

*New Test. Stud.* 58, pp. 317–330. © Cambridge University Press, 2012  
doi:10.1017/S0028688512000094

## Le prologue du quatrième évangile, clé de voûte de la littérature johannique

LUC DEVILLERS

*Faculté de théologie, Université Miséricorde (4218) Av. de l'Europe 20, 1700  
Fribourg, Switzerland.*

*email: luc.devillers@unifr.ch*

Like its last verse (Jn 1.18), the Prologue of the Johannine Gospel has a double meaning: christological and soteriological. The christological one is mainly connected with John 1–20, the soteriological with John 21, and both are linked to 1 John. Indeed, while the Prologue interacts with the Gospel narrative and with the Epilogue (Jn 21), it works also as a ‘relecture’ (re-reading) of 1 John. It recapitulates the promise by Jesus to lead the believers ‘where he is’—i.e. ‘in(to) the bosom of the Father’ (Jn 1.18//Jn 12.26; 14.2–3, 6; 17.24)—as well as the assertion of the Letter regarding the children of God (Jn 1.12//1 Jn 3.1–2). In adding a Prologue and an Epilogue, the last redactor of Jn created a huge meta-historical arch evoking the whole Divine design, from the *Alpha* before the Creation (ἐν ἀρχῇ, Jn 1.1–2) to the *Omega* of the eschatological coming of the Risen One (ἕως ἔρχομαι, Jn 21.22, 23; cf. the *παρουσία* of 1 Jn 2.28). The Prologue is then the keystone and the reading key of the Johannine literature.

**Keywords:** Johannine Prologue, Johannine literature, double meanings, *exēgēsato*, christology, soteriology

En matière d'exégèse johannique, aucun consensus ne règne. Plutôt que de m'en plaindre, j'y vois un encouragement à avancer d'autres hypothèses, non pas pour le seul plaisir d'un jeu intellectuel, mais avec la conviction que les livres de la Bible, en particulier les évangiles, sont aussi des œuvres d'art, et peuvent donc être reçues, interprétées diversement. Ce n'est pas par hasard que nous employons la même image—celle de l'inspiration—pour parler des livres de la foi juive ou chrétienne et des œuvres d'art en tout genre, littérature, musique, peinture, sculpture, architecture, etc. L'allusion à Beçaléel, ‘comblé de l'Esprit de Dieu en habileté, intelligence et savoir’ pour construire la Demeure (Ex 31.3), peu avant la mention des ‘deux tables du Témoignage, tables de pierre écrites du doigt de Dieu’ (Ex 31.18), est là-dessus fort éclairante.

Aucun spécialiste ne peut prétendre avoir trouvé *la clé d'interprétation* d'un livre biblique, comme si elle était unique et exclusive. Cela me paraît tout particulièrement vrai dans le cas du quatrième évangile. En préfaçant son essai

sur l'histoire de la communauté johannique,<sup>1</sup> Raymond Brown († 1998) avait déclaré qu'il s'estimerait heureux si l'on acceptait 60% de son hypothèse: nous ne saurions prétendre faire mieux que lui. Pour ma part, je voudrais proposer une nouvelle hypothèse concernant la place et le rôle du prologue de l'évangile dans l'interprétation de la littérature johannique (le quatrième évangile et les trois lettres, mais surtout la première). Je m'appuierai sur mes travaux anciens,<sup>2</sup> en dialoguant avec les auteurs de certaines publications récentes.

### 1. Le dernier verset du prologue et son double sens intentionnel

ἐκεῖνος ἐξηγήσατο (Jn 1.18b). Les derniers mots du prologue n'ont pas été choisis au hasard. Si le Verbe fait chair est l'exégète du Dieu invisible, il convient de voir comment cela se traduit dans la suite de l'évangile. En dehors de Jean, le seul auteur du Nouveau Testament à employer le verbe ἐξηγεῖσθαι est Luc. Or, il lui donne toujours le sens de 'raconter' ou 'exposer' (Lc 24.35; Ac 10.8; 15.12, 14; 21.19). Cet emploi univoque du verbe a influencé l'interprétation de son emploi chez Jean. Ainsi, dans la tradition latine, la fin de Jn 1.18 a été traduite par *ipse enarravit*. Ce choix de traduction ne manque pas de pertinence, et de nos jours les passionnés d'exégèse narrative lui donnent une nouvelle dimension. L'un d'eux, Yves-Marie Blanchard (Institut catholique de Paris), a publié avec ses étudiants un recueil d'études traitant des *Parcours narratifs du quatrième évangile*. Jn 1.18 y a plus d'une fois été cité: les auteurs évoquent à son propos l' 'activité narratrice' du Fils (F. Mirguet) qui 'se fait discours du Père' (É. Latour), qui 'raconte Dieu' (B. Oiry) et voit son autorité 'impliquée dans la narrativité évangélique' (Y.-M. Blanchard).<sup>3</sup>

La traduction de l'ἐξηγήσατο johannique par 'raconter' est précieuse. Cependant, elle n'en épuise pas tout le potentiel de signification. En effet, elle ne résout pas l'aporie du v. 18a: *Dieu, personne ne l'a jamais vu*. Dans une page qui évoque la Genèse (Jn 1.1-4) et l'Exode (Jn 1.14-18), l'apparition du thème de l'impossibilité de voir Dieu (Ex 33.18, 20, 23), en contraste avec celui de la création de l'humanité à son image et ressemblance (Gn 1.26-27), invite à ne pas répondre à moitié aux questions sous-jacentes à Jn 1.18a: *l'être humain pourra-t-il un jour voir Dieu? et comment?* Or, il y a soixante ans, Boismard avait

1 R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (Mahwah, NJ: Paulist, 1979) 7; *La communauté du disciple bien-aimé* (LD 115; Paris: Cerf, 1983) 9.

2 L. Devillers, 'Exégèse et théologie de Jean I,18', *RThom* 89 (1989) 181-217; 'Le sein du Père. La finale du prologue de Jean', *RB* 112 (2005) 63-79.

3 Y.-M. Blanchard (dir.), *Raconter, voir, croire. Parcours narratifs du quatrième évangile* (CahRB 61; Paris: Gabalda, 2005). Voir F. Mirguet, 'La mise en scène de l'écriture et de la lecture dans le quatrième évangile' (24); É. Latour, 'La fonction narrative de l'articulation entre récit et discours' (46); B. Oiry, 'De ce qui est en passage dans le récit pascal' (68); Y.-M. Blanchard, 'Le quatrième évangile, au feu de l'analyse narrative, Relecture et perspectives' (76).

proposé de traduire le verbe ἐξηγήσατο de Jn 1.18 par ‘conduire’.<sup>4</sup> Par la suite, lui-même avait abandonné cette piste, mais je l’ai reprise et développée à ma façon dans mes articles de 1989 et 2005. Elle permet de résoudre l’aporie de Jn 1.18a.

La combinaison des deux traductions de l’ἐξηγήσατο du v. 18, par ‘raconter’ et par ‘conduire’, est plus fructueuse que le choix entre l’une et l’autre. Nous avons probablement affaire à un double sens intentionnel, comme l’avait déjà vu l’helléniste René Robert.<sup>5</sup> De son côté, le spécialiste des targums Roger Le Déaut avait rappelé l’existence, dans l’exégèse juive ancienne, de jeux sur les différentes possibilités de lecture d’un texte sans ponctuation ni vocalisation ni séparation entre les mots.<sup>6</sup> Dans mon article de 2005 j’avais donné l’exemple de Gn 22.8, objet d’une double lecture dans la tradition juive.<sup>7</sup> Mais Os 14.3c constitue un cas encore plus net, puisque la Septante a recomposé les mots de l’hébreu, ונשלמה פריי/משפתיו (‘alors au lieu de taureaux nous te vouerons nos lèvres’), pour comprendre ונשלמה פריי/משפתיו, καὶ ἀνταποδώσομεν καρπὸν χειλέων ἡμῶν (‘et nous donnerons en retour le fruit de nos lèvres’). De tels jeux de mots, jamais gratuits, exprimaient la conviction que la Parole de Dieu est vivante, et que son sens n’est pas figé. On peut encore illustrer la pertinence d’une telle double lecture à saveur théologique par ce bel exemple fictif: GODISNOWHERE peut se lire GOD IS NOWHERE—‘Dieu est nulle part’—, mais aussi GOD IS NOW HERE, ‘Dieu est maintenant ici’. Ces deux propositions sont apparemment inconciliables, mais en fait toutes deux sont justes !

Dans le cas de Jn 1.18, le complément ‘sein du Père’ est régi par un εἰς, et non par un ἐν. Certes, à l’époque du Nouveau Testament, εἰς peut s’employer pour ἐν, dans un sens statique. Mais Jean sait lui conserver son caractère dynamique.<sup>8</sup> Étant donné l’ambivalence du ἐξηγήσατο, il semble possible de lire aussi le εἰς de deux façons. On peut rattacher le complément εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς au participe présent ὁ ὢν: dans ce cas, εἰς a la valeur d’un ἐν (‘Celui qui est dans le sein du Père’). Mais on peut aussi le rattacher au dernier verbe traduit par *conduire*: le εἰς garde alors sa valeur dynamique (‘dans le sein du Père celui-là conduisit’). On a donc deux lectures complémentaires de Jn 1.18b. La langue française permet d’exprimer le double sens du ἐξηγήσατο à l’aide du verbe ‘guider’

4 M.-É. Boismard, ‘“Dans le sein du Père” (Jo. i, 18)’, *RB* 59 (1952) 23-39 (31); *Le prologue de saint Jean* (LD 11; Paris: Cerf, 1953) 91.

5 R. Robert, ‘La double intention du mot final du prologue johannique’, *RThom* 87 (1987) 435-41 (438).

6 ‘La ‘Bible de Jésus’ (et celle de Paul) était une Bible déjà interprétée, vivante et non fossilisée’ (R. Le Déaut, ‘Targum’, *DBSup* XIII [2002] col. 274\*). J’ajouterais volontiers: de même pour la Bible de Jean. J’ai entendu Le Déaut soutenir l’existence de cette pratique exégétique au cours d’une conférence publique donnée à l’École biblique de Jérusalem en 1986.

7 Cf. Le Déaut, ‘Targum’, col. 289\*.

8 I. de La Potterie, ‘L’emploi dynamique de εἰς dans saint Jean et ses incidences théologiques’, *Bib* 43 (1962) 366-87.

(ou ‘se faire guide’). Si le guide de haute montagne *conduit* les apprentis alpinistes vers le sommet par une route sûre, le guide de musée *explique* ou *raconte* les œuvres d’art. Le dernier verset du prologue peut donc se lire des deux façons suivantes:

lecture classique de Jn 1.18b	lecture complémentaire de Jn 1.18b
<i>[Le] Fils unique,</i>	<i>[Le] Fils unique,</i>
<i>Dieu,</i>	<i>Dieu,</i>
<i>Celui qui est dans le sein du Père,</i>	<i>Celui qui est,</i> [cf. Ex 3.14 et les ἐγώ εἰμι johanniques]
<i>Celui-là se fit guide [= raconta].</i>	<i>dans le sein du Père Celui-là se fit guide [= conduisit].</i>

Puisque le verbe ἐξηγήσατο est placé à un endroit clé du livre de Jean, à la charnière entre le prologue et le récit évangélique, son ambivalence ne peut pas ne pas marquer l’interprétation de ces deux ensembles. Il convient d’abord de lire Jn 1.18 dans son contexte immédiat, le prologue. Puis on s’intéressera à son impact sur l’ensemble de l’évangile (en son état final, et non canonique puisque Jn 7.53–8.11 est exclu). Mais il faudra aussi aborder la question du rapport entre l’évangile et la première lettre. Mon opinion est en effet que celle-ci est antérieure à la dernière édition de l’évangile, celle qui sera couronnée par le prologue.

## 2. Les deux lectures du prologue (Jn 1.1–18)

Le ‘prologue’ occupe, comme il se doit, la première place dans l’évangile johannique. Mais sa genèse est l’objet d’interprétations diverses. Certains y voient la première page du récit composé par l’évangéliste.<sup>9</sup> D’autres estiment que la première édition de l’évangile reprenait un hymne christologique de la communauté.<sup>10</sup> Je partage l’avis de ceux qui voient plutôt dans le prologue une

9 Voir, par exemple, H. Ridderbos, ‘The Structure and Scope of the Prologue to the Gospel of John’, *NovT* 8 (1966) 180–201 (200); C. K. Barrett, *The Prologue of St John’s Gospel* (London: SPCK, 1972); A. Dettwiler, ‘Le Prologue johannique (Jean 1,1–18)’, *La communauté johannique et son histoire* (ed. J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet, et J. Zumstein; MdB 20; Genève: Labor et Fides, 1990) 201–2; X. Léon-Dufour, *Lecture de l’évangile selon Jean*, vol. 1 (Parole de Dieu; Paris: Seuil, 1988) 38, 142. Hofrichter voit dans le prologue la partie la plus ancienne de l’évangile, commentée par la suite: P. Hofrichter, *Im Anfang war der ‘Johannesprolog’. Das urchristliche Logosbekenntnis—die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie* (BU 17; Regensburg: Friedrich Pustet, 1986) 16–17.

10 Ainsi M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes* (RNT; Regensburg: Friedrich Pustet, 2009) 106, pour qui cet hymne comprenait Jn 1.1–4, 11–12c, 14\*, 16–17, et aurait été développé par la suite.

préface composée après coup. Avec Zumstein je pense qu'il constitue une relecture de l'évangile.<sup>11</sup> La première édition de l'évangile devait commencer par Jn 1.6-7, 19, soit le témoignage de Jean(-Baptiste): 'Advint un homme envoyé d'auprès de Dieu. Son nom: Jean. Il vint pour rendre témoignage [à Jésus? au Christ?], afin que tous se mettent à croire par son entremise. Et voici le témoignage de Jean...'.<sup>12</sup> Ce début de récit inscrit l'évangile dans la tradition vétértestamentaire attestée en Jg 13.2; 17.1; 1 S 1.1; 9.1; 17.12; 25.2-3. Jean-Baptiste est ainsi présenté comme l'héritier des prophètes et hommes de Dieu de la première Alliance.

Dans son état actuel, et quoi qu'il en soit de sa genèse, le prologue fait l'objet de deux lignes principales d'interprétation: une christologique et une sotériologique. En pleine cohérence avec la suite de l'évangile (Jn 1.19-20.31), la lecture christologique interprète tout le prologue, ou presque, en fonction de l'incarnation. Le texte parlerait du Logos *ensarkos* dès le v. 1 (Theobald), dès les v. 4-5 (Scholtissek), ou à partir du v. 5 (Gourgues).<sup>13</sup> La réflexion sur l'incarnation du Verbe se déploierait par vagues successives (Ridderbos, Lacan),<sup>14</sup> en trois périodes (Gourgues),<sup>15</sup> ou encore selon trois modalités d'expression du même mystère: 'trois cercles qui apprennent à voir le tout de la révélation du Christ sur un niveau de langage toujours autre, à partir de perspectives différentes': métaphorique (lumière/obscurité: 1-5), historique (de Jean-Baptiste à la passion: 6-12/13), confessionnelle ('nous', communauté post-pascale: 14-18).<sup>16</sup> Le prologue accentuerait la fonction médiatrice du λόγος préexistant et incarné dans l'œuvre de création, en faisant de Jean-Baptiste son témoin.<sup>17</sup> On voit

11 Pour Zumstein, ce serait le premier 'acte de relecture' du récit qui suit ('Le Prologue, seuil du quatrième évangile', *RSR* 83 [1995] 217-39 [239]).

12 P. N. Anderson, *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus: Modern Foundations Reconsidered* (New York: T&T Clark, 2006 [2007]) 40, 193; Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, 34, 120. Dans son article 'Le Prologue johannique (Jean 1,1-18) et ses "lecteurs implicites"', *RSR* 83 (1995) 193-216, Theobald cite quelques prédécesseurs: Boismard, Masson, Robinson, Brown (212). Mais, pour lui, ces versets sur Jean-Baptiste constituent le début de la Source des Signes (*Das Evangelium nach Johannes*, 32-44, 120).

13 Theobald, 'Le Prologue', 202-5; *Das Evangelium nach Johannes*, 115; K. Scholtissek, *In Ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* (HBS 21; Freiburg im Breisgau: Herder, 2000) 185; M. Gourgues, 'Pour que vous croyiez'. *Pistes d'exploration de l'évangile de Jean* (Paris: Cerf, 1982) 76-7, 105-38.

14 H.N. Ridderbos, *The Gospel According to John: A Theological Commentary* (trans. J. Vriend; Grand Rapids: Eerdmans, 1997) 41: v. 1-5, 6-13 et 14-18; M.-F. Lacan, 'L'œuvre du Verbe incarné: le don de la vie (Jo. i, 4)', *RSR* 45 (1957) 61-78 (76-78): v. 1-5, 6-14 et 15-18.

15 Pour Gourgues (cf. 'Pour que vous croyiez', n. 13), seuls les v. 1-4 évoquent la préexistence du Verbe; les v. 5-11 font allusion au refus massif de l'incarnation, et les v. 12-18 à son accueil par quelques-uns.

16 Theobald, 'Le Prologue', 202.

17 Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, 108.

encore dans le prologue un ‘métatexte de la théologie johannique de l’immanence’, lieu majeur de *réécriture* christologique.<sup>18</sup>

Mais un autre courant (par exemple, Boismard, Schnelle<sup>19</sup>), pour lequel l’incarnation du Verbe n’est mentionnée qu’au v. 14, propose une lecture sotériologique du prologue. À la suite de Boismard, on lit alors le prologue comme une courbe parabolique qui déploie l’histoire du salut,<sup>20</sup> à l’image d’Is 55.10–11. De la même façon, mais en plus bref, la lettre aux Hébreux évoque la communication progressive de la Parole unique de Dieu, jusque dans son incarnation (He 1.1–2). Dans ce cadre-là, la précoce mention de Jean(-Baptiste) au v. 6 récapitule la mission de tous les inspirés de la première Alliance (comparer Jn 5.35 avec 2 P 1.19), voire—selon moi—de tous les sages des diverses traditions religieuses et culturelles. Le cœur ou *pivot* de cette parabole est le v. 12 (Boismard, Culpepper). C’est là qu’est exprimé le motif de l’envoi de la Parole divine, avant comme après son incarnation (le τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ n’est pas, à mes yeux, une prolepse de la foi en Jésus): ceux qui croient en cette Parole sont appelés à devenir enfants de Dieu.

Cette lecture sotériologique du prologue est très riche, mais la lecture christologique aussi. Entre les deux il n’y a pas lieu de choisir, comme dans le cas de Jn 1.18b. Il y a sans doute un rapport entre la lecture double du dernier verset et celle de l’ensemble du prologue. Cela n’est pas sans conséquences pour l’interprétation de l’évangile, comme pour la question de son rapport avec la première lettre. Cela pourrait aussi expliquer pourquoi les Églises d’Occident (catholique-romaine et issues de la Réforme) lisent le prologue le jour de Noël (christologie de l’incarnation), tandis que les Églises orthodoxes le proclament durant la nuit de Pâques (sotériologie, conséquence de la résurrection du Christ).

### 3. Le prologue, l’évangile et ses deux conclusions

S’intéresser à l’impact du prologue sur l’ensemble de l’évangile, c’est surtout regarder ce qui se passe à l’autre bout du livre. Or, on le sait, il y a

18 Scholtissek, *In Ihm sein und bleiben*, 174, 177.

19 U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des 4. Evangeliums in der johanneischen Schule* (FRLANT 144; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987) 240–2.

20 M.-É. Boismard, *Le Prologue de saint Jean*, 91; R. A. Culpepper, ‘The Pivot of John’s Prologue’, *NTS* 27 (1981) 1–31 (15, 31); Devillers, ‘Exégèse et théologie’, 193–4, 203; ‘Le sein du Père’, 70; A. R. Kerr, *The Temple of Jesus’ Body: The Temple Theme in the Gospel of John* (JSNTSup 220; Sheffield: Sheffield University, 2002) 104–13; U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (THKNT 4; Leipzig, 3d ed. 2004) 43, 47; T. Söding, ‘Die Offenbarung des Logos. Biblische Theologie und Religionsgeschichte im johanneischen Spektrum’, *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium* (Festgabe J. Beutler; ed. M. Labahn, K. Scholtissek, et A. Strotmann; Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2004) 387–415 (410); J. H. Neyrey, *The Gospel of John* (NCBC; Cambridge: Cambridge University, 2007) 38–41.

deux conclusions. Le récit concernant Jésus s'achève en Jn 20.30-31. Si l'on ne connaissait pas Jn 21, on ne pourrait pas deviner qu'il manque quelque chose au livret évangélique.<sup>21</sup> De plus, la conclusion du ch. 20 est précédée d'une double scène d'apparition de Jésus ressuscité à ses disciples. Or, la première, qui évoque le soir de Pâques (Jn 20.19-24), contient déjà le don de l'Esprit et l'envoi en mission des disciples. Autrement dit, tout aurait pu s'arrêter là.

Mais le récit continue par une scène du même type, située au soir du dimanche suivant (Jn 20.25-29). Cette fois-ci Thomas est présent. L'insistance avec laquelle il est désigné montre qu'il joue un *double rôle*.<sup>22</sup> En tant que membre des Douze (Jn 20.24), il revendique le droit de voir le Ressuscité, comme les autres de la première génération. En effet, Marie de Magdala et les dix autres membres des Douze ont eu la joie de dire: *J'ai vu/Nous avons vu le Seigneur* (Jn 20.18, 25). Jésus accordera à Thomas de le voir, mais il lui reprochera de ne pas avoir cru à la parole de ses co-disciples (cf. le *συνμαθηταί* de Jn 11.16, *hapax* biblique). Là, Thomas représente les générations post-apostoliques, qui doivent croire à partir du témoignage des premiers disciples: 'Heureux ceux qui n'auront pas vu mais auront cru' (Jn 20.29). La conclusion exprime la même intention, celle de l'évangéliste: ce livre raconte, non une vie complète de Jésus, mais seulement certains de ses *signes* accomplis sous les yeux de ses disciples; et il a été écrit pour faire grandir les croyants dans la foi qui donne la vie (Jn 20.31).

Pour la deuxième fois, on pourrait dire: tout aurait pu s'arrêter là. Mais le lecteur découvre que ce ch. 20 ne marque pas la fin de l'évangile, et qu'une nouvelle page s'ouvre. Certains auteurs, plus nombreux aujourd'hui, tiennent à l'unité littéraire intégrale de Jean. Ainsi Van Belle dit que 'l'attribution du chapitre 21 à un rédacteur ultérieur ne va pas du tout de soi'. Il affirme l'authenticité du chapitre 21 et y voit 'une partie originale de l'évangile de Jean'. Même la deuxième conclusion (Jn 21.24-25) est 'un texte authentique de l'auteur de l'évangile entier'; bref, tous les mots de l'évangile sont à attribuer 'à un seul et même auteur'.<sup>23</sup> Il me semble que ce langage prête à confusion, car il suggère que seul le plus ancien est authentique, et que la démarche de l'exégète consiste à traquer les *ipsissima verba Iohannis*, seuls dignes d'intérêt. En fait, il y a bien entre les ch. 20 et 21 une claire solution de continuité.

Avec beaucoup d'auteurs, je considère donc que le ch. 21 a été ajouté ultérieurement. Cet épilogue fait office de relecture de l'ensemble précédent: en effet, l'*épilogue* a pour fonction canonique d'exposer brièvement une situation

21 Malgré P. S. Minear, 'The Original Functions of John 21', *JBL* 102 (1983) 85-98, cité favorablement par G. Van Belle, 'L'unité littéraire et les deux finales du quatrième évangile', *Studien zu Matthäus und Johannes/Études sur Matthieu et Jean* (FS J. Zumstein; ed. A. Dettwiler et U. Poplutz; AThANT 97; Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2009) 297-315 (308 n. 50).

22 Voir mon article 'Thomas, appelé Didyme (Jn 11.16; 20.24; 21.2). Pour une nouvelle approche du prétendu Jumeau', *RB* 113 (2006) 65-77.

23 Van Belle, 'L'unité littéraire', 309, 310, 315.

(stable) postérieure au dénouement proprement dit, d'où elle résulte'.<sup>24</sup> Si donc Jn 21 est un 'ajout secondaire', il reste 'en *interaction* avec l'ensemble des ch. 1 à 20' et en 'reconnait sans restriction la légitimité', mais 'aboutit à recadrer le corps de l'évangile'; il pose 'un regard rétrospectif sur l'œuvre, destiné à en dévoiler le sens et le statut'.<sup>25</sup> Jn 21 représenterait le stade le plus tardif de la rédaction de l'évangile.<sup>26</sup> La question qui se pose maintenant est de savoir dans quel ordre articuler le corps de l'évangile, son épilogue, son prologue et la première lettre.<sup>27</sup>

#### 4. Le rapport entre Jn et 1 Jn

Avec plusieurs auteurs,<sup>28</sup> je pense que la première lettre a été rédigée avant l'édition finale de l'évangile, marquée notamment par l'ajout du prologue et de l'épilogue (Jn 21). La première édition aurait contenu l'essentiel de Jn 1.6-7, 19-20.31. Une deuxième édition aurait vu l'insertion de plusieurs passages, tels Jn 15-16 (relecture de Jn 13.31-14.31), Jn 17, et peut-être aussi Jn 9 (dont je me demande si on ne pourrait pas le concevoir comme une relecture de Jn 5). De cette deuxième édition, la prière de Jésus (Jn 17) constituait le sommet littéraire et théologique. Pour beaucoup d'auteurs, la lettre a été rédigée après le corps de l'évangile (les partisans de trois éditions préciseront que cela s'est fait entre la deuxième et la troisième édition). Pour Brown et quelques autres, 1 Jn fournirait un commentaire de l'évangile, destiné à contrer la pensée des dissidents qui ont abandonné la communauté (1 Jn 2.19; cf. la dénonciation du *προόγων* en 2 Jn 9), et à reconforter les membres restants, ébranlés par cette crise.<sup>29</sup>

Cette interprétation des rapports entre évangile et épître n'est évidemment pas la seule. Certains pensent au contraire que la lettre aurait précédé l'évangile.<sup>30</sup> D'autres encore plaident pour l'indépendance de la lettre par rapport à

24 G. Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré* (Paris: Seuil, 1982) 231.

25 J. Zumstein, 'La rédaction finale de l'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)', *La communauté johannique et son histoire* (ed. Kaestli et al.) 207-30 (214, 215, 219).

26 Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, 70.

27 On peut laisser hors de la discussion 2 Jn et 3 Jn, qui se rattachent à 1 Jn.

28 Voir notamment R. E. Brown, *The Community*, 161 (*La communauté*, 175-6); *The Epistles of John* (AB 30; New York: Doubleday, 1982) 91 n. 210; 125; E. Ruckstuhl, 'Nachtrag zu den beiden vorausgehenden Aufsätzen', *Jesus im Horizont der Evangelien* (SBA 3; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988) 395-400; Anderson, *The Fourth Gospel*, 194; U. C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John* (Eerdmans Critical Commentary; Grand Rapids: Eerdmans, 2010) 1.ix, 52-55, 229; 3.17.

29 Brown, *The Epistles*, 90-91; Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, 70.

30 Voir notamment K. Grayston, *The Johannine Epistles* (NCBC; London: Marshall, Morgan & Scott, 1984); U. Schnelle, *Antidoketische Christologie*; 'Die Reihenfolge der johanneischen Schriften', *NTS* 57 (2011) 91-113; E. Stegemann, "'Kindlein, hütet euch vor den Götterbildern!': Erwägungen zum Schluss des 1. Johannesbriefes', *TZ* 41 (1985) 284-94; G. Strecker, *Die Johannesbriefe* (KEK 14; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989); C. H.



l'évangile,<sup>31</sup> ce qui paraît assez difficile à concevoir. Sans adopter à fond la thèse de Brown, probablement excessive, je me situe plutôt de son côté. Je crois que la lettre a suivi la rédaction de l'évangile, du moins ses deux premières éditions.

Mais que 1 Jn puisse être antérieure à Jn 21 en gêne certains. Par exemple Zumstein: 'Le ch. 21 ne comporte aucun trait polémique explicite [...]; il nous semble dès lors difficile d'admettre que le cercle qui prend la parole dans le ch. 21 soit identique à celui qui s'exprime en 1 Jn.'<sup>32</sup> Il est bien clair que Jn 21 ne présente aucune trace de la crise qui a suscité la rédaction de la lettre (1 Jn 2.18-19). Cependant, une autre crise a traversé la communauté, celle qu'évoque Jn 6.66-71 (en la situant par anticipation au temps du ministère galiléen de Jésus). Même si la crise de 1 Jn et celle de Jn 6 ne sont pas identiques, toutes deux sont nées d'un problème d'interprétation théologique: la juste compréhension de la foi dans le Fils venu en chair avec ses implications éthiques (1 Jn), et le développement de la doctrine de l'eucharistie (Jn 6).

Or, les deux chapitres 6 et 21 de l'évangile soulignent le rôle de Pierre au sein du groupe: confession de Jésus comme *le saint de Dieu* qui a *des paroles de vie éternelle* (Jn 6.68-69), initiative de la pêche, épisode du filet, annonce de sa mission pastorale et de son martyre (Jn 21.1-19). La réhabilitation du disciple qui fut un instant défaillant ne pouvait que reconforter les croyants traumatisés par la défection de plusieurs (1 Jn 2.19; Jn 6.66-67, 71): elle leur montre que Dieu est *plus grand que* leur cœur (1 Jn 3.19-20) et qu'il est prêt à *pardonner les péchés* en son Fils (1 Jn 1.9). D'autre part, le ch. 21 marque une ouverture à d'autres traditions chrétiennes,<sup>33</sup> et le ch. 6 s'ouvre par deux récits connus de la tradition synoptique (multiplication des pains et marche sur la mer). Par l'expérience récente de sa fragilité et le souvenir du rôle de Pierre (cf. Mt 16.18-19), la communauté johannique est invitée à mieux se structurer, pour pouvoir résister à de nouvelles tentatives de déstabilisation. Il ne paraît donc pas impossible que 1 Jn ait précédé l'insertion de Jn 21.

---

Talbert, *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles* (New York: Crossroad, 1992).

31 H. H. Wendt, *Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum* (Halle: Waisenhaus, 1925) 1 (cité par Schnelle, 'Die Reihenfolge', 93 n. 10); J. M. Lieu, *I, II, & III John: A Commentary* (NTL; Louisville/London: Westminster John Knox, 2008) ix, 17; W. E. Sprston North, *The Lazarus Story within the Johannine Tradition* (JSNTSup 212; Sheffield: Sheffield University, 2001) 25; T. Griffith, 'Keep Yourself from Idols': *A New Look at 1 John* (JSNTSup 233; Sheffield: Sheffield University, 2002) 4-6. Pour ces deux derniers auteurs, voir ma recension, *RB* 112 (2005) 119-21 (WSN); 121-26 (TG).

32 Zumstein, 'La rédaction finale', 230 n. 52.

33 Brown, *The Community*, 146, 161-2 (*La communauté*, 159, 176-7); *The Churches the Apostles Left Behind* (New York: Paulist, 1984) 93, 123 (*L'Église héritée des apôtres* [LLB 76; Paris: Cerf, 1987] 153-4, 203-4); voir aussi, avec nuances, J. Zumstein, *L'évangile selon saint Jean (13-21)* (CNT IVb; Genève: Labor et Fides, 2007) 302, 304, 307, 313.

Certes, il existe aussi un tout autre point de vue. Ainsi Schnelle situe la lettre avant l'évangile, et il s'en est récemment justifié en affirmant qu'on ne trouve dans la lettre aucun progrès théologique par rapport à l'évangile.<sup>34</sup> Mais cet avis est très étonnant, car de tels lieux de progrès théologique sont détectables dans la lettre. Ainsi, alors que dans l'évangile la notion de lumière est christologique, la lettre la fait remonter jusqu'à Dieu (1 Jn 1.5). Cela représente au sens strict un progrès *théo-logique*, qui cependant ne diminue en rien l'intensité christologique du thème, puisque la communion de l'homme avec le Dieu-Lumière ne se fait que par la médiation du Fils. Les dimensions christologique et éthique de la lumière ne sont d'ailleurs pas absentes de la lettre, même si ce thème débouche ici sur la personne du Père. Dès l'évangile, la christologie était marquée par un caractère éminemment théocentrique.

Schnelle étonne encore, lorsqu'il nie tout lien direct entre le commandement d'amour de 1 Jn et le commandement nouveau de l'évangile (Jn 13.34; 15.12, 17).<sup>35</sup> Le thème de *ἀγάπη* est développé dans la deuxième partie de la lettre, comme dans la deuxième partie de l'évangile. Mais il est déjà présent dans la première partie de la lettre, en lien avec le thème de la lumière (1 Jn 2.9-11). Remontant à la source, la lettre précise donc le rapport entre vérité (lumière) et *ἀγάπη*, en affirmant que la pratique du commandement de l'amour fraternel, donné par le Fils dans l'évangile, est la seule voie d'accès à la communion avec Dieu (1 Jn 2.8-10). Par la même occasion, les croyants sont exhortés à imiter l'exemple du Fils, qui a donné sa vie pour eux (1 Jn 3.16). Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si 1 Jn est le seul texte biblique à déclarer à la fois que *Dieu est lumière* (1 Jn 1.5) et que *Dieu est ἀγάπη* (1 Jn 4.8, 16). Ces formules ne sont ni à dédaigner ni à banaliser, car elles représentent une prodigieuse avancée théologique.

Sur d'autres points encore, la lettre marque un développement par rapport à l'évangile. Ainsi, dans l'évangile le thème des enfants de Dieu apparaît deux fois, mais la première mention se trouve dans le prologue (Jn 1.12), donc selon moi dans la dernière strate rédactionnelle. Il n'y a alors qu'une mention dans le récit proprement dit: 'Jésus devait mourir pour le peuple, et pas seulement pour le peuple, mais afin de rassembler aussi dans l'unité les enfants de Dieu dispersés', c'est-à-dire toute l'humanité (Jn 11.51-52). Or, dans la lettre ce thème prend une ampleur inégalée. L'auteur clame son émerveillement devant le choix de Dieu, qui aime les hommes jusqu'à les introduire dans son intimité comme des enfants appelés à voir leur Père face à face: 'Voyez de quel étonnant amour le Père nous a fait don, au point que nous pouvons être appelés enfants de Dieu ! Et nous le sommes! [... et] nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est' (1 Jn 3.1, 2b). Être appelé à devenir enfant de Dieu, et l'être en vérité, ce n'est pas rien pour l'auteur de la lettre. Si le prologue

34 Schnelle, 'Die Reihenfolge', 93.

35 Schnelle, 'Die Reihenfolge', 104-6.

de l'évangile constitue le *climax* de la tradition johannique, Jn 1.12 est la reprise, sous forme d'annonce proleptique et programmatique, du projet de Dieu évoqué par la lettre: 'À tous ceux qui l'ont reçu, [le Verbe de Dieu] a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu' (Jn 1.12).

Sur le plan christologique aussi, on peut dire que la lettre va plus loin que le corps de l'évangile (et que le reste du NT). En effet, l'évangile présente 'la vie éternelle' comme le fait de reconnaître dans le Père 'le seul véritable Dieu' et en Jésus Christ son Envoyé (Jn 17.3). Mais la lettre affirme que Jésus lui-même mérite la double appellation de 'Dieu véritable' et de 'vie éternelle' (1 Jn 5.20). [L'hypothèse inverse, qui voit en Jn 17.3 une addition rédactionnelle et une tentative de rejudaïsation face à l'excès christologique de la lettre,<sup>36</sup> est en effet très improbable.]

Pour toutes ces raisons, j'estime qu'il convient de voir en 1 Jn, non pas un premier jet, mais au contraire un fruit mûr de l'exégèse johannique authentique. Sur ce point je rejoins la position récemment exprimée par von Wahlde: l'évangile a connu trois éditions, et les lettres ont été rédigées entre la deuxième et la troisième.<sup>37</sup> Lors de la troisième plusieurs passages nouveaux ont été insérés, dont le prologue (Jn 1.1-18) et l'épilogue (ch. 21).<sup>38</sup>

##### 5. Prologue et corpus johannique, christologie et sotériologie

Avec Zumstein, on peut dire que 'le prologue et la conclusion (20.30-31) [...] encadrent le récit évangélique', et constituent 'l'éclatante expression de [son] projet argumentatif [christologique]'.<sup>39</sup> Mais ces deux pages extrêmes, désignées comme 'pro-logue' et 'épi-logue', se correspondent elles aussi: le ' "nous" auctorial de Jn 21.24 [...] fait écho au "nous" du prologue (1.14)'.<sup>40</sup> Le prologue ne dialogue pas seulement avec le récit évangélique (Jn 1.19-20.31), il le fait aussi avec l'épilogue (Jn 21). Plus encore, le prologue de l'évangile constitue aussi à mes yeux une reprise, voire une relecture, de la première lettre. C'est pourquoi, contrairement à une habitude fréquente des commentateurs, j'estime qu'il n'est pas pertinent d'interpréter le prologue de la lettre (1 Jn 1.1-4) par celui de l'évangile (Jn 1.1-18); il faut bien plutôt procéder en sens inverse. Sur ce point je suis d'accord avec Schnelle, même si je ne situe pas comme lui la lettre avant l'évangile.<sup>41</sup> Cela se vérifie notamment pour les deux notions clés d'ὄρχή

36 M.-É. Boismard, *Moïse ou Jésus. Essai de christologie johannique* (BETL 84; Leuven: Peeters/Leuven University Press, 1988) 132-5.

37 Von Wahlde, *The Gospel and Letters*, 1.52-5, 229.

38 Von Wahlde, *The Gospel and Letters*, 1.353-6.

39 Zumstein, 'La rédaction finale', 222.

40 Zumstein, 'La rédaction finale', 217.

41 Schnelle, 'Die Reihenfolge', 102.

et de λόγος. Dans le cadre de la même tradition johannique, ces notions gagnent en intensité de signification en passant de la lettre à l'évangile.

Ainsi, dès le début de la lettre ἡ ἀρχή de 1 Jn renvoie au début de la communauté johannique, voire à l'entrée de chaque croyant dans la communauté—'la parole.../l'annonce.../ce que vous avez entendu[e] depuis le commencement' (1 Jn 2.7, 24; 3.11)—, avec une possible mais discrète allusion sous-jacente au ministère historique de Jésus (cf. ἡ ἀρχή de Jn 2.11; 6.64; 15.27; 16.4). Le seul cas où ἡ ἀρχή vise une personne est 1 Jn 2.13–14, où l'article est au masculin: 'vous connaissez Celui [qui est] depuis le commencement' (qu'il s'agisse du Père ou du Fils). Au contraire, le début de la lettre est marqué par cinq pronoms relatifs neutres: ils ne visent donc pas une personne, mais un événement, une expérience existant 'depuis le commencement' de la communauté. Le début de la lettre ne vise pas le Verbe de Dieu comme le prologue de l'évangile (Jn 1.1–2, 14). Sur la question du commencement, le prologue de l'évangile va donc plus loin, ou plus exactement remonte plus haut, non seulement que le reste de l'évangile, mais aussi que la lettre.

Le prologue de l'évangile donne aussi au thème de la Parole de Dieu (λόγος) une valeur christologique. En ce sens, il va plus loin que le récit évangélique, où jamais ce mot ne désigne le Fils de Dieu. Mais il va aussi plus loin que la lettre, où nous avons vu que le terme λόγος évoque une réalité neutre, une *parole* au sens normal de *message* ou de *discours*, et non la personne du Fils.<sup>42</sup> Celle-ci est désignée par le terme 'Vie': 'la parole de la Vie', soit le message concernant la Vie (1 Jn 1.1); 'cette Vie éternelle qui était auprès du Père et nous a été manifestée' (1 Jn 1.2); 'Celui-ci est...la vie éternelle' (1 Jn 5.20). En 1 Jn 1.1–2, c'est la Vie, et non la parole, qui désigne l'être divin qui va s'incarner en Jésus. Toute autre interprétation ne vaut que si l'on s'appuie sur le prologue de l'évangile. Par rapport au récit évangélique comme à la lettre, le prologue de l'évangile opère donc un saut qualitatif énorme sur le plan de la réflexion christologique, car non seulement il a recours aux traditions juives sur la Sagesse divine personnifiée, mais encore il utilise dans un sens nouveau et proprement inouï—même chez Philon ou les stoïciens—le terme λόγος.

Le prologue de l'évangile contient aussi des mots connus de la tradition paulinienne: πλήρωμα (Jn 1.16), χάρις (Jn 1.14, 16). Au moment où la communauté johannique paiera cher le prix de sa fragilité institutionnelle (cf. la crise de 1 Jn 2.18–19), elle trouvera son salut en se tournant vers la 'Grande Église', donc en accueillant d'autres références chrétiennes, avec d'autres mots, d'autres images, d'autres symboles. Sur ce plan, il en va du prologue comme de l'épilogue, où l'on repère quelques influences de la tradition synoptique. Dans l'évangile

42 Schnelle note avec raison que la première lettre ignore l'emploi absolu de λόγος (Schnelle, 'Die Reihenfolge', 101).

prologue et épilogue vont de pair, et nous sommes invités à prendre au sérieux le grand arc métahistorique qu'ils soutiennent comme deux piliers: de l' $\alpha$  du *commencement* d'avant la création (Jn 1.1-2) à l' $\omega$  de la *venue eschatologique* du Ressuscité ('jusqu'à ce que je vienne', Jn 21.22-23).

Cette façon de lire la genèse des deux piliers enserrant le corpus johannique (prologue et épilogue de l'évangile) permet aussi de rendre compte de la double lecture possible du prologue: la christologique et la sotériologique. La lecture christologique du prologue est en lien avec la tonalité christologique des ch. 1-20, y compris la conclusion de Jn 20.30-31. Certes, on y trouve aussi des accents ecclésiologiques et sotériologiques: il y a une 'ecclésiologie du Logos', une 'ecclésiologie christologique',<sup>43</sup> et Jn 20.31 est à la fois christologique et sotériologique.<sup>44</sup> Cependant, la dimension christologique y prime. En revanche, l'épilogue souligne l'ecclésiologie et la sotériologie, même s'il n'oublie pas la christologie ('c'est le Seigneur', Jn 21.7; l'événement 'Jésus' inépuisable, Jn 21.25). De plus, par la double allusion à la *venue eschatologique* du Ressuscité ('jusqu'à ce que je vienne', Jn 21.22, 23), la christologie débouche sur la *sotériologie* (Jésus revient pour chercher ses disciples et les conduire au Père, cf. Jn 1.18b; 14.2-3, 6). Or, 'Tous les gestes imputés au Logos dans le prologue sont des gestes effectués au bénéfice des hommes. Théologie et sotériologie font un.'<sup>45</sup> La christologie et la sotériologie johanniques sont pleinement théocentriques: même le martyr de Pierre, à l'imitation de son maître, glorifiera Dieu (Jn 21.19).

Van Belle écrivait récemment: 'La finale de l'évangile (20.30-31) suivie d'un épilogue (21.1-25) répond à la double introduction de l'évangile'.<sup>46</sup> Je préfère renverser les termes et dire: *Le prologue, avec sa double signification, annonce sous forme de prolepse la première conclusion (la 'finale') de l'évangile (Jn 20.30-31) et l'épilogue qui la suit (Jn 21.1-25)*. De son côté, Schnelle affirme que 'l'Évangile de Jean forme le sommet et la conclusion de la littérature née et transmise dans l'école johannique'.<sup>47</sup> Je reprendrais volontiers cette formule, mais en remplaçant le syntagme 'l'Évangile de Jean' par 'le prologue du quatrième évangile'. Celui-ci est plus qu'un magnifique portail donnant accès à l'évangile. Il constitue le sommet de l'art et de la littérature johanniques, puisqu'il récapitule à la fois la promesse faite par Jésus de mener les croyants 'là où il est' — c'est-à-dire 'dans le sein du Père' (Jn 1.18; 12.26; 14.2-3, 6; 17.24)—et l'affirmation de la lettre sur leur condition d'enfants de Dieu (1 Jn 3.1-2 // Jn 1.12). À la fois clé

43 Van Belle, 'L'unité littéraire', 308.

44 Van Belle, 'L'unité littéraire', 312-13.

45 Zumstein, 'Le Prologue', 238.

46 Van Belle, 'L'unité littéraire', 304.

47 Schnelle, *Antidoketische Christologie*, 256; 'Die Reihenfolge', 111.

de voûte<sup>48</sup> et clé de lecture, il soutient l'ensemble de la construction johannique, tout en en livrant l'interprétation au dernier stade du processus rédactionnel.

**French abstract:** Comme son dernier verset (Jn 1.18), le prologue du quatrième évangile a une double signification: christologique et sotériologique. La christologique est surtout liée à Jn 1-20, la sotériologique à Jn 21, et les deux sont liées à 1 Jn. En effet, si le prologue de Jean est en interaction avec le récit évangélique et avec l'épilogue (Jn 21), il offre aussi une relecture de 1 Jn. Il récapitule la promesse faite par Jésus de conduire ceux qui croient en lui 'là où il est'—c'est-à-dire 'dans le sein du Père' (Jn 1.18// Jn 12.26; 14.2-3, 6; 17.24)—, ainsi que l'affirmation de la lettre au sujet des enfants de Dieu (Jn 1.12//1 Jn 3.1-2). En ajoutant un prologue et un épilogue, l'ultime rédacteur de l'évangile créa un grand arc méta-historique retraçant l'ensemble du projet divin, depuis l'*alpha* d'avant la Création (ἐν ἀρχῇ, Jn 1.1-2) jusqu'à l'*omega* de la venue eschatologique du Ressuscité (ἔως ἔρχομαι, Jn 21.22, 23; cf. la παρουσία de 1 Jn 2.28). Le prologue de Jean est donc la clé de voûte et la clé de lecture de la littérature johannique.

48 D'après le Dictionnaire de l'Académie française, on appelle *clef de voûte* 'la pierre qui achève la voûte en son milieu et qui en assure la solidité'. Au sens figuré, ce terme sert à désigner la pièce maîtresse, décisive *d'une affaire* ou *d'un système*.