monumental commentaire de R. Schnackenburg en trois volumes qui synthétise la recherche moderne de façon équilibrée et croyante. Nous nous sommes particulièrement inspirés des études du P. I. de la Potterie. Son acribie dans la critique stylistique et littéraire, le sérieux de ses recherches, la foi dont il témoigne en font un des maîtres actuels des études johanniques.

Pour une lecture actuelle

Une lecture fructueuse de S. Jean doit tenir compte des éléments suivants :

1. Sa volonté d'enracinement historique

S. Jean manifeste des connaissances précises :

— sur des points généraux concernant la vie palestinienne (les relations entre les disciples de Jésus et ceux de Jean-Baptiste, des données concernant les fêtes religieuses juives, des détails sur les circonstances de la préparation de la Pâque, etc.) ;

— sur des lieux géographiques, soit de localités (Béthanie, Cana, Sichem, Ephraïm, etc.), soit des différents secteurs de Jérusalem ;

— sur la chronologie des événements.

Comment interpréter ces données ? Le lecteur ne devra pas y voir forcément le témoignage d'un témoin oculaire ou une garantie d'historicité. Il ne se laissera pas davantage gagner par un scepticisme général au point de qualifier le tout de « pieuse fraude ». La vérité est que pour Jean l'histoire est essentielle. Sans histoire, il n'y aurait pas de théologie johannique, mais pour Jean sans théologie, l'histoire ne serait qu'énigme vide de sens.

2. Ses relations avec les traditions synoptiques[7]

Jean manifeste une étonnante indépendance. Le schéma de la prédication de Jésus est fort différent de celui des synoptiques. Jean omet des épisodes capitaux : le sermon sur la montagne, le discours en paraboles, la prière du Seigneur, l'institution de l'eucharistie, etc.

Sur d'autres points, il se rencontre avec les synoptiques : vendeurs chassés du Temple, multiplication des pains, Passion, etc.

On a expliqué de maintes façons ces accords et désaccords. Jean, a-t-on dit, aurait voulu soit compléter, soit interpréter, soit corriger, soit même supplanter les synoptiques. Selon d'autres, Jean aurait connu ou Marc, ou Luc.

Le plus sûr nous semble d'admettre deux formulations de la tradition, parallèles et indépendantes. Les traditions qui aboutissent à S. Jean ont été à tel point méditées, élaborées, transformées par la théologie, le vocabulaire, le style de l'évangéliste qu'il est hasardeux et pratiquement illusoire de vouloir délimiter ou, à plus forte raison, reconstituer ses sources[8].

3. Le milieu johannique

L'étude du milieu de naissance et de vie d'un écrit est toujours importante. Dans le cas de Jean, elle est capitale. En effet, on s'en rend vite compte, la compréhension et l'interprétation de l'évangile sont fort différentes, selon l'enracinement culturel et théologique qu'on attribue à l'évangéliste. Mentionnons quelques-unes de ces possibilités :

a) **Hellénisme ou néo-platonisme.** La doctrine du Logos (qu'on rencontre 1300 fois chez Philon, si marqué par l'hellénisme), l'élévation de pensée, la mystique ont particulièrement favorisé cette opinion : Jean

[7] Cf. en dernier lieu : F. Neirynck, John and the Synoptics, dans *L'Evangile de Jean*, Gembloux, 1977, pp. 73-106.

[8] Les tentatives de R. T. Fortna, *The Gospel of Signs*, Cambridge, 1970, et de A. Dauer pour la Passion ne nous ont guère convaincus.

aurait servi de relais entre le monde juif et l'univers grec. La mystique johannique représenterait une forme hellénisée de la mystique paulinienne. Le platonisme des Pères a favorisé cette interprétation. Que l'on songe, par exemple, à une première lecture de Jean par S. Augustin. Donnons quelques exemples : dans le **Logos** de Jean, on a vu tour à tour le Logos stoïcien (âme du monde, principe divin immanent au monde et assurant sa cohésion, puissance qui contient et gouverne toutes choses) ou le Logos philonien (assurant une synthèse entre Ancien Testament et stoïcisme).

On a compris, dans la même direction, le concept de **vérité** comme réalité divine. C. H. Dodd penche encore pour cette solution : « Il apparaît, dit-il, que l'emploi du terme « vérité » dans notre évangile relève de l'usage qui avait cours en grec hellénistique, usage fluctuant qui donne au terme le sens de réalité ou de réel ultime, tantôt celui de connaissance du réel » [9].

On pourrait en dire autant du verbe **connaître** et surtout du **symbolisme.** C. H. Dodd écrit encore : « Nous ne suggérons pas que l'évangéliste ait eu une connaissance directe de la doctrine platonicienne des Idées ; mais on a des preuves nombreuses que dans les milieux religieux où existait une doctrine réfléchie (dans ceux donc qui présentent des affinités démontrables avec la théologie johannique), cette doctrine platonicienne avait pénétré la texture même de la pensée » [10].

On est aujourd'hui plus réservé à l'égard d'une telle parenté entre hellénisme et évangile de Jean. Le milieu de Jean est plus complexe.

b) **Gnose ou gnosticisme** [11]. Le sujet est immense. Il est à la mode. Plusieurs auteurs (R. Bultmann, E. Käsemann, surtout L. Schottroff) décèlent en Jean un arrière-fond gnostique ou mandéen. Que faut-il en penser ? Notons, au risque de simplifier à outrance, les éléments suivants :

D'abord une question de **vocabulaire.**

On peut parler de **gnosticisme** au deuxième siècle seulement. Il s'agit alors de systèmes, formés et cohérents, d'hérésies à l'intérieur de l'Eglise chrétienne. Comme la plupart de ces communautés gnostiques sont dépendantes des évangiles et en particulier de S. Jean, il faut être très prudent dans les comparaisons qu'on veut établir avec ces évangiles.

[9] C. H. Dodd, *L'interprétation...*, p. 232.

[10] Id., p. 183.

[11] La littérature serait immense. Signalons simplement :
R. McL. Wilson, *Gnose et Nouveau Testament*, Desclée, 1969.
Gnosis und Gnostizismus, Darmstadt, 1975 (ouvrage collectif).
Le origini dello Gnosticismo, Leiden, 1967 (communications du Congrès de Messine tenu en 1966).

Dans un sens plus vaste, on parlera de **gnose,** pour désigner tout le complexe de pensée et d'idées se rattachant à la gnose, à l'intérieur ou à l'extérieur du christianisme (hermétisme, manichéisme, etc.). On pourra même parler de **pré-gnose,** là où telle notion, tel terme de vocabulaire, telle conception, qui joueront plus tard un rôle dans un système gnostique, se manifesteront sans être intégrés dans une doctrine gnostique.

Le « modèle » gnostique

Malgré le maquis des tendances, écoles, penseurs, époques, il est possible de tracer un « modèle » gnostique commun :

• A la base, **l'interrogation peu sereine** d'un homme sur lui-même, sur le sens de l'existence. Nous sommes très loin du stoïcisme, dans une époque de déception (de faillite des apocalypses, pensent certains). Un célèbre extrait de Théodote pose la question ainsi : « Qui étions-nous ? Que sommes-nous devenus ? Où étions-nous ? Où avons-nous été jetés ? Vers quel but nous hâtons-nous ? D'où sommes-nous rachetés ? Qu'est-ce que la génération ? et la régénération ? »

• On se trouve toujours en présence **d'un dualisme métaphysique** (d'origine probablement iranienne) avec des couples antithétiques : matière-esprit ; ténèbres-lumière ; etc., et la dévalorisation de la chair, du corps, du visible, du sensible, de l'histoire.

• La notion d'un **désastre** est toujours présente, sous une forme ou une autre. La « création » de l'homme, selon de multiples variantes mythiques, est elle-même une chute, la chute originelle dans le malheur, l'ignorance, la corruption, la mortalité. L'existence dans la chair est considérée comme défaite, spoliation, dispersion, exil.

• Cette catastrophe a affecté un « moi transcendantal et ontologique » (Ménard), **une étincelle divine,** l'Homme primordial, antérieur à la division des sexes [12]. Cette « parcelle » de dieu est en prison, sans raison, dans le chaos, dans le tombeau ou la fosse. L'existence est ainsi oubli de soi-même et sommeil de prisonnier (cf. Le chant de la Parole).

• **Dieu est totalement inconnu.** Il doit être rigoureusement distingué du démiurge, créateur du monde, souvent tyran lui-même (cf. le début du Poimandrès).

• Il existe l'idée **d'un salut gnostique,** d'une perfection. C'est d'ailleurs ici qu'intervient la notion de « gnose », c'est-à-dire de connaissance. Il importe qu'il y ait l'intervention d'un révélateur ou d'une révélation, afin que l'âme (étincelle divine) se réveille, qu'elle sache qui elle est. Dès

[12] Cf. H. Schlier, L'homme dans le gnosticisme, dans *Essais sur le Nouveau Testament,* Paris, 1968, pp. 115-131.

qu'elle entre dans cet état de connaissance, elle est immédiatement sauvée. Elle n'a pas à être transformée comme dans les religions à mystères. Elle doit simplement redevenir consciente de son origine. D'où la phrase célèbre : « Le commencement de la perfection est la " gnose " de l'homme, mais la " gnose " de Dieu est la perfection achevée » [13]. Ce qui veut dire, en contexte gnostique, que la connaissance de la condition humaine et de sa nature profonde nous amène à reconnaître en l'homme un dieu.

- Bultmann et d'autres ont souvent parlé **d'un mythe de salut gnostique.** Un sauveur serait envoyé d'en-haut pour réveiller les étincelles de lumière chez les « spirituels ». On a montré récemment [14] que ce mythe n'a jamais existé, mais que par contre il existe des éléments mythiques nombreux (formant au moins trois mythes différents), qui s'intègrent dans des tentatives d'explication de ce salut gnostique.

- On peut donc décrire sommairement la gnose comme **une « religion » ou idéologie de salut par la connaissance,** la révélation concédée à l'âme, étincelle divine, lui permettant d'entrer immédiatement (eschatologie présente) en possession de la libération.

Est-il maintenant nécessaire de souligner qu'entre la théologie johannique et l'idéologie gnostique il y a **un abîme infranchissable ?** Ce ne sont pas des rencontres de vocabulaire qui y changeront quoi que ce soit.

On aura surtout remarqué combien sont aux antipodes de la pensée de S. Jean : la dévaluation de la matière et du sensible, le mépris à l'égard de la chair, l'absence de toute théologie du péché et de la liberté, l'horizon mythique de tout le système et la dévaluation de l'histoire, l'idée d'un salut opéré par soi-même et non par grâce et transformation, le dualisme métaphysique qui ne laisse pas de place au choix.

c) **Essénisme de Qumrân** [15]. Il y eut une fièvre qumranienne. Elle est tombée. Disons-le rapidement : on ne peut déceler de contacts directs entre la communauté de la Mer morte et Jean. Par contre, comme Qumrân se situe au confluent de multiples traditions juives tardives (apocalyptique, hellénisme, dualisme moral, messianismes divers, etc.) les points de rencontre avec l'univers de Jean sont nombreux. On a surtout souligné : un dualisme fort proche de celui de Jean, l'opposition des fils de ténèbres et des fils de lumière (1 QS III, 18-21), des couples de mots caractéristiques (lumière-ténèbres ; vérité-mensonge ;

[13] Phrase citée par Hippolyte. On la trouve dans l'article de H. Schlier, o. c, p. 117.

[14] R. Schnackenburg, La christologie johannique et le mythe gnostique du Sauveur, dans *Présent et futur,* Paris, 1969, pp. 149-167.
C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule,* Göttingen, 1961.

[15] Cf. R. Schnackenburg, I, pp. 110-117.

chair-esprit). Par contre on n'a jamais rencontré à Qumrân le couple vie-mort si fréquent dans S. Jean.

Plusieurs expressions johanniques trouvent à Qumrân leur meilleur correspondant. Donnons l'exemple de « **faire la vérité** » (3, 21). Cette expression devient claire si on lit un texte comme celui de la Règle de Communauté, déclarant que l'idéal de la Communauté est de « haïr ce que Dieu a rejeté, s'abstenir de tout mal et poursuivre toutes bonnes œuvres, **faire la vérité,** la justice et le droit dans le pays » (1 QS I, 4-5 ; cf. aussi V, 3 ; VIII, 2).

Ainsi Qumrân peut servir de relais utile entre l'Ancien Testament et l'évangile de Jean.

d) **Judaïsme palestinien.** Pourquoi chercher très loin ? Jean est profondément enraciné dans le Judaïsme de Palestine et peut-être de Syrie. De ce Judaïsme tardif, nous noterons les caractéristiques suivantes :

— Un usage constant de l'Ancien Testament, avec une prédilection pour le Pentateuque (Exode et Dt en particulier), Isaïe et Psaumes.

— Une grande attention pour les spéculations de sagesse (Pr, Si, Livres apocryphes) concernant la Loi, la vérité, la connaissance, la parole, la vie et la mort, la liberté humaine, etc.

— Et, ce qui est nouveau dans la recherche, l'utilisation de traditions présentes dans les anciennes traductions de l'Ancien Testament (nommées **Targums),** les procédés d'exégèse midrashique et homilétique (nous retrouverons ces points dans notre quatrième étude sur le ch. 6).

C'est avant tout, riche de telles traditions, que Jean a lu, médité et interprété le fait chrétien.

e) **Judaïsme hétérodoxe ?** Selon O. Cullmann [16], les destinataires de Jean devraient être cherchés parmi les courants marginaux du Judaïsme, en particulier dans des groupes apparentés aux Samaritains (où se manifestent un anti-judaïsme, des réticences à l'égard du Temple, de la complaisance pour la Samarie, etc.). L'évangéliste aurait ainsi composé son œuvre dans le style du judaïsme hellénisé. La thèse de O. Cullmann est probablement trop absolue, tout en mettant en lumière des particularités de l'évangile, utiles pour l'interprétation.

4. Le plan de l'évangile

La question du plan est rendue complexe à cause de certaines transpositions qui furent proposées et des doutes émis sur l'unité d'auteur.

[16] O. Cullmann, *Le milieu...,* Neuchâtel, Paris, 1976.

Différents critères furent utilisés pour déterminer ce plan (symbolisme des nombres ; notices géographiques ou chronologiques ; fêtes juives, etc.), sans succès définitif.

Ce qui paraît assuré est la division de l'évangile en **deux parties** :

— 1, 19 à 12, 50 : Livre des signes : Révélation de Jésus-Christ ;

— 13, 20 à 20, 31 : Livre de l'Heure ou de la Gloire.

Remarques : Nous laissons le Prologue comme ouverture. Nous détachons le ch. 21 comme n'appartenant pas à l'œuvre primitive. De plus, on peut reconnaître une progression dramatique tout au long de la première partie [17].

5. Présentation littéraire

Pour une lecture fructueuse, on sera enfin sensible à la présentation littéraire de l'évangéliste. On notera surtout :

— les omissions de péricopes (mentionnées plus haut), de certains noms (la mère de Jésus n'est jamais nommée Marie)...

— le vocabulaire considérablement différent de celui des synoptiques [18]. Prenons un seul exemple : le terme de « monde » qui revient 78 fois, alors qu'on ne le trouve que 8 fois chez Mt, 3 fois chez Mc et Lc.

— le style inimitable de Jean avec ses reprises, ses répétitions, ses refrains. On sera sensible au jeu des parallélismes [19], aux structures concentriques, aux chiasmes. Ici encore citons un exemple (chiasme) :
(- a) Le Fils ne peut rien faire de lui-même,
(- b) s'il ne voit pas le Père l'accomplir,
(+ b) car ce que fait celui-là,
(+ a) le Fils aussi le fait pareillement (5, 19).

— l'alternance et la compénétration mutuelle des récits (de signes, par exemple) et des discours, le tout au service de la Révélation.

Seule une longue habitude de l'évangile nous permettra de lire chaque péricope, chaque phrase, chaque parole en situation dans son ensemble, en structure avec tout le reste.

[17] Lire dans E. Cothenet, *Introduction...*, une discussion approfondie du plan, pp. 133 ss.

[18] On en trouvera un tableau dans : B. Lindars, *Témoignage de l'évangile de Jean*, Desclée de Brouwer, 1974, pp. 120-121.

[19] L'étude de A. Vanhoye, La composition de Jn 5, 19-30, dans *Mélanges B. Rigaux*, Gembloux, 1970, pp. 259-274, montre la finesse de certaines compositions johanniques.

Première étude : Jn 1, 35-51

Embauche...

I. INTRODUCTION

La vocation des premiers disciples appartient à un ensemble plus vaste. Selon certains (Van den Bussche, Cothenet) le verset 51 fermerait l'unité littéraire par une formule de révélation. Après un témoignage de Jean-Baptiste, formulé négativement face aux Juifs et aux Pharisiens (1, 19.24), et un témoignage positif : afin que Jésus « soit manifesté à Israël » (1, 31) les premiers disciples se rassemblent. Deux d'entre eux sont attirés par le témoignage du Baptiste (André et un disciple anonyme), Simon écoute la suggestion de son frère André, tandis que les autres sont immédiatement appelés par Jésus (comme Philippe) ou immédiatement conduits vers lui (comme Nathanaël). Selon cette division, l'éblouissement de Nathanaël et la promesse qu'il reçoit (v. 51) constituent le sommet de la péricope.

D'autres exégètes (Boismard, Mollat, Barrett, Grassi, Serra, Oison, de la Potterie) étendent l'unité littéraire jusqu'à 2, 11, l'épisode des noces de Cana achevant, selon eux, une semaine inaugurale du ministère de Jésus [1]. La position de ces critiques revêt évidemment des nuances variées. Les disciples, appelés individuellement et présentés jusqu'ici en acte de réponse isolée, acquiescent communautairement par une adhésion de foi à la manifestation de la Gloire (2, 11).

Notre position sera plus nuancée [2]. Nous admettons qu'en raison de certains indices littéraires (notations chronologiques) et théologiques

[1] Jean indique en effet à trois reprises « le lendemain » (1, 29.35.43), puis en 2, 1 il mentionne « le troisième jour », c'est-à-dire le sixième si l'on compte depuis le dernier événement daté.

[2] C'est du reste celle de R. Schnackenburg qui voit dans l'épisode de Cana à la fois un **« Zielpunkt »** et un **« Ausgangspunkt »**, I, p. 328.

il est éclairant de voir à Cana le foyer de consolidation et de confirmation des premières vocations : n'ont-ils pas été appelés à former une communauté de disciples ? Mais il nous semble non moins évident que 2, 1-11 (noces de Cana) est au départ d'une nouvelle grande unité : elle comprend, presqu'en parallélisme, la purification du Temple, cette action étant suivie de différentes attitudes de foi (celle de Nicodème, le Juif ; celle de la Samaritaine, la schismatique ; celle de l'officier royal, le païen). Nous attribuerons donc à l'épisode de Cana une fonction de transition, étant à la fois un point d'aboutissement et un point de départ, dans la série des signes.

Par contre, nous n'oserions pas reconnaître un sens théologique ou symbolique à la distribution des événements sur une semaine. Nous ne sommes pas convaincus d'y voir une allusion à la semaine cosmique, par quoi l'évangéliste voudrait signifier la nouvelle création, apportée en Jésus-Christ[3], ni d'y contempler une reprise de la semaine qui a abouti à la grande révélation du Sinaï, même si certains rapprochements sont saisissants[4].

Division de l'étude

La péricope se distribue en petites scènes fortement soudées les unes aux autres :

1, 35-39 : Appel des deux premiers disciples
40-42 : Appel de Pierre — Don d'un nom nouveau
43-44 : Appel de Philippe
44-50 : Appel de Nathanaël
51 : Révélation du Fils de l'Homme

II. LECTURE

vv. 35-39. Les deux premiers disciples. Nous savons, par la suite, que l'un d'entre eux est André. L'autre par contre demeure inconnu. Certains ont voulu y voir l'évangéliste. Cela est fort invraisemblable.

[3] Nous sommes plus sensibles à l'opinion de P. Benoît, Paulinisme et Johannisme, NTS 9 (1962-1963), 193-207, qui a démontré que Jean était sensible à la notion de **révélation** par opposition à Paul qui s'exprimait volontiers en termes de **création.**

[4] Les mentions chronologiques ne sont pas rares en Exode (Ex 19, 1.10.11.16, le troisième jour) et surtout dans le Targum de l'Exode.

v. 35. Jean se « tenait là ». Ce verbe fréquemment utilisé par le quatrième évangile (18 fois) annonce à plusieurs reprises une scène ou une déclaration importante (7, 37 ; 18, 5.16.18 ; 19, 25 ; 20, 11). Il donne un poids de **présence** et de **visibilité** à tel ou tel personnage. Il nous invite, l'ayant placé dans un isolement significatif, à fixer notre attention sur lui en attente de sa parole ou de son attitude.

v. 36. On a justement attiré l'attention sur la forme littéraire de ce verset, y découvrant un schéma fixe avec éléments stéréotypés, le tout formant *un schème de révélation*[5]. Au départ, il y a un acte de vision (Jean-Baptiste voit Jésus ; Jésus voit Nathanaël ; Jésus sur la croix voit sa mère et le disciple aimé...), ensuite *une particule exclamative* (« voici » !) suivie d'un *véritable oracle de révélation*. Le « voyant » déchiffre, pour d'autres qui ne peuvent ou ne savent pas voir, le destin, la vocation, l'être profond de celui qui est « vu ».

Ici, Jean-Baptiste fixe son regard sur Jésus. Le verbe dénote une certaine insistance (Théologie : Voir, p. 242). Il lit en quelque sorte la face cachée de celui qui s'avance. Sa déclaration : « Voici l'Agneau de Dieu » (1, 29, où il ajoute : « qui enlève le péché du monde », et 1, 36) est lourde de sens. Mais comment la comprendre[6] ?

Comme à plusieurs reprises dans l'évangile, il semble qu'on puisse lire cette déclaration selon deux points de vue : celui de Jean-Baptiste, celui de l'évangéliste[7]. Le Baptiste, si l'on veut faire remonter jusqu'à lui ce titre donné à Jésus (et il n'y a guère de raison qui nous contraigne à ne pas le faire), a dû contempler en Jésus le Serviteur annoncé par le prophète Isaïe, celui qui libère par son enseignement (Is 42, 1-4) et déjà peut-être par son sacrifice (Is 53, 7).

L'évangéliste, lui, y a certainement contemplé **le Serviteur souffrant,** à la lumière du mystère de Pâques et de son expérience théologique tardive[8]. De plus, sans oublier une libération par la parole (8, 31-47 ; 1 Jn 3, 3-9), il voit déjà ici l'évocation de **l'agneau pascal,** puisque c'est à la lumière de l'immolation pascale qu'il lira la Passion de Jésus (19, 36 en regard d'Ex 12, 46 ; Nb 9, 12. Déjà 19, 31). Dès ce moment, plane l'ombre de **l'Heure.**

[5] Cf. M. de Goedt, Un schème de révélation dans le quatrième évangile, NTS 8 (1961-1962), 142-150.

[6] Sur ce verset : I. de la Potterie, Ecco l'Agnello di Dio, dans *Gesù Verità,* Marietti, 1973, pp. 27-38.

[7] L'opinion de A. Negoitsa, C. Daniel, NT 13 (1971), pp. 29 ss., nous paraît bien subtile en voulant établir un lien entre le terme araméen qui signifie l'agneau et celui de l'hébreu pour la parole. Jésus serait ici désigné comme la Parole.

[8] Il s'est peut-être appuyé sur la possibilité de traduire par « agneau » ou par « serviteur » le même mot araméen.

v. 37. L'évangéliste se plaît à multiplier, même à l'intérieur d'un court, verset, les termes hautement théologiques. Ici, chaque terme est johannique et chargé de résonances au fil de l'évangile. Est « **disciple** » celui qui est à l'écoute d'un maître, disponible devant sa révélation de la Loi. Le verbe « **entendre** » (Théologie : Entendre, p. 243) est apparenté ou associé à celui de voir comme chemin d'accès à la Révélation. Le verbe **« parler »**[9] (Théologie : Parole, p. 235) est dans cet évangile presque synonyme de révéler. C'est pourquoi Jésus en est si fréquemment le sujet. Ils le « **suivirent** » : le verbe peut désigner l'acte physique d'accompagner, mais il exprime aussi une adhésion effective, croyante, l'attitude de celui qui marche à la suite de Jésus (Mc 1, 18 ; 2, 14 ; Jn 6, 45 ; 8, 12 ; 12, 36).

On sera sensible à la réussite littéraire : ce court verset contient, concentré, le récit complet d'une vocation à la foi.

v. 38. « **Que cherchez-vous** » **?** cf. 18, 4 ; 20, 15. Ici encore, la question peut être lue au ras de la situation. Mais aussi de façon très théologique, surtout si l'on voit en Jésus une personnification de la sagesse, qui lance ses appels (Pr 8, 17.34 ; 9, 15 ; Sg 6, 12-16 ; 6, 18 s.). La quête devient démarche préliminaire indispensable à l'acte de croire qui doit se déployer dans la vie.

La réponse des disciples utilise un des verbes les plus riches de la théologie johannique, celui de « **demeurer** », qu'on rencontre à trente-neuf reprises. En référence première au récit, le verbe signifie « où habites-tu ». Mais cette première lecture n'en épuise pas le sens. A maintes reprises, le « lieu » de Jésus, sa « zone » de provenance, le pays de sa destination provoquent des interrogations multiples. On devine que derrière la notice géographique se révèle la qualité d'une sphère, celle qui s'oppose au monde, celle où doit aussi demeurer le disciple (14, 3).

v. 39. « Venez et voyez », 1, 46 ; 11, 34. Cette invitation est fréquente dans les commentaires des maîtres de l'époque. Ici, le « voir » invite à la découverte d'un mystère humain et théologique. Le récit continue, sobre et plein : ils vinrent, ils virent, ils demeurèrent chez lui. Son lieu sera désormais leur lieu. La démarche qu'ils entreprennent auprès de Simon prouve que pour eux la rencontre fut décisive. Aussi l'évangéliste, selon un procédé littéraire qui lui est cher, en souligne le caractère mémorable : « c'était environ la dixième heure ». On ne doit pas oublier ce qui bouleverse une vie. La sobriété de cette première scène est exquise. La proximité des autres scènes de vocation en renforce, par la répétition des principaux motifs, le caractère exemplaire.

[9] Pour plus de détails, cf. I. de la Potterie, *La Vérité...*, I, pp. 39 ss.

vv. 40-42. Simon-Pierre. Cette scène, de même que plusieurs autres, indique l'intérêt évident que l'évangéliste porte à Pierre. Il le place souvent au contact du disciple aimé (comme pour conférer à ce dernier un supplément d'autorité). Pierre est connu. On devine que sa place dans l'Eglise est admise (6, 67 ss. ; 21, 15).

vv. 40-41. Ces versets nous font assister à la mise en place d'une chaîne de témoins. « Tout d'abord » (et non « le matin », comme le suggèrent quelques rares manuscrits) André « **trouve** » son frère et lui transmet la bouleversante nouvelle : « nous avons trouvé le Messie »[10]. La reconnaissance du Messie tient une place capitale dans ce premier chapitre[11]. Ainsi, déjà en 1, 27.30, Jean-Baptiste nous indique à quel point la dignité du Messie est supérieure à la sienne. Plus tard, il nous le présente en relation permanente avec l'Esprit (1, 32.33), bien mieux, baptisant dans l'Esprit (1, 33). La question de la Messianité reviendra en 1, 45.49, puis tout au long des chapitres 7-9. **« Messie »** sera toujours compris au sens plein du terme, comme l'attendu de la Loi et des Prophètes. Chez Jean, le terme s'enrichit au contact d'autres, ceux de « Fils » ou de « Parole » en particulier[12]. Le Messie apparaît alors comme préexistant et transcendant.

v. 42. Jésus fixe un long regard sur Simon comme Jean-Baptiste l'avait fait pour lui (v. 36). Un regard attentif aux profondeurs de la personne, présentes et futures. Il dévoile le destin ecclésial de Pierre. La solennité du ton, la reprise du « tu », la valeur sémitisante du verbe « appeler » (qui signifie créer en nommant) : tout souligne l'importance de la formule. La vocation nouvelle de Pierre y est à la fois révélée et rendue possible. Ce nom nouveau indique qu'il est devenu (comme Abraham) un être nouveau. Notre verset peut être éclairé par Mt 16, 17 s., sans lui être parallèle. Le rapprochement serait plus facile avec Jn 6, 69.

vv. 43-44. Philippe. Il est difficile d'être plus bref. Un appel, impératif ; une réponse qui ne laisse percer aucune hésitation. Une notice géographique révélant une source précise : Philippe est de Bethsaïde. Voilà le récit d'une vocation assez proche de Mc 2, 14.

[10] Le grec utilise ici le parfait. Cela signifie que les disciples jouissent au présent d'une découverte antérieure : « nous tenons le Messie, parce que nous l'avons trouvé ».

[11] Sur cette question, cf. R. Schnackenburg, I, pp. 321-328, et l'article cité à la p. 324, note 1.

[12] Ce phénomène est fréquent chez S. Jean, ce qui en rend l'interprétation difficile. Tout chez lui communique. Tout devrait être lu en structure.

vv. 45-50. Nathanaël. Placée au terme de la série, cette vocation est évoquée plus longuement.

v. 45. Qui est ce Nathanaël ? Fut-il l'un des Douze ? Peut-on l'identifier avec Barthélemy, comme on le fit en tout cas à partir de 850 environ ? Rien ne le prouve ni ne le contredit.

L'évangéliste est surtout attentif à montrer en Jésus une continuité avec l'ancienne Loi et un accomplissement décisif. Il l'avait déjà affirmé dans le Prologue : « La Loi a été donnée par Moïse, mais la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ » (1, 17). Ce thème de la Loi, de sa méditation et de son attente est bien au cœur de la vocation de Nathanaël.

« **C'est Jésus, fils de Joseph.** » L'expression revient en 6, 42 dans la bouche des Galiléens (cf. aussi Lc 3, 23 ; 4, 22 et Mt 13, 55). Certains ont voulu y lire une affirmation de la paternité physique de Joseph. Que faut-il en penser ?

Comme chez S. Luc, une telle appellation représente, non l'opinion de l'évangéliste (cf. Lc 3, 23 « il était, à ce qu'on croyait, fils de Joseph ») mais celle de non-croyants. Dans la bouche de Philippe ou des Galiléens, elle exprime une ancienne opinion locale, très précieuse, car elle souligne l'enracinement historique de Jésus, mais qui doit, dans la pensée de l'évangéliste, être dépassée ou corrigée. En 1, 45 le titre sera complété par celui du v. 49 (« Fils de Dieu » et « Roi d'Israël ») et surtout par celui de « Fils de l'Homme » (v. 51). Ainsi on s'élève, par une admirable gradation, de l'opinion galiléenne à la reconnaissance du Fils de l'Homme en passant par la profession de foi messianique classique. En 6, 42, le processus de dépassement est encore plus clair. L'appellation « fils de Joseph » est le fait de Juifs qui murmurent (vv. 41-42). Murmures que Jésus invite à abandonner (vv. 43-45), afin de parvenir à le reconnaître comme venant d'auprès du Père (v. 46). Un tel titre est donc le fruit de l'incompréhension des Juifs.

En conclusion, nous pouvons retenir que le titre « fils de Joseph », tout en soulignant de manière populaire l'insertion de Jésus dans sa patrie galiléenne, n'apporte aucune preuve contre la conception virginale clairement affirmée par Luc et Matthieu. Pour Jean, Jésus a toujours Dieu pour Père.

v. 46. La rivalité entre villages peut conduire à un certain mépris.

v. 47. Nous retrouvons l'utilisation du schéma de révélation déjà rencontré (1, 36). Jésus fixe son attention sur Nathanaël. Il s'exclame, avec une sorte d'étonnement joyeux : « Voici, vraiment un Israélite, qui est sans détour ». Jésus se réfère peut-être au Ps 32, 2 : « Heureux l'homme...

dont l'esprit est sans fraude », ou bien à l'étymologie du terme « **Israélite** » (apparenté à une racine qui signifie « être droit »). Un texte comme Is 53, 9 (« bien qu'il n'y ait pas eu de fourberie dans sa bouche ») pourrait aussi éclairer la parole de Jésus. De toute façon, la louange à l'adresse de Nathanaël est certaine : nous ne sommes pas éloignés de l'évocation d'un cœur pur.

v. 48. Selon le P. I. de la Potterie [13], S. Jean conserve pour les deux principaux verbes exprimant la connaissance (**ginôskein** et **oida**) le sens qu'ils avaient à l'époque classique : le premier, qui est utilisé dans notre passage, signifiant « arriver à connaître » au terme d'une enquête, « reconnaître » et même « comprendre » ; le second, souvent réservé à Jésus, désignant une connaissance intuitive, contemplative, immédiatement parfaite (du reste ce verbe **oida** vient d'une racine qui signifie « voir »). Une distinction nette entre ces deux verbes n'est pas toujours évidente dans les textes de Jean. Ici, par contre, la nuance est bien respectée. On peut paraphraser le verbe ainsi : « par quelle information ou enquête es-tu parvenu à me connaître ? ».

« **Sous le figuier.** » La réponse de Jésus a connu bien des interprétations. Jésus dévoile assurément à Nathanaël un aspect positif de son attitude religieuse, un acte qui révèle la pente d'un être. Selon de nombreux commentateurs, l'expression vise, à partir d'habitudes réelles, l'étude et la méditation de la Torah pratiquées avec assiduité. Que le figuier évoque la paix et la tranquillité (Mi 4, 4 ; Za 3, 10) ne doit probablement pas être urgé ici. Par contre, il nous semble très vraisemblable que Jésus témoigne à quel point il connaît Nathanaël, comme un Israélite en attente du Messie, scrutant dans les Ecritures son aurore. Méditait-il des prophéties messianiques ou priait-il ? Peu importe. L'essentiel est qu'en dévoilant l'acte d'un cœur pur, Jésus se révèle lui-même : il est celui qui connaît les cœurs en quête de lui.

v. 49. L'exclamation de Nathanaël est une profession de foi messianique dans la ligne de la célèbre prophétie de Natân (2 S 7, 14) et du Psaume 2, 7. Dans sa bouche, les deux titres « Fils de Dieu » (placé en premier pour éviter toute interprétation politique et nationaliste ?) et « Roi d'Israël » sont vraisemblablement synonymes. Le descendant de David devait recevoir ce double titre. Cependant, à la lumière de l'évangile, le lecteur devine que l'évangéliste y a lu un sens plus profond, transcendant.

[13] I. de la Potterie, *Oida* et *ginôskô.* Les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile, Bi 40 (1959), 709-725.

v. 50. On notera ici la première apparition du verbe « **croire** » (en dehors du Prologue). Chaque étude nous en révélera la profondeur théologique. Nathanaël accueille le Messie. Il verra une manifestation plus éclatante de sa Gloire.

v. 51. Ce verset nous livre la première mention du **Fils de l'Homme**[14]. Il y en aura treize dans l'évangile, concentrées dans la première partie de l'évangile (à l'exception de 13, 31) et toutes (sauf 3, 13) placées dans la bouche de Jésus. Parce que ces passages se fondent souvent mal dans leur contexte, et que, parfois, ils forment même des doublets, le P. Coppens croit pouvoir déceler en eux une « strate littéraire distincte ». Il est vrai qu'ici le lien est difficile avec ce qui précède. On passe de « tu verras » à « vous verrez ».

La compréhension du verset n'est guère aisée[15]. Sans entrer dans une discussion approfondie, notons les points suivants :

a) La référence à Dn 7, 13 est incontestable. Notre verset se présente cependant plutôt comme le développement de Mc 14, 62 : « Vous verrez le Fils de l'Homme siégeant à la droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel ». Ac 7, 56 ou Mc 1, 10 représentent des élaborations parallèles.

b) A la différence des synoptiques, ces passages de Jean sont plutôt en continuité avec des textes appartenant à la prédication primitive[16]. Jean modifie profondément la tradition concernant le Fils de l'Homme pour l'adapter à sa christologie de la Parole devenue chair. « Le centre de référence, écrit J. Schmitt, en est l'Incarnation, pôle de la christologie exposée dans le quatrième évangile. C'est parce qu'il est descendu du ciel que le Christ est le Fils de l'Homme, qu'il a pour fonction d'être juge, le pain de vie, le lieu de la présence divine, et que son élévation offre à tous ces titres la dimension d'une remontée au ciel »[17].

[14] La littérature récente sur ce sujet est très fournie. Mentionnons surtout :

J. Coppens, Le Fils de l'Homme dans l'Evangile johannique, ETL 52 (1976), 28-81. Avec une bibliographie fort développée.

Id., Les logia johanniques du Fils de l'Homme, dans *L'Evangile de Jean,* Gembloux, 1977, pp. 311-315.

F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man,* Roma, 1976.

J. Schmitt, Apocalyptique et christologie johannique, dans *Apocalypses et Théologie de l'espérance,* Paris, 1977, surtout pp. 340-346.

[15] Voici les références de Jean concernant le Fils de l'Homme : 1, 51 ; 3, 13.14 ; 5, 27 ; 6, 27.53.62 ; 8, 28 ; 9, 35 ; 12, 23.32.34 ; 13, 31.

[16] Cf. J. Schmitt, o. c, p. 343. Surtout des textes comme Rm 1, 3 ; 1 Co 15, 3-5 ; 1 Th 1, 10 ; Ph 2, etc.

[17] J. Schmitt, o. c, p. 342.

c) L'allusion à Gn 28, 12, d'allure midrashique (comme celle concernant le serpent en 3, 14), est probablement secondaire. Elle n'en révèle que mieux le travail et la pensée du rédacteur. Mais que signifie une telle allusion ?

Pour en saisir la portée, il importe, comme l'a noté I. Fritsch [18], de lire, dans la Genèse, le récit du songe de Jacob mais aussi son interprétation (« Que ce lieu est redoutable ! Ce n'est rien de moins qu'une maison de Dieu et la porte du ciel », Gn 28, 17). Jacob prenait conscience que Dieu avait une demeure sur la terre, là où il se tenait. Jean peut voir dans cet épisode une admirable préparation de sa théologie de l'Homme Jésus. La chair de Jésus est le lieu, sur la terre, de la Présence de Dieu, le lieu de la révélation totale, le Temple nouveau (2, 18-21), le foyer où se rassemblent les vrais adorateurs du Père (4, 23-24).

d) On peut ainsi conclure avec J. Coppens : Jean « fut avant tout soucieux de trouver un modèle scripturaire pour comprendre et situer la carrière terrestre du Fils de Dieu, en tenant compte de son existence qui précède et qui suit. Aussi bien la Sagesse que le Logos n'y convenaient pas. En revanche, la figure du Fils de l'Homme, offerte par le livre de Daniel et présente sous une forme développée dans les spéculations apocalyptiques du Bas Judaïsme, s'y prêtait » [19].

Conclusion

Ces récits de vocation nous introduisent déjà profondément dans l'évangile de Jean. Ils nous présentent le portrait du disciple avec les éléments suivants :

a) Une quête, selon l'espérance nourrie par les Ecritures.

b) La mission de témoins : Jean-Baptiste pour les deux premiers disciples, André pour Simon, Philippe pour Nathanaël.

c) L'initiative de Jésus (« Ce n'est pas vous qui m'avez choisis », 15, 16).

d) Une réponse, qui ne peut être qu'un « suivre », ou mieux encore, un « croire » se fortifiant dans la contemplation progressive de la Gloire.

[18] I. Fritsch, « ... videbitis ... angelos Dei ascendentes et descendentes super Filium hominis » (Jo 1, 51), VD 37 (1959), 3-11.
[19] J. Coppens, Les logia..., p. 312.

III. INTERROGATIONS ULTÉRIEURES

a) Seule une comparaison plus rigoureuse avec les récits de vocation chez les synoptiques permettrait de saisir toute l'originalité de Jean. En particulier **sa saveur historique** : il a retenu des détails que les autres ne connaissent pas (ainsi l'appartenance des premiers disciples au groupe du Baptiste) ; **sa stylisation théologique,** indissociable du récit. Ce qui exige si souvent une lecture sur un double registre (ainsi dans notre texte les verbes « voir », « entendre », « suivre »...). **Son orientation parénétique** si discrète, enfin : le destin de ces premiers disciples ne lui apparaît pas différent de celui de tout croyant. On pourrait, après cette comparaison avec les synoptiques, écrire une brève théologie de la vocation, selon S. Jean.

b) Le premier chapitre contient de multiples titres donnés à Jésus. Ne pourrions-nous pas les relire, les savourer, puis, selon la configuration de notre vocation propre, nous demander comment, nous-mêmes, nous nommerions Celui qui fut à l'origine de notre appel ?

c) Dès cette première étude, nous pouvons admirer la jonction entre la reconnaissance dans la foi du Messie et l'urgence du témoignage. Celui qui a vu le Messie ne peut pas le taire. L'avons-nous vu, croyons-nous en lui, nous qui sommes si peu empressés à le révéler ?

Deuxième étude : Jn 2, 23 - 3, 21

Un docteur qui ne sait pas tout

I. INTRODUCTION

Si l'on accepte, comme nous l'avons suggéré plus haut (p. 152), de considérer le récit de Cana comme le point de départ d'une grande unité, on peut maintenant ajouter que cet ensemble qui irait de 2, 1 à 4, 54 est dominé par le thème de la **foi,** face à la révélation progressive de Jésus[1].

On peut même subdiviser cette unité en deux : d'abord deux scènes, qui annoncent l'irruption de la nouvelle alliance (les noces de Cana et la purification du Temple), puis trois types de foi et de réactions devant Jésus : celui de Nicodème, Pharisien docteur ; celui de la Samaritaine, juive marginale ; celui enfin de l'officier royal, païen.
Notre étude constitue, dans cette division, le premier volet de la seconde subdivision : l'entretien avec Nicodème et les réflexions qu'il amorce.

Division de l'étude

Elle pose plusieurs problèmes. Faut-il inclure les vv. 2, 23-25 dans le dialogue ? Où commence et où s'achève celui-ci ? Où commencent les réflexions de l'évangéliste ? Parmi tant d'autres, donnons les divisions de trois auteurs récents :

a) Pour R. Schnackenburg, dans son grand commentaire, 3, 1 se rattache fort bien à ce qui précède. Le dialogue avec Nicodème se termine en 3, 12 par une question. Après 3, 12, il semble utile de lire d'abord 3, 31-36, puis 3, 13-21 comme réflexion de type kérygmatique de l'évangéliste ou d'un disciple proche de la 1 Jn.

[1] Cf. I. de la Potterie, Structura primae partis Evangelii Johannis, VD 47 (1969), 130-140. Spécialement p. 139.

b) **Le P. de la Potterie**[2] situe l'épisode de Nicodème dans la grande unité 2, 1 à 4, 54. Il divise ainsi le texte :

2, 23 à 3, 2 : Foi imparfaite, provoquée par la vue des signes
3, 3-10 : Nécessité de la régénération
3, 11-21 : Accueil du témoignage de Jésus par la vraie foi

c) **L. John Tofel**[3] refuse le plan du P. I. de la Potterie. Il ne croit pas à la séparation placée entre les vv. 2 et 3. Par ailleurs, il accorde une plus grande place aux questions de Nicodème, auxquelles Jésus répond (vv. 2.4.9). Aussi propose-t-il le plan suivant :

2, 23-25 : Conclusion et transition avec le dialogue
3, 1-21 : Dialogue :
- 3, 1 : Introduction
- 3, 2-8 : Nécessité de renaître d'en-haut
- 3, 9-15 : Par la révélation et la mort glorieuse de Jésus
- 3, 16-21 : Réflexions de l'évangéliste sur les réponses de l'homme

Ce plan nous paraît satisfaisant. Nous hésiterions simplement à prolonger l'entretien jusqu'au verset 15. Les vv. 13-15 appartiennent peut-être déjà aux réflexions de l'évangéliste ou à une couche spéciale, celle du Fils de l'Homme.

II. LECTURE

2, 23-25. Ce passage de transition est fort rédactionnel et par conséquent très éclairant pour la théologie johannique. Des mots comme : voir, signe, croire, connaître, témoigner, sont caractéristiques de cette théologie.

v. 23. « **Beaucoup crurent.** » La foi connaît bien des degrés (Théologie : Foi, p. 245). Ici contrairement à ce que pense F. Vouga[4] la foi est fort

[2] I. de la Potterie, Ad dialogum Jesu cum Nicodemo, VD 47 (1969), 141-150.

[3] L. John Tofel, A Note on the Methodology of Structural Analysis in Jn 2, 23-3, 21, CBQ 33 (1971), 211-220.

[4] F. Vouga, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Paris, 1977. « Rien n'indique que cette foi, parce que née à la vue des miracles, soit ambiguë ou fausse (...) la foi de l'homme est toujours une foi tentée et exposée à succomber au doute », p. 16. Tout le fascicule souffre de présupposés confessionnels et idéologiques.

imparfaite. Elle ne dépasse pas la reconnaissance d'un guérisseur ou d'un thaumaturge. Des passages comme 4, 44.45 ; 6, 14.15 ; 6, 26 vont dans le même sens. La foi est **en son Nom,** c'est-à-dire en sa personne, comme en 1, 12 ; 3, 18.

vv. 24-25. La méfiance de Jésus est fondée sur une reconnaissance acquise. Il a appris à scruter le cœur de l'homme. L'ensemble de ces versets prend ainsi une allure de **sommaire** : la révélation s'offre aux hommes par le moyen de signes et de discours. Les hommes, eux, en restent à une lecture utilitariste et superficielle, sensibles au caractère merveilleux des guérisons. La foi ou adhésion à la révélation, quand elle s'amorce, n'est encore que très fragile.

3, 1. D'abord une présentation de Nicodème : c'est un vrai Pharisien, un homme d'élite, un chef des Juifs, c'est-à-dire probablement un membre du sanhédrin, le tribunal suprême. Au v. 10, il sera présenté comme « le docteur d'Israël », un spécialiste de la Loi et dans la connaissance de la volonté de Dieu. On parlera encore de lui en 7, 50 et 19, 39. En somme, un Juif sympathique, hautement représentatif. La rencontre n'en est que plus importante.

3, 2-8. Les deux paragraphes de cette petite unité sont introduits par les paroles de Nicodème (vv. 2-3 ; 4-8). Les vv. 2-3 forment un chiasme[5] :

a « Nous savons que c'est de la part de Dieu que tu es venu en docteur ;
b personne en effet ne peut faire ces signes que tu fais,
c si Dieu n'est avec lui. (...)
c' s'il n'est né d'en-haut
b' personne ne peut
a' voir le Royaume de Dieu. »

v. 2. Ce verset peut être lu dans le mouvement du dialogue ou selon la théologie de l'évangéliste.

Nicodème vint **de nuit.** Parce que les rabbins s'entretiennent de la Loi la nuit ? Par peur des Juifs ? Ou faut-il y lire une intention symbolique, un être étant encore prisonnier de la nuit tant qu'il ne croit pas ? On peut hésiter[6].

[5] I. de la Potterie, o. c, p. 197.

[6] S. Augustin, lui, n'a pas hésité : « Nicodemus... venit ad Dominum : sed nocte venit ; ... venit ad lucem et in tenebris venit... in tenebris quaerit diem... ». PL 35, 1476 s.

« Nous savons. » Pourquoi un pluriel ? Probablement parce qu'il parle au nom des docteurs ou simplement parce qu'il énonce une sorte de dogme commun à tous les Juifs croyants. La présence et l'assistance de Dieu sont assurées là où de tels signes se produisent. L'aveugle guéri sera un bon témoin d'une telle croyance (9, 31.32).

Le verbe « savoir » garde ici sa nuance classique. Nous savons par intuition, avec assurance, sans crainte de démenti. Le verbe convient à la solidité de la foi mais aussi à la suffisance des docteurs sûrs de leur science (cf. 7, 27.28 ; 9, 24.29.31).

Tu es venu et tu demeures présent. Pour Nicodème la conclusion est dans la ligne de la pure tradition. Les signes accréditent quelqu'un[7]. Ils prouvent que Dieu est avec lui (Gn 21, 20 ; Ac 7, 9 ; 10, 38 ; 11, 21).

Le même verset peut être lu avec les yeux de l'évangéliste théologien. Tous les termes en sont alors enrichis : le verbe « tu es venu », (au parfait) nous renvoie alors à la présence définitive du révélateur (5, 43 ; 7, 28 ; 8, 42 ; 12, 46 ; 16, 28 ; 18, 27). L'expression « d'auprès de Dieu », s'appliquant à l'Incarnation vue de chez les hommes (16, 30).

v. 3. La réponse de Jésus est particulièrement soignée. Jean est le seul à utiliser la formule redoublée « en vérité », « en vérité »[8]. « Cette expression johannique a quelque chose de solennel, presque prophétique ; par sa valeur emphatique, elle donne aux paroles qu'elle introduit, un relief tout spécial et demande aux auditeurs une attention renouvelée pour ce qu'elles énoncent »[9].

Naître d'en-haut. La formule peut aussi être comprise comme « naître à nouveau ». C'est ce que fera Nicodème. L'expression « **d'en-haut** » et ses synonymes se retrouveront tout au long de l'évangile. Elles se comprennent bien dans le cadre du dualisme johannique, désignant toujours la source de la vie et son lieu propre, divin. L'expression sera explicitée au v. 5.

Voir (ou entrer) dans le Royaume. Les termes sont peu johanniques (seulement 3, 3.5). Jean préfère « voir » ou « entrer dans la vie » et cela immédiatement.

[7] Ce sera une des dimensions du signe johannique. Cf. L Cerfaux, Les miracles signes messianiques de Jésus et œuvres de Dieu, selon l'Evangile de S. Jean *Recueil Cerfaux,* II, Gembloux, 1954, pp. 41-50.

[8] I. de la Potterie, *La vérité...*, I, pp. 57 ss.

[9] I. de la Potterie, o. c, p. 58.

v. 4. « Parce qu'il est venu de nuit, Nicodème parle encore à partir des ténèbres de sa chair »[10]. Sans entrer dans une discussion de détail[11], nous pouvons dire que l'incompréhension johannique, celle de Nicodème plus particulièrement, comporte trois nuances :

a) Elle prend l'allure d'un habile **procédé rabbinique.** Dans la déclaration de quelqu'un, on s'empare d'un seul filon de sens, on l'isole et, le poussant à fond, on montre le caractère grotesque ou impossible de toute sa déclaration. Ici, cela donne : doit-on entrer une seconde fois dans le ventre de sa mère ?

b) Elle facilite une **lecture** de type **symbolique ou parabolique.** Une compréhension crasse et matérialiste est niée, mais elle a néanmoins préparé l'entrée dans une réalité plus profonde. Il ne s'agit pas, ici, de naissance physique. Pourtant, comme il est tout de même question de naissance, celle-ci peut signifier ou symboliser la naissance de l'Esprit.

c) Elle **balise le chemin** qui conduit à la foi et à la compréhension. Rélant à la fois l'écart entre le monde et l'Esprit, les dépassements qui sont nécessaires pour accueillir l'animation de celui-ci, les obstacles que rencontre tout homme, et surtout tout pécheur, devant le mystère de la renaissance, l'incompréhension provisoire ou définitive de quelqu'un devient, pour Jean, un procédé de dialogue fort pédagogique et adapté à sa théologie de lecture progressive du Verbe devenu chair.

v. 5. Naître d'en-haut est repris et explicité. Il s'agit en fait d'un « naître de l'eau et de l'Esprit »[12]. Plusieurs difficultés s'offrent à nous.

a) Avec de nombreux commentateurs, on peut penser que la mention « de **l'eau** » n'est pas primitive, même si, à la rigueur, elle pouvait être comprise dans le sens du baptême de Jean ou des purifications de Qumrân. Elle doit viser le baptême chrétien et peut très bien avoir été ajoutée par l'évangéliste lui-même en référence à la pratique de l'Eglise.

b) Par contre l'expression « **naître de l'Esprit** » était préparée dans la tradition juive. Depuis Ez 36, 25-26, on attendait une effusion de l'Esprit pour les temps eschatologiques. A Qumrân également (1 QS 4, 19-21).

[10] S. Augustin, PL 35, 1476.

[11] Nous n'acceptons pas l'interprétation que F. Vouga donne du malentendu johannique : « Jean met en évidence le malentendu qui naît devant Jésus parce qu'il est le Révélateur paradoxal qui ne se laisse pas saisir dans les catégories de pensée humaines », o. c, p. 18.

[12] Le P. I. de la Potterie a consacré toute une étude à ce verset : Naître de l'eau et de l'Esprit. Le texte baptismal de Jn 3, 5, dans *La vie selon l'Esprit,* Paris, 1965, pp. 31-63.

Dans la théologie de Jean, **naître** (verbe qui désigne l'action du père qui engendre et quelquefois de la mère qui conçoit ou enfante) est toujours lié à la foi (1, 12.13 ; 1 Jn 3, 9). Ici également, l'Esprit doit permettre, par une animation et une transformation radicale, l'adhésion de foi.

c) Comment comprendre le verset dans sa rédaction finale ? Quelle relation mettre entre les deux termes « eau » et « Esprit » ? L'eau désigne le baptême chrétien. Quant à l'Esprit, il prépare, accompagne et surtout suit l'acte du baptême. Comme l'écrit excellemment le P. I. de la Potterie, « il est certain que Jean veut parler avant tout d'une action prolongée de l'Esprit, dès avant le baptême, puis aussi et surtout pendant toute la durée de la vie chrétienne ; cette action, pour lui, consiste essentiellement à développer en nous la vie de foi : c'est dans la mesure où nous y correspondons que nous serons « nés de l'Esprit » ; **la vie du croyant est une vie selon l'Esprit** »[13].

v. 6. La qualité d'existence est déterminée par son origine. **Chair** ne fait pas allusion au péché originel, ni au principe du péché. Le mot désigne l'homme dans sa fragilité et ses limites (1, 13 ; 6, 63 ; 8, 15). **L'Esprit,** source de vie et d'être, nous oriente vers une sphère d'existence où ni la mort ni la fragilité ne règnent.

vv. 7-8. Cette naissance est mystérieuse. Une comparaison, celle du vent (en grec exprimé par le terme même d'esprit), va le faire comprendre. Le vent est mystère et liberté, son origine comme sa destination demeurent hors de nos prises (Qo 11, 5). De même celui qui est né de l'Esprit : il vient d'ailleurs, il est conduit ailleurs. C'est dire admirablement la liberté du croyant, le caractère imprévisible de sa naissance et de sa voie, l'insondable richesse de son être (cf. 12, 11 ; 2 Co 3, 17).

vv. 9-15. Il est particulièrement difficile de déterminer où cesse l'entretien proprement dit. L'opinion des critiques diverge considérablement. Comme Jean aime parfois terminer un paragraphe par une question, laissée sans réponse (18, 38, par exemple), nous mettrions volontiers la coupure après le v. 12.

vv. 9-10. Ce nouveau témoignage d'incompréhension (« comment cela peut-il se faire ») utilise le verbe « pouvoir » qu'on rencontre à six reprises dans les vv. 2-9. La réponse de Jésus est à la fois ironique (« Tu es **le** docteur d'Israël ») et révélatrice d'une déviation grave de l'interprétation officielle des Ecritures. Si Nicodème, en interprète authentique, se

[13] I. de la Potterie, o. c, p. 62.

plaçait, comme les Ecritures, dans l'axe de croissance du dessein de Dieu, la naissance de l'Esprit lui deviendrait acceptable, compréhensible parce qu'attendue. N'est-elle pas le lieu de mûrissement de cette croissance ? Des textes comme Jr 31, 31 ; Ez 11, 19 ; 36, 26 s. ; Jl 3 ; Is 32, 15-19, etc., auraient dû faciliter cette attente.

v. 11. La forme littéraire du verset est remarquable, avec un parallélisme, suivi d'une conclusion :

> « ce que nous savons, nous le révélons,
> ce que nous avons vu, nous en témoignons,
> et notre témoignage, vous ne le recevez pas. »

Nous savons : Le pluriel n'indique probablement pas l'union de Jésus avec son Père ou avec les croyants. Il reprend plutôt le « nous savons » du v. 2 et surtout il élève l'énoncé à la dignité d'une vérité d'évidence pour toute personne loyale. Le savoir solide, objet d'intuition (toujours le verbe oida), de vision, c'est cela la source et le contenu de la parole (Théologie : Parole, p. 235). Ayant une connaissance immédiate des choses du Père (7, 29 ; 8, 55) Jésus peut ouvertement (18, 20) les dévoiler.

Voir et témoigner, deux verbes fréquemment unis (Théologie : Témoigner, p. 226) dans la théologie de S. Jean. Pour Jésus, l'objet de la vision et celui du témoignage coïncident, il vit de plain-pied avec le mystère de l'Esprit et de la nouvelle naissance (5, 19.20 ; 8, 38). Sa parole est vraiment révélation.

v. 12. Le verset est mystérieux. Les « choses de la terre » désignent probablement ce qui concerne la nouvelle naissance dans l'homme qui vient de la terre, alors que les « choses du ciel » concernent vraisemblablement le mystère même de la personne de Jésus qui vient du ciel.

v. 13. Nicodème a disparu progressivement. Les versets qui suivent, très riches théologiquement parlant, demeurent d'interprétation difficile [14]. Il est utile, semble-t-il, de comprendre ce verset à la lumière de la théophanie du Sinaï (Ex 19 et ss.) et d'y voir une pointe polémique contre certaines traditions concernant Moïse, traditions selon lesquelles Moïse serait monté et entré dans le ciel, où il aurait reçu une nouvelle

[14] Les rapprochements avec la théophanie du Sinaï sont étudiés dans : P. Borgen, Some Jewish Exegetical Traditions as Background for Son of Man Sayings in John's Gospel (Jn 3, 13-14 and context) dans *L'Evangile de Jean*, Gembloux, 1977, pp. 243-258.

Cf. aussi J. Coppens, o. c, pp. 45 ss. ; J. P. Miranda, o. c, p. 56 (pour la polémique contre Moïse).

naissance [15]. De toute façon, le mieux est probablement de voir ici une formule elliptique : Personne n'est monté au ciel (pour nous révéler les secrets de Dieu) ; (révélation que, seul, peut nous apporter) celui qui est descendu du ciel...

Cette impossibilité pour l'homme de pénétrer les cieux était une donnée de la tradition (Dt 30, 12 ; Pr 30, 4 ; Ba 3, 29 ; Sg 9, 16, etc.).

vv. 14-15. C'est la troisième parole concernant le Fils de l'Homme. Ici avec le thème important de **l'exaltation** [16]. Nous sommes devant un nouveau développement midrashique (cf. 1, 51) basé sur Nb 21, 8-9 (sans le verbe exalter) et sur Is 52, 13 (sans oublier l'influence de la prédication primitive, attestée dans Ac 2, 33 ; 5, 31 ; Ph 2, 9).

Jean utilise ce thème ici, puis en 8, 28 ; et 12, 32-34. Alors que dans la prédication primitive le verbe « exalter » renvoie certainement à l'Ascension, S. Jean modifie le thème. Pour lui, il s'agit toujours de la crucifixion (la comparaison avec le serpent en témoigne) mais comme lieu par excellence de la manifestation de la Gloire, comme l'Heure de la glorification du Fils obéissant [17]. Aussi l'on peut conclure avec A. Feuillet : « De même que le thème de l'exode de Jésus dans le Troisième Evangile, pareillement le thème de l'élévation de Jésus dans l'évangile johannique inclut toute la fin de la carrière terrestre de Jésus considérée comme un unique événement salvifique : la passion, la résurrection et l'ascension. Mais il faut noter que dans les deux cas, l'accent est mis sur le mystère de la croix » [18]. En lui, le croyant aura la vie éternelle, la paix et la communion avec le Père.

vv. 16-21. La nouvelle naissance (vv. 2-8) offerte par le Fils de l'Homme descendu du ciel comme envoyé, et remonté dans la Gloire (vv. 9-15), doit être accueillie par la foi. Ce sera l'objet des vv. 16-21.

On notera le parallélisme entre les vv. 16 et 17 [19].

[15] P. Borgen, o. c, pp. 254 ss.

[16] De nombreuses études ont été consacrées au thème de l'exaltation, dans S. Jean. Pour ce qui nous intéresse citons :

I. de la Potterie, L'esaltazione del Figlio dell'Uomo (Gv 12, 31-36), dans *Gesù Verità*, Marietti, 1973, pp. 85-100.

A. Feuillet, L'exode de Jésus et le déroulement du mystère rédempteur d'après S. Luc et S. Jean, Rev. Thom. 77 (1977), 181-206.

[17] En Is 52, 13, la traduction de la LXX unit les deux mots d'élever et d'exalter, les plaçant en parallélisme progressif : « il sera élevé et il sera glorifié souverainement ».

[18] A. Feuillet, o. c, p. 194.

[19] I. de la Potterie, o. c, VD 47 (1969), p. 268.

v. 16. L'amour, voilà l'unique justification du dessein de Dieu. C'est lui qui préside au don du Fils (cf. Rm 5, 8-10). Le Père donne, c'est sa caractéristique essentielle (Théologie : Fils, p. 233). Le don est suprême insurpassable, c'est celui du Fils, présenté comme unique.

Le **monde,** ici, désigne l'humanité faible, pécheresse, en mal radical de salut mais capable de l'accueillir. Le don est si grand, le mal est si profond que l'alternative est sans appel : ou périr ou accueillir et jouir de la vie éternelle.

v. 17. Le verset apporte plusieurs précisions et manifeste une progression. Nous sommes plus proches de l'exécution du plan de Dieu qu'au v. 16. Le don est précisé comme envoi, avec toute l'obéissance amoureuse qu'une telle mission éveillera dans le Fils. Le **périr** est complété par l'idée du **jugement** (de condamnation) qui en confirme la terrible réalité. La vie éternelle est affirmée comme **salut.**

v. 18. L'idée du jugement va être développée (Théologie : Jugement, p. 248). L'alternative est bien explicitée (nous retrouvons la même alternative en 9, 39) : le don du Père est-il accepté ? c'est alors la foi et la vie. Le don du Père est-il refusé ? c'est alors le jugement et la perte. La rencontre avec le Christ provoque le discernement. Ce qui se réalisera avec éclat à l'Heure de la Passion (19, 13-16) [20].

v. 19. Dans les trois versets de notre étude, l'évangéliste développe ce qu'il a affirmé au v. 18. Nous constatons une nouvelle structure en chiasme [21].

Le verset insiste sur le choix de l'homme. La difficulté réside dans la fin du verset. Il importe de bien comprendre ce que signifie : « car leurs œuvres étaient mauvaises » (en parallèle avec « commettre le mal », v. 20). Les œuvres mauvaises ne sont pas **la cause** de ce choix pour les ténèbres : elles n'en sont que **le fruit** ou la manifestation irrécusable. Le choix est libre, il est antérieur, mais il devient lisible dans des œuvres mauvaises.

L'évangéliste joue avec la métaphore des ténèbres et de la lumière. Les ténèbres sont à la fois le symbole du monde qui refuse, celui de l'incroyant, et le refuge de ceux qui craignent la mise en évidence de leurs torts.

[20] Ce sera le sommet du vaste procès entre le monde et Jésus. Sur ce procès, voir : I. de la Potterie, *La Vérité*..., I, pp. 337 ss.

[21] On peut la lire dans : I. de la Potterie, *La Vérité*..., II, p. 497.

v. 21. L'unité littéraire se termine sur cette note positive et récapitulatrice. Le poids de la phrase porte sur l'expression « celui qui fait la vérité ». Nous inspirant de l'étude exhaustive du P. I. de la Potterie[22] nous noterons les points suivants :

a) La lumière se réfère à la révélation apportée par le Fils mais aussi à la sphère d'existence dans laquelle se situe le croyant. Le terme vérité, lui, désigne également la révélation qu'apporte le Christ, mais référée ici à l'engagement moral de l'homme.

b) La formule « faire la vérité » est préparée dans l'Ancien Testament (Ne 9, 33 ; 2 Ch 31, 20), dans le judaïsme tardif et à Qumrân (1 QS 1, 5 ; 5, 3 ; 8, 2) où le terme « vérité » est rapproché d'autres termes, comme droit, justice, humilité. Il est surtout préparé par les textes qui rapprochent vérité et loi. Aussi, le P. I. de la Potterie peut-il écrire : « l'expression rattache l'agir humain à sa norme, à la volonté révélée de Dieu aux hommes et exprimée dans la Loi ; elle signifie : pratiquer la justice en observant la Loi »[23].

c) Ainsi « faire la vérité » équivaut à croire, c'est-à-dire pour Jean à accueillir la révélation, la prenant comme norme de vie. « Cette formule, écrit encore le P. de la Potterie, décrit la marche progressive de l'homme vers la foi, c'est-à-dire tout le processus de sa conversion, considérée ici sous son aspect positif, qui consiste à se tourner vers Jésus : c'est tout le processus d'accueil, d'intériorisation et d'appropriation de la vérité de Jésus »[24].

Conclusion

Cette étude nous a introduits profondément dans l'univers de Jean, en trois pas successifs :

— l'évocation de la nouvelle naissance, comme entrée et condition du croyant ;
— la possibilité d'une telle naissance, par la venue et l'exaltation du Fils de l'Homme sur la croix glorieuse ;
— à la source de ce don, le Père mais aussi l'alternative que ce don provoque chez les hommes : la foi ou l'incroyance. La lumière ou les ténèbres. Le péché ou la vérité.

[22] I. de la Potterie, *La Vérité...*, II, pp. 479-514.
[23] Id., p. 482.
[24] Id., p. 515.

III. INTERROGATIONS ULTÉRIEURES

a) La fin de notre étude dessine l'univers moral johannique, avec ses points d'aboutissement : la vie ou la mort. Une étude fructueuse consisterait à enrichir cette lecture par un examen d'autres passages analogues. Nous pensons surtout à 12, 44-50.

b) **Le mystère de la personne,** renée de l'eau et animée par l'Esprit est si profond, le croyant se meut dans un tel univers de liberté et de création, que l'évocation de telles merveilles devrait provoquer en nous étonnement, admiration, respect sans faille. Seule une dimension contemplative dans nos vies permettrait une certaine conscience d'un tel mystère. C'est pourquoi un texte comme celui des vv. 2-9 ne pourrait-il pas servir à découvrir, juger, rendre inconfortable notre superficialité, la désinvolture et le mépris dans lesquels notre génération enferme souvent les enfants d'un tel Père (propagande, sensualité épidermique, conditionnement idéologique, terrorisme de la mode, des slogans...) ?

c) Le mystère de la personne croyante se communique à sa **vocation.** Une étude catéchétique et pastorale pourrait montrer comment la rencontre avec le Fils de l'Homme exalté, et l'expression « faire la vérité » structurent une théologie de la vocation dans le quatrième évangile.

d) Pour une destinée humaine, **l'enjeu de la rencontre avec le Christ** apparaît comme décisif. Choisir les ténèbres est une perspective terrifiante. Et pourtant : l'insouciance de notre génération (prise collectivement), la perte de tout silence et de toute profondeur, l'avilissement des adorateurs de l'argent, du sexe, de la violence, l'athéisme, etc., révèlent à coup sûr une option pour les ténèbres.

Mais que penser, dans un tel contexte, du destin d'enfants et d'adolescents soumis à de tels pression et conditionnement que, pour eux, une option humaine et libre pour ou contre le Christ, pour ou contre la lumière n'est plus possible ? Que signifie au jugement d'une telle étude l'indifférence des jeunes ? la situation de ceux qui ne se doutent même pas de l'importance d'une vie de foi ou de l'enjeu d'un refus ?

Troisième étude : Jn 4, 1-26.39-42

Boire de l'eau et vivre

I. INTRODUCTION

Après s'être révélé à un vrai fils d'Israël, Jésus poursuit son œuvre de dévoilement en s'adressant à une femme considérée comme une semi-païenne : une Samaritaine.

Cette ouverture au monde schismatique (ou en tout cas considéré comme tel par le judaïsme officiel) anticipe l'universalisme et l'annonce aux païens.

Ce chapitre donne au lecteur de progresser dans la révélation de Jésus, successivement reconnu comme : — Juif (v. 9)
— plus grand que Jacob (v. 12)
— prophète (v. 19)
— Messie (vv. 26 et 29)
— sauveur du monde (v. 42)

Cette reconnaissance aboutit à l'acte de foi, non seulement de la femme mais encore de ses concitoyens, si bien que ce processus de dévoilement rappelle l'entretien de Jésus avec Nicodème, au point de faire penser à un diptyque constitué par les deux rencontres.

Le plan de la péricope est simple :

vv. 1-6 : introduction

vv. 7-27 : entretien avec la Samaritaine
- — vv. 7-15 : Jésus se révèle comme celui qui donne l'eau vive
- — vv. 16-19 : Jésus se révèle comme prophète
- — vv. 20-24 : Jésus révèle le culte nouveau
- — vv. 25-26 : Jésus se révèle comme le Messie [1]

vv. 39-42 : réaction de foi des Samaritains et reconnaissance de Jésus comme sauveur du monde

[1] Nous ne traitons pas le dialogue entre Jésus et les disciples (vv. 27-38).

Le passage semble contenir une **inclusion** significative, mise en évidence par le P. de la Potterie à la suite de L Schmid[2], entre les versets 10 et 26 : v. 10 : « ... qui est celui qui te dit » (legôn, en grec) ; v. 26 : « ... je le suis moi qui te parle » (lalôn, en grec).

Dans le premier membre, Jean utilise simplement le verbe **dire,** verbe qui n'indique pas nécessairement qu'il s'agit de paroles révélatrices, mais qui « attire toujours l'attention sur une parole significative (quand il se trouve sur les lèvres de Jésus) de type presque prophétique »[3], tandis qu'en fin de discours il recourt au verbe **révéler** encore renforcé par la formule de révélation : « je le suis » (Théologie : Je suis, p. 231). Ainsi l'entretien se termine sur cette affirmation de Jésus.

En plus de cette révélation portant sur la personne de Jésus, le dialogue développe une double thématique : celle du don de l'eau vive (vv. 10-15) et celle du culte nouveau (vv. 20-24). La démarche suivie dans les deux cas paraît identique :

— une allusion à la situation passée (l'attribution du puits à Jacob au v. 12 et les traditions des Pères au v. 20) ;
— la situation nouvelle, suggérée au futur (« qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif... » au v. 14 et « l'heure vient... où les véritables adorateurs adoreront le Père... » au v. 23) ;
— la concentration de l'attention sur Jésus (« l'eau que **moi** je lui donnerai » au v. 14 et « je le suis **moi** qui te parle » au v. 26) ;
— l'écart séparant la révélation et la compréhension (« donne-moi... que je ne vienne plus puiser » au v. 15 et « je sais que le Messie doit venir... » au v. 25).

II. LECTURE

vv. 1-6. L'introduction. Les versets 1, 11 « les siens ne l'ont pas reçu » et 3, 11 « notre témoignage vous ne le recevez pas » commencent à se réaliser : les Pharisiens sont jaloux de la fascination que Jésus exerce, si bien qu'il doit quitter la Judée.

Le **v. 2** — probablement une remarque rédactionnelle — élimine toute ambiguïté : il s'agit d'un baptême de purification, donné uniquement par les disciples ; le baptême chrétien ne pouvant exister avant que Jésus ait envoyé l'Esprit.

[2] *La Vérité...*, I, pp. 56-57.
[3] Id., p. 58.

Jésus décide de gagner la Galilée par la voie la plus courte, celle qui traverse la Samarie[4].

L'ensemble de l'épisode est enraciné dans l'histoire des hommes et dans la foi, grâce à des précisions de géographie (Sichar, proche de l'actuelle Naplouse, entre les monts Garizim et Ebal[5]), de traditions religieuses (la référence aux patriarches), de chronologie (la sixième heure, soit le milieu du jour). Dans la même ligne, l'évangéliste souligne que celui que les Samaritains vont reconnaître comme le sauveur du monde partage réellement la condition humaine : « fatigué du voyage » (v. 6).

Le puits de Jacob n'est pas mentionné dans l'Ancien Testament, mais joue un rôle important dans la région, où il existe toujours. Le judaïsme tardif a développé toute une symbolique autour du thème du puits, surtout autour du texte de Nb 21, 16-18 selon lequel le puits, c'est la Loi[6].

vv. 7-15. Le don de l'eau vive. L'évangéliste a soin de rendre plausible le fait que Jésus soit seul (v. 8) et s'adresse à la Samaritaine. L'étonnement de cette dernière ne l'est pas moins : l'antinomie entre Juifs et Samaritains était telle que l'on évitait même de commercer ensemble. Le livre des Rois (2 R 17, 24-41) nous informe que la Samarie était devenue une région syncrétiste, après l'exil, si bien qu'on y vénérait Yahvé à côté d'autres divinités, ce qui ne manquait pas de provoquer le mépris des Juifs et d'engendrer de fréquentes bagarres. C'est une injure suprême de traiter un Juif de Samaritain[7]. Aussi comprend-on la stupéfaction de la Samaritaine lorsque Jésus s'adresse à elle ; il avait en effet deux raisons de ne pas le faire : elle est une femme, elle est samaritaine.

« **Donne-moi à boire** » (v. 7). Avec une telle requête, Jésus s'expose à devenir lui-même impur, selon les canons les plus stricts.

[4] Les synoptiques ne rapportent pas de texte parallèle, par contre, il arrive à Luc de mentionner la Samarie (9, 52 ; 17, 11-17) et ses habitants (dans la parabole du bon Samaritain : 10, 30-37).

[5] Ces lieux jouent un rôle important dans maints textes de l'A. T.: Gn 12, 6 : Dt 11, 29 ; 27, 4...

[6] Cf. Ecrit de Damas 6, 2-4 ; les deux Targums de Jérusalem sur Nb 21, 16-18 ; Midrash Rabba 19, 25-26.

Pour toute cette question : A. Jaubert, La symbolique du puits de Jacob, dans *Mélanges H. de Lubac*, t. 1, Paris, 1963, pp. 63-73. « Pour tout auditeur — ou lecteur — averti, l'eau vive léguée par Jacob à sa postérité, c'étaient les flots débordants de la tradition juive, l'eau que distribuaient les scribes et docteurs de la Loi, mais aussi inséparablement la Loi et le culte juifs, comme le montraient les commentaires du Midrash » (p. 72).

[7] En 8, 48, Jésus est accusé d'être un Samaritain et d'avoir un démon en lui.

Tout comme dans le dialogue avec Nicodème, Jésus hausse le niveau de la conversation, offrant à l'objection de la femme une réponse apparemment éloignée de ses préoccupations. Cette réponse est construite en forme de chiasme :

a) « si tu savais le don **de Dieu**
b) qui est **celui** qui
b') c'est toi qui l'en aurais prié
a') il t'aurait **donné** de l'eau vive. »

Les rôles sont inversés, c'est Jésus qui regrette que la femme ne sache pas (cf. l'usage de l'irréel dans la principale) reconnaître ce que Dieu lui offre pour son salut. L'expression « don de Dieu » est certainement prégnante mais se concentre, dans la perspective de Jean, sur la personne de Jésus, révélateur du Père (Théologie : Fils, p. 233).

L'accent du passage repose sur le **don** (7 usages de la racine en 6 versets). Or, dans toute action de donner il faut considérer trois éléments : le donateur (ici, le Père), le bénéficiaire (ici, la femme, personnalité corporative de tous les hommes que le Père rêve de combler) et le don lui-même (ici, Jésus et toute sa révélation [8]).

La suite du passage constitue le deuxième membre du parallélisme :

a) « si tu savais le don de Dieu
b) et qui est celui qui te dit »

et confirme l'interprétation qui veut lire dans le « don de Dieu » Jésus lui-même et toute sa révélation. En paraphrasant le v. 10 on pourrait dire : « ah ! si tu étais capable (mais hélas tu ne l'es pas encore) de comprendre et d'accueillir avec tout son mystère, avec toute sa révélation, celui qui te parle en ce moment, alors tu aurais inversé les rôles et avec ferveur tu lui aurais demandé de t'abreuver... ». De donatrice qu'elle se croit, la femme serait devenue quémandeuse, et elle aurait reçu de **l'eau vive.**

Cette image est d'abord à comprendre en contraste avec les eaux mortes et stagnantes, incapables de donner la vie, alors que l'eau vive se renouvelle de manière permanente, ruisselle incessamment. Puis, dans la tradition prophétique, elle symbolise les biens messianiques (Za 14, 8 ; Ez 47, 1 ; Jl 4, 18). Enfin, dans la tradition sapientielle, elle est la figure des flots répandus par la Sagesse et la Loi (Ba 3, 12 ; Pr 13, 14 ; 16, 22), si bien que l'on peut comprendre la promesse de l'eau vive dans ce prolongement. Ce n'est plus la fécondité de la Loi que Jésus offre mais

[8] I. de la Potterie, *La Vérité...*, II, p. 688, cite Euthymius Zigabenus : « Il voulait parler de lui-même, lui qui allait se manifester progressivement à la femme. »

celle qui découle de sa révélation même de Fils, celle qui a sa source en lui [9].

vv. 11-12. La femme est évidemment incapable de saisir le sens profond des paroles de Jésus (même processus qu'en Nicodème : parole de révélation suivie d'incompréhension). Elle retient la métaphore dans son sens matériel et pose sans le savoir la seule question importante,
celle de la provenance de cette eau (d'où ?) et celle de l'identité de Jésus, le comparant au père par excellence, Jacob qui a légué le puits autour duquel se noue le dialogue [10].

vv. 13-14. Jésus poursuit son enseignement en dévoilant les qualités de cette eau vive, en l'opposant à l'eau du puits (parallélisme antithétique) qui n'apaise pas la soif alors que cette eau nouvelle non seulement tarit toute soif mais encore engendre une source permanente et intarissable à l'intérieur de celui qui la reçoit et le rend participant de la vie éternelle (le bien par excellence), tout comme le fera le pain de vie mangé par le croyant (6, 27).

La femme retient surtout l'avantage matériel de la proposition : échapper à la corvée quotidienne. Aussi de donatrice qu'elle était au départ (v. 7) elle devient quémandeuse. La première partie du dialogue est close : Jésus a rejoint la femme dans sa situation du moment, a pris appui sur son activité pour lui ouvrir d'autres horizons.

vv. 16-19. La conversation ne peut se situer indéfiniment sur un chemin de crête, celui de la révélation, aussi Jésus ramène-t-il la femme à sa situation existentielle : sa vie conjugale (où il prendra un nouvel appui pour progresser dans le dévoilement de son propre mystère). Il le fait avec sa qualité de connaisseur des cœurs (cf. déjà 1, 48 ; 2, 24)

[9] Certains auteurs rapprochent notre passage de Jn 7, 37-39 dans lequel selon eux l'eau vive désigne sans équivoque possible l'Esprit et lisent notre v. 10 de la même manière.

I. de la Potterie *(La Vérité...*, II, pp. 693-6) récuse cette interprétation en montrant que les deux passages visent deux moments différents de la révélation : en 4, 10 Jésus parle au présent (celui de la vie publique de Jésus), il ne peut donc s'agir déjà de l'Esprit, tandis qu'en 7, 37-39 il est question de l'annonce explicite du temps de l'Esprit.

Quant à R. Schnackenburg, il fait de l'eau vive un symbole pour Jésus (comme le sont le Pain, la Porte, etc.) ; à quoi il faut objecter que Jésus ne dit pas : je suis l'eau vive.

[10] Nous trouvons le même procédé en 8, 53, mais avec Abraham : « serais-tu plus grand, toi, que notre père Abraham ? ».

ce qui arrache un cri d'émerveillement à la femme qui vit dans une situation inadmissible " : « Seigneur, je vois que tu es un **prophète** ! », c'est-à-dire un envoyé de Dieu.

L'attribution de ce titre à Jésus marque souvent le premier pas dans la reconnaissance de Jésus (comme en 6, 14 et 9, 17) : admettre qu'il vient de Dieu, c'est se rendre disponible à son message et, du fait même, progresser dans le décryptage du mystère.

vv. 20-24. Le culte authentique. Puisque ce Juif possède des lumières particulières, la femme lui pose une question traditionnelle et jamais résolue : où adorer.

C'est l'antique querelle qui divise Juifs et Samaritains, chaque groupe prétendant adorer soit à Jérusalem pour les Juifs, soit sur le Garizim pour les Samaritains (bien que le temple y ait été détruit en 128 avant J.-C. sous Jean Hyrcan[12]).

Aucun doute sur l'identité de Jésus : « vous, vous dites... », il appartient sûrement au groupe partisan du culte rendu à Jérusalem.

v. 21. Jésus livre une nouvelle révélation, d'où la solennité du ton : « crois-moi, femme... », expression qui formera une nouvelle inclusion avec le v. 26 « moi, qui te parle ».

Désormais, parce que Jésus est là, l'heure vient où le culte (le verbe adorer désigne l'ensemble de l'attitude religieuse) n'est plus lié à un lieu géographique, ni même à l'endroit où résidait la présence de Yahvé, le temple. Il se déroule devant le Père, aussi tout conflit est-il révolu, dépassé. Une seule exigence demeure : se tenir comme des enfants devant Dieu.

Ce qui n'évince pas pour autant la supériorité du peuple élu (v. 22) qui « connaît » par opposition aux Samaritains qui ne « connaissent pas »[13].

v. 23. Non seulement l'heure vient, mais elle est là, les temps messianiques sont arrivés, où les adorateurs authentiques (par opposition à ceux du Garizim et de Jérusalem) adoreront le Père « **en esprit et en vérité ».**

[11] La femme juive pouvait se marier deux fois, trois fois au maximum.

[12] Si l'on en croit la tradition, le Garizim était à la fois le lieu où Abraham avait rencontré Melchisedech, offert Isaac, et où les Hébreux avaient offert leur premier sacrifice en Terre sainte.

[13] Cette affirmation rappelle celles de S. Paul en Rm 3, 1-3 ; 9, 3-5.

On peut comprendre cette consigne de différentes manières :

Pour D. Mollat, il s'agit de l'adoration de ceux qui ont reçu l'Esprit, d'une adoration qui a pour principe l'Esprit, en conformité avec la révélation divine (« en vérité »).

Pour M. Zerwick, il y aurait un premier sens selon lequel il faudrait adorer spirituellement avec un cœur pur, en vertu d'une vraie connaissance de Dieu (« en esprit ») et avec la volonté de faire (« en vérité ») ; il y aurait ensuite un sens plus théologique : il serait question du culte qui convient à l'homme rené, culte procédant d'un principe nouveau, l'Esprit (dans la ligne de Rm 8, 26) et rendu à un Dieu qui se révèle comme Père.

Nous préférons l'interprétation de I. de la Potterie [14] s'appuyant d'une part sur la construction littéraire (il n'est plus question d'adorer **sur** (**én**, en grec) cette montagne ou à (**én**) Jérusalem, mais **dans (én)** l'Esprit et la vérité), et d'autre part sur sa conception de la notion de Vérité (Théologie : Vérité, p. 238). Désormais, un nouveau temple supplante l'ancien, c'est Jésus lui-même. Comme l'écrit O. Cullmann, « la présence divine, liée jusqu'à présent au temple de Jérusalem, est visible désormais dans la personne de Jésus-Christ, dans le logos devenu chair » [15]. Ainsi le terme le plus important de l'expression est celui de **Vérité,** qui selon l'auteur est le Christ lui-même.

Le culte nouveau consiste donc en une adoration du Père, dans le Christ-Vérité (c'est-à-dire en accord avec Jésus et en Jésus), l'Esprit étant celui qui nous fait entrer dans cette Vérité : « Le Christ-Vérité constitue le " lieu " véritable du culte messianique, le nouveau Temple spirituel ; c'est en lui, dans la communion avec lui sous l'action de l'Esprit, que les croyants désormais adoreront le Père » [16].

Or, le Père est en quête de tels adorateurs (« il cherche »).

v. 24. Un tel culte est exigé (en grec : **dei)** parce que Dieu lui-même appartient au monde de l'esprit, par opposition à celui de la chair (dualisme johannique) qui est de l'ordre de la fragilité et du péché. On pourrait dire : « tel Père, tel fils ».

[14] *La Vérité...*, II, pp. 673-706.

[15] O. Cullmann, L'opposition entre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant, NTS 5 (1959), p. 169.

[16] I. de la Potterie, *La Vérité...*, II, p. 701.

vv. 25-26. La révélation de Jésus comme Messie. Ces paroles restent obscures pour la Samaritaine, aussi compte-t-elle sur le futur Messie pour faire de la clarté : « il nous annoncera toutes choses ».

Or cette attente est comblée : « je le suis (Théologie : Je suis, p. 231), moi qui te parle » (moi qui te révèle toutes choses et surtout ma personne). L'entretien culmine en cette révélation.

vv. **39-42. L'accueil et la foi des Samaritains.** Le témoignage de la femme suscite la foi chez nombre de Samaritains (v. 39) qui accueillent Jésus (« ils le prièrent de demeurer » v. 40).

Certains de ces hommes remontent à Jésus lui-même, à sa parole (v. 41) : ils ont **entendu** (Théologie : Entendre, p. 243) Jésus, ont **cru** (Théologie : Croire, p. 245) et **savent** (Théologie : Connaître, p. 246), d'une certitude absolue que Jésus est vraiment le « **sauveur du monde** ».

Ce titre réservé à Yahvé, Jean est le seul à l'attribuer à Jésus dans le Nouveau Testament. Il souligne ainsi l'universalité de la mission du Christ « et nous, nous avons contemplé et nous attestons que le Père a envoyé le Fils comme sauveur du monde » (1 Jn 4, 14).

Cette péricope nous a donné de progresser dans la connaissance de Jésus (cf. les titres qu'il y reçoit) et de considérer l'épanouissement de cette révélation dans un acte de foi. Elle nous a également fait sentir que l'économie ancienne est dépassée, parce qu'en Jésus nous avons le don **du** Père et le vrai « **lieu** » de notre adoration.

III. INTERROGATIONS ULTÉRIEURES

a) « Si tu savais le don de Dieu » : Jésus n'éprouve-t-il pas la même nostalgie que celle qu'il a ressentie devant la Samaritaine en nous voyant si obtus face à sa révélation, si peu imprégnés de sa Parole ?

b) « **les adorateurs que le Père cherche** » : le Père est en quête. Il nous propose une vocation urgente au sein de notre monde si peu contemplatif, si peu sensible à la gratuité de la prière. Accéderons-nous à son désir ?

c) « **ce n'est ni sur cette montagne, ni à Jérusalem** » : nous souffrons de vivre dans un univers désacralisé et rêvons de lieux idéals où rencontrer Dieu. Or notre seul « lieu » consiste dans la présence de Jésus : cela condamne notre paresse et notre inertie à adorer.

d) **« les vrais adorateurs adoreront en esprit et en vérité** » : notre prière fait souvent l'expérience du vide et de l'absence. La rencontre avec la Samaritaine nous rappelle :

— qu'elle doit se déployer devant un Dieu qui est Père, ce qui implique de notre part confiance et abandon,

— qu'elle doit prolonger le mouvement du seul véritable adorateur, ce qui exige de nous familiarité prolongée avec sa parole,

— qu'elle doit être inspirée par l'Esprit, ce qui suppose chez nous souplesse afin qu'il puisse prier en nous et nous mener là où il l'entend.

Quatrième étude : Jn 6, 25-58

Vivre chez l'autre

I. INTRODUCTION

a) Le chapitre 6 marque le sommet de l'activité de Jésus en Galilée. De nombreux commentateurs lisent ce grand discours, immédiatement après le chapitre 4. Quoi qu'il en soit du bien-fondé d'un tel déplacement, nous n'examinerons pas cette question, car une inversion des chapitres n'apporte guère d'éléments notables à l'interprétation de notre texte.

b) La valeur théologique du chapitre 6 n'est plus à démontrer. Aussi bien pour la christologie de Jean que pour sa théologie de la foi et de l'eucharistie. Malheureusement, bien des préjugés confessionnels ou idéologiques en faussent souvent l'appréciation.

De nombreux critiques tiennent les vv. 51 b-58, de coloration plus immédiatement eucharistique, pour un ajout rédactionnel postérieur. Pour cette raison, plusieurs en minimisent l'importance. Déclarons-le dès maintenant : nous tenons pour **l'unité du discours,** surtout à partir du v. 31, et ne retenons comme ajouts que des éléments mineurs.

c) Nous gardons **la division générale** suivante :

6, 1-15 : Multiplication des pains
16-21 : Marche sur les eaux. Episode reçu de la tradition
22-25 a : Les Juifs recherchent Jésus
25 b-30 : Discussion sur les œuvres à accomplir
31-58 : Développement midrashique et homilétique

d) L'ensemble est cohérent et conforme à la manière d'écrire de Jean. D'abord un signe visible (Théologie : Signe, p. 228) où tout est dit. Puis un long discours, où inlassablement l'évangéliste scrute la richesse de ce signe. Le tout au service de la révélation.

e) Nous ne lirons pas le récit du signe (vv. 1-15). Retenons-en, comparé aux narrations synoptiques, la concentration christologique et le symbolisme eucharistique. En effet, dès le v. 6, c'est Jésus qui prend les devants, c'est lui qui met Philippe à l'épreuve, c'est aussi lui qui distribue les pains et donne les ordres. Par ailleurs, Jean souligne davantage le symbolisme eucharistique : il note la proximité de la Pâque, les pains d'orge (peut-être en référence à 2 R 4, 42), surtout l'ordre de rassembler ce qui reste, « afin que rien ne se perde »[1].

II. LECTURE

Les vv. 22 à 25 a sont de rédaction laborieuse. Nous n'insistons pas sur les problèmes qu'ils posent, pour aborder immédiatement la discussion entre Jésus et les Juifs.

v. 25 b. La question est bien dans la manière de Jean : banale, terre à terre, elle permet un développement (cf. 1, 38).

v. 26. La formule « en vérité » (Deuxième étude, p. 164), solennelle, nous met en garde : la parole qui suit sera lourde de sens. Comme il arrive fréquemment dans le style de Jean, Jésus commence par une négation sous forme de reproche. Du signe des pains, les Juifs n'ont retenu que l'aspect utilitaire. Le rassasiement leur suffit. Ils en sont restés à une lecture des signes en tant que miracles et actes de fécondité désirable. Ils ne se sont orientés ni vers celui qui donne, ni vers celui qui se révèle à travers de tels signes.

v. 27. « **Travaillez** »[2]. Nous développerons ce thème dans le v. suivant. Ici, mais aussi dans tout le discours, il faut noter le passage fréquent du pluriel au singulier. On passe des pains au pain de vie, des œuvres à l'œuvre, des signes à celui qui s'y révèle. Ce procédé est toujours au service de la concentration christologique de cette théologie.

De plus, il est utile de noter le caractère préparatoire de ce v. 27. La nourriture qui demeure, en opposition à la manne périssable, sera explicitée au v. 35. La vie éternelle aux vv. 49.51.58. Le Fils de l'Homme aux vv. 53.62. C'est pourquoi, dans notre lecture, nous devons laisser les termes ouverts, surtout l'allusion à la manne (Ex 16, 20 ; Is 55, 2).

[1] F. M. Braun, La réduction..., o. c, p. 61, et l'étude citée de L Cerfaux.

[2] A. Vanhoye, L'œuvre du Christ, don du Père (Jn 5, 36 et 17, 4), RSR 48 (1960), 377-419.

Pour la vie éternelle. L'expression revient à 17 reprises dans l'évangile. L'adjectif « éternel » est même constamment uni à celui de vie. L'union de ces deux termes désigne bien la valeur suprême, tout ce vers quoi l'homme croyant aspire.

La mention du Fils de l'Homme qui donne ne s'harmonise pas très bien avec les vv. 32 et ss. qui désignent le Père comme celui qui donne. Est-ce signe d'un ajout ? Ou d'une strate particulière comme le pense J. Coppens ? Ce n'est pas impossible.

Ce Fils de l'Homme, Dieu l'a marqué de son sceau. L'expression n'a pas ici de portée baptismale. Elle indique que le Père se porte garant de la mission et de la parole du Fils, particulièrement en lui donnant de faire des signes (cf. 3, 33).

v. 28. Le verbe « **œuvrer »** et le mot **« œuvre** » sont au cœur de nos versets. Le verbe indique bien l'orientation consciente d'une activité en vue d'un but à atteindre. Chez les synoptiques, le verbe s'applique au comportement moral. Dans S. Jean le sens en est considérablement modifié. Les deux termes doivent d'abord être étudiés en Jésus. Or en lui, **faire** et **parler,** œuvres et paroles sont interchangeables. Un texte comme 8, 28 en témoigne : « De moi-même je ne **fais** rien, mais ce que m'a enseigné le Père, c'est cela que je **dis** ». Ou encore 14, 10 : Les **paroles** que moi je vous dis, ce n'est pas de moi-même que je les dis ; c'est le Père demeurant en moi qui fait ses **œuvres** ». Cette coïncidence entre « œuvres » et « paroles » va nous permettre d'expliquer les deux versets 28 et 29. Les « **œuvres de Dieu** », ce sont normalement celles que Dieu accomplit (9, 3). Ici ce sont celles que Dieu attend, selon l'interrogation classique qui se lit dans les synoptiques (Mc 10, 17 ; Lc 10, 25) : « que faire pour avoir la vie éternelle » ?[3]

v. 29. Le verset regorge de richesses théologiques. Pour Jésus parler, c'est œuvrer. Pour le disciple l'œuvre (unique, remarquez le singulier) est d'accueillir cette révélation, c'est-à-dire **croire.** « Jésus ne distingue pas, écrit le P. I. de la Potterie, à la manière paulinienne, entre la foi et les œuvres ; il ne dit pas, par exemple, que les œuvres n'ont de valeur que pour autant qu'elles sont inspirées par la foi : le paradoxe, c'est qu'il appelle la **foi** elle-même **l'œuvre** de Dieu à laquelle ils doivent travailler ; le thème des œuvres semble donc entièrement absorbé dans celui de la foi »[4].

[3] Sur la vie, cf. B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Jean,* Desclée de Brouwer, 1974, pp. 155-173.
[4] I. de la Potterie, *La Vérité...,* II, p. 510.

v. 30. Le changement de sujet du verbe « œuvrer » (auparavant « que devons-nous faire » ?, maintenant « que fais-tu » ?) signale l'enlisement des Juifs dans l'incroyance. Ils veulent un signe (2, 18) dont ils seront les juges. Ainsi ils se décideront selon les lumières de leurs évidences propres. Il n'y a chez eux nulle ouverture à la proposition d'un autre, de Jésus. Sur ce point le dialogue s'achève par un échec (cf. 19, 38).

vv. 31-58. Une grande section s'ouvre maintenant. Quelques remarques préliminaires s'imposent :

a) Nous conservons l'unité de cet ensemble. Plusieurs études récentes, surtout celles de P. Borgen [5], nous paraissent prouver cette unité de manière décisive. En effet, le v. 31, selon un procédé courant de l'homilétique palestinienne, énonce un texte biblique accompagné de son interprétation courante (selon le midrash). Cette citation comporte **trois données** qui vont être explicitées progressivement : d'abord « qui **donne** » ? (vv. 32-34), ensuite « de quel **pain** s'agit-il » ? (vv. 35-48), enfin « que signifie **manger** » ? (vv. 49-58). De cette vaste unité les vv. 31-33 marquent bien l'ouverture et le v. 58 la fermeture. Considérer les vv. 51-58 comme interpolation serait mutiler l'harmonie d'un tel développement.

b) La couleur générale est celle d'un **midrash,** avec de nombreux procédés homilétiques. Fondée sur la conviction que tout est révélé dans la Torah, l'exégèse midrashique puise dans l'Ecriture, inlassablement interrogée, le sens des événements présents. Ici, l'événement de Jésus et le don de l'eucharistie seront déchiffrés (grâce à leur préfiguration dans les événements de l'exode, en particulier de la manne) comme accomplissement de toute l'attente d'Israël.

c) Cette admirable et subtile composition ménage des effets de surprise et de dévoilement progressif. Aussi certains exégètes semblent poser de faux problèmes quand ils se demandent, par exemple, si la nourriture du v. 27 est déjà l'eucharistie, si le pain de vie des vv. 35-51 est déjà la chair du Christ ? Interprétant chaque verset à la lumière de la composition d'ensemble, il faut respecter de chacun d'entre eux l'enracinement précis, sans forcer le « non-dit » provisoire de tel terme ou verset. Le développemnt se déroule par vagues concentriques. Tout se retrouve dans la séquence finale. Le mouvement de la péricope nous fait penser à un parallélisme progressif développé. On passe ainsi de celui qui **donne** le pain, au **pain** donné, puis au pain **mangé.**

[5] P. Borgen, *Bread from Heaven,* Leiden, 1965.
Id., The Unity of the Discourse in John 6, ZNW 50 (1959), 277-278.
Id., Observations on the Midrashic Character of John 6, ZNW 54 (1963), 232-240.

v. 31. Voici les éléments importants de ce verset[6] :

— la citation est composite. Elle peut regrouper des textes comme : Ex 16, 4.15 ; Ps 78, 24 ; Ne 9, 15 ; Sg 16, 20.

— les traditions sur la manne sont nombreuses[7]. Elle est présentée comme venant du ciel (Ex 16, 4 ; Ne 9, 15). Elle est une nourriture d'anges (Sg 16, 20 ; 4 Esd 1, 19). A l'exemple de la manne, la parole de Dieu sera considérée comme nourriture (Dt 8, 2). Pour les temps messianiques, on attendait la répétition d'un tel prodige : « Et il arrivera en même temps que le trésor de la manne descendra de nouveau des hauteurs, et ils en mangeront »[8].

v. 32. Le procédé est connu dans l'exégèse juive. On repousse ce qui est communément admis, pour révéler un aspect nouveau du texte. Entendons : Ne lisez pas ce verset (comme cela se fait couramment) avec Moïse comme donateur et au passé, lisez-le au présent avec le Père comme sujet (cf. 1, 17). Il a donné le pain **véritable** (1, 9 ; 4, 23), non seulement en opposition à un pain provisoire et périssable, mais comme accomplissement définitif de ce qui n'était que préfiguration.

v. 33. L'adjectif « véritable » est précisé. On notera l'importance dans tout le discours du verbe « descendre » (vv. 33.38.41.42.50.51.58). En opposition à Moïse qui n'est pas réellement entré dans le ciel (cf. Deuxième étude, p. 167), celui qui en descend, envoyé par le Père, y habitait réellement. Il est descendu pour donner la vie au monde. Nous sommes proches de 3, 16 ss. ; 10, 10 ; 12, 47.

v. 34. La demande des Juifs (cf. celle de la Samaritaine, 4, 15), signe de leur incompréhension, met fin au paragraphe (un peu comme au v. 30).

v. 35. Sachant qui donne (le Père), il faut maintenant méditer sur ce qui est donné : **le Pain vivant.**

Tout d'abord l'affirmation massive : « **Je suis le Pain de vie** ». Identification conforme à un procédé du midrash[9] : une personne lit son destin dans un texte de l'Ancien Testament. Ainsi Jean-Baptiste en 1, 23 à la lumière d'Is 40, 3 (ou Jn 5, 35 à la lumière du Ps 131, 16-17).

[6] Cf. p. Borgen, *Bread...*, p. 61.

[7] F. M. Braun, *Jean le Théologien*, III, 1, pp. 107-112 ; III, 2, pp. 187 ss.
A. Feuillet, *Etudes johanniques*, pp. 53 ss.

[8] Bar Apoc 29, 8.

[9] Cf. P. Borgen, *Bread...*, pp. 70 ss.

L'effet obtenu par un tel pain est décrit au moyen de deux membres de phrases placés en parallélisme **(venir,** en parallèle avec **croire)** renforcé par un binôme polaire (faim et soif) exprimant l'apaisement total et durable procuré par un tel pain. Jésus se présente ainsi avec les traits de la Sagesse (ls 49,10 ; 55,1 ; Pr 9, 5 ; Si 24, 20).

w. 36-40. Ces versets développent une admirable structure concentrique[10] :

A Voir et ne pas croire v. 36	A' Voir et croire au Fils v. 40
B Le Père donne Le Fils ne jette pas v. 37	B' Le Père donne Le Fils ne perd pas v. 39

C
Volonté du Père
Oui du Fils
v. 38

v. 36. Voir ne suffit pas. Il n'aboutit pas forcément à la foi (Théologie : Voir, p. 242).

v. 37. Ce verset, à lui seul, forme un chiasme : ce que me donne — viendra — vient — ne pas jeter dehors.

« **Tout ce que** » : le début du verset utilise un collectif neutre, visant non l'individu mais la qualité. Tout ce qui est don du Père, il n'y a aucun danger (noter en grec le renforcement des deux négations) que le Fils ne le jette dehors (expression d'une perte eschatologique).

v. 38. Noter l'importance du verset au centre de la structure. La volonté du Père est bien l'axe constant de la mission du Fils. Obéir est sa vie, sa nourriture (4, 34).

v. 39. Le verset 37 qui lui est parallèle est précisé. Le « jeter dehors » devient « ne pas perdre », bien mieux « ressusciter au dernier jour ».

v. 40. Le verset ferme excellemment notre structure. **Voir** et le **croire** sont repris, mais positivement. Le voir est allé en profondeur jusqu'au sens des signes, il est devenu un croire, une adhésion au Fils qui donne la vie et la résurrection.

[10] X. Léon-Dufour, Trois chiasmes johanniques, NTS 7 (1960-1961), 249-55.

Ces versets (36-40) nous livrent un vrai condensé de théologie johannique : le Père envoie le Fils, Pain de vie, afin qu'il accomplisse sa volonté, c'est-à-dire qu'il accueille tous les croyants que le Père lui donne, qu'il leur confère la vie et les ressuscite au dernier jour.

v. 41. Selon P. Borgen [11], nous avons ici un cas de contestation, tel qu'on en rencontre fréquemment dans des textes midrashiques. Contestation inspirée des murmures de la génération du désert. Ainsi dans un Targum des Nombres, on lit : « Malheur au peuple dont la nourriture était le pain du ciel et qui murmurait » [12]. Cf. aussi Ex 15, 24 ; 16, 2.7.12. Comme au désert, les murmures dénotent une incompréhension du plan de Dieu et un manque de foi.

v. 42. Comme en 1, 45 (cf. Première étude, p. 156) l'appellation **« fils de Joseph »** doit être dépassée, la présence incarnée de Jésus doit être lue en profondeur.

vv. 43-45. Jésus invite à abandonner ces murmures. C'est le Père qui donne. C'est lui qui tire (le verbe utilisé est très fort, peut-être inspiré de Jr 31, 3 selon la LXX) [13]. Déjà dans l'Ancien Testament, le thème de l'attraction et celui de l'enseignement coïncident parfois. Dieu attire par sa parole.

Mais comment le Père enseigne-t-il ? Le texte cité (Is 54, 13) annonce la réalisation de l'alliance décrite par Jr 31, 33, avec une Loi intérieure. C'est pourquoi, ici, l'on peut affirmer que l'enseignement du Père est la parole et la personne de Jésus. « L'attraction du Père, écrit le P. I. de la Potterie [14], l'enseignement de Dieu s'exerce directement **par l'enseignement de Jésus lui-même.** Cet enseignement provient à la fois de Jésus et du Père, car Jésus n'enseigne que ce qu'il a vu et entendu auprès du Père (8, 28.40) ».

v. 46. Le verset prouve encore mieux que l'enseignement de Dieu est bien apporté par celui qui a vu le Père, est venu, a rendu témoignage. Ainsi c'est bien « la genèse de la foi » qui est décrite dans ces versets 44-46 : un attrait du Père (intérieur et extérieur), un enseignement qui s'identifie au Fils et à sa parole, une écoute qui nous conduit au Fils, Pain de vie.

[11] P. Borgen, *Bread...*, pp. 80 ss.

[12] Cité par R. Le Déaut, Une aggadah targumique et les « murmures » des Juifs de Jean, Bi 51 (1970), 80-83. Le texte est à la p. 82.

[13] Sur le thème de l'attraction, cf. I. de la Potterie, *La Vérité...*, II, pp. 503 ss.

[14] I. de la Potterie, *La Vérité...*, II, p. 507.

vv. 47-48. Sorte de récapitulation et de fermeture de l'unité.

vv. 49-58: Une fois de plus, pour la séquence qui récapitule le discours, nous nous trouvons en présence d'une structure concentrique[15] :

A vv. 49-50 Ils ont mangé et sont morts Celui qui en mange ne meurt pas	**A' vv. 58** Ils ont mangé, sont morts Celui qui mange vit
B v. 51 Je suis le pain de vie Celui qui mange vivra	B' v. 57 Je vis par le Père Celui qui mange vit par moi
C vv. 53-54 Celui qui mange et boit a la vie éternelle	C v. 56 Celui qui mange et boit demeure en moi

D v. 55
Ma chair est nourriture
Mon sang est boisson

vv. 49-50. Sorte de reprise de la citation (v. 31) pour un nouveau développement. Mais avec un ajout significatif : « ils sont morts ». La manne était un don, mais provisoire. Le pain véritable donne une vie définitive, toujours présente.

v. 51. La forme du verset est remarquable. D'abord une récapitulation des éléments connus (je suis... descendu... il vivra à jamais) comme préparation à la nouveauté : et le pain..., etc.

Comme l'a remarqué H. Schürmann[16], cette fin de verset reprend des éléments des récits de l'institution de l'eucharistie. Le « et », de même que le verbe **donner,** se trouvent en Lc 22, 19 « et le leur donna ». La préposition « pour » se rencontre dans tous les récits de l'institution avec son orientation sacrificielle. On peut ainsi affirmer que l'évangéliste vise ici la mort du Christ, l'Heure du don pour le salut du monde (cf. 3, 16 ; 4, 54).

[15] Cette structure nous fut suggérée par un groupe d'études de la présente session.

[16] H. Schürmann, Joh 6, 51 c — ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede, BZ 2 (1958), 244-262.

La chair. Le Verbe est devenu chair, afin de la livrer pour le salut du monde. La chair[17] ici désigne toute la personne de Jésus, en sa visibilité fragile, solidaire des hommes et de leurs souffrances, lieu de révélation et de vie. Les récits de l'institution n'ont pas gardé ce terme de **chair.** Ils ont préféré utiliser celui de **corps,** pour ne pas effaroucher des oreilles plus hellénisées. S. Jean est probablement plus proche de l'original sémitique.

v. 52. Ce verset est le seul qui n'entre pas dans la structure, ce qui se comprend très bien quand on examine son contenu. C'est une nouvelle objection (Nb 20, 13 LXX utilise le même verbe) qui prépare des explications importantes.

v. 53. Un nouvel élément fait son entrée : **le sang.** Anthropologiquement parlant, le sang c'est l'âme, c'est-à-dire toute la personne en tant que dotée d'intériorité, d'animation, de vie. Sans oublier sa valeur et son utilisation sacrificielles.

Le terme de chair s'en trouve enrichi. Désormais, comme dans les récits de l'institution, les deux termes sont placés en **binôme polaire,** exprimant ainsi la plénitude de la présence offerte pour la vie du monde.

v. 54. Il y a progrès. Placé en parallélisme progressif avec le v. 53, ce verset renforce le réalisme de la manducation. Le verbe utilisé signifie « **croquer** ». On peut deviner une pointe polémique contre un docétisme naissant que, plus tard, un Ignace d'Antioche combattra avec force.

v. 55. C'est l'affirmation-pivot, au cœur de la structure concentrique. Ma chair est vraie nourriture (cf. véritable, v. 32 ; nourriture, v. 27), mon sang est vraie boisson (soif, v. 35).

v. 56. Reprise du v. 54, mais avec deux éléments de nouveauté. Le verbe « **demeurer** » d'abord qui peut signifier un lieu d'habitation, mais aussi une sphère d'existence, le lieu d'une communion. La formule **d'inhabitation réciproque** d'autre part. Elle transforme le sens du verbe « demeurer », évoquant l'espace du « nous », le lieu même de l'amitié (n'est-ce pas l'ami qui peut dire : je demeure en mon ami et mon ami demeure en moi ?), lieu qu'on crée et rejoint par un double décentrement, par élection et révélation réciproques.

[17] J. Bonsirven, Hoc est corpus meum, Bi 29 (1948), 205-219.

v. 57. Toute la théologie de Jean est contenue dans ce verset. Soulignons :

— l'importance du « comme », « de même que » qui établit une comparaison audacieuse entre l'Incarnation et la manducation de la chair de Jésus.

— l'évocation de la mission du Fils incarné : depuis son origine dans le Père, le Vivant, jusqu'à sa pleine réalité en un homme qui vit par et pour le Père.

— une vision neuve et admirable de l'eucharistie [18] considérée comme une **incarnation de « surcroît »** : depuis l'acte de manger jusqu'à sa pleine efficacité, la naissance d'un croyant qui vit par le Christ et pour le Christ.

— la perspective d'ensemble. Celui qui mange est immergé dans ce courant de vie et de communion qui du Père passe au Fils, du Fils à celui qui le mange.

v. 58. Le discours peut se terminer. Il a atteint sa plénitude. Ce verset reprend le v. 49, ferme la structure et récapitule le tout.

Conclusion

a) Que dire de l'historicité d'un tel discours ? Il y eut certainement un miracle de la multiplication des pains. La compréhension du signe a pu connaître des étapes variées : la prédication orale de Jésus, tout d'abord. La méditation des premiers croyants et des évangélistes avec chacun sa théologie propre, ensuite. Le développement de Jean nous semble venir au terme de cette explicitation croyante et théologique. Ni l'événement, ni l'enseignement de Jésus ne furent faussés : les deux furent compris, car l'Esprit-Saint en opéra le « mémorial » profond (14, 26).

b) Nous comprenons maintenant combien il est important de tenir à **l'unité** du discours (qui n'est pas compromise par la possibilité de quelques disharmonies ou formules ajoutées : les paroles sur le Fils de l'Homme, sur la résurrection au dernier jour...). Par contre la lecture du P. X. Léon-Dufour [19] sur un double registre (auditeurs de Jésus, Eglise johannique) ne se justifie guère.

[18] A la différence des synoptiques qui placent davantage l'eucharistie en continuité avec la Cène et le mystère pascal.

[19] X. Léon-Dufour, Le mystère du pain de vie (Jn 6), RSR 46 (1958), 481-523.

c) Il est intéressant de porter son attention à la fois **aux éléments qui se retrouvent** tout au long du discours (les pains et le Pain ; le verbe descendre, le refus ou l'accueil de l'envoyé) : ils prouvent à quel point tout est centré sur Jésus, Pain de vie ; et aux **éléments qui marquent le progrès** du discours (œuvre, vv. 26-30 ; donner, vv. 32-34 ; Pain, vv. 35-48 ; manger, vv. 49-58) : ils assurent le dynamisme de la composition.

d) La théologie de Jean est concentrée sur l'Incarnation révélante. Mais l'Incarnation tend vers l'Heure et l'Heure vers l'eucharistie. Celui qui mange devient un foyer suprême de communion et d'unité avec le Fils, le Père et l'Esprit.

III. INTERROGATIONS ULTÉRIEURES

a) L'analyse du discours ne laisse percer aucune faille entre croire et manger. Celui qui croit est celui qui mange. Celui qui ne mange pas ne croit pas.

N'y aurait-il pas matière à réflexion : que penser de la foi de chrétiens pour qui l'eucharistie n'existe pratiquement pas ? Inversement comment vivifier nos célébrations eucharistiques pour en faire le foyer par excellence de notre foi ?

b) La profondeur de cette Incarnation, prolongée jusqu'à nous, devrait nous plonger dans l'étonnement, l'admiration et la reconnaissance.
Le style de célébrations agité, bruyant, précipité ne correspond pas toujours à un tel mystère de vie. Que devrions-nous suggérer pour rendre nos eucharisties plus conformes à une telle théologie ?

c) Beaucoup d'adolescents et de jeunes ont perdu le chemin de l'eucharistie. Un travail catéchétique souhaitable ne consisterait-il pas à préparer un dossier sur l'eucharistie à partir d'un tel discours de S. Jean ? Comment présenter dans un langage attrayant et sans les mutiler les merveilles de doctrine contenues dans un tel texte (Don du Père, croix glorieuse, foi, inhabitation amoureuse et mutuelle de Jésus et de celui qui mange, Incarnation continuée, etc.) ?

d) L'eucharistie dure un instant. Cette inhabitation de vie devrait durer toujours. Une vraie amitié ne connaît pas d'éclipse. Quels moyens concrets proposer pour que les croyants puissent demeurer dans cette communion et cette unité consciente avec le Fils, par lui avec le Père et l'Esprit ?

Cinquième étude : Jn 9, 1-41

Une enquête qui s'enlise

I. INTRODUCTION

Dès la fin du discours sur le pain de vie, l'opposition des Juifs à l'égard de Jésus augmente et l'on sent que le procès, mené par eux-mêmes et le monde contre le Christ, gagne en intensité et en gravité.

Le fossé se creuse : au fur et à mesure que Jésus donne de nouveaux signes, les Juifs s'enferment dans leur cécité (ce qui rappelle la montée dramatique des controverses dans les évangiles synoptiques). Notre péricope va en donner un exemple manifeste.

Pour ce qui est du **contenu théologique** et du procédé de révélation, le chapitre 9 fait penser à l'entretien avec Nicodème : deux hommes enlisés dans leur condition (Nicodème dans le monde de la chair et l'aveugle dans sa cécité) et incapables de voir (le Royaume, dans le cas de Nicodème ; physiquement et spirituellement, dans le cas de l'aveugle), à qui Jésus propose de renaître. Enfin, deux révélations qui sont l'occasion de mettre en lumière le choix des hommes pour la clarté (3, 21 et 9, 39) ou les ténèbres (3, 19-20 et 9, 41).

La structure littéraire, par contre, rappelle celle du chapitre 5 : dans les deux cas Jésus opère un jour de sabbat, sur des hommes handicapés depuis longtemps (depuis 38 ans, depuis la naissance). Il les guérit en recourant à de l'eau (piscine de Bézatha et de Siloé) et ces guérisons provoquent une enquête de la part des Juifs : quelle est l'identité de cet homme ? (5, 12-13 et 9, 25-29). Les bénéficiaires des miracles finissent tous deux par une profession de foi complète, reconnaissant en Jésus : le Fils du Père (5, 17) et le Fils de l'Homme (9, 35).

Nous avons à faire dans l'un et l'autre cas à une sorte **d'action symbolique** sous forme de méditation poétique. Il s'agit d'un authentique

signe johannique (Théologie : Signe, p. 228), qui conduit progressivement d'un voir à un croire : l'aveugle reconnaît Jésus comme :

— l'homme qu'on appelle Jésus (v. 11)
— un prophète (v. 17)
— un homme qui vient de Dieu (v. 33)
— le Seigneur et le Fils de l'Homme (v. 38)

La division du texte est aisée :

vv. 1-7: la guérison
vv. 8-12 : interrogation des voisins
vv. 13-17 : premier interrogatoire par les Pharisiens
vv. 18-23 : interrogatoire des parents
vv. 24-34 : second interrogatoire par les Juifs
vv. 35-35 : rencontre de Jésus et du miraculé
vv. 39-41 : dévoilement des cœurs

II. LECTURE

vv. 1-7. La guérison. La situation exceptionnelle de l'aveugle (il n'y a pas dans les évangiles d'autres aveugles de naissance) amène les disciples à poser une question traditionnelle à leur maître. Pour les rabbins, il ne saurait y avoir de punition ou de mort sans faute (Ez 18, 20 ; Ps 89, 33) ; or, dans le cas présent, la responsabilité [1] est plus difficile à mettre en lumière puisque l'homme est handicapé depuis sa naissance. La dénégation de Jésus (v. 3) est importante pour notre propre théologie du mal et de la souffrance : il n'y a pas de lien direct à chercher entre telle souffrance et tel péché.

Dans le cas présent, la cécité de l'homme est presque dépouillée de son caractère dramatique puisqu'elle devient l'occasion de manifester (un verbe de révélation) les œuvres du Père, lesquelles sont ordonnées au salut des hommes (nous trouverons le même raisonnement en 11, 4). Cette remarque attire le v. 4 qui a toutes les apparences d'une remarque de bon sens élémentaire, en même temps qu'elle contient une annonce prophétique : **le jour** suggérant le temps de l'activité terrestre

[1] A propos du péché des parents qui retombe sur les enfants : Ex 20, 5 ; 34, 7 ; Ps 79, 8 ; Is 65, 7. — En *Bereshit R* 34 il est question de responsabilité d'un péché commis avant la naissance.

de Jésus (surtout avant l'Heure qui clôt cette époque), **la nuit** évoquant l'obscurité de la Passion. Tant qu'il fait jour la mission de Jésus consiste (il faut !) à « œuvrer les œuvres » du Père (Théologie : Fils, p. 233).

Le **v. 5** reprend l'affirmation de 8, 12. L'œuvre du Christ, tant que dure sa manifestation dans la chair (= être dans le monde) consiste à éclairer toute l'humanité (= être **lumière du monde).**

Jean est le seul évangéliste à appliquer cette métaphore à Jésus. Il le fait surtout dans le prologue (1, 4.5.7.8.9). Au chapitre 12 (vv. 35.36.46) l'image n'est plus réservée à Jésus, mais est appliquée aux croyants, appelés à se laisser « contaminer » par cette clarté, au point de devenir « fils de lumière » et d'échapper aux ténèbres.

Le sens de notre verset est double, comme si souvent chez S. Jean. Jésus est d'abord lumière pour l'aveugle qu'il arrache à sa cécité, mais sa révélation souligne aussi (« je suis ») qu'il est **la** lumière, c'est-à-dire la seule source, toute la source de la clarté qui illumine le monde ; le croyant ne saurait en trouver une autre.

vv. 6-7. Sans autre mot, Jésus passe aux actes, en recourant à un procédé thérapeutique bien connu de l'Antiquité[2] : l'usage de la salive (de même en Mc 7, 33 ; 8, 23) et l'action de l'eau de la piscine de Siloé[3], ce qui rappelle l'épisode du prophète Elisée envoyant Naaman se baigner dans le Jourdain (2 R 5, 10-14). L'obéissance de l'aveugle est sans faille, en même temps que salutaire.

vv. 8-12. L'interrogation des voisins. En relevant les hésitations des voisins, l'évangéliste souligne le caractère étonnant du signe. Les doutes qu'émet l'entourage sont l'occasion pour le miraculé de raconter l'action thérapeutique qui l'a libéré (ce récit reviendra comme un refrain tout au long de la péricope). Par contre sa connaissance de Jésus est encore fort limitée : « l'homme qu'on appelle Jésus ».

vv. 13-17. Le premier interrogatoire par les Pharisiens. Le cas est si troublant qu'un recours à l'autorité religieuse s'impose : les Pharisiens (v. 13) entreprennent un interrogatoire (v. 15).

[2] C. K. Barrett cite entre autres (p. 296) le cas de Vespasien rapporté par Tacite (Hist. 4, 81) et Suétone (Vespasien 7).

[3] Nous pensons qu'il ne faut pas trop accorder d'importance au rapprochement possible entre le nom de la piscine : Siloé (déjà cité en Is 8, 6 et Ne 3, 15) et Jésus, envoyé du Père.

Or, Jésus a opéré un **jour de sabbat.** En confectionnant une sorte de pâte, il a enfreint les lois, d'où un jugement sans appel de la part de certains : « ce n'est pas un homme qui vient d'auprès de Dieu » (v. 16), alors que le Christ est essentiellement pour le quatrième évangile : celui qui vient d'auprès du Père ! C'est presque sa carte de visite.

D'autres « juges » hésitent : y a-t-il compatibilité entre un tel signe de libération (ce que commémorait précisément le sabbat, selon Ex 5, 15) et le péché ? Seul l'ex-aveugle peut vraiment se prononcer. Pour lui Jésus est indiscutablement du côté de Dieu : « c'est un prophète » (même remarque qu'en 4, 19).

vv. 18-23. Interrogatoire des parents. Le doute se généralise : il s'étend aux Juifs (v. 18). Pour éviter de se laisser interroger par le signe, ils suspectent le miraculé de supercherie.

Il reste à entendre les parents : ils reconnaissent le handicap de leur fils mais refusent de se prononcer sur le comment de la guérison, par peur des Juifs[4] et de leurs représailles, à savoir l'expulsion de la synagogue[5].

Tout concourt à l'ambiguïté : la mauvaise foi des Juifs et l'habileté des parents : « il a l'âge, interrogez-le ! ».

vv. 23-24. Second interrogatoire du miraculé. Celui-ci a lieu sous la foi du serment : « rends gloire à Dieu »[6], ce qui équivaut à dire : « si tu mens, tu te rends coupable devant Dieu ».

Cette menace rend plus insupportable encore la suffisance et la mauvaise foi des Juifs qui affirment avec autorité : « nous savons (repris au v. 29) que cet homme est un pécheur » (v. 24).

L'homme répond avec bon sens (v. 25) et même par la suite avec une pointe d'ironie (v. 27 b), ce qui provoque furie et protestation solennelle de la part des Juifs (vv. 28-29) qui se prévalent de leur appartenance à Moïse et non à cet homme (littéralement : « ce misérable homme ») dont ils ignorent l'origine (« nous ne savons pas d'où il est »), ou plus exactement dont ils ne veulent pas reconnaître l'origine.

[4] Ce motif est courant dans le quatrième évangile : Jn 7, 13 ; 12, 42 ; 19, 38 ; 20, 19.

[5] Jean est le seul auteur du N. T. à utiliser cette expression (12, 42 ; 16, 2). Ce motif est sans doute tardif et plus révélateur de la situation de la fin du Ier siècle que de celle du temps de Jésus.

[6] Ce serment est fréquent dans l'A. T. : Jos 7,19 ; 1 S 6, 5 ; 2 Ch 30, 8...

Cette mauvaise foi et cette perversion de la vérité rappellent singulièrement celles que rapportent les synoptiques quand les Juifs accusent Jésus d'opérer des miracles par Béelzéboul (Mc 3, 22 et par.). C'est le péché qui ne pourra être remis, le péché contre l'Esprit qui consiste à falsifier totalement la réalité par rouerie et obstination.

Comme le bon sens (et la saine théologie) du miraculé est difficilement réfutable (vv. 31-33), il ne reste qu'une issue aux accusateurs : condamner l'homme lui-même : « toi, tu n'es que péché depuis ta naissance » (v. 34) et l'éliminer : « ils le jetèrent dehors ».

vv. 35-38. Nouvelle rencontre de Jésus et de l'homme : le deuxième miracle. Jésus doit achever son œuvre auprès de celui qu'il a guéri, d'où son interrogation — révélation : « crois-tu (par opposition à tous ceux qui ne croient pas) au Fils de l'Homme ? » (cf. 1, 51, p. 158).

Le miraculé ne peut comprendre tout ce que recouvre ce titre, d'où sa question (v. 35 b). L'évangéliste par contre sait que Jésus est le Fils incarné. Pour éclairer son interlocuteur Jésus part de ce que l'homme a pu expérimenter : « tu l'as vu » (en sa personne et dans le signe qu'il a accompli) et entendu (« celui qui parle avec toi ») (Théologie : Voir, p. 242, et Entendre, p. 243).

Le regard et l'écoute de l'homme sont ceux d'un homme perspicace, d'un croyant (trois usages du verbe croire dans les vv. 35-37) qui atteint le mystère profond de Jésus qu'il confesse et adore comme le Seigneur (là encore la compréhension de l'évangéliste dépasse largement celle qu'a pu en avoir le miraculé), c'est-à-dire comme celui qui sera victorieux de la mort et élevé dans la gloire.

Désormais l'ex-aveugle est un voyant aux deux sens du mot : physique et spirituel.

vv. 39-41. Un retournement de situation. La scène a mis en lumière deux types d'hommes. Or, c'est la venue de Jésus qui opère ce discernement (comme traduit à juste titre la Bible de Jérusalem[7]) (Théologie : Jugement, p. 248). Ce retournement de situation (v. 39) frise le paradoxe, puisque les aveugles voient et les voyants deviennent aveugles.

Cette dernière déclaration concerne les Pharisiens, ce qu'ils ont bien saisi (v. 40), d'où la précision sans appel de Jésus : votre drame est de vous considérer comme des voyants et donc de vous fermer à « la

[7] La TOB traduit à tort par « remise en question ». Nous n'aimons pas beaucoup non plus la traduction du chanoine Osty : « pour un jugement », estimant qu'il faut réserver ce terme à ceux qui refusent le Christ.

lumière du monde ». Alors que le croyant est invité à demeurer dans la vérité, les Pharisiens, eux, demeurent dans le péché, c'est-à-dire, selon la perspective de Jean, dans l'incrédulité. « Dans votre péché vous mourrez (cela est sans rémission)... car vous ne croyez pas que moi, je suis » (8, 21.24). « Ils ont vu et ils m'ont haï ; et moi et mon Père » (15, 24).

La suffisance et la mauvaise foi mènent irrémédiablement à la mort, et l'on sent percer l'obstination implacable qui conduira les Juifs à condamner Jésus et à se condamner eux-mêmes en refusant la lumière qui est venue pour leur salut.

III. INTERROGATIONS ULTÉRIEURES

Caractérisons rapidement les trois groupes situés en présence de Jésus, offert comme lumière du monde :

a) **l'aveugle** : personnalité corporative des pauvres et des nécessiteux, des cœurs purs qui accueillent la lumière quand elle s'offre à eux. Un croyant qui a fait l'expérience du rejet et vécu la rupture d'avec les siens.

b) **les parents** : victimes de la peur, apparemment gagnants (ils ont évité l'excommunication), mais en fait incapables d'accueillir le signe que constitue la guérison de leur fils.

c) **les Juifs** : enfermés dans leur suffisance et leur obstination, réfugiés dans leur vision religieuse, insinuateurs et accusateurs, en un mot : aveugles.

Nous ne pouvons éviter de confronter nos attitudes avec celles des divers protagonistes de la scène :

— Il s'agit donc d'**accueillir Jésus comme la lumière de nos vies**. Cela d'une manière absolue. Ce qui condamne tous nos fléchissements devant des références autres que sa Parole.

  Qu'en est-il donc de nos critères de discernement quand il s'agit de notre avenir, de nos options professionnelles, familiales, politiques ? Ne rendons-nous pas trop de cultes aux conventions, aux modes, au monde, à l'argent, aux lumières qui nous viennent des sciences humaines, des philosophies, etc. ? La lumière du Christ doit évincer toute idole.

— Cela signifie aussi **accueillir les lumières que le Christ nous procure par nos frères et sur eux.**

Il y a en chacun de nous un fils de Pharisien enfermé dans **sa** vérité, capable d'agressivité et tuant les autres par sa suffisance et ses jugements tout faits, confondant **sa** vérité (autoritarisme de maître, de parents, intolérance de jeunes entre eux et à l'égard de leurs aînés, excommunication définitive entre conjoints ou groupes sociaux...) et **la** vérité. Ces duretés sont meurtrières et nous privent de richesses que le Père voudrait nous donner.

— Enfin, le Christ a choisi une voie privilégiée pour nous communiquer sa lumière : **son Eglise.**

Il serait bon de nous interroger sur l'accueil que nous réservons à son enseignement, sur la connaissance que nous en avons, sur les lumières que nous puisons dans ses sacrements, et en particulier dans le sacrement de pénitence, lumière pour nos vies.

Sixième étude : Jn 11, 1-46

Bandelettes inutiles

I. INTRODUCTION

En 10, 24, Jésus a été sommé par les Juifs de se révéler ouvertement : « jusques à quand nous tiendras-tu l'âme en suspens ? Si c'est toi le Christ, dis-le nous ouvertement ». Aussi Jésus va-t-il fournir un **dernier signe,** plus éclatant encore que les précédents, en ressuscitant Lazare. Cet acte appartient au procès entre la lumière et les ténèbres, il n'y aura plus d'autre issue pour ceux qui refusent Jésus que de le mettre à mort (v. 53) ; de même, il n'y aura plus d'occasion pour les Juifs de se convertir. La consommation de la haine approche au moment même où la révélation se fait plus manifeste. Après le choix des ténèbres (ch. 9), celui de la mort.

La **tension dramatique** touche à son comble, le ministère de Jésus se termine. Il est totalement tourné vers la manifestation de la gloire (cf. le premier signe : Cana où « il manifesta sa gloire » 2, 11 et le dernier : « ... en vue de la gloire de Dieu »), il est l'occasion pour Jésus de dévoiler sa puissance et d'annoncer la victoire finale (cf. 5, 28-29). Aussi la résurrection de Lazare vient-elle confirmer ce qui a été commencé et anticiper symboliquement la mort et la résurrection du Christ avec tout leur poids d'obéissance filiale, d'amour pour les hommes et de victoire vivificatrice.

Tout comme le chapitre 9, notre péricope est une sorte d'action symbolique, à l'intérieur de laquelle **action et paroles** sont intimement unies, la narration se laissant interrompre par le dialogue.

L'ensemble de l'épisode est propre à Jean [1] ; cela ne doit pas jeter le discrédit sur notre texte, mais bien plutôt nous inciter à le lire comme une page très théologique.

1 Luc par contre rapporte la résurrection du fils de la veuve de Naïm (7, 11-17) et les trois synoptiques, celle de la fille de Jaïre (Mc 5, 35-43 et par.).

Plan :

vv. 1-6 : situation
vv. 7-16 : dialogue entre Jésus et les disciples
vv. 17-27 : dialogue entre Jésus et Marthe
vv. 28-32 : Marie rejoint Jésus
vv. 33-41 a : Jésus se rend au tombeau + ouverture de ce dernier
vv. 41 b-44 : prière de Jésus et résurrection
vv. 45-46 : réactions de l'entourage

II. LECTURE

vv. 1-6. Présentation des personnages et des circonstances. Les personnages se situent par rapport à leur lieu d'origine [2]. Marie est donnée comme « celle qui oignit... ». Il s'agit probablement d'un ajout rédactionnel puisque cette mention se rapporte à un épisode qui ne sera raconté qu'au chapitre 12 (v. 3).

Lazare est malade, aussi les deux sœurs adressent-elles une prière discrète à Jésus (qui ressemble fort à celle qu'adresse Marie à Cana : 2, 3) : « celui que tu aimes (note qui sera reprise au v. 36) est malade » [3].

Le lecteur ne sait rien du type de maladie qui affecte Lazare, ces précisions étant inutiles pour la suite du récit [4], le but et le résultat final de cette maladie n'étant pas la mort (littéralement : « n'est pas vers la mort »), mais la **gloire de Dieu** (v. 4). Cela signifie que la gloire de Dieu (Théologie : Gloire, p. 240) sera manifestée par l'œuvre que le Fils opérera : à savoir le signe (à rapprocher de 9, 3) de la résurrection de Lazare et sa propre exaltation sur la croix (17, 5). Ainsi le sens du signe est-il donné dès le début de la péricope : « La doxa (gloire) qui se manifeste par le miracle, est celle de la puissance dominatrice et vivificatrice de Jésus, vainqueur de sa propre mort, par son union avec le Père, son obéissance de Fils et l'accomplissement de sa mission » [5].

[2] Définir quelqu'un par son lieu d'origine est un procédé fréquent: 1, 44.45 ; 12, 21 ; 19, 38 ; 21, 2.

[3] II y a probablement des ressemblances entre les personnages de la scène et ceux que Luc mentionne en 10, 38-42. Pourtant la perspective théologique de ce dernier est si différente de celle de Jean, que nous ne pensons pas que le rapprochement soit très éclairant pour la compréhension de notre passage.

[4] Nous pourrions faire la même remarque pour tous les autres récits de miracles, ce qui jette un sérieux doute sur la légende d'un Jean, témoin oculaire...

[5] C. Traets, *Voir Jésus...*, p. 96.

Le **v. 5** insiste sur les sentiments de Jésus, tout comme le fera l'ensemble du texte, ce qui est assez rare dans le quatrième évangile.

Quant au **v. 6**, il rappelle la remarque précédant la multiplication des pains : « car, il savait, lui, ce qu'il allait faire » (6, 6). Il s'agit de la même prescience de Jésus, en même temps que d'un procédé pour préparer la suite du récit : le miracle ne sera que plus éclatant si Lazare est mort depuis plusieurs jours.

vv. 7-16. Jésus dialogue avec ses disciples. Ces derniers ne joueront plus aucun rôle dans la suite du récit. Ici, ils sont le prétexte nécessaire pour suggérer le drame qui se prépare contre Jésus et qui a déjà commencé (v. 8). En 8, 59, par exemple : « ils (les Juifs) prirent des pierres pour les lui jeter » ; en 10, 31 : « les Juifs apportèrent de nouveau des pierres pour le lapider ».

Jésus ne tient pas compte de la mise en garde des disciples et leur répond par une sorte de petite parabole (vv. 9-10), utilisant les images courantes de jour et de nuit (déjà en 9, 4 et 12, 35) : l'expérience montre qu'un trajet entrepris tant que le soleil brille est sans embûches, tandis que le même itinéraire parcouru de nuit présente des dangers[6]. Ce qui étonne, ici, c'est la formulation : il s'agit de « voir la lumière de ce monde » et de « ne pas avoir la lumière en soi ».

Que comprendre ? Au niveau de Jésus, certainement une annonce voilée de la Passion (la nuit ?). Jésus a conscience d'accomplir son œuvre tant que son Heure n'est pas encore là. il peut donc encore marcher (et se rendre en Judée).

Au niveau des disciples et des croyants, probablement une exhortation à marcher les yeux fixés sur « la lumière de ce monde » afin de ne pas achopper, et à fuir les ténèbres qui mènent à la perte (« la lumière n'est pas en lui »).

vv. 11-13. Lazare « dort » ou « repose ». Ce verbe peut s'entendre soit au sens propre (Ac 12, 6), soit au sens figuré, il désigne alors la mort (Ac 13, 36 ; 7, 60). C'est ce double sens (il en est de même pour le verbe éveiller) qui provoque la confusion des disciples : pour Jésus il s'agit de mort et de résurrection (ce que précisera le rédacteur à l'intention de ses lecteurs au v. 13), tandis que les proches de Jésus pensent à un sommeil et à une guérison (v. 12) ; leur incompréhension rappelle celle de 2, 19-21. Tous les termes sont à double sens et permettent une double lecture : au v. 12 « il sera sauvé » peut s'entendre à la manière des disciples (il sera arraché à la maladie), ou, théologiquement : il ne connaîtra pas la perte.

[6] « 12 heures » : la manière juive d'envisager le jour.

vv. 14-15. Jésus lève toute équivoque : « Lazare est mort ». Pourtant Jésus « se réjouit ». Le rapprochement des deux verbes est surprenant. Jésus peut éprouver ce sentiment parce **qu'il sait** ce qu'il fera, il sait que cette mort permettra une révélation, source de foi pour les disciples (« afin que vous croyiez », utilisé absolument). Or, cette dernière est toujours du côté de la vie, d'où le contentement de Jésus qui va affermir ses disciples avant la grande épreuve de la Passion.

v. 16. Thomas (à qui le quatrième évangile accorde passablement de place : 14, 5 ; 20, 24-29 ; 21, 2) dévoile dans une même proposition sa générosité un peu présomptueuse et... son manque de compréhension de la destinée de Jésus.

vv. 17-27. La rencontre entre Jésus et Marie. On estimait ordinairement dans le judaïsme populaire que l'âme demeurait trois jours au tombeau avant de gagner le royaume des morts. Les funérailles, elles, avaient lieu le jour même du décès.

La notice du **v. 17** (« le quatrième jour ») tend donc à souligner que la mort de Lazare est indiscutable et que la puissance de Jésus est très grande.

vv. 18-19. Béthanie est proche de Jérusalem (environ 3 kilomètres), ce qui explique la présence des Juifs qui sont venus, comme le veut la coutume, présenter leurs condoléances aux deux sœurs. Mais il importe aussi pour la suite du récit que les futurs protagonistes du procès de Jésus assistent au dernier signe.

vv. 20-22. Marthe exprime son regret douloureux (v. 21), en même temps que sa foi dans le pouvoir que Jésus possède sur la maladie. Elle est la représentante du croyant de bonne volonté.

R. Schnackenburg pense que le v. 22 est à mettre au compte de l'évangéliste, Marthe ne pouvant pas même envisager que Jésus puisse ressusciter son frère.

vv. 23-24. La promesse de Jésus peut cacher un double sens : il peut s'agir de la résurrection eschatologique, mais aussi de la volonté qu'a Jésus de ressusciter son ami.

Pour Marthe, il n'y a pas de doute possible : elle croit à la résurrection au dernier jour (à la différence des Saducéens, cf. Mc 12, 18-27), telle que Jésus l'avait annoncée en 5, 28-29 : « ... elle vient l'heure où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix et ils sortiront, ceux qui auront fait le bien pour une résurrection de vie, ceux qui auront commis le mal pour une résurrection de condamnation ».

vv. 25-26. Jésus se révèle solennellement (« je suis ») comme étant la **résurrection et la vie.** Cette déclaration respecte le processus de passage de la mort (envisagée comme terrassée, elle se nomme alors résurrection) à son contraire et au point d'aboutissement visé : la vie. Il faut comprendre tout cela dans le prolongement de la grande théologie vétérotestamentaire du Dieu Vivant, auteur et dispensateur de la vie (Gn 2, 7 ; Dt 32, 39 ; Sg 16, 13). Toute cette tradition aboutit et se concentre en Jésus qui peut se définir comme la vie.

Aussi, le croyant, même s'il connaît la mort, finira-t-il par communier à la vie (v. 25 b), et, plus que cela, parce qu'il vit du Christ et croit en lui, il échappe à l'emprise des ténèbres et de la perte, ce que S. Jean nomme la mort, conséquence et fruit du jugement (Théologie : Jugement, p. 248).

La résurrection de Lazare n'est qu'une pâle esquisse de la réalité que Jésus révèle par ses paroles.

v. 27. Marthe répond par un admirable acte de foi à la question de Jésus (v. 26 b[7]). Littéralement on pourrait traduire : « j'ai cru et je continue de croire (cf. le parfait), ma foi n'est pas ébranlée ». Marthe devient, de la sorte, un modèle pour le lecteur, sa profession de foi anticipant celle de Pâques (cf. 20, 31 « afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu »), elle reconnaît en Jésus celui qui vient combler la grande attente juive, qui entretient des liens particuliers avec celui qui l'envoie (« venu dans le monde », comme en 6, 14) ; en un mot : il vient comme le Fils (même reconnaissance qu'en 1, 49).

vv. 28-32. La rencontre entre Marie et Jésus. Ces versets forment une sorte de scène de transition[8] qui ramène le lecteur à la réalité de la mort de Lazare et prépare la rencontre avec les Juifs. Jésus n'y prononce aucune parole et la seule phrase de Marie est une reprise stricte de ce que Marthe avait dit en 11, 21.

vv. 33-41 a. En direction du tombeau. Jésus **frémit** (le verbe est très fort) en voyant le chagrin de Marie. Il s'indigne devant l'horreur du mal[9] et se trouble[10] : par commisération, par pitié et tendresse (au v. 35,

[7] C'est le seul cas où Jean utilise le verbe croire avec un accusatif.

[8] Tout comme en 4, 26-27, après que la conversation ait atteint un sommet (révélation capitale), il y a changement de scène.

[9] Nous ne partageons pas l'opinion de R. Schnackenburg qui attribue cette réaction à l'indignation de Jésus devant l'incrédulité des Juifs, ni celle de la TOB qui pense que Jésus s'insurge contre le manque d'espérance.

[0] C'est surtout à l'approche de la Passion que Jésus connaîtra le trouble : 12, 27:13, 21.

les mêmes sentiments l'amèneront à pleurer silencieusement : hapax du Nouveau Testament). Ces manifestations sont interprétées différemment par les Juifs : comme un signe d'amitié par certains (v. 36), comme un prétexte pour ricaner par d'autres (v. 37)[11].

L'irritation de Jésus est si forte (comme s'il s'agissait d'une sorte de révolte qui ne se domine pas) que l'évangéliste la mentionne une deuxième fois (v. 38).

Le tombeau est brièvement décrit : il est fermé par une pierre, comme le sera celui de Jésus (20, 1) et l'on comprend la réticence de Marthe (v. 39) devant le désir de Jésus : le cadavre « sent déjà » et Lazare est vraiment mort puisqu'il y a quatre jours qu'il repose dans cette grotte.

v. 40. Jésus promet à Marthe **qu'elle verra** (à condition de croire) la gloire de Dieu (reprise du motif du v. 4). Cela signifie qu'elle sera témoin de l'intervention de Dieu et qu'à travers la résurrection de son frère elle aura la révélation et le gage de la victoire que le Christ remportera et dont elle et les autres croyants bénéficieront.

vv. 41 b-42. Cette glorification qui sera parfaite quand il sera définitivement élevé de terre, le Christ en vit déjà les arrhes dans son union avec le Père[12], aussi, lui rend-il grâce pour cette communion absolue : « tu m'exauces toujours », et sans faille, parce que le Fils fait toujours ce qui plaît au Père (cf. 8, 29).

L'expression de cette union est surtout destinée à fortifier la foi des assistants : **en voyant** Jésus opérer un signe, la foule doit découvrir Celui qui est à l'origine de l'envoi du Fils : le Père.

vv. 43-44. Le récit du miracle est ramené au minimum (comme toujours chez S. Jean) : une parole efficace de Jésus et Lazare est vivant : il sort de lui-même du tombeau où il a été enseveli selon la manière habituelle.

vv. 45-46. Les réactions des assistants. J. Schneider[13] compare ces versets à un « chorartiges Stück ». En effet, les réactions des Juifs présents ponctuent presque chaque acte de Jésus, un peu comme le font des chœurs dans une tragédie grecque.

[11] Cette mention du signe opéré au ch. 9 invite le lecteur à suivre la même voie et à unir Jésus lumière et Jésus vie.

[12] Les prières de Jésus en S. Jean s'inscrivent toutes dans la ligne d'unité de volonté et d'œuvre de Jésus avec son Père : 17, 1.4-5.7...

[13] Dans son commentaire, p. 218.

Les hommes se scindent en deux groupes : ceux qui croient (v. 45)[14] et ceux qui s'enferment dans l'incrédulité (v. 46) et renforcent leur mauvaise foi en cherchant appui auprès des autorités religieuses qui décideront d'éliminer cet homme gênant et dangereux : « il vaut mieux pour vous qu'un seul homme meure pour le peuple » (v. 50).

Conclusion

La révélation que Jésus a entreprise à travers les signes a atteint son comble : Jésus s'est manifesté comme le maître de la vie. Là devant, les hommes sont divisés.

La résurrection de Lazare apparaît comme une sorte de parabole du mystère pascal : le passage de Lazare au tombeau anticipe celui de Jésus et sa résurrection préfigure celle du Christ. Le rôle d'une telle page n'est pas très différent de celui tenu par les annonces de la Passion et de la résurrection dans les évangiles synoptiques.

Parce que Jésus s'est offert (nous ne sommes pas loin de Jn 6) comme le Vivant, parce que le Père et le Fils sont exclusivement du côté de la vie, le croyant a déjà la possession de cette vie.

III. INTERROGATIONS ULTÉRIEURES

a) La Chair devenue ami : peu de pages du quatrième évangile insistent autant sur le concret des sentiments que Jésus éprouve pour son ami (il se réjouit, frémit, se trouble, pleure). Cela donne de l'épaisseur à la Parole faite Chair, accentue le réalisme de son Incarnation (« de son encharnellement ») et donne du corps, étoffe la présence de Celui que nous recevons à l'eucharistie. Quand nous mangeons sa chair nous communions à tout ce qu'il a vécu et éprouvé, et il vient assumer en nous tout ce qui fait la trame de nos existences.

Nos eucharisties ont-elles vraiment cette épaisseur et ce poids ?

b) **La victoire de Pâques** : Jésus vaincra, a vaincu, l'opacité de la mort et de la souffrance.

[14] 2, 23 ; 7, 31 ; 8, 30 ; 10, 42.

Cette assurance doit fortifier notre espérance et donner à nos vies la certitude de la victoire. Il n'y aura pas d'effondrement catastrophique, pas d'échec écrasant pour celui qui sait que son Seigneur a vaincu la mort.

Est-ce bien cette lumière qui nous permet de juger et de surmonter nos désillusions, nos écroulements et les ruptures qui nous atteignent ?

c) « **Celui qui vit et croit en moi ne mourra jamais** » : le croyant est mort avec le Christ, avec le Christ il est ressuscité depuis son baptême. Cela lui impose une vocation particulière, celle d'engendrer la résurrection et la vie autour de lui.

Tout geste de tendresse, d'attention, de création réalise cette mission. Tout témoignage rendu au Fils nous rend complice du Père et de son projet de vie. Tout repliement, tout accaparement, toute stérilité (affective, intellectuelle, spirituelle) mutile, par contre, la connivence que le Père veut établir avec chacun de nous.

« La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant. »

La vocation du baptisé, elle, consiste à être artisan de vie.

Septième étude : Jn 13, 1-17

Un geste compromettant

I. INTRODUCTION

La révélation de Jésus devant le monde est close (1, 19-12, 50). Avec le chapitre 13 débute la seconde partie, souvent intitulée « livre de l'Heure » ou mieux « **livre de la Gloire** ». Elle se compose d'un long discours (ch. 13-16) qui se prolonge en prière (ch. 17) et culmine dans les récits de la Passion et de la résurrection (ch. 18-21 [1]). C'est dire que notre péricope bénéficie déjà de la lumière du mystère pascal, surtout pour ce qui concerne nos versets, en sa face ténébreuse [2].

Plusieurs exégètes ont rapproché le discours d'adieu de Jésus à ses disciples du discours que Moïse prononce à l'adresse d'Israël, dans le livre du Deutéronome. Soulignons quelques aspects qui figurent dans l'un et l'autre passages :

— les destinataires sont d'une part l'embryon du peuple élu, d'autre part les premiers membres du nouvel Israël,

— les fondateurs de ces deux communautés sont sur le point de mourir,

— ils confient à leur communauté respective les commandements qui les caractériseront : dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'une éthique basée sur l'amour,

— ils terminent leur discours par une prière (Dt 32-33 et Jn 17), confiant au Père leur nouvelle communauté.

[1] Le chapitre 21 est communément admis comme un appendice de l'évangile.

La Passion sera constamment évoquée tout au long du discours : 13, 7.18.21. 33.36 ; 14, 5.8...

Ces analogies, particulièrement mises en valeur par A. Feuillet[3], font de Jésus le nouveau Moïse et de ces chapitres la charte de l'Eglise johannique[4].

Notre passage ouvre donc ce discours d'adieu. Il rapporte un geste de Jésus que l'on peut comprendre de deux manières (sans qu'elles soient exclusives l'une de l'autre) : comme une **action prophétique** qui mime par anticipation l'humiliation du Christ à la Passion et comme une **action exemplaire** et pédagogique accomplie sous les yeux des disciples, afin de leur indiquer la voie à prendre (ce qui est clairement dit au v. 15).

Certains auteurs ont entrepris une lecture sacramentelle[5] de Jn 13, y lisant tour à tour une catéchèse baptismale (Braun) en raison du v. 10, eucharistique, à cause de la tonalité sacrificielle du discours, et même pénitentielle[6]. Nous ne pensons pas que ces lectures fassent droit au texte.

II. LECTURE

v. 1. La mention de la fête de **la Pâque**[7] nous place dans un contexte sacrificiel : Jésus sera bientôt livré comme l'agneau (cf. 19, 36 qui est une citation d'Ex 12, 46). Cet indice historique est donc surtout important théologiquement.

Sachant. Jésus dispose d'une connaissance parfaite et intuitive (eidôs, en grec) de sa vocation et du chemin qui l'attend (cf. déjà : 9, 4 ; 11, 9 ; 12, 7.23.27.32).

Que son heure. L'heure désigne d'une manière générale chez Jean : le temps où s'accomplit l'œuvre que quelqu'un doit réaliser, à laquelle il est destiné, comme c'est le cas en 16, 21 par exemple.

[3] « L'exode » de Jésus et le déroulement du mystère rédempteur d'après S. Luc et S. Jean, Rev. Thom. 77 (1977), p. 195.

[4] Une hypothèse assez séduisante de R. Schnackenburg suggère précisément de lire dans les chapitres 14 et suivants essentiellement l'œuvre d'un rédacteur final qui aurait surtout songé à développer la ligne morale en fonction des besoins de la communauté.

[5] O. Cullmann a beaucoup privilégié cette ligne, surtout dans son livre : *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951.

[6] P. Grelot, L'interprétation pénitentielle du lavement des pieds, dans *Mélanges H. de Lubac*, I, Paris, 1963, pp. 75-91.

[7] Cette fête liturgique est mentionnée plusieurs fois chez Jn : 11, 55 ; 12, 1 ; 18, 28.39 ; 19, 14.

Quand il s'agit de Jésus, son Heure est « le moment où se réalise définitivement l'œuvre pour laquelle il a été envoyé en ce monde par le Père, à savoir la victoire sur Satan, sur le péché et sur la mort »[8], en un mot l'heure du sacrifice et de la glorification.

Il y eut un temps, celui du ministère public, durant lequel l'heure n'était pas encore venue (2, 4 ; 7, 30 ; 8, 20). Depuis 12, 23, l'Heure est là et le Christ prie le Père de l'en délivrer : « Père, sauve-moi de cette heure » (12, 27) ; c'est en même temps l'heure de l'écrasement et celle de la glorification : « l'heure est venue, glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie » (17, 1).

... **de passer de ce monde vers le Père.** Il s'agit de l'événement salvifique par excellence, lequel va se réaliser à travers la mort et l'exaltation auprès du Père. En vivant cet exode, Jésus offre la possibilité aux disciples de parvenir au même but.

A. Feuillet[9] rejette l'interprétation que suggère la TOB[10] et qui s'appuie sur une étymologie possible du mot Pâque (pesah en hébreu) compris comme passage (Ex 12, 12-13). Mais il faut reconnaître que la LXX elle-même ignore cette interprétation.

Par contre l'auteur propose[11] de reprendre l'option d'auteurs anciens (dont S. Thomas) qui lisent dans ce « passage » l'accomplissement messianique de celui que les Hébreux ont vécu en échappant à la servitude d'Egypte pour expérimenter la libération en Terre Sainte.

Ainsi, Jésus quitterait ce monde de péché, asservi à Satan (« c'est maintenant le jugement de ce monde ; c'est maintenant que le chef de ce monde va être jeté dehors » 12, 31) pour entrer dans la gloire et la liberté du Père[12].

Ayant aimé. L'auteur envisage chacun des actes amoureux de Jésus (aoriste complexif), un peu comme s'il les passait en revue pour en faire le mémorial.

Les siens. Ceux qui ont écouté sa voix[13] (10, 3.4) et dont il a pris soin (10, 14.29).

[8] A. Feuillet, *Etudes johanniques,* DDB, 1962, pp. 13-14.

[9] II fait remarquer que ce passage (metabainein, en grec) consiste vraiment à aller de la mort à la vie (tout comme en 5, 24). En 1 Jn 3, 14, c'est le fait d'aimer ses frères qui donne au croyant de passer de la mort à la vie (strictement le même rapprochement que dans notre texte).

[10] Note w), à propos de 13, 1.

[11] A. Feuillet, « L'exode » de Jésus..., p. 196.

[12] 13, 1 serait l'équivalent de « l'exode » tel que S. Luc le conçoit en 9, 31. Le rapprochement paraît intéressant.

[13] Le sens n'est pas le même qu'en 1, 11 où les « siens » désignent les Juifs.

Il les aima. La Passion est comprise ici comme l'acte d'amour le plus éminent.

Jusqu'au bout. Le terme grec de **telos** peut signifier jusqu'à la fin (Mt 10, 22) ou pleinement (1 Th. 2, 16) [14]. Il faut probablement garder la double valeur, à la fois temporelle et qualitative.

Ce premier verset introduit l'ensemble du discours d'adieu et non seulement l'épisode du lavement des pieds ; c'est pourquoi, nous pensons que l'amour dont il est parlé vise surtout le don que le Christ fait de sa vie à la Passion, le lavement des pieds n'étant que le signe de ce don.

v. 2.[15] L'auteur n'est pas intéressé par le détail historique : il ne donne aucune précision sur le lieu où se déroule la scène, ni sur le moment : « le repas advenant ». Seule l'approche de l'Heure est importante.

L'amour de Dieu est à l'œuvre, le diable aussi, qui inspire à Judas (littéralement : « qui lui jette au cœur de... ») de livrer (verbe traditionnel, que nous retrouverons lors de la Passion, 6, 71 ; 12, 4 ; 13, 11.21) son maître [16]. Jésus sait, dès le début de son ministère (6, 64.70), que Judas le trahira.

v. 3. La connaissance de Jésus (reprise du « sachant » du v. 1) dans ce verset consiste surtout en une claire conscience de son origine (« venu de Dieu » comme en 3, 13 ; 7, 28 ; 8, 42 ; 16, 30 ; 17, 8...), de son retour dans la gloire du Père (« s'en va vers Dieu » comme en 6, 62 ; 7, 33...) et de sa communion avec Celui qui « a tout remis entre ses mains » (3, 35 ; 5, 36). Cette union fait contrepoids au projet de mort de Satan (v. 2).

vv. 4-5. Jésus agit conformément à l'usage, pourtant les divers actes sont décrits avec une minutie particulière, ce qui confère à la scène une certaine solennité.

Le fait de laver les pieds de quelqu'un est surtout un travail d'esclave. Il est considéré comme humiliant, si bien qu'on le confie ordinairement à un serviteur non juif.

Dans certains cas, sa signification symbolique change. C'est alors un geste de déférence et de piété qu'une épouse accomplit à l'égard de son mari, des enfants vis-à-vis de leur père.

[14] Nous trouvons la même racine en 19, 30 : « tout est accompli » (mené à sa fin et à sa plénitude).

[15] Les vv. 2-4 sont de construction participiale, ce qui est unique en Jean.

[16] En 13, 27, Satan entrera dans Judas.

v. 6. Simon ne peut admettre que Jésus accomplisse un tel acte en sa faveur [17]. Il faut sentir l'opposition entre le « toi » et le « moi ».

v. 7. Il y a un « **à présent** » et un **« par la suite** ». Simon ne peut saisir actuellement la signification (prophétique) du geste de Jésus, il faudra la lumière de Pâques et de l'Esprit-Saint (14, 26 ; 16, 13) pour qu'il comprenne [18].

v. 8. Pierre persiste dans son refus.

Son incompréhension rappelle celle que rapporte Mc 8, 32 : Pierre ne peut admettre que Jésus suive une voie d'abaissement et d'humiliation. Sans le savoir c'est au mystère du salut qu'il s'oppose.

L'avertissement de Jésus est grave : si Pierre n'accepte pas que Jésus réalise sa vocation (le lavement des pieds n'étant qu'une image corporative et symbolique), il ne participera pas à la vie éternelle, l'expression « avoir part avec » désignant dans le judaïsme le destin eschatologique de l'homme [19]. Si Pierre veut partager le bonheur de son maître, il lui faut donc accepter que son Seigneur s'humilie [20].

Tout le verset tend à indiquer au lecteur que le sens du lavement des pieds va bien au-delà de ce que Pierre a saisi.

v. 9. L'amour de Pierre pour Jésus est indiscutable (il veut donc prendre des moyens sûrs), mais sa perception est incomplète, il n'a retenu des explications de Jésus que le « laver » (dans la ligne des incompréhensions johanniques, comme en 3, 3 ss. ; 4, 10.15...).

vv. 10-11, Le v. 10 pose un problème de critique textuelle. La plupart des traductions françaises (TOB, Bible de Jérusalem, Osty) retiennent la leçon courte qui omet « sinon les pieds ». Nous pensons qu'il faut conserver le texte long.

Dès lors le v. 10 a apparaît comme une remarque de bon sens (tout comme 3, 29 ; 4, 35 a.37 ; 8, 35 ; 12, 35 c) : celui qui s'est baigné avant de venir n'a pas besoin de se laver, sinon les pieds, salis par la poussière du chemin.

[17] Pierre est ici, comme lors du reniement, personnalité corporative.

[18] Jean mentionne à plusieurs reprises que les disciples ne comprirent qu'après Pâques un certain nombre de paroles et d'actions de Jésus : 2, 22 ; 12, 16.

[19] Sifré Dt 307 ; Eccl. Rabba 3, 19 ; Targum Jer. 1-2 sur Gn 15, 1.

[20] Sur l'union de Jésus et des siens : 12, 26 ; 14, 3 ; 17, 24 (participation à sa gloire) ; 17, 22.24 (participation à sa seigneurie).

Les exégètes ont été frappés par le fait que Jean utilise ici le verbe qui désigne le bain complet (Lv 14, 9 ; 16, 4 ; 17, 16...) et que le Nouveau Testament reprend pour parler du baptême (1 Co 6, 11 ; Ep 5, 26 ; Hb 10, 22 ; Tt 3, 5). Cela a conduit un certain nombre d'entre eux à comprendre cette parole de Jésus comme une allusion baptismale.

On pourrait admettre, à la rigueur, que le rédacteur final ait voulu parler de ce sacrement, mais nous pensons qu'il vaut mieux se contenter de l'image comme telle.

Celui qui a subi des ablutions aussi complètes (par opposition au verbe utilisé au v. 8 et qui s'entend d'une toilette partielle) est **propre.** Le terme grec (katharos) désigne d'abord une propreté extérieure (Mt 23, 26 ; 27, 59), puis de cette propreté physique, l'on glisse vers l'idée de pureté morale et l'on comprend alors la restriction que Jésus fait à l'égard de Judas : « mais non pas tous ».

Le v. 11 est une information de l'évangéliste à l'adresse du lecteur. Il souligne la connaissance de Jésus.

Le récit du fait est terminé. Désormais Jésus va expliquer son geste, invité qu'il est à le faire par une question (v. 12) de pure rhétorique. Le commentaire du lavement des pieds est surtout destiné à la communauté.

v. 13. Jésus se donne comme le « maître et le Seigneur ». Le fait que ces deux titres soient unis nous incite à leur donner tout leur poids. Il s'agit du Seigneur ressuscité, maître de la communauté.

v. 14. Tout repose sur le rapport « **moi** »... « **vous** » que reprendra le v. 15 b. Si le Seigneur, victorieux et maître du peuple nouveau, a accompli un tel geste, il en découle l'obligation stricte pour les disciples d'agir de même.

v. 15. Ce verset est central, il donne la clé de tout le passage. Jésus a donné un **exemple** (upodeigma[21]), une démonstration ostensible. Il l'a fait « afin que ce que **moi** j'ai **fait, vous,** vous le **fassiez.** L'argument utilisé est « **a majore ad minus** ».

Mais que doivent imiter les disciples ?

Il ne saurait être question d'une imitation servile de l'acte même de laver les pieds. L'on pressent que ce geste n'est **qu'une image corporative** (on retient un aspect suggestif, une action éloquente qui implique toutes les

[21] Jean n'utilise qu'une fois dans son évangile ce terme. On le rencontre encore en Hb (4, 11 ; 8, 5 ; 9, 23), Ja (5, 10) et 2 Pe (2, 6).

autres). Parce qu'il souligne l'humilité, la déférence et l'abaissement, il est capable d'évoquer toute la morale du disciple.

Mais l'exemple va plus loin encore. Nous avons vu que le lavement des pieds mime et anticipe le don que Jésus va faire de sa vie à la Passion. Faire de même signifie donc que le disciple devra, lui aussi, livrer sa vie pour ses frères, s'immoler pour eux tous. C'est la loi du « **comme** » (kathôs en grec) que Jésus institue : « que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés, que vous aussi vous vous aimiez les uns les autres » (13, 34 ; de même en 15, 12).

Désormais le disciple a devant les yeux, de manière permanente, l'exemple de son Seigneur. Il n'a plus qu'à imiter.

v. 16. Cette nouvelle déclaration de Jésus, solennelle (« en vérité, en vérité... »), ressemble beaucoup à certaines paroles des synoptiques : « le disciple n'est pas au-dessus du maître, ni l'esclave au-dessus de son seigneur. Il suffit au disciple d'être comme son maître, et à l'esclave comme son seigneur » (Mt 10, 24-25). « Le disciple n'est pas au-dessus du maître ; une fois formé, chacun sera comme son maître » (Lc 6, 40). Cela donne à penser que l'évangéliste rapporte là un **logion** qui lui vient de la tradition.

La sentence est construite en forme de parallélisme : le disciple est regardé la première fois comme serviteur (le terme traditionnel grec : **doulos,** et la seconde comme envoyé **(apostolos,** qui donnera apôtre). Ces fonctions ne le placent pas au-dessus de son maître et Seigneur, aussi n'a-t-il pas à faire plus que Jésus. Il lui suffit de « faire comme ».

v. 17. Heureux (le seul macarisme que l'on trouve en Jean, avec 20, 29) celui qui entre dans cette vision des choses et qui vit en conséquence : « qui fait » (un faire qui reprend celui du v. 15). Il trouvera son bonheur dans cette nouvelle existence calquée sur celle de son Seigneur.

Conclusion

En lavant les pieds de ses disciples Jésus a accompli un geste à double fonction : d'une part il a **récapitulé** dans cette attitude de serviteur tous les actes d'humilité de son ministère, d'autre part, il a **anticipé** le don de lui-même qu'il fera à tous les hommes à la Passion. Les disciples possèdent désormais une sorte **d'étalon de base** de l'amour et du don, une sorte de parabole vivante de la morale chrétienne, qui consiste à faire de l'autre son seul souci.

III. INTERROGATIONS ULTÉRIEURES

Jésus nous invite donc à ne nous préoccuper que des besoins des autres. Nous sentons que ce commandement nous pousse vers un décentrement par rapport à nous-mêmes, dont nous sommes fort loin. Comment vivre alors une consigne si peu accordée à nos mouvements les plus spontanés ?

a) **Jésus s'est donné à voir.** Il nous livre aujourd'hui encore le souvenir vivant de ses comportements afin que nous comprenions ce que veut dire « aimer comme lui ».

Il nous semble donc que la première manière de prendre à cœur le commandement de Jésus, consiste à nous imprégner de plus en plus de sa Parole afin de nous laisser habiter par ses exemples.

Notre contemplation du Christ, aimant et se donnant, est-elle suffisante ? Notre familiarité avec l'évangile ne pourrait-elle pas être renforcée ?

b) Un long regard sur le Christ pourrait alors modeler le nôtre et **nous apprendre à aimer,** c'est-à-dire à nous oublier pour donner notre vie.

L'attitude de l'épouse consisterait alors à ne se préoccuper que du bonheur de son mari et de ses enfants ; celle du mari à choyer et combler sa femme et ses enfants. La seule préoccupation du maître serait de faire le bonheur de ses élèves, celle de ses étudiants de le lui rendre par leur disponibilité et leur affection. Le patron se soucierait du bien-être de ses ouvriers et ceux-ci mettraient leur cœur à collaborer avec lui... Ce tableau semble utopique tant il est différent de ce que nous vivons et expérimentons. Mais n'est-ce pas parce que notre vie n'a pas encore été authentiquement informée par l'exemple de Jésus ? Parce que nous lisons et écoutons avec une désinvolture alarmante sa Parole ?

c) « **Heureux...** » En nous traçant la voie du don de soi, Jésus nous confie la seule manière de connaître le bonheur.

Est-ce bien dans cette ligne que nous cherchons et construisons ?

Huitième étude: Jn 18, 28-19, 16

Le condamné est Roi

I. INTRODUCTION

a) Une approche superficielle nous laisse croire que la comparaison avec les synoptiques est plus aisée dans le récit de la Passion. Il est vrai que, globalement considérés, tous les faits essentiels se retrouvent en S. Jean et dans les synoptiques. Mais un examen plus sérieux nous invite à nuancer notre première impression et à formuler trois remarques :

— Jean a **omis** une série de faits : l'agonie, le baiser de Judas, la fuite des disciples, tout le procès devant le sanhédrin, la présence de Simon de Cyrène, les ténèbres à la mort de Jésus, son cri de mourant, la mention du voile du Temple, etc.

Par contre il en **mentionne** d'autres que les synoptiques ne connaissent pas : plusieurs paroles de Jésus, interrogation devant Anne, la présence de Marie et du disciple au pied de la croix, etc.

— Jean manifeste **des accords,** parfois précis et étonnants, avec l'évangile de S. Luc. Voici quelques exemples : Lc 22, 54 et Jn 18, 12 s. ; Lc 22, 58 et Jn 18, 17.25 ; Lc 22, 67 s. 70 et Jn 10, 24 s. 33.36, etc.

Il est difficile d'expliquer ces rencontres [1].

— **La vision théologique** de Jean a profondément modifié le tout. Notre texte manifestera de manière éclatante cette théologie. Pour des raisons théologiques, l'intérêt a été déplacé : il n'est plus dans le procès devant le sanhédrin mais dans le vaste procès entre le monde et sa royauté d'une part, Jésus de l'autre.

[1] Cf. H. Klein, Die lukanisch-johanneische Passionstradition, ZNW 67 (1976), 155-186.

b) Ce qui colore toute la Passion selon S. Jean, c'est que l'évangéliste y lit déjà **la manifestation de la Gloire,** l'Heure de l'exaltation, celle de la glorification du Fils de l'Homme. Les ténèbres sont bien là : elles sont pourtant tout irisées de lumière. C'est déjà le matin de Pâques.

c) La Gloire est celle du Père, mais surtout celle du **Roi** de douceur. La royauté du Christ est bien le thème majeur de notre étude (le terme de « Roi » se rencontre douze fois dans la Passion). Nous verrons que tout tend à souligner cette épiphanie de présence, de majesté silencieuse, d'amoureuse obéissance.

d) Epiphanie du reste paradoxale. Toutes les ressources du symbolisme johannique y sont utilisées : caractère quasi « théâtral » de petites scènes, évocations et termes qui peuvent permettre deux lectures, une au ras de l'histoire racontée, l'autre en profondeur, irruption de la Réalité dans l'épaisseur lourde de l'événement (la royauté s'exerce déjà, le jugement aussi).

Symbolisme, oui, mais **symbolisme ou parabole renversée.** Le tableau visible n'est pas affecté d'un indice positif et par conséquent ne manifeste pas immédiatement la royauté glorieuse. Il présente en effet un homme lâché par les siens et bafoué par les soldats, un condamné ridiculement affublé des insignes du crime dont on le charge, un esclave crucifié. Aussi, c'est la foi, qui est médiatrice de la vision et qui opère le redressement : elle adore son Seigneur.

e) Bien avant le récit de la Passion, la tension dramatique montait entre les Juifs et Jésus. Maintenant elle est à son comble. Un vrai crime passionnel s'y consomme. Jésus a en effet placé son peuple devant une alternative radicale : ou le judaïsme officiel accepte de **mourir** à sa suffisance, à sa domination possessive dans l'interprétation des écritures, ou, au contraire, **il fait mourir** celui qui sape ses sécurités, il assassine son Messie. Nous sommes nos liens : Jésus les maintient envers et contre tout, amoureusement et douloureusement.

f) Une dernière remarque : dans l'évangile de Jean mais surtout durant la Passion, Jésus exerce une double mission, il offre un double visage, selon le choix de celui qui est en face de lui. Là où les Juifs refusent un Roi, se dresse devant eux un juge.

Division du texte

Notre étude offre une des structures les plus subtilement et consciemment élaborées : une admirable **structure concentrique.**

	18, 28 : Introduction Personnages et circonstances		19, 16 : Conclusion Jésus est livré
A	18, 29-32 : 1re scène Lieu : dehors Personnages : Juifs, Pilate Thèmes : Pâque, mort	A'	19, 13-15: 7e scène Lieu : dehors Personnages : Juifs (Jésus), Pilate Thèmes : Pâque, mort
B	18, 33-38 a : 2e scène Lieu : dedans Personnages : Jésus, Pilate Thèmes : Royauté, pouvoir	B'	19, 8-12 : 6e scène Lieu : dedans Personnages : Jésus, Pilate Thèmes : Royauté, pouvoir
C	18, 38 b-40 : 3e scène Lieu : dehors Personnages : Juifs, Pilate Thèmes : Haine et innocence	C	19, 4-7 : 5e scène Lieu : dehors Personnages : Juifs (Jésus), Pilate Thèmes : Haine et innocence

D
19,1-3 : 4e scène
Lieu : non mentionné
INTRONISATION DU CHRIST-ROI

Cette structure appelle quelques remarques :

— Elle suit un schéma bien connu dans l'écriture : A, B, C, D, C', B', A'.

— L'icône du Christ-Roi est admirablement en place, au cœur de la structure.

— Les mentions « dehors », « dedans » n'ont pas seulement une valeur topographique. Le « dehors » caractérise une sphère d'existence sécrétée par le refus, le mensonge et la haine. Le « dedans » est le lieu de la présence de la révélation, du témoignage et de la foi.

— Pour lire chaque scène avec fruit, il est utile de tenir compte de son encadrement et des scènes parallèles. Ainsi la scène 2, encadrée par deux scènes de refus, en reçoit une dignité tragique. Ou encore, les scènes 1, 3, 5 et 7, placées en long parallélisme progressif, rythment le déferlement de plus en plus violent de la haine.

II. LECTURE

v. 28. Les personnages et circonstances sont présentés. Ils conduisent (les Juifs, les chefs du sanhédrin ?) Jésus au prétoire, c'est-à-dire à la résidence officielle du gouverneur, provisoirement à Jérusalem en raison des fêtes. C'était le **matin** : mention chronologique comme en Mc 15, 1. Peut-être aussi allusion théologique : le matin du jour de la glorification, l'aube de la victoire pascale se lève sur le monde. Les Juifs n'entrent pas, ne voulant pas encourir une impureté de sept jours. La situation est cruelle et l'ironie perce : murés dans leur rituel (comme le prêtre ou le lévite de la parabole du bon Samaritain, Lc 10, 29-37), les Juifs manquent le rendez-vous décisif avec le véritable agneau pascal.

A **Première scène : vv. 29-32.** Pilate procurateur ou préfet de Judée (selon l'inscription découverte à Césarée) sort et pose aux Juifs une question de nature juridique : quelle **accusation** portez-vous ?

La réponse est vague (cf. 8, 46) et permet à la fois de mettre en lumière et l'innocence de Jésus et la haine déjà endurcie des Juifs. Le verbe **livrer** est ordinairement attribué à Judas (6, 44.71 ; 12, 4 ; 13, 2.11.21 ; 18, 2.5). Ici il est comme transféré à ceux qui ont pris le relais de la trahison.

v. 31. La modération de Pilate (« jugez-le selon votre loi ») force les Juifs à se dévoiler et à déclarer tout haut leur détermination homicide. D'autant plus que leur réponse est sûrement conforme à la vérité historique : les Juifs n'avaient certainement plus le droit de condamner ou du moins de mettre à mort quelqu'un sans l'autorisation des Romains.

v. 32. La tension entre le v. 32, remarque de l'évangéliste, et le v. précédent est très instructive. D'une part (v. 31) nous y lisons déjà que Jésus va être livré par une farouche détermination de pécheurs libres ; d'autre part, l'évangéliste nous l'assure : cet acte monstrueux fait partie d'un dessein de salut voulu et annoncé par Jésus lui-même (3, 14 ; 12, 32-33). La rencontre et l'entrecroisement de ces deux libertés traversent toute la Passion. Mais l'évangéliste prend soin, une fois encore, de nous laisser entendre combien Jésus est maître des événements.

B **Deuxième scène : vv. 33-38 a.** Il n'avait pas été question, dans l'accusation des Juifs, de royauté réelle ou prétendue. Le texte de Jean suppose connues des données de la tradition commune (Mc 15, 2).

vv. 34-35. Pour répondre vraiment à une question il ne suffit pas d'en saisir le sens objectif, universel. Il importe encore d'en deviner le contenu pour celui qui la pose. Ici la question est ambiguë. Jésus ne peut pas y répondre sans avoir obtenu de Pilate une précision. Pilate pose-t-il une

telle question de lui-même, c'est-à-dire selon sa mentalité, sa culture, ses conceptions politiques ? Si tel était le cas, Jésus lui répondrait par la négative : je n'ai aucune prétention royale dans le cadre politique de l'Empire romain. Une fois la précision fournie (ce qui a permis à Pilate de prendre ses distances à l'égard de ce peuple juif détesté, tout en chargeant davantage ceux qui ont livré Jésus), Jésus peut répondre.

vv. 36-37. La construction de ces versets est très soignée. Elle est typiquement johannique. Une formulation négative précise ce que la royauté de Jésus n'est pas. Puis, nous apprendrons positivement ce qu'elle est.

v. **36.** Le monde n'est pas condamné. Ici, il est neutre. La note péjorative pourrait venir du démonstratif « ce », souvent opposé, dans le judaïsme, au monde à venir, messianique et meilleur. La Royauté du Christ n'est pas « de » ce monde. La préposition « de » précédée du verbe être[2] est importante. Elle nous indique que la royauté de Jésus ne doit pas son origine à l'univers des hommes et, surtout, que sa cohérence interne, ses structures, ses références et ses lois échappent à ce monde. Pour prouver cela, Jésus donne un exemple frappant et fort adapté à son auditeur : l'absence de tout défenseur. Un royaume sans soldat ne répond plus du tout à la définition d'un royaume de la terre.

v. 37. Jésus commence par approuver, mais avec une certaine prudence, la remarque de Pilate : « Tu es donc roi, toi » ? Ensuite, il va, en une phrase capitale, évoquer sa royauté et son exercice. Ce qu'il exprime, en réalité, c'est un raccourci de la venue du Royaume de Dieu, dans la ligne de la théologie johannique. Avec ses trois temps principaux :

a) le temps de la **mission.** Deux verbes placés en parallélisme vont exprimer cette mission : le verbe « **naître** » qui attire notre attention sur la profondeur humaine de l'Incarnation (1, 14) ; le second **« venir »** désignant à la fois l'origine divine et le but de cette venue parmi les hommes. (3, 2 ; 7, 28 ; 8, 42.43 ; 12, 46)[3].

b) le **but** de la mission : rendre témoignage à la vérité. Comme nous le verrons en théologie (Théologie : Témoignage, p. 226), rendre témoignage implique souvent une vision au départ (on témoigne de ce qu'on a vu) et une atmosphère de procès là où le témoignage est livré. Jésus rend témoignage « à la **vérité** ». La vérité « c'est la révélation

[2] Sur cette expression « être de », cf. I. de la Potterie, *La Vérité...*, II, pp. 594 ss.

[3] Le verbe « venir » est déjà utilisé pour Jean-Baptiste (1, 6) mais à l'aoriste, indiquant un événement précis, réalisé. Pour Jésus il est utilisé au parfait : sa venue garde toute sa validité.

elle-même que l'homme Jésus communique au monde par sa parole et qui s'identifie à lui, le Verbe fait chair »[4].

c) **l'aboutissement positif** de la mission. Pour devenir sujets du Christ-Roi, il faut « être de la vérité ». L'expression signifie, écrit le P. I. de la Potterie, « qu'une réalité cachée — la vérité présente dans le cœur du chrétien — conditionne et influence de l'intérieur sa manière d'être, et par là, son action morale et son comportement communautaire. (...) « Etre de la vérité » signifie qu'il a mis toute sa vie en conformité avec la vérité présente en lui ; « être de la vérité » c'est être habituellement **sous l'action et le rayonnement de la vérité »**[5].

« Ecoutent ma voix » : comme les brebis du bon Pasteur (10, 27). L'expression a plusieurs synonymes dans l'évangile : me recevoir (5, 43) ; connaître ma parole (8, 43) ; entendre ma parole (8, 43) ; venir à moi ou à la lumière (3, 20) ; croire en moi (12, 46) ; etc. Il s'agit toujours d'une réponse de foi complète, d'une réponse qui engage toute la vie.

Nous savons maintenant de quelle manière le Christ est Roi : il l'est par la vérité et par la Croix, lieu suprême du dévoilement de cette vérité. Ses sujets se rassemblent, au-delà des frontières politiques ou raciales, partout où il y a écoute active de cette révélation.

Pilate, lui, avoue sa totale incompréhension : « qu'est-ce que la vérité ? ».

C **Troisième scène** : **vv. 38 b-40.** C'est une reprise de la scène A, mais le refus se durcit. Cette position apparaît d'autant plus injuste que, parallèlement, Pilate ne cessera pas d'affirmer qu'il ne trouve en Jésus aucun motif de condamnation (18, 38 ; 19, 4.6). Le choix des Juifs qui se porte sur Barabbas, un chef de bande coupable et dangereux, est révélateur de leur aveuglement. Leurs cris (« ils vociférèrent de nouveau ») ont quelque chose de satanique.

D **Quatrième scène** : **19, 1-3.** La flagellation, pourtant si barbare, n'est mentionnée qu'avec beaucoup de pudeur. L'intérêt de l'évangéliste va ailleurs. Jean a simplifié la scène. Nulle mention de lieu : l'intronisation a l'air de se dérouler face au monde entier. Des insignes et des gestes, l'évangéliste n'a conservé que ce qui a trait à la royauté : la couronne d'épines, le manteau pourpre et l'acclamation royale. Les soufflets expriment de façon sensible le refus qui entoure Jésus.

[4] I. de la Potterie, Jean-Baptiste et Jésus témoins de la vérité d'après le quatrième évangile, dans *Le témoignage*, Paris, 1972, pp. 317-329. La citation est à la p. 324.

[5] I. de la Potterie, *La Vérité...*, II, p. 618.

La portée parabolique est à son comble. A travers cette intronisation de Carnaval, éclate au grand jour, pour le soldat romain ou pour l'incroyant, le dérisoire et le grotesque des prétentions royales de Jésus. Un roi, cet homme humilié, couvert de sang ? Allons donc...

Mais d'autre part, la vision de foi nous invite à acclamer notre roi, non pas malgré son humiliation mais à cause d'elle et à travers elle. Humiliation et exaltation coïncident. La douceur, le silence, la dignité et l'obéissance de Jésus parlent. L'icône adorable est dressée.

C **Cinquième scène, vv. 4-7.** La rupture définitive qui se consommera à la septième scène s'annonce. Pilate, avec une cruelle ironie, fonctionne comme héraut royal (« Je vous l'amène dehors »). L'évangéliste note que Jésus demeure affublé de ses insignes royaux (v. 5), la couronne d'épines et le manteau écarlate. Ainsi la confrontation gagne en intensité dramatique.

« **Voici l'Homme** » : On peut, ici encore, lire cette parole comme prononcée en situation par Pilate. Dans sa bouche, l'expression ne prend certainement pas un sens de compassion (« voyez ce pauvre homme ») mais elle a une teinte de mépris à l'égard de Jésus et des Juifs (comment une telle loque a-t-elle pu émettre des prétentions ? comment a-t-elle pu vous inspirer des craintes ?).

Pour l'évangéliste et son lecteur, l'expression « voici l'Homme » revêt une signification incomparable[6]. Il faut la lire à la lumière de tout l'évangile. Déjà dans l'entretien avec la Samaritaine on devine que cet homme détient un mystère (« venez voir un homme qui », 4, 25.26). Le même mystère est souligné lors de la guérison du paralytique (5, 12 ss.). La même interrogation se pose à d'autres instants : « qui est cet homme » ? Par exemple, en 7, 46 (« Jamais homme n'a parlé comme cet homme ») ; 8, 32 ; 9, 11 et surtout 10, 33.

Ici, l'expression semble évoquer la vision de Daniel (7, 13-14) où le jugement et la domination sont conférés à un fils d'homme. L'homme Jésus sera présenté, à la dernière scène, comme Roi et Juge. Cette dernière scène est ici préparée.

« **Dès qu'ils le virent** » : Jésus leur est devenu insupportable. La réaction est rapide et impitoyable : Crucifie ! Crucifie ! Le terme visant le supplice barbare n'avait pas encore été prononcé. Il l'est dans toute son horreur.

[6] I. de la Potterie, Le Christ comme figure de révélation d'après S. Jean, dans *Révélation de Dieu et langage des hommes,* Paris, 1972, pp. 53-57.

B' **Sixième scène** : **19, 8-12.** Elle se passe à l'intérieur, comme la scène parallèle B. Elle contient également un petit dialogue avec Pilate qui s'alarme. Jusqu'ici sa préoccupation était d'ordre politique. Elle devient celle d'une religiosité inquiète et superstitieuse. Jésus serait-il un de ces êtres semi-divins dont foisonnent les légendes gréco-romaines ?

D'où es-tu ? Il ne s'agit pas d'une banale vérification d'identité. La question posée est celle qui résonne au long de l'évangile (7, 27 ; 8, 14 ; 9, 29-30). Elle s'enracine dans le dualisme johannique.

v. 11. Jésus ne contestera pas le pouvoir de Pilate. Il lui assigne sa vraie dimension. Qu'il le sache, ce pouvoir vient d'en-haut, du Père. Une nouvelle fois, est affirmée la liberté de Jésus. Il agit en plein accord avec son Père (14, 14).

Celui qui m'a livré. Le terme vise ordinairement Judas. Mais ici il s'agit vraisemblablement aussi de tous ceux qui ont pris le relais de Judas : les responsables du sanhédrin, le peuple...

A' **Septième scène : 19, 13-15.** Tout converge vers cette scène finale. Elle revêt une telle importance que l'évangéliste a soin d'en fixer les coordonnées temporelles (c'est la veille de la Pâque) et géographiques (le lieu se nomme Gabbatha).

Jésus est conduit dehors. Pilate le fait asseoir sur le tribunal [7], c'est-à-dire sur le siège où le juge prononce ses sentences. Avec une ironie suprême, Pilate leur dit : « **Voici votre Roi** ». Ce qui est certainement une reprise du « Voici l'Homme » (v. 5). Le rejet qui suit la question (enlève, enlève !) en montre la gravité. Le P. I. de la Potterie commente fort bien cette scène : « Jean a dû être frappé vivement par le fait que ce thème du jugement était évoqué ici de façon parlante sur le plan symbolique. Dans l'ultime confrontation avec les Juifs, Jésus est vraiment leur juge, puisqu'en ce moment ils consomment leur rejet du Roi-Messie. La puissance dramatique de la scène est renforcée par le rapprochement des thèmes du jugement et de la royauté. Jésus avait porté son témoignage devant les hommes pour être accueilli par eux avec docilité et foi (18, 37) : ce devait être le fondement de sa royauté spirituelle. A la fin du procès, Pilate proclame ouvertement devant les Juifs cette royauté du Christ, mais eux n'ont qu'un cri : Enlève, enlève ! Crucifie-le ! C'est ce choix qui les juge. On aperçoit donc tout ce qu'il y a de saisissant dans

[7] En raison de la convenance théologique, nous optons pour le sens transitif du verbe, en accord avec l'article du P. I. de la Potterie, Jésus, roi et juge d'après Jn 19, 13, Bi 41 (1960), 217-247.

le fait même que, exactement à cet instant, Jésus est là en silence devant eux, dans l'attitude du juge. Il est leur juge parce qu'ils ne veulent pas qu'il soit leur roi »[8].

v. 16. La conclusion est rapide. Le verbe livrer apparaît à nouveau. Le grand procès qui traverse l'évangile se dénoue. La rupture est consommée. Jésus est condamné : c'est son témoignage et sa victoire suprêmes. Les Juifs obtiennent cette crucifixion : c'est leur condamnation.

Conclusion

Cette page donne l'impression du définitif. Jésus y confirme son choix : pour le don et l'obéissance, pour le témoignage à la vérité, quoi qu'il en coûte. Jamais son union avec son Père, jamais ses liens avec ses frères n'auront été affirmés avec tant d'intensité.

Les Juifs, de plus en plus représentants du monde qui hait, accentuent leur refus jusqu'à la rupture totale. Leurs cris et vociférations appellent librement sur eux le jugement de condamnation que Jésus porte par sa seule présence silencieuse.

III. INTERROGATIONS ULTÉRIEURES

a) L'évangéliste nous a progressivement **fait voir** Jésus. Le terme de « Roi » fut pour lui récapitulateur, porteur de sa riche expérience. Nous pourrions après lui nous interroger sur notre propre expérience de Jésus. Reparcourir quelques étapes de sa rencontre. Comment la vérité s'est-elle proposée concrètement à nous, comment l'accueillons-nous aujourd'hui ?

b) Ecouter sa voix introduit au nombre des **sujets du Christ-Roi.** Toute une recherche devrait être entreprise : comment aujourd'hui se fait entendre cette voix ? Comment discerner que c'est bien la voix du Christ-Roi que nous entendons ? Pourrait-on déterminer pour telle Eglise locale, pour telle communauté religieuse, telle famille, quelques orientations majeures de la vérité, proposée ici et maintenant ?

c) Le procès continue. Il est bien évident que pour chaque chrétien le « comme Jésus » s'applique. Ne devrions-nous pas « **faire notre chemin de Croix** » selon S. Jean ? Puis nous interroger sur la qualité de notre témoignage. Il devrait être empreint de la même sérénité et obéissance, de la même force et ténacité que le sien.

[8] Id., o. c, p. 241.

Eléments de théologie johannique

I. COMMENT LA CHAIR RÉVÈLE

1. Quelques remarques préliminaires

a) Dès qu'on aborde la vision théologique de S. Jean, il faut se garder de certaines tentations :

— celle de chercher la clef de lecture d'une telle doctrine dans une vision platonicienne qui n'accorde pas de valeur au sensible, au corps, à la chair ;

— celle de subordonner l'évangéliste à un système ou mythe gnostique qui gomme l'histoire et rabaisse la création, surtout la procréation humaine ;

— celle d'un historicisme pieux, qui pétrifie les événements et veut découvrir dans l'évangile un protocole ou décalque des paroles ou gestes de Jésus.

b) S. Jean ne se laisse pas enfermer dans des limites si étroites. Il a pris de la hauteur par rapport à la matérialité des faits fondateurs (comme certains miracles ou discours de Jésus). Ces faits, il les simplifie, les ordonne, les médite. Il leur offre l'hospitalité de son univers spirituel, culturel et leur prête sa langue comme véhicule d'expression. Cette générosité d'accueil et de don lui permet de nous offrir une œuvre théologique incomparable.

c) On comprendra dès lors que toute tentative de séparer histoire et interprétation est chez lui vouée à l'échec. Nous nous trouvons devant une œuvre littéraire longuement mûrie, où évocation des faits avec leur sens, narration et théologie ne forment qu'un, inextricablement associés [1].

[1] Ceci doit être pesé quand on parle de l'auteur de cet évangile.

Et il faut se réjouir de cela. En effet, tout témoin oculaire encore très proche des faits perd en profondeur et synthèse ce qu'il gagne en évocation pleine de couleurs et de détails. S. Jean, au contraire, sans avoir perdu le contact avec le Jésus de l'histoire, nous livre une synthèse qui a bénéficié d'une longue maturation de tradition, de vie ecclésiale, de réflexion théologique.

d) Dans d'autres écrits, l'interprète part de détails (littéraires, stylistiques, doctrinaux) puis découvre lentement la vision d'ensemble. Jean, au contraire, nous offre d'emblée et partout l'icône dans sa totalité. Le support de langage est sans doute partiel et toujours insuffisant (un récit de miracle, un dialogue, un discours, etc.) ; c'est néanmoins le même foyer de présence et de révélation qui cherche à se dire. C'est à partir du centre (toujours mieux reconnu) qu'on a le plus de chances de savourer ces épiphanies de langage.

2. La chair : foyer de révélation

a) Ce centre le voici : « La Parole est devenue **chair »** (1, 14). Si nous commençons par cette phrase, c'est sur le mot « **chair** » qu'il faut d'abord insister, car la proposition complète livre une théologie déjà élaborée. En Jean, ce qui fut germinal, séminal, c'est la contemplation de la chair de Jésus. La lecture croyante de cette indubitable et inépuisable **poussière animée.** L'émouvante reconnaissance de cette évidence : la chair de Jésus est l'unique foyer de lumière, de révélation.

b) Ce foyer de présence et de parole, l'évangéliste le situe dans une histoire. Il en évoque **l'origine** (la fameuse question « **d'où** » = **pothén)** en termes d'envoi, de descente, de venue et la **visée** ultime : donner la vie à tout croyant. Il tente ensuite d'en nommer **le mystère.** Ce qui est devenu chair, c'est la Parole tournée vers le sein du Père comme Fils unique et prononcée à l'adresse des hommes qui sont **de** la vérité.

3. Un témoignage à la vérité

Dieu, nul ne l'a vu (1, 18). Aussi est-il clair que la nouveauté et la révélation qui cherchent à s'exprimer dans la chair de Jésus, l'homme ne les a pas vues, ne peut pas les voir. C'est une vérité qui vient **d'ailleurs** et qui conduit ailleurs. Un ailleurs aussi profond que Dieu, plus mystérieux que le vent. C'est dire l'importance de la notion de **témoignage** [2].

[2] I. de la Potterie, La notion de témoignage dans S. Jean, dans *Sacra Pagina,* Paris-Gembloux, 1959, pp. 193-208.
Id., Jean-Baptiste et Jésus, témoins de la vérité d'après le quatrième évangile, dans *Le Témoignage,* Paris, 1972, pp. 317-329.

a) Une analyse du vocabulaire est à elle seule éloquente. Jean utilise 33 fois le verbe **témoigner** et 14 fois le substantif **témoignage**[3]**.** Les deux mots ont chez lui une forte coloration juridique. La construction du verbe est également éclairante : on témoigne « au sujet de » **(peri),** la plupart du temps « au sujet de Jésus ». On témoigne aussi « en faveur de » (usage du datif d'intérêt), 3, 26 ; 5, 33 ; 18, 37.

« Le témoignage, écrit le P. I. de la Potterie, vise toujours à nous faire savoir **qui est Jésus** : au-delà du fait de sa présence, au-delà de ses actes et de ses paroles, ou plutôt à travers ces différents signes, le témoignage porte sur ce qu'ils font connaître, sur la nature intime de Jésus, le secret de son être, la réalité mystérieuse de sa personne »[4].

b) Le témoignage johannique nous semble répondre à **deux nécessités** :

• il permet **le partage** avec d'autres de ce que le témoin a expérimenté et parfois vu. C'est pourquoi les verbes voir et témoigner sont souvent associés[5]. Avec des différences significatives entre les témoins : dans le domaine profane, on témoigne de ce qu'on a vu et expérimenté. Dans l'univers de la foi, **chez Jésus** seulement, l'objet de la vision et celui du témoignage coïncident (« Ce qu'il a vu et entendu, c'est de cela qu'il témoigne », 3, 32, cf. aussi 3, 11). Le **disciple,** lui, voit des signes (vision corporelle), il croit et témoigne de ce qu'il croit (univers de Dieu, de l'Esprit). Ainsi pour Jean-Baptiste : « Et moi, j'ai vu (l'Esprit comme une colombe) et j'ai témoigné que c'est lui, l'Elu de Dieu (1, 34) ». **Le croyant** lit ou entend le récit des signes, il écoute le témoignage qui en dévoile le sens profond. Il croit, puis rend témoignage à son tour (21, 24). Ainsi on peut le constater, si la vision change, l'objet du témoignage est le même. De Jésus jusqu'aux confins du monde, il est lieu de partage, invitation à la foi.

• il sert **d'instrument juridique** au service de la vérité. Là où il y a contestation au sujet de Jésus, le témoignage intervient. Cette notion s'enracine ainsi fortement dans le dualisme johannique. Seulement, il faut le répéter, ce dualisme n'est pas ontologique. Quand sa ligne de séparation passe à l'intérieur du **cœur humain** : le témoignage vient alors confirmer et rendre possible le choix pour la lumière. Le procès est parfois entre **croyants et incroyants,** entre disciples et monde : dans ce cas le témoignage met en lumière le bien-fondé de la foi, il convainc de tort le monde qui refuse. Mais, pour l'évangéliste, le procès par excellence se situe

[3] Alors que les synoptiques ne connaissent qu'à peine ce vocabulaire : Mc 1 fois le verbe ; Mt 3 fois le substantif ; Lc 1 fois le verbe et 1 fois le substantif.

[4] I. de la Potterie, La notion..., p. 199.

[5] Id., La notion..., p. 197 s.

entre **le monde et Jésus.** Le témoignage alors défend la vérité de Jésus-Christ et met en lumière la malice du monde. Il est multiple et pourtant il tend aux mêmes buts : c'est celui des signes, de la parole de Jésus, celui du Père et de ses œuvres (5, 30-40 ; 8, 14-18 ; 10, 25).

4. Des signes révélateurs

L'objet du témoignage, nous venons de l'étudier, ne saurait être ni vu ni expérimenté directement par le croyant. Lire la chair comme Parole ne se fait pas sans médiateur de lecture ni sans la foi. **Le signe**[6] johannique est le lieu de la Gloire, le serviteur de son épiphanie. Il est ainsi à la fois le compagnon et le noyau du témoignage.

a) Le signe est d'abord un fait de vocabulaire. Le mot « **signe** » se rencontre 17 fois dans l'évangile : sept fois dans la bouche des Juifs (2, 18 ; 3, 2 ; 6, 30 ; 7, 31 ; 9, 16 ; 10, 41 ; 11, 47), six fois à propos des signes en général ou selon la mentalité des Juifs (2, 23 ; 4, 48 ; 6, 2.14.26 ; 12, 18) ; à quatre reprises enfin, l'évangéliste y exprime sa propre doctrine (2, 11 ; 4, 54 ; 12, 37 ; 20, 30).

b) Beaucoup de questions se sont posées à propos du signe johannique : quelle est sa provenance ? se confond-il avec le miracle ou doit-on, par exemple, inclure la Passion parmi les signes ? quelle relation mettre entre les signes et les œuvres ?

c) La réponse à de telles questions dépend de l'idée générale qu'on se fait du signe. Ordonnons quelques éléments de réponse :

• Chez Jean, nous l'avons vu, ce qui est fondamental est la Révélation. La Parole se dit. Elle dit le Père et son don de vie. D'où l'importance et la fréquence des termes de révélation : témoigner, manifester, se manifester, montrer, faire connaître, interpréter, enseigner, proclamer, annoncer, dévoiler, donner et surtout les deux verbes parler et dire[7]. En définitive, cette Révélation s'identifie toujours avec Jésus-Christ et sa prédication.

[6] Sur la notion de signe :
D. Mollat, Le semeion johannique, dans *Sacra Pagina,* Gembloux-Paris, 1959, pp. 209-218.
L. Cerfaux, Les miracles, signes messianiques de Jésus et œuvres de Dieu, selon l'évangile de S. Jean, dans *Recueil Cerfaux,* II, Gembloux, 1954, pp. 41-50.
X. Léon-Dufour, Autour du Semeion johannique, dans *FS Schürmann,* Freiburg, 1977, pp. 363-378.

[7] Cf. D. Mollat, *La révélation du Saint-Esprit chez S. Jean,* Roma, 1971, p. 58.

• Cependant, comme le mystère de Jésus, sa relation au Père, le don du salut ne peuvent être formulés de manière exhaustive par des concepts, l'expression **symbolique** s'impose [8].

Ceux qui étendent la notion de signe à la Passion et aux apparitions du ressuscité sont sensibles au fait que tout l'évangile de Jean repose sur une telle base symbolique. Pour eux, tous les traits de l'histoire de Jésus ont une portée symbolique : tous nous permettent d'accéder à l'unique « symbolisé », Jésus-Parole. Cette opinion s'appuie du reste sur un texte comme 20, 30 qui a l'air d'inclure toute la vie de Jésus sous la notion de signe.

Tout en notant cette pente de l'évangile vers le symbolisme, nous pensons cependant qu'il vaut mieux ne pas suivre cette opinion et garder au signe johannique sa signification stricte d'événement miraculeux.

• Mais d'où vient cette notion de signe ? S. Jean ne fait jamais appel à une notion hellénistique du signe (comme faits ou songes prémonitoires, comme symboles d'une réalité future ou plus haute). Le signe johannique s'enracine dans l'Ancien Testament, tout en le dépassant.

Comme le signe de l'Ancien Testament, **il accrédite, il confirme** la légitimité d'un envoyé, il lui confère de l'autorité (Ex 4, 1.9.30 ; 7, 3.9 ; 10, 1.2 ; Dt 6, 22 ; 7, 19 ; Sg 10, 16, etc.) [9]. Pour le temps du Messie on attendait du reste des signes plus éclatants encore. D'où la demande fréquente adressée à Jésus d'opérer des signes. Seulement le malheur est qu'on voulait fixer à Dieu le lieu, le mode et les limites de son intervention.

Comme le signe de l'Ancien Testament, le signe johannique est surtout **une action symbolique,** c'est-à-dire l'avènement en « mystère » du message (Ez 4, 3 ; 12, 1-7 ; Is 20, 3 ; Os 1-3).

Mais Jean dépasse l'Ancien Testament. Il modifie profondément cette notion de signe. Chez lui ce sont des signes résolument messianiques (7, 31 ; 20, 30-31). Ce sont surtout des signes profondément ancrés dans le mystère de l'Incarnation. Leur fonction est de révéler la Gloire (2, 11 ; 11, 4), de rendre **la Gloire présente, actuelle.** C'est là qu'éclate la profondeur de leur portée symbolique. En eux se réalise ce que le P. X. Léon-Dufour dit du symbole : « C'est dans l'acte même que doit être perçu le sens (...), le symbole consiste en une opération de type ontologique, mais de ce type d'ontologie concrète pour lequel l'universalité du sens s'inscrit tout entière dans la particularité de la détermination ». Plus loin

[8] Sur cette question, cf. P. Ricœur, Parole et symbole, Rev. sc. rel. 49 (1975), 142-161. « Il n'y a pas deux significations, l'une littérale et l'autre symbolique, mais un seul mouvement qui nous transfère d'un niveau à l'autre et qui nous assimile à la signification seconde grâce à — ou à travers — la signification littérale », p. 150.

[9] L. Cerfaux, o. c, p. 43.

le même auteur développe : « C'est avec Jean que les miracles sont définitivement présentés comme des symboles. Tout en restant d'un certain point de vue des signes indiquant quelque chose d'autre, ils sont pourtant rapportés de telle façon que, aux yeux du croyant, le **sèmeion** est motivé par la Gloire qu'il exprime. Le récit est le message lui-même ; la fin des temps s'accomplit dans le temps de Jésus terrestre » [10].

Ainsi dans la révélation selon Jean, nous pouvons distinguer trois plans d'expression :

— la chair, parole totale ;
— les signes avec rupture du cours ordinaire des choses (« l'élément miraculeux n'est plus secondaire » ") ; comme avènement d'une Présence (Pain, chemin, résurrection, etc.) et de la Gloire ;
— les récits et paroles de l'évangéliste qui nous restituent et explicitent les deux plans précédents, qui en font le mémorial.

d) Reconnaissons enfin que la frontière entre **« signes »** et **« œuvres »** n'est pas toujours très nette. Le mot signe est présent dans les chapitres 1-12 (et en 20, 30), alors que le terme d'œuvres apparaît surtout à partir du chapitre 12. Il est également significatif que ce soit essentiellement Jésus qui parle des œuvres [12].

Les deux termes ne se recoupent pas, la Passion, par exemple, étant l'œuvre par excellence sans être un signe miraculeux. Les deux cependant appartiennent à la révélation et au témoignage de Jésus. Comme le dit justement le P. X. Léon-Dufour, « le miracle est **œuvre** en ce qu'il est produit par le Père et par le Fils ; le miracle est **symbole** en ce qu'il exprime pour autrui la réalité mystérieuse dans sa manifestation » [13].

II. CELUI QUE LA CHAIR RÉVÈLE

Nous sommes partis de ce foyer incomparable qu'est l'Homme-Jésus, chair visible et palpable (2), lieu de témoignage (3) appuyé et accrédité par des signes (4). Le tout étant au service d'une révélation qui vient d'ailleurs pour se concentrer en Jésus, pour s'identifier à Lui. C'est pourquoi cette révélation se cristallise souvent (au cœur ou au sommet de chaque péricope) en un titre donné à Jésus. Parcourons-en quelques-uns.

[10] X. Léon-Dufour, Autour du sémeion..., pp. 374 et 376.
[11] Id., o. c, p. 376.
[12] A. Vanhoye, L'œuvre du Christ, don du Père, RSR 48 (1960), 377-417.
[13] X. Léon-Dufour, Les miracles de Jésus selon S. Jean, dans *Les miracles de Jésus,* Paris, 1977, pp. 269-285. La citation est à la p. 280.

1. Un titre énigmatique : « Moi, je suis »

a) Si l'homme-Jésus est le foyer unique de jaillissement de la révélation, on comprendra l'importance des formules d'auto-présentation du type « je suis », avec ou sans attribut.

Parfois cette formule « je suis » indique tout simplement que la personne interrogée avoue son identité (« Qui cherchez-vous... Jésus le Nazoréen... c'est moi, je suis », 18, 5.8). Ainsi en 4, 26 ; 6, 20. Pourtant, à voir la réaction des auditeurs (« ils reculèrent et tombèrent à terre », 18, 6), on constate que celui qui décline son identité est bien le Seigneur... Dans quelques cas, par contre, la formule est d'une haute importance théologique (8, 24.28.58 ; 13, 19).

b) Il ne faut pas y déceler une formule enracinée dans l'hellénisme ou le mandéisme. Elle s'explique parfaitement à partir de l'Ancien Testament [15]. H. Zimmermann a montré que la formule était utilisée dans quatre séries de textes :

— pour révéler l'être de Dieu et son action (Gn 28, 13.15 ; Ex 3, 14 ; 6, 2.29 ; Ez 20, 5). il a noté qu'une telle formule provoque la crainte (cf. 18, 5.6.8).

— comme garantie d'une parole de Dieu, promesse ou précepte (Ex 20, 1.5, en guise de préambule au Décalogue ; Ex 6, 6).

— comme contenu d'une véritable profession de foi : l'homme reconnaît Dieu à la source de tel événement de salut (Ex 6, 7 ; 7, 5.17.18 ; 15, 12 ; 29, 46, etc.). Dans ce cas la formule est souvent : ils reconnaîtront « que moi (je suis) Yahvé ».

— enfin pour exalter la Seigneurie inimitable de Yahvé dans la perspective d'un monothéisme rigoureux (Is 43, 10 ; 45, 5.6.18.21.22 ; 46, 9 ; Os 13, 4 ; Jl 2, 27). C'est précisément en Is 43, 10, selon la version de la LXX, qu'on trouve le vocabulaire le plus proche de Jean : « afin que vous connaissiez, que vous croyiez et que vous compreniez que je suis ».

c) Cet usage de l'Ancien Testament permet de mesurer l'énormité de la révélation : ce qui était jalousement réservé à l'unique Dieu, on peut et doit désormais le dire de Jésus-Homme, chair.

[14] R. Schnackenburg, II, pp. 59-70 (Herkunft und Sinn der Formel « egô eimi »).
A. Feuillet, Les Ego Eimi christologiques du quatrième évangile, RSR 54 (1966), 5-22 ; 213-240.
H. Zimmermann, Das absolute « Egô eimi » als die neutestamentliche Offenbarungsformel, BZ 4 (1960), 54-69 ; 266-276.

[15] H. Zimmermann, o. c, pp. 61 ss.

Il faut du reste être attentif au contexte de chacun des passages signalés. Ainsi dès 8, 12 nous sommes dans un contexte de révélation. En 8, 24 nous sommes avertis : la reconnaissance du « je suis » et de son mystère est liée à la foi. En 8, 28, nous apprenons que la Croix glorieuse contribuera à l'épiphanie de ce mystère (« Quand vous aurez élevé le Fils de l'Homme, alors vous connaîtrez que moi, je suis ») [16]. Plus loin, en 8, 58, ce qui est souligné est la préexistence de celui qui affirme « je suis » avant qu'Abraham ne fût [17]. Le dernier texte, 13, 19, se rapproche de 8, 28. Une fois que l'Heure sera accomplie, la foi (« afin que vous croyiez ») sera possible et s'ouvrira au mystère du « je suis ».

d) Résumons-nous. La richesse de cette formule est exceptionnelle. Elle nous oriente :

— **vers l'être transcendant de Jésus** et vers sa préexistence ;
— **vers son union intime avec le Père** : ce qui était dit du Père peut l'être de lui-même ;
— **vers sa mission de révélation** et de salut : le thème de l'exaltation (8, 28 ; 13, 19) est significatif à ce point de vue.

C'est pourquoi l'accepter revient à entrer dans la plénitude de la foi.

e) Toutes les autres dénominations appliquées à Jésus représentent autant de tentatives pour éclairer le mystère de celui qui dit « je suis ». On peut, au long de l'évangile, grouper ces titres selon des critères différents :

• selon leur position sur le parcours de l'histoire du salut. Parcours que nous pouvons résumer ainsi : le Père veut sauver, par amour (3, 16), un monde dans l'impasse. Il envoie (ou donne) son Fils unique qui, chair parmi les hommes, rend témoignage à la vérité, puis passe de ce monde à son Père, retrouvant ainsi la Gloire qu'il avait dès avant la fondation du monde.

• selon un agencement plus logique. Les titres désignant davantage **la personne** (comme Fils, Dieu, Elu, Unique, Fils de l'Homme) ou la **fonction** (comme Prophète, Parole, Envoyé, Messie, Roi d'Israël, Sauveur du monde, Maître, etc.). Ceux qui sont **plus imagés** (comme Pain de vie, Porte, Berger, Vigne, Eau vive, Agneau de Dieu, etc.), ceux enfin que l'on pourrait qualifier de plus théologiques (comme Lumière, vie, voie, vérité, résurrection, etc.).

[16] Il faut croire pour comprendre. Au v. 32, « vous comprendrez la vérité » est une reprise du « vous comprendrez que je suis ».

[17] R. Schnackenburg note (II, p. 61) que Jésus ne dit pas « j'étais » mais bien « je suis » soulignant ainsi sa préexistence, son être pleinement divin.

Ne pouvant les étudier tous, nous en retiendrons quatre :
— le titre de Fils ;
— le titre de Parole ;
— le v. 14, 6 « je suis la voie, la vérité, la vie » ;
— la manifestation de la Gloire.

2. Un titre d'amour et de communion : Fils

a) L'Homme-Jésus est **Fils** [18]. La fréquence du terme montre déjà que Jean lui accorde une grande importance. Il l'utilise 18 fois. On pourrait ajouter à cette série les mentions de « Fils de Dieu » (3, 18 ; 10, 36 ; 11, 4 ; 19, 7 et surtout 20, 31), tantôt au sens messianique, tantôt au sens fort du terme.

Pour une étude complète, il faudrait encore tenir compte de nombreux passages où, apparemment, il n'est question que du Père, mais où, en fait, le Fils est très présent. Car ne l'oublions jamais : le **lieu** de révélation est Jésus. On ne peut dire Fils, sans entendre Père, ni Père, sans que cela implique un Fils.

b) **Le Fils et le Père.** Il faut d'abord nous approcher de ce mystère de vie et de communion. Le Fils y apparaît comme :

• **l'Envoyé** du Père [19]. Dans toute une série de textes l'accent est placé sur l'initiative du Père qui envoie (5, 37 ; 6, 44 ; 8, 16.18 ; 12, 49 ; 14, 24-26). Cela devient même, dans la bouche de Jésus, un titre du Père (« Celui qui m'a envoyé »). Plusieurs données sont comprises sous ce titre d'« Envoyé » : le mandat juridique et l'autorité, que détenait un envoyé dans le monde sémitique [20] ; la puissance, pour accomplir sa mission ; la portée messianique du terme, en référence à Dt 18 et en polémique contre le refus des Pharisiens de le reconnaître. C'est bien pourquoi le Père rend témoignage à son Envoyé, en particulier par des œuvres [21].

[18] On peut lire l'excellent « Exkurs » de R. Schnackenburg, II, pp. 150-168: Der Sohn als Selbstbezeichnung Jesu im Johannes-Evangelium.

J. Giblet, Jésus et le Père dans le quatrième évangile, dans *L'évangile de Jean*, Louvain, 1958, pp. 11-130.

[19] J. P. Miranda, *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium* (SBS 87), Stuttgart, 1977.

[20] « L'envoyé d'un homme est comme cet homme lui-même », c'est un axiome largement répandu. Références dans J. P. Miranda, o. c, p. 27.

[21] On s'est souvent demandé si « envoi » était synonyme d'Incarnation. S. Augustin le pensait : « Christi ergo missio, est incarnatio », PL 35, 1702. Si l'on entend par Incarnation la « prise de chair » pour le salut du monde, cela peut être vrai.

• **celui qui a tout reçu** du Père. Le verbe « donner » est ici capital. Le Père est d'abord celui qui donne. Le Fils celui qui reçoit[22]. Le Fils reçoit son nom (17, 2), sa Gloire (17, 22.24), ses paroles (17, 8) ; ses œuvres (5, 36) ; tout dans sa main (4, 34 ; 13, 3) ; d'avoir la vie en soi (5, 26) ; la puissance sur toute chair (17, 2), etc. Il reçoit également du Père chaque croyant (6, 37.39 ; 10, 29 ; 17, 2.6). Ayant tout reçu, le Fils est Don lui-même (3, 16 ; 6, 32, comme Pain de vie).

• **l'aimé du Père.** Si le Fils reçoit tant, c'est que le Père l'aime (3, 35 ; 5, 20), même et surtout dans sa mission qui le conduit à la mort par obéissance (10, 17 ; 15, 9 s.). Ici nous ne pouvons que balbutier. Ces textes nous laissent deviner une telle communion, une telle unité de vie, d'être, d'action que toute la vie de Jésus en apparaît comme imprégnée. On devine que, dans le Père, sa réponse est d'émerveillement, d'obéissance (comment ne pas consentir à celui qui nous aime ?) et de prière (8, 29 ; 14, 31). Rien d'étonnant, dès lors, si le Père est toujours avec lui (8, 29 ; 16, 30), s'il est dans le Père et que le Père est en lui (14, 10), si celui qui le voit, voit le Père (14, 9), si le Père et lui ne font qu'un (17, 21 ss.).

c) **Le Fils et sa mission.** Comme nous le verrons mieux en étudiant le titre de Parole, le Fils est le révélateur du dessein du Père. Il est « photographié » en pleine mission : il sort de..., il vient, il descend, il remonte, il passe, il part, etc.

d) **Le Fils et l'Esprit.** Dans S. Jean, l'Esprit est toujours lié à la sphère de Dieu. Parfois comme sphère d'existence (3, 6 ss.), mais surtout comme Esprit personnel en relation avec le Fils et les croyants.

Plusieurs textes le mettent directement en relation avec le Fils[23] :1, 32.33 ; 3, 34 ; 7, 39.

La descente du Saint-Esprit sur Jésus pour y demeurer constitue le fondement et l'objet du témoignage de Jean-Baptiste. Cette vision le fait passer de Baptiste à témoin de la vérité. L'Esprit ne peut venir que du ciel (1, 32). Il demeure sur Jésus (avec allusion probable à l'Esprit qui devait demeurer sur le Messie, Is 11, 2), ce qui indique un lien permanent, parfait. C'est du reste cette possession permanente de l'Esprit qui lui permettra de baptiser dans l'Esprit-Saint (1, 33).

Envoyé par le Père, en communion si étroite avec l'Esprit, Jésus pourra prononcer des paroles qui sont « esprit de vie » (6, 63).

[22] A. Vanhoye, L'œuvre du Christ, don du Père, RSR 48 (1960), 377-419.

[23] Sur l'Esprit dans l'évangile de Jean, voir : D. Moillat, *La révélation du Saint-Esprit chez S. Jean*, Roma, 1971.
Sur le Paraclet, lire surtout : I. de la Potterie, *La Vérité...*, I, pp. 329-466.

En 3, 34, l'évangéliste nous dit « qu'il ne donne pas l'Esprit avec mesure ». Avec le P. Mollat[24], nous croyons que le sujet n'est pas Dieu mais l'envoyé, Jésus. Le verset doit être lu en parallélisme progressif :

« Celui que Dieu a envoyé parle les paroles de Dieu,
car il ne donne pas l'Esprit avec mesure. »

Tout est don du Père : l'Envoyé, ses paroles, enfin l'Esprit, afin que les paroles de Jésus soient acceptées et comprises dans la foi (cf. les promesses concernant le Paraclet).

Le texte de 7, 39 établit une même relation entre Jésus, ses paroles et l'Esprit. Quand Jésus dit (7, 38) que « des fleuves d'eau vive couleront de son sein », il désigne la source de son enseignement, sa révélation à laquelle le croyant vient boire, dès sa vie publique[25]. Cette révélation sera accueillie en plénitude après la glorification de Jésus, grâce précisément à l'effusion de l'Esprit.

Possédant cet Esprit en plénitude, le Fils peut le répandre sur les disciples de manière fort concrète (en 20, 22).

e) **Le Fils dans la Trinité.** Que l'on considère la profondeur des relations qui unissent le Père et le Fils ; que l'on examine l'union totale du Fils et de l'Esprit ; que l'on parcoure enfin l'existence terrestre de Jésus depuis son origine jusqu'à sa consommation, toujours on est renvoyé au même mystère : celui d'une Personne préexistante, qui était dans la Gloire, et qui retourne à la Gloire, celui du Fils, **notre Seigneur et notre Dieu.**

3. Quand le Fils raconte : la Parole[26]

a) En grec, le terme de « **logos** » peut signifier parole, verbe, mais aussi raison, discours. Son usage dans l'évangile de S. Jean a provoqué des discussions interminables, car le terme est important dans de multiples traditions philosophiques et religieuses. Cependant nous ne perdrons pas de temps à scruter la philosophie grecque en vue d'y découvrir les

[24] D. Mollat, o. c, p. 96.

[25] « Ici, dit le P. D. Mollat, Jésus se présente comme le rocher spirituel auquel tout homme est invité à venir s'abreuver, comme le Temple eschatologique, et, en raison de la couleur sapientiale du passage, comme la vraie sagesse qui appelle tous les assoiffés à venir puiser à sa source », o. c, p. 104.

[26] La bibliographie serait immense. Citons simplement :
A. Feuillet, *Le prologue du quatrième évangile,* Desclée de Brouwer, 1968 (avec une bibliographie très développée).
R. Schnackenburg, I, Exkurs, pp. 257-269 (avec bibliographie).

sources de l'évangéliste. En effet, un excellent connaisseur du monde grec, le P. A. J. Festugière, peut écrire : « Il n'y a pas à perdre une ligne sur de quelconques rapports entre ce Logos (celui de S. Jean) et le logos de la philosophie grecque : ce sont deux mondes aux antipodes l'un de l'autre »[27].

b) L'aurait-il puisé chez Philon ? Chez ce dernier, le Logos est instrument de création, principe de l'unité et de la cohésion du monde. Il est intermédiaire entre Dieu et l'univers, instrument de révélation auprès des hommes. Certains rapprochements sont sans doute possibles, puisque Philon est comme Jean un lecteur de l'Ancien Testament. Par contre on ne trouve nullement chez S. Jean des traces de stoïcisme (à la différence de S. Paul).

c) Il est capital de partir de **Jean lui-même.** Pour comprendre le terme de « Parole » au singulier, il est utile de commencer par l'examen des passages où S. Jean nous parle de « paroles » au pluriel (en grec, **rhêmata** ou **logoi).** Le terme de **rhêmata** = **paroles** est utilisé 12 fois par l'évangéliste. Il désigne « l'aspect concret et empirique de la parole de Dieu, les formes multiples et individuelles qu'elle assume en se manifestant »[28]. Ce sont les manifestations multiformes de la prédication de Jésus (15, 7 ; 17, 8 ; 8, 47 ; 12, 48). Tout se passe comme si les « paroles » (plus sensibles et concrètes que la « parole ») avaient la double fonction de révéler et de pousser à une interrogation ultérieure : quel est le foyer unique d'où elles émanent ? On saisit sur le vif le passage du pluriel au singulier en 12, 48 : « qui me rejette et ne reçoit pas mes paroles (rhêmata) a son juge : la parole **(logos)** que j'ai dite, c'est elle qui le jugera au dernier jour ».

d) **Usage de logos au singulier.** Le terme se rencontre à 40 reprises. L'usage en était préparé dès l'Ancien Testament :

— On sait en effet l'importance de la Parole de Dieu dans tout l'Ancien Testament. Comme puissance de création (particulièrement exaltée par la tradition sacerdotale), comme source de communication prophétique (Os 1, 7 ; Jr 1, 4, etc.), comme puissance de vie (Dt 32, 46 ; Is 55, 10-11, etc.).

— Plus tardivement la Sagesse fut identifiée à la Parole de Dieu (Pr 8, 30 ; Si 24, 7-21). Selon cette Sagesse tout fut créé, ordonné, conduit.

— Enfin la Sagesse elle-même fut identifiée avec la Loi du Très-Haut (Si 24, 22).

[27] A. J. Festugière, *Observations stylistiques sur l'Evangile de S. Jean*, Paris, 1974, p. 133.

[28] I. de la Potterie, *La Vérité...*, I, p. 43.

— Parfois cette Sagesse ou Parole prend une allure personnelle. Le P. A. J. Festugière cite des textes comme : Ps 33, 4.6 ; 118, 89.90 ; Sg 9, 1 ; 16, 2 ; surtout Sg 18, 14-16.

e) L'usage de **logos** dans le reste du **Nouveau Testament** préparait également l'utilisation qu'en fait S. Jean. Dans Rm 10, 17 par exemple : « Ainsi la foi naît de la prédication et la prédication se fait par la parole du Christ ». Du reste les expressions « parole de Dieu » (30 fois), parole (40 fois) désignent déjà **la bonne nouvelle en Jésus-Christ.** Les Actes des Apôtres apparaissent même comme une histoire de la Parole parfois entravée mais surtout féconde. Dans les synoptiques également, Jésus se présente comme annonçant la Parole (Mc 2, 2 ; 4, 33 ; 8, 32 ; Lc 5, 1).

f) S. Jean disposait donc de toute une tradition. Il faut d'ailleurs savoir replacer, chez lui, le terme de **logos** dans le contexte de sa théologie. Ainsi nous le rencontrons souvent en relation avec le verbe « parler » (qui se trouve 60 fois dans l'évangile et 48 en relation avec la prédication de Jésus).

Le mot **logos** se rencontre 40 fois dans l'évangile, ordinairement au singulier. Il désigne :

— soit tel discours concret de Jésus (2, 22 ; 4, 5 ; 7, 36), soit toute la révélation qu'il apporte (12, 48 ; 15, 3).

— parfois l'accent est mis sur « ma parole » (5, 24 ; 8, 31.37.43.52 ; 14, 23.24), le lien étant très fort entre la parole et Jésus[29].

— cette parole prend de plus en plus une allure personnelle. Les disciples doivent l'écouter, l'habiter, parce qu'elle procure la vie. Elle agit comme une personne (qui juge, 12, 48 ; qui est la vérité, 17, 17).

g) Au terme de l'enrichissement du mot **logos,** nous trouvons enfin son identification avec Jésus. **Jésus est la Parole.** Cette identification se trouve en Ap 19, 13 ; 1 Jn 1, 1-2 (texte proche de celui du Prologue) et dans le Prologue. Sans faire une étude de ce texte, nous pouvons constater quelle riche doctrine il contient de la Parole :

v. 1. Préexistence de la Parole. Sa proximité avec Dieu (elle était tournée vers Dieu). Sa divinité (elle était Dieu).

v. 3. La Parole apparaît comme médiatrice de toute création.

v. 4. Ses liens immédiats avec la vie, valeur divine par excellence.

v. 14. Son identification bouleversante avec la chair, avec l'Homme. Sa plénitude de grâce et de vérité.

[29] Accepter la parole, c'est accepter la personne de Jésus.

h) Conclusion. Quand Jean identifie Jésus avec la Parole, il se situe au terme d'une longue tradition biblique (Ancien Testament, traditions de sagesse, spéculations sur la Loi, sur la révélation des mystères, etc.)[30]. Il comprend que **la révélation est personne,** que cette personne est Jésus, Homme et chair. Tournée vers nous, cette Parole (qui est le Fils vivant dans le sein du Père) se dit de façons multiples : signes, paroles (au pluriel), discours. Ainsi pour saisir la cohérence de sa théologie du **logos,** il faut non seulement étudier le Prologue mais en saisir les résonances à travers tout l'évangile.

4. « Je suis la voie, la vérité, la vie » (14, 6)

L'évangile de Jean comporte une série de variations sur ce thème unique : Jésus, Fils et Parole. Dans chacune de nos études, le point culminant s'est situé autour d'une ou de plusieurs appellations de Jésus. Nous voulons encore nous arrêter à un verset particulièrement riche, 14, 6.

a) Il comporte de grosses difficultés d'exégèse[31] qui se concentrent autour de deux questions : quelle est la signification de chaque mot (surtout celui de vérité) ? Quelles relations établir entre les termes ?

b) Nous écartons résolument l'hypothèse d'une influence gnostique, même si les termes peuvent se trouver plus tard dans des écrits teintés de gnose. L'univers de pensée est totalement différent de part et d'autre[32].

c) Nous écartons également la conception grecque générale ou particulière (platonicienne ou plotinienne) selon laquelle, ici, la vérité représenterait la réalité divine, le but à atteindre, presque l'équivalent de la vie. Ce fut pourtant la lecture de S. Augustin : « Le Christ Homme est ta voie, le Christ Dieu est ta patrie. Notre patrie est la vérité et la vie ; notre voie est le Verbe fait chair »[33]. Ce fut également l'interprétation de S. Thomas : « Lui-même est à la fois la voie et le terme. La voie selon l'humanité, le terme selon la divinité. Ainsi du fait qu'il est homme il dit : " Je

[30] Dans le Targum, à la place du Nom divin, il est question de *« Memra »* (parole en araméen). Comme le Memra est souvent Dieu en tant que créateur, révélateur, sauveur, certains y ont vu une source du Logos de Jean. On peut cependant douter que ces mentions du *Memra* divin soient antérieures ou contemporaines de Jean.

[31] Pour l'exégèse de ce verset, cf. surtout : I. de la Potterie, *La Vérité...*, I, pp. 241-278.

[32] Cf. les critiques sévères adressées à Bultmann par le P. A. J. Festugière, o. c., pp. 133 ss.

[33] Citations chez : I. de la Potterie, *La Vérité...*, I, pp. 244-245.

suis la voie" ; du fait qu'il est Dieu, il ajoute : " Je suis la vérité et la vie " »[34].

Jean n'appelle jamais Dieu, la Vérité. Seul l'homme Jésus est la vérité en tant que révélateur parfait et plénitude de la révélation.

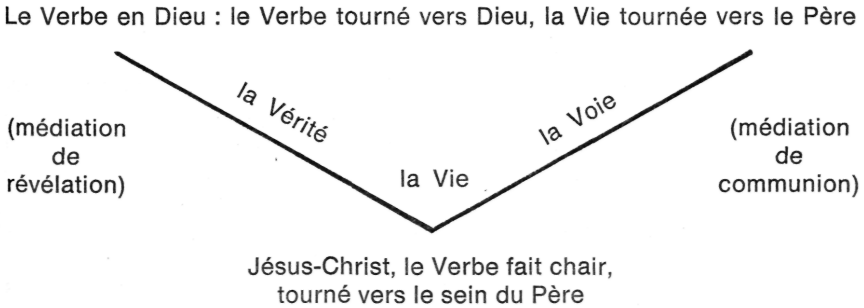
d) Pour expliquer ce verset, il faut commencer par le terme de **voie.** Les deux autres termes ne font qu'expliciter ce premier mot. A partir de 13, 33 jusqu'à 14, 6 la question fondamentale est « où vas-tu » ? puis « quel est le chemin » ? Aussi la réponse de Jésus est parfaitement en place : « Je suis le chemin, nul ne vient vers le Père sinon par moi ».

L'Ancien Testament nous prépare à comprendre une telle affirmation. On y rencontre l'expression **« chemin de la vérité »** (Gn 24, 48 ; Tob 1, 3 ; Ps 119, 30 ; Sg 5, 6) pour parler d'une attitude morale conforme à la Loi de Dieu. Dans les textes récents, la perspective eschatologique s'accentue (4 Esd 5, 1 ; 1 QS 4, 16-20, l'instruction sur les deux esprits).

Ici, le Fils est la Voie, parce que, Fils unique, il nous ouvre la communion avec le Père avec qui il ne fait qu'un, parce qu'il est le Médiateur de cette communion.

e) Et si l'on demande : « comment peut-il être la voie » ? La réponse sera précisément : « parce qu'il est la Vérité ». C'est-à-dire, parce que par son Incarnation il a livré la révélation totale qui, en définitive, s'identifie avec lui.

f) Mais l'on sait que, pour S. Jean, celui qui accueille la vérité est celui qui croit. Et le croyant vit, dès aujourd'hui, de la vie même de Dieu. Ainsi nous tenons les relations entre nos trois termes : Jésus, apportant la révélation définitive, nous ouvre les portes de la vie : il est ainsi notre voie vivante vers le Père. Voici le schéma qu'en propose le P. I. de la Potterie[35] :



[34] « On se rappellera, note le P. I. de la Potterie, que la notion thomiste de vérité est fondamentalement celle d'Aristote », p. 245.
[35] I. de la Potterie, *La Vérité...*, I, p. 271.

g) Nous sommes ainsi renvoyés une fois de plus au mystère de communion entre le Père et le Fils (14, 8 ss.). La vie, c'est d'entrer dans ce mystère, c'est de communier à Jésus, à Jésus-Vérité qui nous le révèle, à Jésus-Voie qui nous y conduit.

5. Nous avons vu sa Gloire[36]

Toute l'œuvre de Jésus est manifestation de sa Gloire, glorification du Père et du Fils. En quel sens devons-nous comprendre cela ?

a) Le thème de la Gloire vient certainement de l'Ancien Testament. La Gloire y désigne la manifestation (souvent lumineuse) de la Sainteté et de la Présence de Dieu (Ex 16, 7.10 ; 24, 17). Les textes seraient innombrables.

b) S. Jean se souvient de l'Ancien Testament, mais adapte ce thème à sa propre théologie. Le texte de 12, 41 signale lumineusement cette adaptation. En effet, dans sa vision inaugurale (Is 6, 1-5), le prophète a vu la Gloire de Yahvé. Pourtant Jean n'hésite pas à dire : « Isaïe a dit cela, parce qu'il a vu sa Gloire (entendez la Gloire du Messie) et qu'il a parlé de lui ». Une fois de plus il applique à Jésus Homme ce qui était réservé à Yahvé.

c) Selon l'évangéliste, il y a **trois champs de manifestation** de cette Gloire (celle du Père et celle du Fils étroitement associées) :

— dans les **signes** opérés par Jésus avec puissance. La notion de Gloire est particulièrement mentionnée à propos de Cana, le premier des signes (2, 11) et lors de la résurrection de Lazare, le dernier et le plus éclatant des signes (11, 4).

— à **l'Heure de la Passion** qui est celle de l'exaltation du Fils de l'Homme, 7, 39 ; 12, 16.23 ; 13, 31.

— dans la **foi** des disciples, en particulier dans leur **vie d'amour fraternel** (17, 10). « La glorification de Jésus, c'est d'être connu par ses disciples, dans son œuvre et dans sa personne ; c'est aussi le fait que les disciples portent beaucoup de fruit, grâce à leur foi en lui »[37].

d) Cette Gloire, les disciples l'ont contemplée (1, 14), d'une vision physique et d'une vision de foi, non seulement dans tel acte ou signe particulier, mais à travers toute la vie de Jésus. Ils l'ont contemplée, dans les

[36] Sur la Gloire : A. J. Festugière, o. c, pp. 9 ss.
[37] I. de la Potterie, *La Vérité...*, I, p. 459.

signes où elle est inaugurée et anticipée, puis dans la mort et la résurrection, où elle est plénière.

« La Gloire de Jésus, écrit encore le P. I. de la Potterie, contemplée par les disciples, c'est donc la manifestation qu'il fit aux siens : il leur avait révélé qu'il était envoyé d'auprès du Père et qu'il était le Fils unique du Père ; en même temps, son attitude concrète avait toujours été celle d'une obéissance parfaite envers son Père, l'attitude du Fils unique venu du Père, la manifestation du don total de l'amour. C'est là ce qu'il y avait de proprement divin dans son comportement. C'était là la Gloire de Jésus »[38].

III. LA RÉPONSE DE L'HOMME

1. La révélation de Jésus s'opère devant le monde

Le terme de monde est surtout johannique (78 usages : Mt 8 ; Lc 3 ; Mc 3) et recouvre des acceptions diverses :

a) dans une première série de textes, le monde désigne **l'univers créé** dans lequel les hommes vivent (1, 9 ; 16, 21 ; 17, 5.24 ; 18, 37 ; 21, 25) ;

b) dans une seconde, **la totalité du genre humain** (4, 42 ; 8, 12), si bien que les termes de monde et d'hommes sont pratiquement interchangeables, ainsi en 3, 19 : « ... la lumière est venue dans le monde et les hommes ont préféré l'obscurité... ».

Ce que l'évangéliste dit du monde, il pourrait le dire de l'homme : le monde voit, connaît (14, 17), reçoit, hait (15, 18), etc. ;

c) dans une troisième, les **hommes** qui, refusant la lumière de la révélation, **vivent loin de Dieu, enlisés dans leurs ténèbres.**

En ce sens le monde est souvent synonyme des Juifs, fermés à la révélation offerte en Jésus ; ainsi en 1, 10 : « ... le monde ne l'a pas reconnu » est pratiquement l'équivalent de 1, 5 selon lequel le monde, ce sont les ténèbres. Ce monde hait Jésus parce qu'il dévoile son obscurité (7, 7) ; il haïra également ses disciples (15, 18). Aussi est-il jugé (12, 31) et Satan sera-t-il jeté dehors, car c'est lui le principal responsable des ténèbres.

Le monde désigne donc la condition originelle des hommes, qui est celle du péché. En ce sens il est asservi à Satan et a besoin de Jésus pour le sauver.

[38] I. de la Potterie, *La Vérité...*, I, p. 199.

Après que Jésus soit venu comme lumière du monde, le disciple sera à la fois du monde et restera dans le monde (17, 11), par nature et par vocation (17, 15.18), mais, en même temps, il n'appartiendra pas au monde en tant que ce dernier est le parti des ténèbres qui se ferment à la vie offerte par le Christ.

C'est dans le même sens que le Christ priera pour ses disciples et non pour le monde (17, 9) qui le refuse.

Cette fermeture du monde à la révélation de Jésus nous permet de sentir que sa personne se trouve au centre d'un **procès** se déroulant à un double niveau : il y a celui que le monde-ténèbres mène contre le Christ pour l'éliminer, et celui que Dieu conduit contre le monde incrédule, jugé et condamné par son refus.

Ces deux procès s'entrelacent continuellement et culminent dans la Passion (cf. la huitième étude).

2. Les hommes voient[39]

Jésus se manifeste progressivement, en opérant des signes et en accomplissant son œuvre que les hommes voient.

a) **le vocabulaire** est important et varié[40] et se concentre tout spécialement dans certaines sections (15 usages en 1, 19-51 ; 13 au ch. 6 ; 16 en 9, 1-41 ; 13 en 20, 1-31).

A plusieurs reprises une péricope ou une section se termine par un « voir » (1, 18 ; 1, 51 ; 9, 41 ; 19, 37 ; 20, 18 ; 20, 29).

b) **des regards variés** perçoivent Jésus et son œuvre. Certains sont **perspicaces,** ainsi celui de Jean-Baptiste qui reconnaît en Jésus « l'agneau de Dieu » (1, 29) et le Fils de Dieu (1, 32.34), celui du disciple que Jésus aimait qui voit la pierre roulée et comprend que Jésus est vivant (20, 8) ; alors que d'autres regards sont **obtus,** ainsi celui des Galiléens qui ont vu le signe des pains et ne comprennent pas que Jésus veut les conduire plus loin, celui des Pharisiens qui prétendent voir et s'aveuglent dans leurs prétentions (9, 41), celui du monde qui a vu les œuvres de Jésus et le hait (15, 24).

[39] L'évangile de Jean utilise environ 150 fois les verbes de vision. Nous ne nous intéressons ici qu'au voir des hommes ; mais il y a le voir de Jésus, tourné vers ceux qu'il rencontre (1, 38.42.47 ; 5, 6 ; 6, 5 ; 9, 1 ; 19, 26...), et, d'autre part, vers les réalités célestes (3, 11.32 ; 8, 38 ; 5, 19 ; 6, 46...).

[40] Pour une étude détaillée : C. Traets, *Voir Jésus...*, pp. 34 ss. Jean utilise : *blepein* et ses composés, 23 fois ; *orân,* 30 fois, et *idein,* 37 fois ; *theasthai, 7* fois, et *theôrein,* 24 fois ; *ophestai,* 10 fois, et *eôrakenai,* 20 fois. Ces verbes ont presque tous la même signification et sont parfois interchangeables.

Enfin, devant un même signe de Jésus certains voient, alors que d'autres refusent de voir : le paralysé guéri publie sa guérison (5, 15), les Juifs s'en prennent à Jésus (5, 16) ; les vrais disciples reconnaissent en Jésus qui a multiplié les pains le « Saint de Dieu », d'autres le quittent (6, 66.69).

Cela nous amène à penser que le « voir johannique » recouvre des sens différents.

c) **Des degrés dans le « voir » :**

— **une pure perception sensorielle** qui se contente de constater un fait. En 1, 39, par exemple, les disciples voient où Jésus demeure ; en 6, 22.24, la foule voit que Jésus n'est ni dans la barque, ni sur l'autre rive.

— une perception visuelle qui conduit à une **certaine compréhension** de la personne de Jésus et de son mystère.
En 4, 19, la femme voit que Jésus est un prophète.

— un **affinement** du voir qui saisit en profondeur la révélation de Jésus et **aboutit à un croire**[41].
En 11, 45, les Juifs ont contemplé Lazare vivant et ont cru ; en 20, 27-28, Thomas voit les marques des clous et croit que Jésus est ressuscité.

En se faisant voir (lui et son œuvre), Jésus invite pédagogiquement ceux qui sont présents à passer de la réalité extérieure et sensible à ce qu'elle manifeste, à savoir sa gloire.

Le processus a réussi lorsque celui qui a vu croit, non seulement en Jésus thaumaturge, mais en Jésus Fils du Père.

3. Les hommes entendent

Jésus se manifeste aussi **par des paroles et des discours.** Il y a donc parallèlement au « voir » un « **entendre - écouter** »[42].

Le thème est préparé par toute la tradition vétéro-testamentaire (et en particulier par le Deutéronome, selon lequel le fils de l'alliance est celui qui écoute).

[41] Normalement le verbe voir précède le verbe croire (6, 30.36.40 ; 11, 45). Parfois les deux verbes sont synonymes (12, 44-45), et même, dans certains cas, le voir suit le croire, la vision résultant de la foi (11, 40).

[42] Le verbe entendre *(akouein* en grec) a 58 fois Jésus (sa personne, sa voix, sa parole) pour objet et 4 fois le Père.

Des degrés dans « l'entendre » :

— **une écoute fonctionnelle** qui n'est qu'une pure information.
En 4, 47, le centurion a entendu dire que Jésus venait en Galilée ; en 18, 21, ceux qui ont écouté Jésus savent ce qu'il a dit.

— une **écoute attentive qui perçoit au-delà** des mots et décrypte le mystère de Jésus.
En 7, 40, « parmi les gens de la foule qui avaient écouté ses paroles, les uns disaient : voici vraiment le prophète, d'autres disaient : le Christ, c'est lui ».

— un entendre qui devient un « **écouter » attentif** et empressé et qui **mène à la foi.**
L'allégorie du bon berger développe particulièrement cet aspect : les brebis écoutent avec joie la voix de leur maître et le suivent avec docilité (10, 3-4.27).

Cet « écouter » devient alors **obéissance** (ob-audire : 3, 29 ; 6, 60) et foi en celui qui a envoyé (5, 24). Celui qui est de la vérité, c'est-à-dire qui demeure dans la révélation du Père de manière habituelle et vit d'elle, celui-là écoute la voix du Christ. Si bien qu'il y a équivalence entre croire et écouter : « celui qui est de Dieu, écoute ses paroles » (8, 47).

Voir et entendre sont souvent un seul acte qui consiste à saisir et entrer dans la révélation du Christ, les signes de Jésus étant des paroles et ses paroles des œuvres. Aussi Jean utilise-t-il parfois indifféremment les deux verbes (3, 32 ; 5, 37 ; 8, 38).

Le schéma est toujours le même :

— A l'origine il y a **le Fils** qui **a vu** (3, 11 ; 8, 38) et **entendu** (8, 26) le Père.
— Ce Fils vient **témoigner** auprès des hommes de ce qu'il a vu et entendu en faisant des signes et prononçant des paroles.
— Les hommes, s'ils sont accueillants, reçoivent ce témoignage et lisent derrière ces manifestations la présence du Fils du Père en qui **ils** croient.
— Les générations qui viendront après **le Christ** doivent, elles aussi, pouvoir croire ; c'est pourquoi l'Esprit suscite des témoins qui transmettent ce qu'ils ont vu et entendu : « ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi, afin que vous aussi, vous soyez en communion... » (1 Jn 1, 3).

Le temps de l'Eglise serait-il donc uniquement celui de l'entendre, comme pourrait le faire penser Jn 20, 29 ?

C. Traets (p. 192) commente ainsi cette réponse de Jésus à Thomas : « heureux ceux qui, sans m'avoir vu directement dans ma présence historique (d'antan), croient pourtant que je suis présent dans l'Eglise et m'y

perçoivent voilé ». C'est donc qu'il y a un « voir indirect » de l'Eglise et des croyants qui exige une vraie purification. Les apparitions pascales sont l'image de ce voir de l'Eglise, lequel est fondé sur le témoignage apostolique confirmé par l'Esprit.

4. Croire

Jésus se manifeste pour que les hommes croient. L'évangéliste écrit pour que les fils de l'Eglise croient (cf. 20, 31).

Toute la vie du disciple se ramène à la foi [43].

a) **Le vocabulaire** seul est déjà éloquent : Jean parle 98 fois de croire (Mt11 ; Mc 14 et Lc 9 fois).

— La formule la plus courante est **croire en (eis** en grec ; 36 usages). Elle est surtout fréquente dans la première partie de l'évangile et insiste sur la confiance faite à Jésus (2, 11.23 ; 3, 16...) ;

— **croire avec le datif** (18 usages) a pratiquement le même sens que l'expression précédente, tout en insistant sur l'attitude d'ouverture et d'assentiment donnée à la parole, à l'enseignement et à l'œuvre de Jésus (2, 22 ; 4, 21.50...) ;

— **croire que** (**oti** en grec ; 13 usages) équivaut pratiquement à une confession de foi : croire que le Christ est Messie (11, 27 ; 20, 31), envoyé de Dieu (11, 42 ; 17, 8.21), Fils de Dieu (20, 31), venu d'auprès du Père (16, 27.30...) ;

— **croire utilisé absolument** (30 usages), le sens apparaît toujours clairement (1, 50 ; 4, 48.53...).

A ces verbes, il faudrait ajouter des expressions apparentées comme : recevoir Jésus (1, 12 ; 5, 43 ; 13, 20), sa parole (12, 48 ; 17, 8), son témoignage (3, 11-12.33), venir à lui, demeurer en lui, suivre, etc.

b) **la genèse du croire** : le Père a donné son Fils qui s'est fait chair et se révèle. **L'initiative vient** donc **du Père** qui envoie et exerce une attraction sur l'homme (6, 44.65) afin que celui-ci puisse répondre. Cette **réponse est celle d'un être libre** : « **si** quelqu'un... a soif qu'il vienne à moi et qu'il boive » (7, 37), « **si** quelqu'un... entre par moi, il sera sauvé » (10, 9). Action divine et consentement humain s'harmonisent.

[43] Le vocabulaire du repentir et de la conversion, par exemple, n'existe pas chez S. Jean, il est remplacé par le verbe croire.

c) **Des réponses variées** qui vont de la foi superficielle, de ceux qui ne reconnaissent en Jésus que le thaumaturge (2, 23-25), jusqu'à l'adhésion à tout le mystère de Jésus.

Ainsi l'itinéraire que le croyant suit va d'une confiance en Jésus à une remise inconditionnelle entre ses mains, quand il est reconnu comme seule lumière et Vérité, comme seul salut (ce qui implique la conscience de son indigence et de son péché). Et, à travers le Fils, le croyant se livre au Père (14, 10).

Toute la morale de Jean se ramène à cela : croire, non pas seulement adhérer intellectuellement, mais souscrire avec toute sa vie à la Vérité qu'est Jésus, **connaître** [44].

Pour comprendre ce que cela signifie, considérons d'abord un échec. En 8, 30, beaucoup de Juifs croient en Jésus, nourrissent un premier attachement pour sa personne. Mais quand il est question de s'établir en Jésus, de se laisser libérer par sa révélation, les Juifs refusent (« jamais personne ne nous a réduits en servitude », v. 33), leur foi initiale est blessée par la suffisance.

Les vrais croyants, par contre, ont véritablement connu que Jésus est sorti d'auprès du Père (17, 8), ils ont intériorisé la révélation et communié avec le Père et le Fils (qui les connaît en tant que berger : 10, 14-15). Aussi la connaissance est-elle le point d'aboutissement : c'est **la foi envahissant tout et provoquant un agir qui lui soit conséquent.**

d) **Le fruit de la foi,** c'est **la vie éternelle.** Ce dernier thème est courant dans le judaïsme et le christianisme primitif où il représente le bien eschatologique par excellence.

Jean connaît cette conception de la vie éternelle comme récompense future (5, 29 ; 6, 39.40.44.54 ; 11, 23-24...), mais il insiste sur **l'actualité** de la vie éternelle pour le croyant et en lui : « celui qui croit le Fils, a la vie éternelle » (3, 36 ; cf. aussi 3, 16 ; 6, 40.47 : celui qui croit est placé en parallèle avec celui qui mange ; 6, 54 ; 5, 24 a...).

Comment cela est-il possible ?

Jésus a, Jésus **est** la vie (1, 4 ; 5, 26 ; 11, 25 ; 14, 6), aussi peut-il la donner à celui qui le reçoit en sa personne (10, 10 ; 17, 2), en sa parole (6, 68), en ses commandements (11, 50), en sa chair (6, 51.54.56).

Ainsi, Jésus donne au croyant la vie du Père ; il vient demeurer dans le croyant et lui donne de participer déjà à sa vie, le libérant de la mort

[44] Nous verrons que la vraie connaissance sera l'œuvre de l'Esprit qui « fera accéder à la vérité tout entière » (16, 13).

et du jugement (3, 16 ; 5, 24), de la colère (3, 36), des ténèbres (12, 47) pour l'établir dans le bien par excellence et lui communiquer sa propre vie, afin qu'il l'ait en abondance (10, 10).

5. Ne pas croire

En antithèse stricte à ceux qui voient, entendent et croient, se lèvent ceux qui, entendant et voyant mal ou pas du tout, ne croient pas. Cette incrédulité va croissant au long de l'évangile (tout comme la foi des disciples grandit), elle va de la neutralité à l'hostilité consommée, de l'hésitation à la volonté de faire mourir Jésus et ceux qui croient en lui.

a) Cette incroyance devient peu à peu l'apanage des Juifs[45] qui refusent Jésus pour deux raisons principales :

— la vaine gloire et la suffisance (5, 44 ; 7, 48 ; 8, 41 b) qui les empêchent de dépasser les apparences (Jésus n'est que le fils de Joseph : 6, 42, ou qu'un Galiléen : 7, 41 b-42.52). A quoi s'ajoute la peur de perdre leur ascendant (11, 50 ; 12, 19) ;

— une interprétation de la Loi figée (5, 18 ; 9, 16) et la conscience de posséder la vérité en tant que fils d'Abraham et de Moïse (8, 33.39 a ; 9, 28-29).

Cette fausse assurance les empêche d'écouter la voix de Jésus (8, 47) et de voir ce qui le révèle (5, 37-38 ; 10, 25-26). Ils refusent de recevoir (5, 43 ; 7, 15) et préfèrent la gloire qui vient des hommes à celle qui vient de Dieu (5, 44 ; 12, 43).

C'est l'attitude de l'anti-pauvre qui s'appuie sur lui-même, érigeant en absolu sa propre perception et sa conception de la vérité.

C'est ce que Jean appelle **le péché** (16, 9). Il ne saurait y en avoir d'autres que cette option négative face au témoignage de Jésus[46]. Ceux qui vivent dans cet asservissement intérieur « sont du diable » (8, 44) : leur agir s'en inspire, ils établissent leur communion avec lui (alors que le croyant, lui, vit en communion avec le Père et le Fils), font ses œuvres et mourront dans leur péché (8, 21.24) tout en se croyant purs (9, 41).

[45] Jean a probablement deux raisons d'accentuer ce refus des Juifs : l'énigme que pose le non-accueil, par le peuple élu, de son Messie et une vision polémiste, qui est celle des chrétiens du premier siècle qui subissent persécutions et mauvais traitements.

[46] Pour une étude du péché : I. d la Potterie, *La Vérité...*, II, pp. 980-1002.

b) C'est donc **la personne de Jésus qui opère un discernement** et **une discrimination** entre les êtres, les acculant à un choix. (L'Esprit opérera la même fonction dans le temps de l'Eglise, 16, 8). Devant la révélation de Jésus, l'humanité se scinde en **deux groupes.** Elle opte pour la lumière ou les ténèbres, pour la Vérité ou le mensonge, et se range par le fait même dans le camp des croyants ou des incroyants, des voyants ou des aveugles, des enfants de Dieu ou de Satan.

Pour les premiers, il n'y a pas de jugement (3, 18 ; 5, 24), car le Christ n'est pas venu pour cela, mais bien pour sauver (8, 15 ; 12, 47). Ils optent pour la lumière et sont de la lumière, tandis que les fils de ténèbres, parce qu'ils refusent la lumière et la haïssent, se condamnent eux-mêmes, **ils sont jugés.**

Dès lors, il n'est nul besoin d'un juge, le discernement s'opère dans le cœur de l'homme, « ... seul est passible de la **krisis** (condamnation), celui qui, placé devant l'option décisive, refuse de croire au Christ »[47]. A la Croix (cf. la huitième étude), Satan est débouté (12, 31 ; 16, 11), les croyants sont sauvés et rassemblés en communauté (ce que symbolise 19, 25-27), tandis que les incroyants sont jugés par celui qu'ils croient avoir condamné (19, 13-15). « Leur choix les juge »[48].

c) **Le fruit de l'incroyance,** c'est **la mort.** Tout comme celui qui croit possède déjà la vie, celui qui ne croit pas connaît déjà la mort (le jugement est actualisé) : « celui qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui » (3, 36).

La présence du Christ actualise les derniers temps : le salut est là, les biens du salut possédés, mais aussi le jugement de condamnation et la mort qui en résulte pour ceux qui se ferment à la révélation.

Il ne saurait y avoir une autre alternative que celle de croire ou de ne pas croire.

En ce sens S. Jean se rapproche de S. Marc pour qui l'on est pour ou contre Jésus, disciple ou adversaire. Toute situation intermédiaire est inconcevable.

La réponse humaine en reçoit de la gravité et du poids. Elle engage **tout** l'homme. Il n'y a **qu'une** vocation : la foi. Le reste est péché et mort.

[47] I. de la Potterie, *La Vérité...*, I, p. 94.
[48] Id., p. 115.

IV. LA VIE DU DISCIPLE

Cette vie se ramène à un mot : **croire,** la foi engageant tout l'homme. Jean donne à ses lecteurs une sorte de « **portrait-robot** » du vrai disciple, en la personne du « **disciple que Jésus aimait** ».

Celui-ci vit dans une très grande proximité du Christ, partageant les heures décisives de son existence : il est proche de lui lors du repas d'adieu (13, 23.25) et présent au pied de la croix (alors que les autres disciples manquent) où il symbolise l'Eglise dans sa fonction croyante (19, 26-27). Au matin de Pâques (20, 4), son amour le pousse vers le tombeau et son voir se mue en un croire total (20, 8). Lorsque Jésus apparaît sur le lac de Tibériade, c'est encore lui qui le reconnaît (21, 7). Enfin, il fixe les souvenirs de son maître par écrit (21, 24) afin de rendre possible la foi des générations futures.

Dire du « disciple que Jésus aimait » qu'il prend figure de modèle pour tout homme désireux de devenir disciple, ce n'est pas dévaloriser la réalité historique du personnage.

Ce « portrait » mis à part, Jean donne peu de précisions sur la vie morale du disciple dans l'ensemble de son évangile. Les chapitres 13-17 sont, par contre, un peu plus tournés vers l'avenir de la communauté. Retenons quelques points :

1. Le disciple est à la fois **de Dieu**[49] (8, 47) **et de la vérité.** C'est en tant qu'il est fils (1, 12 ; 20, 17) qu'il doit vivre comme tel, c'est-à-dire sous l'influence et l'action de la Vérité. Sa manière de se comporter s'en trouvera modifiée. « Etre de la vérité signifie qu'il a mis toute sa vie en conformité avec la vérité présente en lui..., c'est avoir une sorte de connaturalité, de conformité et d'affinité spirituelle avec la vérité... »[50].

De cela, il résulte que le disciple est un **homme libre** (8, 31-36). L'esclavage du péché ne pèse plus sur lui, ni l'asservissement de Satan. La vérité du Christ est devenue **sa** vérité, désormais il vit dans la maison

[49] « Etre de Dieu... n'indique pas le simple fait d'être enfant de Dieu, au sens ontologique... La formule exprime quelque chose de plus vécu, de plus existentiel..., c'est-à-dire cet état accompli de l'esprit de filiation que les croyants acquièrent progressivement par une conformité constante avec la volonté de Celui qui les a engendrés... Etre de Dieu, pour le croyant, c'est donc vivre pleinement en fils de Dieu, c'est être habituellement sous la dépendance de Dieu, et tirer de cette dépendance l'inspiration profonde de tout son agir. » I. de la Potterie, *La Vérité...*, II, p. 615.

[50] Id., p. 618.

pour toujours (par opposition à l'esclave, 8, 35). Il jouit des prérogatives du fils, il n'est plus serviteur, mais ami (15, 5) puisqu'il participe à la connaissance de Jésus.

2. Ce nouveau statut implique un **« demeurer dans ».** Il convient d'éliminer de notre pensée tout ce que ce verbe pourrait évoquer de passivité, de conservation statique et d'installation paresseuse. Ce verbe signifie au contraire que celui qui « demeure dans »... vit de, reçoit sa sève de...

a) **Demeurer dans la parole** : « si vous, vous demeurez dans ma parole à moi, vous êtes vraiment mes disciples » (8, 31).

Ce thème est totalement relatif à la personne de Jésus. Il ne s'agit pas d'une simple fidélité à un message proclamé, mais d'une habitation dans la parole même du Père, Jésus, afin qu'elle devienne la règle inspiratrice de toute la vie, ce qui implique approfondissement, dynamisme et progrès. Ainsi le disciple est appelé à demeurer en Jésus, comme Jésus demeure dans le Père (14, 10), sa vie doit refléter la même intimité.

b) **Demeurer dans l'amour** : 15, 9. Le disciple doit garder comme un trésor et une norme absolue, comme le principe animateur de sa vie, l'amour, lequel est le fruit de l'amour même du Christ qui aime le croyant à la manière même du Père.

Ainsi la vie du disciple est entraînée dans une sorte de tourbillon amoureux qui trouve son origine dans le don mutuel du Père et du Fils, ce dernier révélant aux hommes cet incessant échange d'amour. Le disciple est invité à pénétrer dans ce concert en offrant sa propre réponse.

c) **Demeurer dans l'unité** : « ... pour qu'ils soient un comme nous » (17, 11).

Entre le Père et le Fils, il existe une unité indissoluble (17, 21), source et conséquence de l'amour qui les donne l'un à l'autre.

La vie du croyant participe aussi de cette unité : elle s'en trouve à la fois alimentée, et vouée à la prolonger.

Ainsi, le disciple partage toute la communauté de destin de son Seigneur. Par lui et avec lui, il communie et participe à l'amour et à l'unité des personnes divines ; comme lui, il prolonge parmi les hommes ce mouvement amoureux et connaît l'opposition et les épreuves (haine : 15, 19-21 ; 17, 14 ; persécutions : 17, 14...).

3. Pour mener à bien cette vocation de disciple, Jésus livre au croyant l'Esprit même qui a animé sa propre vie.

Cet Esprit est essentiellement présenté comme **le Paraclet** (terme qui ne se trouve pas ailleurs dans le Nouveau Testament), c'est-à-dire comme celui que l'on appelle au secours (du grec **parakalein** : appeler auprès de soi), qui intercède en faveur de, en quelque sorte un avocat[51].

Jean parle de son action auprès du croyant dans **cinq grandes promesses** :

— 14, 16-17 : l'Esprit restera avec le croyant pour toujours, il demeure près de lui et en lui ;

— 14, 26 : l'Esprit enseignera toute chose et fera le mémorial de tout ce que Jésus a dit ;

— 15, 26-27 : l'Esprit rendra témoignage au sujet de Jésus ;

— 16, 7 b-8 : l'Esprit confondra le monde en matière de péché, de justice et de jugement ;

— 16, 13-15 : l'Esprit fera accéder à la vérité tout entière, glorifiera Jésus et communiquera ce qu'il reçoit de lui.

Retenons ceci : dans les quatre premières promesses, l'Esprit est nommé Paraclet et en 14, 17 ; 15, 26 et 16, 13 : **Esprit de vérité.**
Il est donc le **continuateur** de ce que Jésus a commencé sur terre **par sa parole.**

Ensuite, il **sera avec** (14, 16-17 , il **enseignera** et **réalisera le mémorial** des paroles de Jésus (14, 26). Il faut noter à ce propos l'admirable parallèle entre enseigner et rappeler, réaliser le mémorial de ce que Jésus avait révélé, « ce qui revient à dire que seul l'enseignement de l'Esprit leur (aux croyants) rendra possible l'assimilation de l'enseignement de Jésus ; seul l'Esprit leur en donnera la véritable **intelligence** »[52].

Ainsi l'Esprit donne au disciple la compréhension authentique et plénière, il accomplit en lui la véritable **appropriation** de la parole du Christ. Cela, il ne le réalise pas de l'extérieur, comme le ferait un avocat, il le vit à l'intérieur du croyant, servant en lui la vérité, soutenant sa foi et neutralisant ses tentations de refus.

Enfin, le Paraclet est un **Témoin** qui dévoile la présence de Satan et de ceux qui réalisent ses œuvres d'obscurité. Il accomplit tout spécialement cette mission quand le disciple vit en contexte de haine et de persécution (15, 26-27).

[51] Id., I, pp. 330-341.
[52] Id., I, p. 372.

Il rend un double témoignage à Jésus : d'une part il soutient la foi des chrétiens persécutés en l'illuminant et la fortifiant, et, d'autre part, il confond le monde en le convainquant (en grec : elegchein[53], de péché, de justice et de jugement (16, 8).

En le désignant comme **l'Esprit de vérité,** Jean récapitule toute la vocation du Paraclet : « c'est... l'Esprit qui nous donne et nous communique la vérité de Jésus, l'Esprit qui a pour fonction de nous enseigner la vérité du Christ et de la faire pénétrer en nous »[54].

Dès lors, le disciple peut demeurer dans la Parole, dans l'amour et dans l'unité. L'Esprit assure cet enracinement, le nourrit et l'épanouit.

4. Le disciple est appelé à **aimer comme Jésus.**

Lorsque nous avons considéré le disciple invité à demeurer dans l'amour, il s'agissait de l'amour que le disciple reçoit du Christ et lui rend, d'une vie commune avec les trois Personnes de la Trinité.

Nous allons maintenant regarder cet amour en tant qu'il **se tourne vers les autres** et se donne aux hommes, la charité devenant une sorte « d'épanchement de la foi », une poussée vers les frères, une extériorisation de la foi qui, elle, se comprend mieux comme tournée vers l'intérieur. « Un lien essentiel rattache donc l'amour fraternel à la foi en Jésus. Ils sont aussi inséparables qu'en Jésus l'amour pour son Père et l'amour pour le monde »[55].

La nouveauté du commandement (13, 34) donné par Jésus réside dans le « **comme** ». Désormais, pour les fils de la communauté nouvelle, l'amour du Christ est normatif (cf. la septième étude), il s'agit pour eux de donner leur vie pour leurs frères (15, 12-13.17) en regardant vers l'exemple le plus éloquent et le plus éminent : la croix.

L'Esprit les poussera à inventer des attitudes fraternelles concrètes et calquées sur celles de Jésus (ce qui implique indissolublement unies la communion et l'ouverture), selon les situations et les heures. (Les épîtres développeront cette éthique.)

[53] Ce verbe souligne le fait que la vie de Jésus, puis celle du disciple se déroule dans une atmosphère de procès. Or, le verbe *elegchein* recouvre une multitude d'acceptions qui découlent toutes du sens fondamental : démontrer l'erreur ou les torts de quelqu'un. Pour cela on doit entreprendre une enquête, poser des questions, essayer de réfuter des arguments, reprocher et enfin châtier. Ces étapes constituent les divers temps d'une action judiciaire, comme le fait remarquer I. de la Potterie, *La Vérité...*, I, p. 405.

[54] Id., p. 471.

[55] D. Mollat, *Saint Jean*, p. 127.

Cette charité devient la manière propre qu'a la communauté de se rendre **visible** devant les hommes. « En cela tous connaîtront que vous êtes mes disciples : si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (13, 35). Aimer ses frères, aussi totalement que Jésus, voilà le sceau et l'épiphanie de l'appartenance au nouveau Peuple de Dieu ; c'en est un critère infaillible.

5. Le disciple est **un témoin.** Sa foi repose sur le témoignage des apôtres, confirmé par l'Esprit. A son tour, il est convoqué au témoignage : « comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi, je les ai envoyés dans le monde » (17, 18). A lui de prolonger la chaîne pour que d'autres hommes « aient la vie en plénitude ».

Comme Jésus fut envoyé dans le monde par le Père, les disciples sont chargés de mission (20, 21) après avoir été investis de l'Esprit (20, 22), ils ont à proclamer la parole, à témoigner de la Vérité, tout en participant à l'autorité même de Jésus (20, 23).

V. LA COMMUNAUTÉ DES CROYANTS

L'évangile de Jean est considéré par de nombreux exégètes comme l'expression d'un christianisme individuel, spiritualisé, mettant tout l'accent sur la mystique selon laquelle le croyant vit uni au Christ ; si bien que la communauté n'y aurait aucune place.

Il est vrai que Jean s'intéresse beaucoup à la décision de chacun et qu'il souligne avec insistance le caractère personnel de la foi. Il n'utilise aucune des images traditionnelles comme celles d'édifice, de corps du Christ, de temple. Pourtant, comme le dit le P. Feuillet, « l'évangile johannique est ecclésial dans la mesure même où il est christologique » [56].

C'est en effet parce que chaque croyant vit du Christ, centre de vie, que la communauté existe et c'est à elle que s'adresse Jésus avant sa mort (ch. 13-17), c'est à ce peuple de la nouvelle alliance qu'il donne ses dernières recommandations.

Cette communauté se présente essentiellement sous trois images :

a) **le peuple du Christ-Roi** : c'est la communauté fondée sur le Christ outragé et livré (cf. la huitième étude), qui regarde vers celui qui a été élevé.

[56] *Etudes johanniques,* p. 152.

Son salut lui vient de l'abaissement et de l'humilité de son Seigneur qui continue d'exercer ce pouvoir et de rassembler ses enfants. Les sujets d'un tel Roi prolongeront dans tous leurs rapports la douceur et l'humilité de celui qui leur donne la vie.

b) **le troupeau unique du bon Berger** : l'Ancien Testament a largement préparé cette image (Ez 34) du peuple enfin rassemblé par le berger qui marche à sa tête (cf. 10, 4).

Les brebis d'un tel troupeau entretiennent des liens personnels avec leur pasteur (« appelant chacune par son nom » 10, 3), c'est lui qui les protège des incursions étrangères (10, 5), les nourrit (10, 9) et surtout livre sa vie pour elles (10, 10.11.15).

Un tel berger se préoccupe sans relâche des brebis non encore rapatriées, car son ambition consiste à n'avoir plus qu'un seul troupeau (10, 16).

c) **les sarments greffés sur la vigne** : là encore il s'agit d'une image préparée par la tradition vétéro-testamentaire (en particulier en Isaïe). La nouvelle communauté tire toute sa sève de la vigne. Sa survie même dépend de ses liens avec son Seigneur-Vigne (15, 4).

La vocation de ces disciples-sarments consiste à porter du fruit (une image traditionnelle déjà dans les synoptiques), sans quoi ils seront rejetés (15, 6... 16).

Entés sur leur Seigneur, ils connaîtront une fécondité étonnante (15, 7).

Quelle que soit l'image retenue, il s'agit toujours des mêmes constantes :

— la vie des disciples, sujets, brebis ou sarments, ne se comprend qu'en union avec le Christ Roi, Pasteur et Vigne ;
— les thèmes amorcés dans l'Ancien Testament trouvent enfin leur plein épanouissement en Jésus et sa nouvelle communauté ;
— l'existence du disciple ne se comprend en aucune manière comme une aventure individuelle. Elle se vit dans un royaume, un troupeau ou une plantation qui fructifie ;
— chacun des membres de ce nouveau peuple entretient avec son Seigneur des liens particuliers de tendresse et d'amour, qu'il doit étendre aux autres partenaires de la communauté.

Il découle de cela que, pour Jean, l'Eglise n'est pas distincte du Christ. **Elle est définie par lui** et l'Esprit actualise en chaque membre de la communauté sa présence.

Pour en être membre, il faut renaître de l'Esprit et manger la chair même de Celui qui la constitue[57].

[57] Le chapitre 21 développe davantage encore la perspective ecclésiale en soulignant la primauté de Pierre (21, 15-17).

Indications bibliographiques

Nous n'indiquons dans cette bibliographie que les principaux ouvrages auxquels nous nous sommes référés dans l'élaboration de ce fascicule.

Les ouvrages précédés de :

* sont accessibles à tout lecteur ;

** exigent des notions de grec ;

*** s'adressent à ceux qui veulent poursuivre une étude rigoureusement scientifique de Jean.

I. Quelques commentaires de Jean

*** **C.** K. Barrett, *The Gospel according to St John,* London, 1955.

*** J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St John,* I-II, Edinburg, 1928, 1929.

*** R. E. Brown, *The Gospel according to John,* I-II, New York, 1966, 1970.

*** R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* Göttingen, 1968[19].

** M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean,* Paris, 1927[3].

*** R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium,* I-II-III, Freiburg, Basel, Wien, 1967[2], 1977[2], 1976[2].

** J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes,* Berlin, 1976.

** S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes,* Göttingen, 1972. (Ce commentaire n'est qu'une radicalisation de celui de Bultmann.)

II. Quelques ouvrages généraux ayant trait à Jean

** F. M. Braun, *Jean le théologien,* 4 vol.,

I. *Jean le théologien et son évangile dans l'Eglise ancienne,* Paris, 1959.

II. *Les grandes traditions d'Israël. L'accord des Ecritures d'après le quatrième évangile,* Paris, 1964.

III. *Le mystère de Jésus-Christ,* Paris, 1966.

IV. *Le Christ notre Seigneur, hier, aujourd'hui, toujours,* Paris, 1972.

** E. Cothenet, Le quatrième évangile, dans *La tradition johannique,* Paris, 1977, pp. 95-292. (Excellente introduction comprenant une bibliographie très riche.)

** O. Cullmann, *Le milieu johannique,* Neuchâtel, Paris, 1976.

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

** J. Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean,* Bruges, 1951.

*** A. J. Festugière, *Observations stylistiques sur l'Evangile de S. Jean,* Paris, 1974.

** A. Feuillet, *Etudes johanniques,* Bruges, Paris, 1962.

** Id, *Le prologue du quatrième évangile,* Bruges, Paris, 1968.

* A. Jaubert, *Approches de l'Evangile de Jean,* Paris, 1976.

*** *Johannes und sein Evangelium,* Darmstadt, 1973.

** *L'Evangile de Jean,* Etudes et problèmes, DDB, 1958.

*** *L'Evangile de Jean,* Sources, rédaction, théologie, Gembloux, 1977.

** B. Lindars, B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Jean,* DDB, 1974.

* D. Mollat, *Saint Jean, Maître spirituel,* Paris, 1976.

*** F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man,* Roma, 1976.

* F. Mussner, Le *langage de Jean et le Jésus de l'histoire,* DDB, 1969.

*** I. de la Potterie, *La Vérité dans saint Jean,* I-II, Rome, 1977.

** *San Giovanni,* Atti della XVII Settimana Biblica, Brescia, 1964.

** C. Traets, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean,* Rome, 1967.

** F. Vouga, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean,* Paris, 1977.

III. **Quelques études particulières**

* F. M. Braun, Le cercle johannique et l'origine du quatrième évangile d'après O. Cullmann, RHPR 56 (1976), 203-214.

** Id., La réduction du pluriel au singulier dans l'évangile et la première lettre de Jean, NTS 24 (1977-1978), 40-67.

** L. Cerfaux, Les miracles, signes messianiques de Jésus et œuvres de Dieu, selon l'évangile de saint Jean, dans *Recueil II,* Gembloux, 1954, pp. 41-50.

** J. Coppens, Le Fils de l'Homme dans l'évangile johannique, ETL 52 (1976), 28-81.

** A. Feuillet, Les « Ego eimi » christologiques du quatrième évangile, RSR 54 (1966), 213-240.

** Id., L'exode de Jésus et le déroulement du mystère rédempteur d'après S. Luc et S. Jean, Rev. Thom. 77 (1977), 181-206.

** M. de Goedt, Un schème de révélation dans le quatrième évangile, NTS 8 (1961-1962), 142-150.

* P. Grelot, Le problème de la foi dans le quatrième évangile, dans *De la mort à la vie éternelle,* Paris, 1971, pp. 247-258.

** X. Léon-Dufour, Les miracles de Jésus selon Jean, dans *Les miracles de Jésus,* Paris, 1977, pp. 269-286.

** Id., Autour du sémeion johannique, dans *FS Schürmann,* Freiburg, Basel, Wien, 1977, pp. 363-378.

** D. Mollat, Le sémeion johannique, dans *Sacra Pagina,* II, Paris, Gembloux, 1959, pp. 209-218.

** Id., Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile, dans *Studia Evangelica,* Berlin, 1959, pp. 321-328.

** I. de la Potterie, La notion de témoignage dans saint Jean, dans *Sacra Pagina,* II, Paris, Gembloux, 1959, pp. 193-208.

** Id., Oida et ginôsko, Les deux modes de connaissance dans le quatrième évangile, Bi 40 (1959), 709-725.

** Id., *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien,* Paris, 1965, pp. 13-167.

** Id., Jean-Baptiste et Jésus, témoins de la vérité d'après le quatrième évangile, dans *Le Témoignage,* Paris, 1972, pp. 317-329.

** Id., Le Christ comme figure de révélation d'après S. Jean, dans *Révélation de Dieu et langage des hommes,* Paris, 1972, pp. 51-75.

** Id., La notion de commencement dans les écrits johanniques, dans *FS Schürmann,* Freiburg, Basel, Wien, 1977, pp. 379-403.

** H. Schlier, Etudes johanniques, dans *Essais sur le Nouveau Testament,* Paris, 1968, pp. 281-360.

* R. Schnackenburg, Révélation et foi dans l'évangile de Jean, dans *Présent et futur,* Paris, 1969, pp. 114-131.

** A. Vanhoye, L'œuvre du Christ, don du Père (Jn 5, 36 et 17, 4), RSR 48 (1960), 377-419.

** Id., Notre foi œuvre divine, d'après le quatrième évangile, NRT 96 (1964), 337-354.

IV. **Quelques articles concernant nos études**

Première étude

** I. Fritsch, « ... videbitis... angelos Dei ascendentes et descendentes super Filium hominis, Jo 1, 51, VD 37 (1959), 3-11.

** F. Hahn, Die Jüngerberufung, Joh 1, 35-51, dans *FS R. Schnackenburg,* Freiburg, Basel, Wien, 1974, pp. 172-190.

*** A. Negoitsa et C. Daniel, L'agneau de Dieu et le Verbe de Dieu, Jn 1, 29 et 36, NT 13 (1971), 24-37.

Deuxième étude

** F. M. Braun, La vie d'en-haut (Jn 3, 1-15), Rev Sc Ph et Th 40 (1956), 3-24.

** G. Gaeta, *Il dialogo con Nocodemo,* Brescia, 1974.

** I. de la Potterie, Naître de l'eau et de l'Esprit, dans *La vie selon l'Esprit,* Paris, 1965, pp. 31-63.

Id., Jésus et Nicodemus : de necessitate generationis ex Spiritu, VD 47 (1969), 193-214.

Id., Jésus et Nicodemus : de revelatione Jesu et vera fide in eum, VD 47 (1969), 257-283.

*** L. John Tofel, A Note on the Methodology of Structural Analysis in Jn 2, 23 - 3, 21, CBQ 33 (1971), 211-220.

** L. Walter, Lecture d'évangile, Jn 3, 1-21 : selon la foi et l'incrédulité, Esprit et Vie 87 (1977), 385-390.

Troisième étude

** F. M. Braun, Avoir soif et boire (Jn 4, 10-14 ; 7, 37-39), dans *Mélanges Rigaux*, Gembloux, 1970, pp. 247-258.

** A. Jaubert, La symbolique du puits de Jacob (Jn 4, 12), dans *L'homme devant Dieu*, I, Paris, 1963, pp. 63-73.

* D. Mollat, Le puits de Jacob, BVC 6 (1954), 83-91.

* I. de la Potterie, Jésus et les Samaritains, Ass Seign n. 16 (1971), 34-49.

* R. Schnackenburg, Adoration en esprit et en vérité, dans *L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, II, Bruges, Paris, 1971, pp. 281-300.

Quatrième étude

*** P. Borgen, The Unity of the Discourse in John 6, ZNW 50 (1959), 277-278.

*** Id., Observations on the Midrashic Character of John 6, ZNW 54 (1963), 232-240.

*** Id., *Bread from Heaven*, Leiden, 1965.

*** R. le Déaut, Une aggadah targumique et les « murmures des Juifs » de Jean, Bi 51 (1970), 80-83.

*** J. D. G. Dunn, John 6. An Eucharistie Discourse ?, NTS 17 (1970), 328-338.

** A. Feuillet, Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie, dans *Etudes johanniques*, Bruges, Paris, 1962, pp. 47-129.

** X. Léon-Dufour, Le mystère du pain de vie (Jn 6), RSR 46 (1958), 481-523.

*** Id., Trois chiasmes johanniques, NTS 7 (1960-1961), 249-255.

*** H. Schürmann, Joh 6, 51 c, Ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede, BZ 2 (1958), 244-262.

Cinquième étude

** G. Bornkamm, Die Heilung des Blindgeborenen, dans *Geschichte und Glaube*, IV, München, 1971, pp. 65-72.

* D. Mollat, La guérison de l'aveugle-né, BVC 23 (1958), 22-31.

* F. Smyth-Florentin, Guérison d'un aveugle-né, Ass Seign n. 17 (1969), 17-26.

Sixième étude

** R. Dunkerley, Lazarus (Jn 11 ; Lc 16, 19-31), NTS 5 (1958-1959), 321-327.

* M. Morlet, Le dernier signe de la glorification de Jésus, Ass Seign n. 18 (1975), 114-125.

** C. F. D. Moule, The Meaning of Life in the Gospel and Epistles of St John..., Theology 78 (1971), 11-25.

** T. E. Pollard, The Raising of Lazarus, dans *Studia Evangelica*, VI, Berlin, 1973, pp. 434-443.

** L. Sabourin, Resurrectio Lazari (Jo 11, 1-44), VD 46 (1968), 339-350.

** M. Wilcox, The Prayer of Jeésus in John 11, 41 b-42, NTS 24 (1977), 128-132.

** W. Wilkens, Die Erweckung des Lazarus, ThZ 15 (1959), 22-39.

Septième étude

** M. E. Boismard, Le lavement des pieds (Jn 13, 1-17), RB 71 (1964), 5-24.

*** J. D. G. Dunn, The Washing of the Disciples' Feet in Joh 13, 1-20, ZNW 61 (1970), 247-252.

*** E. Lohmeyer, Die Fusswaschung, ZNW 30 (1939), 74-94.

*** J. Michl, Der Sinn des Fusswaschung, Bi 40 (1959), 697-708.

*** G. Richter, *Die Fusswaschung im Johannesevangelium*, Geschichte ihrer Deutung, Regensburg, 1967.

Huitième étude

*** J. Blank, Die Verhandlung vor Pilatus, Joh 18, 28-19, 16, im Lichte johanneischer Theologie, BZ 3 (1959), 60-81.

*** F. Hahn, Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium, EKK 2 (1970), 23-96.

*** H. Klein, Die lukanisch-johanneische Passionstradition, ZNW 67 (1976), 155-186.

** E. Osty, Les points de contact entre le récit de la Passion dans saint Luc et dans saint Jean, dans *Mélanges Lebreton*, RSR 39 (1951), 146-154.

*** I. de la Potterie, Jésus roi d'après Jn 19, 13, Bi 41 (1960), 217-247.

* Id., La Passion selon saint Jean, Jn 18, 1-19, 42, Ass Seign n. 21 (1969), 21-34.

Voici, pour les non-initiés, la signification des sigles utilisés :

Ass Seign = Assemblées du Seigneur ; Bi = Biblica ; BVC = Bible et vie chrétienne ; BZ = Biblische Zeitschrift ; CBQ = Catholic Biblical Quaterly ; EKK = Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament ; ETL = Ephemerides Theologicae Lovanienses ; NRT = Nouvelle Revue Théologique ; NT = Novum Testamentum ; NTS = New Testament Studies ; RB = Revue biblique ; RHPR = Revue d'histoire et de philosophie religieuses ; RSR = Recherches de sciences religieuses ; Rev Sc Ph et Th = Revue des sciences philosophiques et théologiques ; Rev Thom = Revue thomiste ; ThZ = Theologische Zeitschrift ; VD = Verbum Domini ; ZNW = Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft.

Table des matières

Liminaire 139-140
Introduction : Saint Jean, La Chair et la Gloire 141-150

Textes étudiés

Première étude : Jn 1, 35-51. Embauche 151-160
Deuxième étude : Jn 2, 23 - 3, 21. Un docteur qui ne sait pas tout 161-171
Troisième étude : Jn 4, 1-26.39-42. Boire de l'eau et vivre 172-180
Quatrième étude : Jn 6, 25-58. Vivre chez l'autre 181-191
Cinquième étude : Jn 9, 1-41. Une enquête qui s'enlise 192-198
Sixième étude : Jn 11, 1-46. Bandelettes inutiles 199-206
Septième étude : Jn 13, 1-17. Un geste compromettant 207-214
Huitième étude : Jn 18, 28 -19, 16. Le condamné est Roi 215-223

Eléments de théologie

I. Comment la Chair se révèle 225-230
1. Remarques préliminaires 225
2. La chair : foyer de révélation 226
3. Un témoignage à la vérité 226
4. Des signes révélateurs 228

II. Celui que la chair révèle 230-241
1. « Moi, je suis » 231
2. Fils 233
3. La Parole 235
4. « Je suis la voie, la vérité, la vie » 238
5. La gloire 240

III. La réponse de l'homme 241-248
1. Le monde 241
2. Voir 242
3. Entendre 243
4. Croire 245
Connaître 246
La vie éternelle 246
5. Ne pas croire 247
Le jugement et la mort 248

IV. La vie du disciple 249-253
1. « Etre de Dieu et de la vérité » 249
2. Demeurer dans
— la parole 250
— l'amour 250
— l'unité 250
3. Sous l'animation de l'Esprit 250
4. Aimer comme 252
5. Etre témoin 253

V. La communauté des croyants 253

Indications bibliographiques 255-259