

Jean-René Moret

Dieu d'après Jésus

Academic Press Fribourg

Dieu d'après Jésus

Jean-René MORET

ACADEMIC PRESS FRIBOURG

Basé sur une thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de
Fribourg (Suisse), pour obtenir le grade de docteur ès lettres en études
théologiques.
Sous la direction du Prof. Luc DEVILLERS

Approuvée par la Faculté de théologie sur la proposition des Professeurs
Luc Devillers (Unifr, 1er rapporteur) et Andreas Dettwiler (Unige, 2e
rapporteur).
Fribourg, 5 décembre 2019, Prof. Mariano Delgado, Doyen.

Ayant parlé aux pères dans les temps anciens à plusieurs reprises et de plusieurs manières, dans ces jours-ci, il nous a finalement parlé par un fils, qu'il a établi héritier de tout, et par qui il a fait les mondes.

Hébreux 1.1–2

© 2022 Academic Press Fribourg
Chiron Media Sàrl
Avenue de Tivoli 3
1700 Fribourg
Suisse

www.academicpressfribourg.info

Service éditorial : editorial@academicpressfribourg.info

Service des commandes : sales@academicpressfribourg.info

DOI : 10.55132/fvxtf6798

Lien DOI : <https://doi.org/10.55132/fvxtf6798>

ISBN du livre broché : 978-2-940715-31-2

ISBN du livre en version pdf : 978-2-940715-33-6

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Ce livre est sous licence :



Cette licence permet à d'autres de remanier, d'adapter et de s'appuyer sur ce travail à des fins non commerciales. Bien que leurs nouvelles œuvres doivent également faire référence à ce travail et être non commerciales, ils ne sont pas tenus d'accorder une licence à leurs œuvres dérivées selon les mêmes conditions.

Remerciements

Merci à Luc Devillers pour son encadrement pendant la rédaction de cette thèse.

Merci à Donald Cobb, qui m'a transmis la passion du grec et de l'exégèse. Merci à mes nombreux relecteurs : Alix Bernot, Salomé Bettex, Catherine Bloise, Simon de Cazenove, Marie Jung, Virginie Maurer, Sandy Salsac, Samuel Thibault et Pénélope Wee, pour leur patience pour débusquer mes fautes de frappe et d'orthographe, et à Hélène Mora pour la relecture avant rendu de la thèse. Merci aux relecteurs d'Academix Press Fribourg pour la relecture avant publication. Toutes les fautes qui demeurent sont de ma seule responsabilité.

Merci aux bibliothèques des Universités de Genève, Lausanne et Fribourg et de la Faculté Jean Calvin et à leur personnel pour l'accès à une documentation riche et variée.

Merci à Michaël de Luca et Antony Perrot pour la fraternité des doctorants dans l'effort.

Merci à la communauté L^AT_EX pour l'outil de mise en page, et en particulier à Maïeul Rouquette pour son paquet biblatex-opcit-booktitle et son aide dans l'automatisation de la bibliographie.

Merci aux Groupes Bibliques des Écoles et Universités ainsi qu'à l'Église Évangélique de Cologny pour m'avoir permis de servir le Christ tout en gagnant ma vie au cours du travail doctoral et de publication

Merci à l'équipe d'Academic Press Fribourg, pour sa confiance en vue de cette publication, son travail, ses remarques pertinentes et sa patience.

Merci à mon épouse Virginie, pour son soutien, ses encouragements et son appui tout au long de la rédaction et de l'édition de ce livre.

Introduction

Qui est Dieu? C'est peut-être la question la plus profonde et la plus importante que l'humanité se pose depuis ses origines. Quelle est la réalité ultime? Qu'est-ce, ou qui est-ce, qui tient notre monde ensemble? À notre époque, beaucoup voudraient traiter cette question comme absurde. N'y apporter qu'une réponse négative. Ou alors, laisser chacun donner libre cours à son imagination en niant toute possibilité d'une connaissance réelle de Dieu. En tous les cas, savoir quelle vision l'on a de Dieu a des conséquences tout à fait concrètes sur la vie des sociétés humaines¹.

La foi chrétienne repose entre autres sur l'idée d'une révélation. Dieu prend l'initiative et se fait connaître, plutôt que de laisser l'être humain le chercher en tâtonnant. Cette révélation culmine dans la personne de Jésus de Nazareth, appelé le Christ. L'une des spécificités les plus marquantes de la théologie chrétienne est l'affirmation d'un Dieu unique en trois personnes, Père, Fils et Esprit². Cette affirmation la distingue à la fois de tous les polythéismes et des deux autres grand monothéismes que sont le judaïsme et l'islam. Les détails de la compréhension de cette doctrine sont aussi un objet de débat fréquent entre diverses branches du christianisme. Tout éclairage sur cette question a donc un grand potentiel d'aider à clarifier les positionnements chrétiens comme au dialogue entre les religions – dialogue qui ne doit pas interdire à chacun de chercher à convaincre ses vis-à-vis de ce qu'il croit être la vérité.

Dans cet ouvrage, on proposera un retour aux sources. Plus précisément, à une source, l'évangile de Jean. Celui-ci est reconnu comme un fondement important de toutes les questions autour de la Trinité, au point qu'il attire les théologiens comme le miel attire les mouches³. On se livrera à une analyse détaillée de passages choisis de l'évangile de Jean pour déterminer quelle vision ils donnent du Père, du Fils, de l'Esprit et des relations qui les unissent. Nous éviterons de présupposer une doctrine ou l'autre de la Trinité, mais sonderons le texte dans son contexte d'origine pour écouter ce qu'il a à dire sur le sujet.

Un tel travail demande une certaine délimitation. La nôtre est premièrement celle de la scène d'adieu : les derniers moments passés par Jésus avec ses disciples avant sa crucifixion, rapportés dans les chapitres 13 à 17 de l'évangile. Ce choix a été fait à cause de la richesse et de la densité des mentions sur les rapports entre le Père et le Fils, et dans une moindre

¹ Voir à ce sujet l'étude de sociologie des religions STARK, *Glory of God*, en particulier dans sa conclusion p. 367–76.

² Nous emploierons la majuscule lorsque Père, Fils, Parole, Esprit ou Paraclet sont utilisés comme titre ou dénomination personnelle, et la minuscule quand ces termes sont utilisés pour indiquer une fonction ou une relation. Ainsi, nous écrirons « le Fils et le Père », mais « le Fils et son père ».

³ Relevé en d'autres termes par PLANTINGA, « Trinitarian Source », p. 305.

mesure l'Esprit, dans ces chapitres. Nous avons par la suite retenu les passages les plus pertinents pour une analyse approfondie.

Comme tout chercheur, nous avons pu nous appuyer sur une multitude de travaux antérieurs pour éclairer nos analyses. Le premier chapitre présentera un certain nombre d'études qui éclairent l'arrière-plan de l'évangile. D'autres ouvrages seront cités en note, ou dans le corps du texte lorsque cela est pertinent. Le texte principal est prévu pour être compréhensible et suffisant par lui-même, et les notes ajoutent des références ou des précisions annexes.

Une bonne compréhension du texte demande de bien saisir la dynamique d'ensemble de l'évangile ainsi que les lignes de forces de la scène d'adieu. La suite du premier chapitre permettra donc d'entrer dans le déroulement d'ensemble du récit et de la scène d'adieu, ainsi que de donner quelques indications sur la manière dont cette dernière est structurée. C'est là que nous verrons une première fois combien la théologie et le récit sont imbriqués dans cet évangile. Les discours de Jésus sont à la fois justifiés et nécessaires dans le contexte où il les prononce, et à la fois emplis de convictions sur Dieu que l'auteur cherche à transmettre.

Cet ouvrage présentera ensuite une analyse détaillée de trois passages particuliers (Jean 13.36–14.31, Jean 15.18–16.15 et Jean 17) retenus pour leur richesse et leur cohérence interne. Ce sera là la partie la plus techniques du livre, qui intéressera en particulier les exégètes et fondera les conclusions. Après ce travail détaillé, un chapitre de synthèse rassemblera les indications et les thématiques glanées dans les chapitres exégétiques. Il montrera différents mécanismes par lesquels Jean transmet son message et sa vision des rapports entre Père, Fils et Esprit, et ce que cela permet de tirer comme conclusion sur le sujet.

Chapitre 1

Vue d'ensemble

L'exégèse est souvent un art minutieux, qui demande de s'intéresser à des détails avec précision. Pourtant, cela ne doit pas devenir un piège qui ferait perdre de vue la cohérence d'ensemble et la situation des textes dans un arrière-plan. Ce chapitre sera consacré à donner les éléments plus globaux préalables à l'exégèse détaillée. On donnera premièrement des éléments sur le rapport de l'évangile à l'histoire et à la pensée de son époque. Un deuxième temps permettra de situer la scène d'adieu au sein de l'évangile comme un tout. On montrera ensuite de manière cursive comment les différentes thématiques des discours d'adieu s'enchaînent et se développent. De là, on justifiera le choix des passages pour notre partie exégétique et anticipera la suite de notre travail. On donnera ensuite quelques considérations sur la structure des discours d'adieu, qui justifieront aussi les découpages retenus pour les passages choisis. L'exégèse détaillée sera ensuite suivie d'une partie de synthèse, pour rassembler les éléments retenus dans le texte.

1.1. L'évangile dans son époque

L'évangile selon Jean vient d'un passé lointain. Il nous parle d'une époque qui n'est pas la nôtre, et s'adressait en premier lieu à un public d'un autre temps. Il est alors utile de le situer vis-à-vis de l'histoire. Il faut d'une part aborder la question de sa valeur historique. L'évangile est-il fiable dans ce qu'il présente du temps de Jésus? Plus important, représente-t-il de manière fiable la personne et les propos de Jésus? D'autre part, on donnera quelques éléments pour mieux saisir son arrière-plan. En particulier, diverses approches ont été employées pour saisir l'évangile dans le contexte de la littérature de l'époque ainsi que de la pensée juive. Pour ces éléments, on s'appuiera sur des recherches existantes, dont on fait une synthèse que l'on espère utile au lecteur.

1.1.1 La valeur historique de Jean

De nos jours, la recherche johannique montre de plus en plus d'intérêt pour les apports historiques de l'évangile.

En effet, toute une partie de la recherche du XIX^e et du XX^e siècle avait eu tendance à « déjohanniser » Jésus tout en rendant Jean très éloigné de l'histoire⁴. Parmi les raisons de cette dévaluation historique, on peut citer la mise en opposition de la théologie développée de Jean avec l'idée d'une historicité qui devrait être neutre, l'attribution de Jean à une époque tardive et éloignée de l'histoire originelle de Jésus, et les différences – réelles mais parfois exagérées – entre Jean et les synoptiques.

D'autre part, suivant les idées de J. L. Martyn⁵, l'évangile a été largement vu comme entrecroisant l'histoire de Jésus telle que reçue dans la tradition, et les circonstances présentes de la communauté johannique⁶ – une approche détaillée et évaluée ailleurs dans ce livre, avec ses remises en cause⁷. Sans que cela exclue tout élément de tradition authentique remontant à Jésus, ce principe permet d'attribuer des passages entiers à la volonté de reproduire dans l'évangile des situations de la vie de la communauté⁸.

Nonobstant la tradition de prise de distance critique sur la valeur historique de Jean, l'évangile est maintenant à nouveau pris au sérieux pour ce qu'il a à dire sur la vie et la personne de Jésus, comme relevé par Charlesworth⁹ et illustré par l'existence d'un groupe de travail *John, Jesus and History* au sein de la *Society of Biblical Literature*¹⁰.

Parmi les facteurs qui conduisent à cette prise en compte de la valeur historique de l'évangile de Jean, on peut mentionner quelques éléments. Tout d'abord, l'évangile de Jean est plus riche en indications géographiques et toponymiques que les trois évangiles synoptiques réunis, avec des références plus précises que ces derniers, et plusieurs de ces informations

⁴ POWELL, « De-Johannification »; Verheyden, « De-Johannification ».

⁵ MARTYN, *History and Theology*.

⁶ Zumstein illustre bien ce point de vue : « Dans cette histoire du Jésus joh[annique] s'en intègre une troisième, celle des destinataires de l'évangile. En effet, l'histoire de la séparation entre la synagogue et les communautés joh[anniques] est projetée rétrospectivement dans le récit de la vie de Jésus et ainsi décodée. Le phénomène de la transparence indirecte est indiscutable : en racontant la vie de Jésus, le narrateur évoque de façon indirecte l'histoire des communautés joh[anniques]. Une fusion des horizons entre le temps prépaschal et postpaschal s'opère » (ZUMSTEIN, *Saint Jean I*, p. 25).

⁷ MORET, « Communauté johannique ».

⁸ L'exemple typique est le traitement de Jean 9 par Martyn (MARTYN, *History and Theology*, p. 35–45), où une partie des 7 premiers versets est attribuée à une tradition sur Jésus, et tout le restant du chapitre concerne des circonstances contemporaines à l'écriture de l'évangile. Voir la critique de CARSON, « Historical Tradition », p. 109–112.

⁹ CHARLESWORTH, « The Historical Jesus ».

¹⁰ Voir les 3 volumes issus du travail de ce groupe : ANDERSON – JUST – THATCHER, *Critical Appraisals of Critical Views ; Aspects of Historicity ; Glimpses of Jesus*.

sont confirmées par l'archéologie et nos connaissances de la Palestine¹¹. D'autre part, il est de plus en plus reconnu que la chronologie de Jean est autant voire plus crédible que celle des synoptiques¹².

Ainsi, la crucifixion de Jésus la veille de la Pâque est plus vraisemblable au vu des pratiques juives¹³, une période de ministère parallèle avec celui de Jean-Baptiste est vraisemblable, et une durée de deux ou trois ans de ministère n'est pas moins crédible que l'unique année qui semble transparaître dans les synoptiques – quoique ceux-ci ne donnent pas de durée explicite pour le ministère de Jésus.

Il est d'ailleurs des points où la présentation johannique de l'activité de Jésus éclaire les synoptiques. Ainsi, en Luc 13.34 (// Mt 23.37), Jésus se réfère à plusieurs tentatives de « rassembler les enfants de Jérusalem », ce qui s'explique mieux si Jésus y venait régulièrement comme l'indique Jean¹⁴. On pourrait envisager comme alternative que Jésus se réfère aux actions de Dieu dans l'Ancien Testament pour amener Jérusalem à la repentance, ce qui le ferait parler de la part de, voire en tant que, Dieu. De la même manière, l'accueil triomphal de Jésus à Jérusalem et sa capacité à y obtenir un lieu pour fêter la Pâque s'expliquent mieux s'il y était déjà venu, sauf si l'on attribue ce dernier fait exclusivement à son omniscience¹⁵. Le résumé de l'activité de Jésus en Actes 10.37–43 indique également un ministère judéen de Jésus¹⁶. De plus, Luc 6.17 indique une audience judéenne pour Jésus, et une partie de la tradition textuelle de Luc 4.44 indique que Jésus prêchait en Judée¹⁷.

¹¹ BROWN, *Introduction*, p. 91–92, Anderson, « Historicity » p. 601–605, BAUCKHAM, « Historiographical Characteristics », p. 95–100.

¹² À ce sujet, il convient de rappeler ce que Papias disait avoir entendu du presbytre Jean au sujet de la chronologie de Marc, qui sert de base à Matthieu et Luc : « Marc, qui était l'interprète de Pierre, a écrit avec exactitude, mais pourtant sans ordre, tout ce dont il se souvenait de ce qui avait été dit ou fait par le Seigneur » (Hist. Eccl., III.39.15). Si la tradition rapportée par Papias est exacte, cela doit nous rappeler de ne pas absolutiser la chronologie marcienne. De plus, certains attribuent notre évangile au presbytre Jean, soit comme personnage à part (HENGEL, *Johannine question*, p. 17; BAUCKHAM, *Eyewitnesses*, ch. Papias on John, p. 412–427), soit en l'identifiant à Jean fils de Zébédée (CARSON, *According to John*, p. 68–81, KEENER, *Gospel of John*, p. 83–84, KÖSTENBERGER – Swain, *Father, Son and Spirit*, p. 27–33, BLOMBERG, *Historical reliability*, p. 40–41). Si l'une de ces options est correcte, le commentaire rapporté par Papias serait issu de l'auteur même de l'évangile, et constituerait indirectement une revendication d'une chronologie meilleure que celle de Marc.

¹³ BROWN, *Introduction*, p. 93.

¹⁴ Relevé par BLOMBERG, *Historical reliability*, p. 53; BROWN, *Introduction* p. 93.

¹⁵ Relevé par CHARLESWORTH, « The Historical Jesus », p. 21–22; BROWN, *Introduction* p. 93 et BLOMBERG, *Historical reliability*, p. 53.

¹⁶ Noté par CHARLESWORTH, « The Historical Jesus », p. 22.

¹⁷ La tradition textuelle est divisée; la majorité des familles occidentales et byzantines appuyées par les versions latines soutiennent une prédication en Galilée, tandis que les plus anciens manuscrits de type alexandrin (P⁷⁵, Ξ et B) appuyés par quelques autres manuscrits et la version sahidique mentionnent la Judée. Les témoins pour la Galilée sont plus nombreux, mais ceux pour la Judée plus anciens. Une explication possible des variantes

En comparaison avec les synoptiques, Jean a souvent été considéré comme trop élaboré théologiquement pour contenir des informations historiques fiables. Cependant, les biblistes ont dû se rappeler que tous les évangélistes ont un projet théologique, et qu'il n'y a pas de source qui ne soit interprétée¹⁸. Il a aussi fallu tenir compte du fait que, quand Jean se distingue des synoptiques et que Matthieu et Luc suivent Marc, il s'agit au final d'une attestation indépendante contre une autre, et non de trois contre une. Malgré toute son élaboration théologique, l'évangile de Jean fait des affirmations historiographiques et se revendique écrit par un témoin oculaire, comme l'écrit par exemple Anderson :

Despite the fact that new literary and rhetorical approaches to John have been advanced over the last three decades, one must still deal with the historical material in the Fourth Gospel, as well as its claims to first-hand memory. John's Gospel is highly theological, but that does not imply detachment from originative history and historiographic concerns¹⁹.

Anderson cite aussi comme indiquant une valeur historique le fait que Jean donne des descriptions qui impliquent les sens : toucher, goûter, voir, entendre, sentir²⁰ ; si cela est cohérent avec un récit basé sur un ou des témoignages de personnes présentes, l'argument n'est pas très fort, car un auteur de fiction y recourrait aussi pour donner une impression de véracité.

R. Bauckham soutient également que le récit de l'évangile de Jean correspond bien aux normes historiographiques de l'époque; Jean fait bien de la théologie, mais au sein d'un récit qui se présente comme historiographique²¹. Il ajoute même que la plus grande interprétation et intégration des données chez Jean est d'une part en accord avec les habitudes des historiens antiques, et d'autre part rendue possible par le statut de témoin oculaire de l'auteur : pour ceux qui procèdent par l'interrogation de témoins, il faut interpréter le moins possible afin de préserver les témoignages originaux, mais un auteur qui est lui-même témoin peut donner son interprétation des événements avec plus de liberté²².

Au sujet des discours en particulier, Bauckham relève que les conventions d'époque divergent; pour Polybe notamment, il fallait rester le plus près possible du discours prononcé, au moins en matière de sujet et

serait une volonté d'harmoniser le texte avec son contexte, où la Galilée est mise en avant; NA²⁸ retient la Judée comme version originale, et METZGER, *Textual Commentary* justifie ce choix comme étant la lecture la plus difficile, corrigée par les copistes sous l'influence des parallèles en Marc et Matthieu.

¹⁸ BROWN, *Introduction*, p. 106–107; CARSON, « Historical Tradition », p. 104–107.

¹⁹ ANDERSON, « One Dialogue to Another », p. 106. Cf. BERNIER, *Aposynagōgos*, p. 132–134.

²⁰ ANDERSON, « Historicity », p. 599.

²¹ BAUCKHAM, « Historiographical Characteristics », p. 106.

²² BAUCKHAM, *Eyewitnesses*, p. 410–411. Voir également sa défense du statut de témoin oculaire de l'évangile en p. 358–383.

d'arguments avancés; pour d'autres, il s'agit de composer un discours approprié à la personne et à la situation, sachant qu'une transcription mot à mot du discours n'est presque jamais disponible, et que si elle existe, elle sera trop longue²³. Il souligne avec raison que les discours des synoptiques ont eux aussi un côté artificiel; ils sont en bonne partie composés de *logia* rattachés entre eux, or les *logia* devaient constituer des idées-clés de l'enseignement de Jésus, sous une forme facile à retenir pour la tradition orale. Mais il est peu vraisemblable que l'enseignement de Jésus n'ait été qu'un enchaînement de courtes phrases choc; en cela, les discours prolongés de l'évangile de Jean peuvent être plus proches du style d'enseignement de Jésus. Il note aussi que plusieurs des *leitmotiv* de Jean sont des expressions rares mais présentes dans les synoptiques. Relevant ces choses, Bauckham considère cependant que Jésus n'a pas pu dire avant Pâques tout ce que Jean lui attribue²⁴.

L'évangile démontre largement sa fiabilité sur les détails où la vérification est possible, et cette fiabilité doit être étendue aux éléments que l'on ne peut ni confirmer ni infirmer par d'autres sources²⁵. Il faut considérer des plus probables que l'évangile soit l'œuvre d'un témoin oculaire²⁶, ou à défaut basé sur un tel témoignage. Cela plaide pour une prise au sérieux de son propos²⁷, y compris sur des aspects historiques, et non seulement pour la valeur littéraire, spirituelle ou théologique du texte.

En ce qui concerne plus précisément les discours de Jésus et les discours d'adieu, ils n'ont certes pas un statut de procès-verbal. Il est indéniable qu'ils ont fait l'objet d'une rédaction soignée et d'une réflexion théologique, qui visaient aussi à être intelligibles et utiles aux premiers destinataires. C'est quelqu'un qui a entendu Jésus de ses oreilles qui écrit, et il donne un contenu qu'il est conforme aux enseignements de Jésus. Il est dur de dire s'il s'est senti légitimé à développer les idées au-delà de ce que Jésus avait dit sur cette terre. Il est tout aussi dur de juger vu d'aujourd'hui quelles paroles Jésus pouvait vraisemblablement tenir ou ne pas tenir avant Pâques, en particulier si on prend au sérieux l'identité exceptionnelle dont il se revendique. Notre regard de croyant nous mène à prendre les propos de Jésus dans l'évangile comme un reflet fidèle de son enseignement; mais

²³ Voir aussi la remarque de KENNEDY, « Epideictic Rhetoric », p. 78 : « The discourse is not found in the other Gospels, and all or part of it, especially chapter 17, may be a *protopopoeia*, a rhetorical recreation of what Jesus might have said under these circumstances ».

²⁴ Pour ce paragraphe, voir BAUCKHAM, « Historiographical Characteristics », p. 106–112

²⁵ Voir CARSON, « Historical Tradition », p. 115.

²⁶ Notons que Jean est le seul des évangiles canoniques qui affirme expressément être écrit par un témoin.

²⁷ Voir le principe cité par BERNIER, *Aposynagōgos*, p. 24. « [i]f the intention of the writer can be defined to include factuality and if the writer is plausibly knowledgeable on the matter and free of the suspicion of fraud, historicity can be inferred ».

même hors de la foi, il ne doivent pas être tenus pour déconnectés du véritable Jésus.

1.1.2 Approches rhétoriques et conventions gréco-romaines

Beaucoup d'auteurs se sont attelés à examiner l'évangile sous l'angle des conventions culturelles et rhétoriques de l'époque. Il est certain que l'évangile de Jean est bien ancré dans un arrière-plan juif. Cependant, tout le bassin méditerranéen formait à l'époque un ensemble multiculturel où les idées et les conventions circulaient assez largement. C'est pourquoi il reste pertinent de considérer les conventions grecques ou romaines, d'autant plus que l'évangile est écrit en grec.

On notera deux approches qui s'appuient sur l'art dramatique. Jo-Ann Brant voit dans l'évangile plusieurs procédés et thématiques typiques de la tragédie grecque. Ainsi, ce sont souvent les paroles des personnages qui font comprendre quels sont les évènements et les actions des uns et des autres. À la différence d'une pièce, l'évangile est doté d'un narrateur, mais le rôle de celui-ci reste restreint. Par ailleurs, les situations où le lecteur sait ce qui est en train de se passer mais où les personnages l'ignorent est typique de la tragédie grecque, de même que la thématique du protagoniste incompris par ses contemporains²⁸. Georges L. Parsenios²⁹ étudie quant à lui le motif du départ vers la mort, où le héros qui va mourir se livre à un grand discours qui semble suspendre l'action. Cet aspect est en particulier pertinent pour ce qui concerne l'ordre de départ de Jésus en Jean 14.31, qui est suivi d'un long discours au lieu d'un déplacement immédiat; on s'y référera à nouveau en traitant de ce verset³⁰.

Les discours d'adieu de Jésus ont manifestement une thématique religieuse. Une des erreurs que l'on commet facilement en lisant un texte ancien est de lui appliquer instinctivement les critères de notre époque, et de le juger en fonction du style que nous attendrions aujourd'hui. Il est alors utile de mettre en regard l'évangile, son style et sa construction avec les conventions de l'époque sur ce qui fait un bon discours religieux. F. Thielman³¹ et Clifton C. Black³² présentent chacun une étude sur le style de l'évangile de Jean en lien avec les principes du discours religieux dans le monde grégoromain; ils semblent avoir travaillé de manière indépendante. Ils notent trois caractéristiques souvent assignées à ce style : la sublimité, l'obscurité et la solennité. Le langage pour les réalités spirituelles ne devait pas paraître quelconque. Un texte quelque peu difficile à comprendre invite

²⁸ BRANT, *Dialogue and Drama*.

²⁹ PARSENIOS, *Departure and Consolation*

³⁰ Voir partie 2.10.2

³¹ THIELMAN, « Style ».

³² BLACK, « Grandeur ».

à penser qu'il comporte quelque réalité supérieure. De même, l'obscurité permet de maintenir le statut mystérieux de la religion. Pour Thielman, ces caractéristiques expliqueraient certaines des singularités de Jean. L'usage de l'asyndète, les doubles sens et les contradictions apparentes participeraient à donner une impression de profondeur religieuse, en tant que style particulier et en évitant que le contenu apparaisse par trop évident à saisir. La solennité passerait quant à elle par l'emploi d'affirmations de portée très générale (Jn 1.3; 4.23). Les apories relevées dans la construction du texte pourraient ressortir à la caractéristique d'obscurité, rendant le texte moins évident à comprendre pour forcer le lecteur à lui accorder plus d'attention. Black ajoute aux caractéristiques de sublimité, obscurité et solennité la catégorie plus générale de « grandeur », avec les critères que les auteurs grecs lui attribuent. Black trouve les principaux procédés de grandeur employés dans Jean : répétition, amplification, parallélismes, synonymie, etc. Il conclut à la présence en Jean d'un art rhétorique assumé, qui s'accorde aux sujets que Jean aborde, lesquels touchent au céleste et à la divinité. Le style différent des discours de Jésus en Jean par rapport aux synoptiques s'expliquerait par le besoin d'une rhétorique méta-historique pour une christologie métahistorique³³.

On peut souligner quelques éclairages proposés par la thèse de John C. Stube³⁴, qui analyse les discours d'adieu sous l'angle de la rhétorique antique. Stube justifie l'approche rhétorique par l'omniprésence de la rhétorique dans le monde hellénistique et par la forte hellénisation de la Palestine ainsi que des lecteurs de l'évangile³⁵. Pour lui, la rhétorique permet de traiter le texte comme un tout cohérent tout en le situant dans son contexte d'origine. En particulier, des caractéristiques telles que les répétitions, la reprise de certains thèmes ou des transitions jugées abruptes s'expliqueraient et se comprendraient dans le cadre des procédés rhétoriques mis en œuvre; Stube en tire que les théories de réarrangement ou de rédactions multiples ne sont pas nécessaires pour expliquer l'état actuel du texte³⁶. Stube propose une structuration rhétorique des discours d'adieu selon les canons d'époque, avec *exordium*, *narratio*, *partitio*, *confirmatio* et *epilogos*³⁷.

L'approche de Stube le conduit à se focaliser sur l'effet attendu des discours et sur les moyens pour le produire. Il les considère à deux niveaux : dans le texte, les moyens que Jésus emploie pour convaincre; dans un second temps, la manière dont l'auteur emploie ces discours pour produire l'effet désiré sur ses lecteurs³⁸.

³³ BLACK, « Grandeur », p. 228.

³⁴ STUBE, *Graeco-Roman Reading*.

³⁵ *Ibid.*, p. 38–42, 212–214.

³⁶ *Ibid.*, notamment p. 188, 211–212.

³⁷ Voir *ibid.*, p. 80.

³⁸ *Ibid.*, p. 218.

Pour Stube, le but des discours d'adieu n'est pas simplement de dire « au revoir », mais de préparer les disciples à poursuivre la mission de Jésus après son départ³⁹. Il voit donc les mentions de l'identité de Jésus ou du rôle du Paraclet servir principalement à ce but. On peut reconnaître que dans la trame narrative du récit, les affirmations de Jésus participent à répondre aux besoins de Jésus. Pour autant, il faut aussi constater que l'auteur leur donne une place importante, qui manifeste que son intention est aussi de transmettre une compréhension de l'identité divine; c'est toute la finesse de l'évangile d'intégrer la finesse théologique au sein de la trame narrative (voir notre partie 5.1).

1.1.3 Monothéisme juif et christologie

De nombreuses études ont porté sur le lien entre les visions chrétiennes du statut de Jésus et la théologie juive antérieure et contemporaine en un sens large. Il fut un temps où la christologie johannique était considérée comme un développement tardif sous l'influence du paganisme, mais ce temps est révolu⁴⁰. L'arrière plan juif de l'évangile n'est plus mis en question. On résumera donc quelques études qui éclairent l'arrière-plan juif en ce qui concerne les questions d'identité divine et de christologie.

Larry W. Hurtado⁴¹ cherche un parallèle avec la christologie du Nouveau Testament dans ce qu'il appelle les agents divins, en étudiant la littérature juive vétérotestamentaire et de la période du second temple. Il détecte trois catégories d'agents divins : des figures d'ange principal⁴², des personnifications d'attributs divins⁴³ et des patriarches exaltés (tels Enoch ou Moïse⁴⁴). Toutes ces figures se voient attribuer une participation à l'œuvre de Dieu, soit dans son jugement eschatologique, soit dans son règne présent sur le monde. La participation à la création n'est le fait que des attributs divins personnifiés (*Logos* ou *Sophia*⁴⁵). Hurtado voit certains de ces agents divins tenir un rôle de grand vizir, de régent du monde au nom de Dieu. Ces

³⁹ *Ibid.*, notamment p. 216. Voir dans un même sens WENDLAND, « Rhetoric of the Word. », p. 69, : « But he was also praying aloud in the disciples' hearing to strengthen them to face the trials which lay just ahead (11), to confirm them in his teaching for the ministry (8) that he was consecrating them to carry on in his name (17), to encourage them with regard to the success of their message (20), to reassure them of his continued protection (15) instruction (26), and loving presence [together with the Father] (22-3,26), and in all things to sustain them with the joyous hope of future glory (13,24) ».

⁴⁰ Voir déjà la critique massive de cette idée dans HENGEL, *Fils de Dieu*.

⁴¹ HURTADO, *One God, one Lord*, Cf. HENGEL, *Fils de Dieu*, p. 79-94, qui se livre déjà à quelques analyses semblables.

⁴² HURTADO, *One God, one Lord*, Cf. HENGEL, *Fils de Dieu*, p. 71-92

⁴³ *Ibid.*, p. 41-50.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 51-70.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 18-21 notamment.

concepts d'agents divins auraient facilité l'apparition d'une christologie haute. Le fait nouveau qui démarque le christianisme des spéculations juives antérieures est que Jésus fait l'objet d'un culte, ce qui n'était pas le cas des figures intermédiaires précédentes. Hurtado souligne que dans son approche, le christianisme est une mutation significative de la piété juive, mais une mutation essentiellement interne, qui n'a nul besoin de s'expliquer par une influence du polythéisme païen⁴⁶. Ces observations sur les figures d'agents divins dans le judaïsme peuvent être complétées par l'étude d' A. F. Segal⁴⁷. Il montre l'existence d'une polémique contre des hérétiques qui affirmaient la présence de « deux pouvoirs dans les cieux » dans les textes du judaïsme rabbinique. D'après Segal, cette polémique se décline en deux versions, l'une qui vise un deuxième pouvoir collaborant avec Dieu, l'autre qui attaque un dualisme d'opposition entre Dieu et un pouvoir mauvais. La deuxième version, qui cible un dualisme de type gnostique, est la plus récente des deux. Pour Segal, les chrétiens pourraient ne former qu'un groupe parmi d'autres visés par la rhétorique⁴⁸ contre les « deux pouvoirs ». De plus, la polémique rabbinique portait entre autres sur des interprétations jugées déviantes de certains passages de l'Ancien Testament, montrant que de tels passages pouvaient être allégués par les tenants des « deux pouvoirs dans les cieux ».

Hurtado est cependant critiqué par R. Bauckham⁴⁹, pour qui il amoindrit indûment la limite entre créateur et créature en donnant un statut semidivin aux agents divins. Pour Bauckham, la question est de savoir si les agents divins appartiennent à l'identité divine ou non, et la réponse est claire dans chaque cas : les attributs divins personnifiés sont internes à Dieu et partagent ses prérogatives, les patriarches et les anges gardent un statut de serviteurs, démontré notamment par le refus perpétuel des anges d'être adorés⁵⁰. Ce dont le monothéisme ne peut pas s'accommoder est précisément les êtres semi-divins. Bauckham nie aussi la notion d'un grand vizir. Pour lui les anges se voient attribuer des domaines de compétences spécifiques, et si parfois une primauté de rang va à un certain ange, aucun n'a des prérogatives qui englobent les domaines de compétence des autres⁵¹. Concernant la christologie de l'Église primitive, Bauckham est convaincu qu'elle était très haute dès avant les premiers écrits, et que Jésus a été très

⁴⁶ HURTADO, *One God, one Lord*, p. 99–100.

⁴⁷ SEGAL, *Two powers*.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 262.

⁴⁹ BAUCKHAM, « God Crucified ».

⁵⁰ Le lecteur des textes bibliques est familier de ce motif par le livre de l'Apocalypse (19.10; 22.9).

⁵¹ BAUCKHAM, « God Crucified », p. 15–16. Bauckham se distingue également de l'interprétation de l'exagogue d'Ezéchiel le tragédien par Hurtado. Dans un rêve, Moïse s'y assied sur le trône de Dieu. Pour Hurtado, Moïse est donc associé au règne de Dieu sur le monde (HURTADO, *One God, one Lord*, p. 57–59). Pour Bauckham, cela indique que Moïse aura le rôle de Dieu vis-à-vis de Pharaon et de l'Égypte, mais non qu'il aurait la régence du monde (BAUCKHAM, « God Crucified », p. 16, note 34).

rapidement inclus dans l'identité divine⁵², comme le montre notamment le rôle qui lui est attribué dans la création du monde.

Daniel Boyarin prend une position plus audacieuse. Pour lui, l'idée d'un Christ humain et divin existait déjà dans le judaïsme avant même Jésus, et la seule originalité du christianisme aurait été d'identifier ce Christ avec Jésus de Nazareth :

Je suggère que Jésus et le Christ étaient bien une seule et même personne dès le tout début du mouvement de Jésus. Il ne sera désormais plus possible de décrire Jésus comme un enseignant de vérités religieuses et éthiques plus tard promu au statut de divinité sous l'influence de notions grecques étrangères, avec un prétendu message originel déformé et perdu : l'idée de Jésus Messie divinhumain prend sa source au tout début du mouvement chrétien, en Jésus lui-même, et même avant lui⁵³.

Boyarin s'appuie en particulier sur la figure du Fils de l'Homme en Daniel 7 et dans ses reprises ultérieures, autant dans la littérature juive que chrétienne. Pour Boyarin, le Fils de l'homme serait une figure clairement divine, réminiscence d'un ancien dualisme dans la religion israélite. Il s'appuie sur le schéma de la religion cananéenne qui associe un dieu âgé et transcendant ('El) et un dieu jeune et combattant (Ba'al). Pour Boyarin, YHWH aurait été la version sudiste de Ba'al, qui aurait été fusionnée avec 'El pour donner le monothéisme juif. Mais la fusion aurait été imparfaite, et la vieille vision binaire referait surface dans la littérature juive et en particulier dans Daniel⁵⁴. La vision du Christ chrétien résulterait de la fusion du Fils de l'Homme (divin et d'apparence humaine) avec le Messie humain (Fils de Dieu et Fils de David); et pour lui la même fusion se produit dans les *Similitudes* d'Hénoch et dans 4 Esdras⁵⁵.

On restera prudent sur la question des origines de la religion d'Israël et sur l'origine proposée par Boyarin pour la présence d'une seconde figure divine dans certains textes et courants du judaïsme. Mais son livre a l'intérêt de souligner encore combien de matériaux d'une christologie haute se trouvaient déjà dans les textes vétérotestamentaires, et comment des rapprochements semblables à ceux que les chrétiens ont opérés se sont retrouvés dans la littérature juive à une époque semblable⁵⁶.

⁵² Voir, sur l'évangile de Jean, BAUCKHAM, « Monotheism and Christology ».

⁵³ BOYARIN, *Christ juif*, p. 19.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 42–66.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 91–122.

⁵⁶ Les *Similitudes* d'Hénoch sont couramment datées de la période hérodiennne, sur la base d'une référence aux Parthes et aux Mèdes comme adversaires eschatologiques (ERHO, « Dating », p. 493–496 ; BAMPFYLDE, « Similitudes »). Erho met en cause cette datation, en relevant que les références aux Parthes correspondent davantage à des clichés courants à leur sujet qu'à une description d'un évènement précis ; il propose de retenir comme plus assurée une fourchette qui s'étende de 50 avant à 100 après Jésus-Christ. Une datation préchrétienne des *Similitudes* est plausible mais pas certaine, mais elle n'est pas nécessaire

Ces quelques éléments donnent un arrière-plan utile à l'étude de l'évangile de Jean, en particulier sur l'identité divine et le statut de Jésus.

1.1.4 Prescriptions juives sur le rôle de l'agent

Après ces quelques considérations générales sur la christologie du Nouveau Testament et son arrière-plan juif, passons à des apports qui concernent plus précisément l'évangile de Jean. Un élément récurrent de la christologie du 4^e évangile est la notion d'envoi du Fils par le Père. Une approche retenue par de nombreux auteurs est de mettre ce fait en rapport avec les principes de la *Halakha* juive sur le rôle de l'envoyé⁵⁷. P. Borgen, dans un article qui fait encore référence⁵⁸, souligne plusieurs principes halakhiques qui peuvent éclairer l'évangile :

- Un agent est semblable à celui qui l'a envoyé, ce qui signifie qu'adopter une attitude envers l'agent équivaut à l'adopter envers celui qui l'a envoyé (cf. Jn 5.23; 12.44-45; 14.9; 15.23) ;
- Celui qui envoie est plus grand que l'envoyé (cf. Jn 13.16; 14.28);
- L'agent accomplit sa mission selon les instructions du maître (cf. Jn 6.38);
- Les droits de propriété du maître sont transférés à l'agent, qui peut les faire valoir légalement (cf. Jn 6.39; 17.6) ;
- L'agent doit faire rapport à son maître une fois la mission accomplie (cf. Jn 13.3; 17.4);
- Un agent peut nommer des agents (cf. Jn 17.16,21; 20.21).

Ces principes forment un bon arrière-plan culturel et conceptuel à la vision de l'envoi de Jésus dans l'évangile de Jean. K. Scholtissek souligne cependant⁵⁹ que la christologie johannique dépasse le cadre du schéma classique de l'agent dans le judaïsme, notamment en incluant une présence de l'envoyé dans l'envoyeur.

Un pas ultérieur dans l'emploi de la *Halakha* juive pour la compréhension de l'évangile porte sur la fonction de *ben beit* (fils de la maison), qui peut désigner une fonction d'administration plénipotentiaire. Celle-ci peut être reliée à la filiation, mais n'en découle pas

pour permettre une mise en parallèle des pas interprétatifs. 4 Esdras est certainement postérieur à la destruction du second Temple et antérieur aux écrits de Clément d'Alexandrie, qui le cite (STONE, *Fourth Ezra*, p. 9–10). Stone juge probable une date au cours du règne de Domitien (81–96), ce qui lui donne un cadre temporel proche des écrits johanniques.

⁵⁷ ANDERSON, « One Dialogue to Another », p. 110–111 ; Anderson, « Father », p. 41–44 ; Ashton, *Understanding*, p. 312–317 ; Scholtissek, « Wir sind eins », p. 331–332 ; Olsson, « *Deus semper maior* », p. 167–168.

⁵⁸ BORGEN, « God's Agent », première parution dans Neusner, *Religions in Antiquity*.

⁵⁹ SCHOLTISSEK, *Sein und bleiben*, p. 255. Voir similairement les remarques de Carson, *According to John*, p. 494–495.

automatiquement. Ce concept peut servir d'arrière-plan aux affirmations sur l'autorité de Jésus, en lien avec sa désignation comme Fils de Dieu⁶⁰.

1.1.5 Les discours d'adieu comme genre littéraire

Une autre manière de prendre en compte l'arrière-plan de l'évangile est de s'intéresser au genre littéraire que constituent les discours d'adieu. Segovia⁶¹ regrette que la littérature gréco-paienne soit souvent laissée de côté dans l'étude de ce genre, et il est vrai qu'on ne peut pas éliminer *a priori* son influence. La scène des adieux d'un personnage important est bien connue en littérature grecque, avec notamment l'exemple du Phédon de Platon⁶². Cependant, les exemples de discours d'adieu juifs et paléochrétiens sont suffisamment importants pour discuter de cette question ici.

L'Ancien Testament comporte quelques exemples de scènes d'adieu comportant un discours, le plus notable étant probablement le Deutéronome dans son ensemble, mais on peut y ajouter les adieux de Jacob en Genèse 49, Josué 23⁶³, ou les dernières instructions de David en 1 Rois 2.1–11⁶⁴.

Ce genre trouvera néanmoins une expression plus large dans la littérature juive du second temple, avec des œuvres entières présentées comme discours d'adieu : Testaments des douze patriarches, Testament de Job, 4 Esdras, etc⁶⁵. Comme le relève Bammel⁶⁶, le genre est même tellement populaire que des textes d'une autre sorte sont pris dans son orbite; ainsi, le Testament de Job est principalement une reformulation de l'histoire biblique, mais présentée sous forme de testament. L'influence du genre se voit aussi dans des textes d'autres sortes, ainsi le *Liber antiquitatum biblicarum* (pseudoPhilon) est un résumé du Pentateuque, mais son chapitre 33 constitue un testament.

Le genre est également présent dans le Nouveau Testament, dans les discours d'adieu d'Étienne (Ac 7), les adieux de Paul à Milet (Ac 20.18–38), ou les dernières instructions de Jésus en Luc 22.28–38. Certains proposent d'y rattacher 2 Timothée et 2 Pierre⁶⁷, qui comportent effectivement certains éléments valédicatoires⁶⁸, mais devraient toutefois être distingués des

⁶⁰ Voir la discussion dans ASHTON, *Understanding*, p. 319–326.

⁶¹ SEGOVIA, *Farewell of the Word* p. 4-16.

⁶² Souligné par Segovia, *ibid.*, p. 6, en particulier note 6.

⁶³ Josué 23 correspond à notre sens à un discours d'adieu, tandis que le corps de Josué 24 a davantage une fonction de renouvellement d'alliance, et présente un oracle divin dans la bouche de Josué plutôt que son propre discours.

⁶⁴ Cf. les références données par LOMBARD – OLIVER, « Working Supper », p. 370.

⁶⁵ Voir *ibid.*, p. 369–376.

⁶⁶ E. BAMMEL, « Jüdischer Hintergrund », p. 1.

⁶⁷ SEGOVIA, *Farewell of the Word*, p. 9, note 12; E. Bammel, « Jüdischer Hintergrund », p. 1 ne mentionne que 2 Pierre.

⁶⁸ Nous nous permettons de remettre en usage ce mot rare, qui désigne ce qui a le caractère d'une parole d'adieu.

discours d'adieu inclus dans une scène narrative ainsi que des prosopopées présentées comme œuvres indépendantes.

Listons quelques caractéristiques de tels discours, retenues par Segovia⁶⁹, qui les reprend de Michel⁷⁰:

- L'annonce de la mort
- Des exhortations
- Des prophéties et des prédictions
- Des retours rétrospectifs sur la vie de l'individu
- La détermination d'un successeur
- Une prière, sous forme d'action de grâce, de louange, de demande, ou une combinaison de ces éléments
- Des instructions finales
- Des autres instructions concernant l'enterrement
- Des promesses et des vœux attendus des personnes rassemblées, garantissant l'application des exhortations et des commandements précédents

Un rapide regard sur cette liste avec les discours d'adieu de l'évangile en vue montre qu'ils comportent la plupart des éléments caractéristiques du genre. Seuls les deux derniers éléments sont absents. Cela s'explique en ce que Jésus anticipe sa résurrection, et que son enterrement ne détermine pas le souvenir qu'il laissera. D'autre part, l'accomplissement des exhortations repose davantage sur l'assistance du Paraclet (qui a le rôle de successeur), que sur les engagements que les disciples pourraient prendre. L'engagement pris par Pierre à sa propre initiative est traité par Jésus et par l'auteur comme illusoire et inutile (13.36–38), ce qui laisserait peu de pertinence à ce que Jésus demande des engagements de ses disciples.

Il est utile d'être conscient de ce genre influent dans la littérature de l'époque. Ses conventions ont pu structurer les éléments que l'auteur a jugé bon d'inclure dans la scène d'adieu. Les propos de Jésus répondaient aux besoins de ses disciples dans le cadre narratif, mais correspondaient aussi à ce qui était attendu dans un tel cadre.

1.2. **Le dernier repas dans l'évangile**

La scène d'adieu est inscrite dans le développement et le projet de l'évangile de Jean. Brossons ici à grands traits le paysage de l'évangile, sans nous arrêter sur des questions disputées. Ce rapide survol permettra de mettre en évidence les lignes de force de l'évangile qui interviennent dans la scène du dernier repas.

Le livre commence par son prologue majestueux et presque mystique. Celui-ci fait écho à la Genèse et situe la personne de Jésus-Christ dans le passé immémorial. La venue de Jésus est présentée comme l'incarnation du

⁶⁹ SEGOVIA, *Farewell of the Word*, p. 12.

⁷⁰ MICHEL, *Abschiedsrede*.

Logos, existant dès le commencement, participant à la création de toutes choses, intime de Dieu et identifié à Dieu. Le prologue introduit de nombreux thèmes cruciaux de l'évangile : l'appel à croire au nom du *Logos* (1.12), le thème de la gloire (1.14), celui de la vérité (1.17), le rôle de Jésus comme révélateur de Dieu (1.18), ainsi que le rejet de Jésus par « les siens » (1.11; cf. 1.5), qui sous-tend les nombreux passages de controverse de l'évangile, et prépare la mise à mort de Jésus. Le prologue fait également intervenir le témoignage de Jean-Baptiste, qui revient au début de la narration.

S'ensuit une longue partie narrative, qui comporte entre autres des éléments assez semblables à ceux qui apparaissent dans les synoptiques : le ministère de Jean-Baptiste, son témoignage à l'égard de Jésus⁷¹, l'appel des disciples, des miracles (ou « signes », dans le vocabulaire johannique), des rencontres de Jésus, la controverse autour du sabbat, etc. Certains de ces éléments ont leur correspondance dans les synoptiques et d'autres, qui sont propres à l'évangile de Jean, ne dépareraient pas les synoptiques. Mais Jean incorpore aussi davantage d'échanges et de discours de controverses. La question de l'identité de Jésus, de son statut et de son rapport au Père y tiennent le haut du pavé. Ces controverses montrent d'une part la tension grandissante entre Jésus et les autorités juives, préparant le dénouement dans la mise à mort de Jésus, puis sa résurrection. D'autre part, elles sont un moyen pour Jean de présenter et d'approfondir sa vision de l'identité et du rôle de Jésus, en accord avec le but qu'il présente lui-même : « Ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le fils de Dieu, et afin qu'en croyant, vous ayez la vie en son nom » (20.31). Les questions des adversaires suscitent de nouvelles affirmations de Jésus manifestant plus en détail sa vision de lui-même. De fait, beaucoup de thématiques importantes dans les discours d'adieu sont déjà présentes dans les discours polémiques de Jésus : son envoi par le Père, son unité avec le Père, son obéissance au Père, son autorité, sa mort et sa résurrection, la dialectique entre la foi et l'incrédulité, etc. Certaines mentions des discours d'adieu font d'ailleurs l'effet de résumés ou de courtes références à des idées qui ont été énoncées plus en détail dans le début de l'évangile. On tiendra donc compte de ces passages en analysant plus en détail la scène d'adieu.

Au niveau du développement du récit, la première moitié de l'évangile comporte un crescendo de tension entre Jésus et ses vis-à-vis. Le chapitre 1 voit essentiellement des appréciations favorables de Jésus de la part de Jean-Baptiste et de ses premiers disciples, appréciations qui permettent d'introduire divers titres christologiques : fils de Dieu, agneau de Dieu, roi d'Israël, etc.

⁷¹ L'évangile de Jean ne mentionne pas explicitement le baptême de Jésus, mais le témoignage de Jean-Baptiste (1.32–34) fait allusion à la scène des synoptiques (Mc 1.9–11 et parallèles). À notre sens, il s'agit d'un point où Jean présuppose que le récit synoptique, ou une tradition qui s'en rapproche, est connu de son lectorat, et choisit de ne pas raconter tel quel le même épisode. Pour cette manière d'envisager le lien entre Jean et les synoptiques, voir BAUCKHAM, « Readers of Mark ».

Le chapitre 2 voit une première montée de la tension lorsque Jésus chasse les marchands du temple. Celle-ci conduit à une annonce de la mort et de la résurrection de Jésus. C'est Jésus qui en parle, ce n'est pas encore une menace de la part de ses interlocuteurs. Les chapitres 3 et 4 montrent Jésus en dialogue avec des interlocuteurs bien disposés, quoique peinant à comprendre. Leur incompréhension lui permet de poursuivre ses explications. À partir du chapitre 5, les affirmations de Jésus sont de plus en plus mal reçues, jusqu'au chapitre 8 où la fureur des Juifs qui ont cru en lui (8.31) est telle que Jésus doit se cacher pour échapper à la lapidation. Simultanément, il fait des affirmations de plus en plus audacieuses sur son rapport à Dieu, son autorité, sa préexistence, etc. Le chapitre 9, avec la guérison de l'aveugle-né et la comparution de celui-ci devant les Pharisiens, constitue une sorte d'intermède où Jésus n'est pas présent en personne sur le devant de la scène. Ce récit permet de présenter le regard d'un quidam simple et honnête sur Jésus, en contraste avec le refus teinté de suffisance des pharisiens. L'aveugle guéri commence par affirmer le miracle dont il a fait l'objet, il reconnaît ensuite le statut de Jésus comme prophète (9.17) et comme homme venu de Dieu (9.33), ce qui suffit à provoquer la fureur des pharisiens. Une nouvelle rencontre avec Jésus le mène à croire en lui comme Fils de Dieu, ce qui en fait un modèle de personnage qui le reçoit favorablement. Jean 10 présente à nouveau une situation de contraste, où certains croient en Jésus, et où d'autres veulent l'arrêter et le lapider. Jésus y présente son rôle comme berger des brebis, sa volonté de donner sa vie pour elles, et affirme son unité avec le Père ainsi que leur immanence mutuelle.

Les chapitres 11 et 12 forment une sorte de prélude à la mort et à la résurrection de Jésus. La mort et la résurrection de Lazare peuvent presque faire figure de répétition générale, et surtout c'est ce « signe » qui pousse le sanhédrin à décider officiellement de mettre Jésus à mort (11.53). La scène du parfum répandu par Marie conduit Jésus à évoquer sa mort prochaine (12.7). La venue des Grecs auprès de lui semble lui signaler que son heure est venue (12.23), et le conduit à annoncer et accepter sa mort prochaine, tout en la présentant comme le temps du jugement de « ce monde » et de son prince. Le chapitre 12 se termine par un regard d'ensemble sur le ministère public de Jésus et sur l'incrédulité de ses auditeurs, inscrit dans la perspective de sa mission et de son envoi par le Père.

Lorsque s'ouvre la scène du dernier repas, il est clair que Jésus va bientôt mourir, et la période de son ministère public est close. Jésus prépare ses disciples à sa mort prochaine, en redit le sens, développe encore pour eux le sens de sa mission et son identité. Les discours d'adieu servent en quelque sorte de sous-titre aux événements de la Passion. Jésus explique aussi aux disciples la situation qui va suivre sa mise à mort, en présentant notamment la venue et le rôle du Paraclet.

Les discours d'adieu sont immédiatement suivis par le récit de l'arrestation de Jésus, sa comparution devant Anne et devant Pilate, sa condamnation, sa mise au tombeau, la découverte du tombeau vide au matin de Pâques et les différentes apparitions de Jésus aux disciples. Un élément frappant dans les chapitres 18 à 20 est l'absence de longs discours

de Jésus portant sur son identité et sa mission. Jean n'a pas renoncé à ses convictions sur ces points, mais il a plutôt placé les explications sur la mission, le statut, la mort et la résurrection de Jésus avant le récit des événements. Celui-ci se présente sans longues explications, ce qui est logique dans la mesure où les explications sont de la bouche de Jésus. Ce dernier pouvait difficilement se livrer à de long discours pendant la crucifixion, par exemple. Les événements et dialogues de ces chapitres sont en partie la mise en œuvre de ce qui était expliqué auparavant. Ainsi, lorsque Jésus se présente comme venu rendre témoignage à la vérité (19.37), lorsque Jésus dit à ses disciples « recevez l'Esprit Saint » (20.22), lorsque Thomas confesse « mon Seigneur et mon Dieu » (20.28) avec l'approbation de Jésus, les mentions sont très courtes, mais couronnent et rappellent tout ce qui a été dit précédemment. Finalement, le chapitre 21 permet de clore entre autres l'histoire personnelle de Pierre, par sa triple affirmation de son amour pour Jésus et par les consignes que lui donne ce dernier, en réponse à son triple reniement. L'annonce de la mort de Pierre répond pour sa part à la volonté de Pierre de suivre Jésus jusqu'à la mort, qui ne pouvait pas s'accomplir avant les événements de Pâques, mais s'accomplira après.

1.3. Dynamique d'ensemble de Jean 13–17

Après ce survol global de l'évangile, intéressons nous d'un peu plus près aux chapitres 13 à 17. On brossera à grands traits les thématiques de ces chapitres et la manière dont elles s'articulent les unes aux autres. On passera ensuite ces mêmes chapitres en revue, en montrant leur déroulement et l'enchaînement des idées, et la manière dont le thème de ce livre apparaît au fil de ce processus.

Le cadre narratif est celui du dernier repas, mais il arrive que l'on parle de discours d'adieu pour l'ensemble de ces chapitres. Cet emploi est quelque peu abusif, puisque les discours ne dominent le récit qu'à partir de 13.31. Mais l'ensemble de ces chapitres constitue bien une *scène* d'adieu, car la thématique du départ de Jésus et de son retour vers le Père est introduite dès les trois premiers versets du chapitre 13 et forme le cadre du récit. Ce caractère valédicatoire détermine largement le propos et sa présentation.

Ce thème du départ apparaît via les discussions sur son mode, ainsi que dans les références à la trahison par Judas et à l'arrestation de Jésus. Ce cadre sous-tend aussi la question de la destination de Jésus, qui alimente en particulier les dialogues du chapitre 14.

La notion du départ de Jésus justifie aussi le rôle des discours d'adieu comme explication anticipée de la Passion. Le départ de Jésus est intimement lié aux éléments de la Croix, et dès lors les derniers discours de Jésus forment un cadre approprié pour anticiper la signification de ces événements, sans négliger le fait que de nombreuses indications à ce sujet parsèment déjà la première partie de l'évangile.

Les adieux de Jésus sont le lieu de jeter un regard rétrospectif sur sa mission et sur ce qu'il a accompli dans le temps de sa présence sur terre. En partie, la scène d'adieu est aussi présentée comme culmination de la mission de Jésus en faveur des siens (13.1).

De plus, Jésus prépare comme il se doit ceux qui l'écoutent concernant les temps qui viendront.

Tous ces éléments sont des constituants naturels d'une scène d'adieu, et inscrivent ces discours dans la dynamique narrative de l'évangile. Simultanément, la manière dont ces sujets sont abordés et la teneur spécifique des propos qui les concernent font ressortir d'autres grands thèmes de l'évangile, et donnent à ces discours d'adieu une coloration bien spécifique.

Ainsi, le départ de Jésus n'est pas un banal départ en voyage, pas plus qu'il n'est la fin d'une existence humaine conventionnelle. Le départ de Jésus est un *retour*, retour vers le Père qui l'a envoyé. De même, la rétrospective sur la mission de Jésus souligne la nature de cette mission comme révélation du Père. Ceci soulève naturellement la question de la légitimité de Jésus pour cette mission, ce qui entraîne celle du statut de Jésus et de son lien au Père.

Le regard sur la mission de Jésus qui touche à son terme entraîne la prise en compte de son rapport au *monde*. Ce sujet revient sous l'angle prospectif pour les disciples; leur situation à venir vis-à-vis du monde est aussi un sujet manifestement important des discours d'adieu. L'opposition du monde à Jésus est aussi mise au compte du refus ou de la méconnaissance par le monde du statut revendiqué par Jésus.

L'amour de Jésus pour les disciples fait partie de la mission qu'il est venu accomplir. Ce thème se transpose dans la prospective en termes d'amour mutuel des disciples entre eux, et de la poursuite de la relation d'amour entre Jésus, les disciples et le Père après le départ de Jésus.

La préparation des disciples pour le temps qui suit le départ de Jésus repose aussi largement sur les promesses de la venue de l'Esprit, qui demeurera avec les disciples, opérera la présence de Jésus auprès d'eux, les enseignera, leur rappellera ce que Jésus a dit et en rendra témoignage, convaincra le monde et annoncera les choses à venir. Pour que ces promesses soient efficaces en matière d'assurance et de réconfort, il faut encore que les disciples et le lecteur soient convaincus de la capacité de l'Esprit à remplir son rôle. Cela entraîne la question du lien entre Jésus et l'Esprit, et ultimement du lien de l'Esprit au Père.

Le thème de la mission envers le monde est également relié à plusieurs de ces thématiques. Jésus est venu pour rendre témoignage au monde. Ses disciples sont appelés à poursuivre ce témoignage. L'Esprit lui-même témoignera au monde, et donnera aux disciples la capacité de le faire⁷².

⁷² Il y a débat sur le témoignage de l'Esprit. Est-il dirigé vers le monde, ou vers les disciples? Le témoignage des disciples et celui de l'Esprit sont-ils reliés, ou disjoints? Nous anticipons ici des conclusions que nous présenterons ultérieurement (voir partie 3.2).

Les questions du statut de l'Esprit et de Jésus ainsi que de leur lien au Père entraînent également la question du monothéisme. Les affirmations de Jésus sur lui-même et sur l'Esprit posent naturellement la question de leur compatibilité avec le monothéisme juif. Cette préoccupation transparaît dans les discours d'adieu, quoique de manière moins marquée que dans les controverses de la première partie de l'évangile, où l'objection monothéiste est incarnée par les adversaires rhétoriques de Jésus⁷³.

Il semble nécessaire de présenter ici les grandes lignes de force thématiques avec leurs liens et leurs intersections. Il faut maintenant entrer dans un survol plus détaillé du contenu des discours.

Le chapitre 13 commence par trois versets qui posent le cadre de ce qui suit, autant le cadre chronologique que le cadre narratif et le cadre théologique : l'action se situe avant la fête de la Pâque, et pendant le souper. Le diable a déjà mis au cœur de Judas Iscariot l'idée de livrer Jésus, ce qui situe le récit dans le cadre de la trahison à venir⁷⁴. Théologiquement parlant, les événements à venir sont présentés comme passage du monde au Père, comme retour à Dieu de Jésus, venu de Dieu. Cela n'est pas annoncé seulement comme la perspective d'un narrateur omniscient, mais comme ce dont Jésus lui-même était conscient. Les actions et paroles à venir de Jésus sont donc conçues comme découlant de sa connaissance de sa relation au Père et des événements futurs. Les actions de Jésus sont en outre situées dans le cadre de son amour pour ses disciples, porté maintenant à l'extrême.

Dans ce cadre, le récit se poursuit par le geste du lavement des pieds, suivi du dialogue avec Pierre et de la seconde explication que Jésus fait de son geste. L'explication des versets 12 à 17 situe clairement le geste comme un acte d'humilité, appelé à être imité par les disciples. Jésus souligne son statut de Seigneur et maître, pour ajouter plus tard que les serviteurs ne sont pas plus grands que le maître, ni les envoyés⁷⁵ plus grands que celui qui les envoie, dans le but d'appeler au service mutuel et à l'humilité. La portée du dialogue avec Pierre est par contre controversée, sur la signification de la purification mentionnée par Jésus et le lien, ou non, aux sacrements du

⁷³ Tout traitement de l'objection monothéiste doit se garder de partir d'une vision caricaturale d'un monothéisme juif monolithique. Il est manifeste que les affirmations de Jésus posent problème à ses interlocuteurs sur ce plan, et très vraisemblable que les lecteurs de l'évangile se posaient également cette question. Mais il convient de tenir compte de nouvelles approches du monothéisme juif (notamment BOYARIN, *Christ juif* et HURTADO, *One God, one Lord*), qui nuancent la nouveauté des affirmations chrétiennes au sujet de Jésus (voir nos parties 1.1.1 *supra* et 5.11 *infra*).

⁷⁴ Pour un lecteur qui ne connaît pas les grandes lignes de la vie de Jésus, cette mention fait planer une menace et un suspens sur la scène. Pour le lecteur qui les connaît, la remarque permet de situer le moment présent dans la trame du récit, connue via la tradition orale ou les synoptiques (cf. BAUCKHAM, « Readers of Mark »).

⁷⁵ C'est ici le terme grec qui nous a donné « apôtres » qui est employé, mais nous préférons ne pas traduire ainsi à cause des résonances plus spécifiques qu'il a acquises en français.

baptême et de l'eucharistie de ce passage⁷⁶. Toute prise de position à ce sujet impliquerait une discussion plus complexe que le présent survol ne le permet.

Notons encore que la perspective de la trahison de Judas reste bien présente, avec le rappel au verset 11 du fait que Jésus connaissait celui qui allait le livrer. En 13.18, Jésus limite ce qu'il vient de dire pour en exclure Judas, et revient sur l'annonce de la trahison. Le verset 19 souligne que si Jésus annonce la trahison avant qu'elle se produise, c'est afin que ses disciples croient que *ἐγώ εἶμι* – nous détaillerons plus loin la portée précise de l'emploi johannique de cette expression⁷⁷, mais retenons que l'annonce par Jésus de la trahison est supposée aider les disciples à comprendre quelque chose de son identité. Le verset 20 fait écho au verset 16. Ce dernier énonçait que les envoyés ne sont pas plus grands que celui qui les envoie; maintenant Jésus ajoute le principe que celui qui les reçoit le reçoit, de même que celui qui le reçoit, reçoit celui qui l'a envoyé. Le principe du schéma d'agence est donc déjà à l'œuvre ici, appliqué tant au rapport des disciples à Jésus que de Jésus au Père.

Avec les versets 21 à 30, la trahison de Judas vient sur le devant de la scène. Cette fois, Jésus fait l'annonce solennelle (il « rend témoignage ») de ce qu'un des disciples présents va le trahir. 13.2 était une indication au lecteur, à l'insu des disciples. 13.10–11 comporte une mention énigmatique; le narrateur indique qu'elle se rapporte à la trahison, mais on peut douter que les disciples l'aient comprise en ce sens. En 13.18, Jésus dit aux disciples qu'un de ses intimes va se retourner contre lui, mais sans être très précis quant à ce qui se prépare précisément. Le Jésus du récit amène donc progressivement ses disciples à réaliser que l'un d'eux va le trahir, tandis que le narrateur prépare le lecteur par des annonces répétées. Au verset 21, l'annonce est faite clairement et avec fracas, ce qui jette naturellement le trouble parmi la compagnie. L'annonce de la trahison et la désignation du traître ont leurs contreparties dans les synoptiques⁷⁸, mais Jean a un récit plus long, avec l'échange entre Pierre et le disciple bien-aimé pour mener à identifier Judas, et l'indication de ce que les autres disciples ont pensé que Jésus voulait lui dire. Le passage démontre la maîtrise de Jésus sur les événements, il sait parfaitement qui va le livrer, et pousse même Judas à partir sans tarder pour accomplir son dessein. Encore une fois, Jésus est parfaitement conscient des tenants et aboutissants de ce qui se passe, alors que les disciples ne comprennent pas ce qu'il dit à Judas.

Dans le développement du récit, ce passage confirme la certitude de la trahison et déclenche sa mise en œuvre. Par là, le cadre est posé pour les discours d'adieu, Judas est parti, Jésus va être livré, l'heure tourne et Jésus

⁷⁶ Voir par exemple THOMAS, « Footwashing », p. 1–8 pour un survol de quelques propositions principales.

⁷⁷ Voir partie 4.3.6.

⁷⁸ Matthieu 26.21–25 ; Marc 14.18–21 ; Luc 22.21–23.

parle d'autant plus clairement dans la perspective de son départ. Les disciples n'ont pas forcément compris pourquoi Jésus prend son ton valédicatoire, mais ce dernier se justifie dans la construction de la scène.

Judas parti, Jésus introduit en quelques phrases (13.31–35) plusieurs grandes thématiques des chapitres qui suivent : sa glorification et celle de Dieu en lui, son départ prochain et le commandement d'amour mutuel. La glorification de Jésus est d'une part présentée comme accomplie « maintenant » : avec le départ de Judas, les événements qui mènent à la crucifixion sont mis en branle et considérés comme inéluctables, le Fils de l'homme a été glorifié en accompagnant leur course sans chercher d'échappatoire. Et la dimension accomplie se complète d'une dimension future, Dieu va le glorifier en lui-même⁷⁹ et cela se produira dans l'immédiat. Comme les autres, cette thématique est énoncée ici de manière tellement brève qu'on ne peut en tirer trop de détails, mais le thème reviendra par la suite.

Le départ de Jésus est annoncé, en soulignant que les disciples le chercheront, et qu'ils ne pourront venir où il va; c'est ce point qui va susciter le plus de réactions immédiates parmi les disciples, et entraîner les dialogues et discours qui suivent. Cela est bien sûr déterminant pour le caractère de discours d'adieu de toute la scène.

Quant au commandement d'amour, il représente aussi un thème important de ce qui suivra. Dans ce moment où Jésus envisage son départ, il donne à ses disciples une consigne essentielle pour ce qui devra constituer leur conduite après leur départ; là encore, Jésus y reviendra.

Après cette annonce thématique, le texte passe à une forme dialoguée, avec la question du départ et de la destination de Jésus en toile de fond. C'est Pierre qui ouvre les feux; il veut savoir où Jésus va, mais surtout il voudrait le suivre. Jésus le sait bien, et reporte à plus tard le temps pour Pierre de le suivre⁸⁰; face à l'insistance de ce dernier et à sa confiance de pouvoir donner sa vie pour Jésus, Jésus annonce à Pierre son reniement. Sentant le trouble de ses disciples, Jésus poursuit en les appelant au calme et à la confiance, et présente son départ comme l'occasion de préparer une place à ses disciples, qu'il reviendra prendre. Jésus cherche à rassurer ses disciples, et les assure qu'ils connaissent le chemin du lieu où il se rend.

Cela suscite la question de Thomas, qui ne comprend pas comment il pourrait connaître le chemin alors qu'il ne sait pas même où Jésus se rend. Cette question permet à Jésus de se présenter comme chemin menant au Père, et donc d'identifier le lieu où il se rend comme étant la présence du Père. Par là, Jésus aborde aussi son rôle de révélateur du Père, en ce que le Père est connu dans le fait même de connaître Jésus.

Ces propos amènent la demande de Philippe, qui veut que Jésus leur montre le Père. Jésus y répond en réaffirmant qu'en le voyant, lui, on voit le

⁷⁹ Contre NA²⁸, nous retenons le pronom réfléchi, avec l'immense majorité des manuscrits, contre P⁶⁶, *Sinaiticus* et *Vaticanus*.

⁸⁰ Voir 21.19.

Père. Cela mène à l'affirmation de l'immanence mutuelle du Père et du Fils, et à l'idée que les paroles et œuvres du Fils proviennent du Père.

Jésus rebondit alors sur la notion des œuvres pour promettre à ceux qui croiront en lui qu'ils feront des œuvres plus grandes que les siennes, en vertu de son départ vers le Père, ce qu'il rattache également aux promesses concernant la prière.

Jésus poursuit ensuite de sa propre initiative, toujours dans la perspective de son départ et en vue d'y préparer ses disciples. Il annonce la venue d'un autre paraclét, qui reste toujours avec eux; sachant que son départ peine et inquiète ses disciples, Jésus annonce la venue de l'Esprit qui palliera son absence. Plus encore, il annonce que lui-même viendra auprès d'eux, qu'il sera vivant, et que les disciples le verront, à la différence du monde. Il annonce de même l'immanence des disciples en lui et du Père en lui. Tout cela est inclus dans le cadre de l'amour pour Jésus et du respect pour ses commandements, avec également la promesse de l'amour du Père.

L'annonce d'une révélation aux disciples qui ne concernera pas le monde suscite une question de Jude; Jésus y répond en rappelant le cadre de l'amour et de l'obéissance à sa parole, par contraste avec le monde qui ne l'aime pas et ne garde pas ses paroles. C'est également l'occasion d'élaborer les promesses précédentes, en ajoutant l'idée d'une inhabitation commune du Père et du Fils chez le croyant.

Jésus reprend encore la perspective de son départ, en soulignant qu'il a pu dire certaines choses du temps de sa présence auprès des disciples, mais que le Paraclét enseignera toutes choses et rappellera ce qu'il a dit. Comme dans la première annonce du Paraclét, son lien avec le Père et le Fils est exprimé, ce qui est logique pour justifier de sa capacité à accomplir sa tâche. Jésus reprend encore le ton du début du chapitre en promettant sa paix et en appelant à ne pas se troubler ni craindre. Il revient sur le thème de son départ et de son retour, en reprochant aux disciples de ne pas se réjouir pour lui de son retour vers le Père. Il justifie ce devoir de se réjouir par le fait que le Père est plus grand que lui, et c'est encore là un élément théologique qui apparaît.

Le chapitre finit en rétrospective et prospective : Jésus a parlé de ces choses avant qu'elles n'arrivent pour susciter la foi de ses disciples au moment de leur accomplissement; ses propos sont limités dans le temps du fait de la venue du prince de ce monde, que Jésus va affronter volontairement en démontrant son amour pour le Père. Le chapitre se termine par un ordre de départ qui n'est pas suivi immédiatement d'effet, ce qui alimente d'abondantes discussions dans la littérature⁸¹.

À partir du début du chapitre 15, la forme dialoguée est oubliée pour un temps. Jésus prend seul l'initiative, et va d'une part développer l'idée « demeurez en moi et moi en vous », déjà présente au chapitre 14, et d'autre part revenir sur le commandement d'amour annoncé en 13.34-35. Jésus est toujours en train de préparer ses disciples pour le temps à venir, mais la

⁸¹ Nous y reviendrons en partie 2.10.2.

perspective de son départ est moins explicitement présente; c'est plus la perspective de sa présence continue qui est mise en avant.

Avec la parabole du cep et des sarments, les disciples sont présentés comme unis de manière vitale à Jésus. Le Père est le vigneron, qui prend soin de l'ensemble et retire les sarments infructueux. Les disciples-sarments sont appelés à porter du fruit, et cela doit servir à la gloire du Père-vigneron. Jésus insiste sur l'impossibilité de porter du fruit sans demeurer uni à lui, l'impossibilité de faire quoi que ce soit de réellement valable sans lui. Demeurer en lui est essentiel, et si cela est accompli, Jésus renouvelle la promesse d'exaucement des prières.

Jésus met aussi en parallèle sa relation avec ses disciples et sa relation au Père : il a aimé les disciples comme le Père l'a aimé, c'est pourquoi ceux-ci doivent demeurer dans son amour. Jésus a gardé les commandements de son père en demeurant dans son amour, et les disciples sont appelés à faire de même vis-à-vis de lui. Ainsi, dans ce passage centré sur la relation entre Jésus et les disciples, la relation entre Jésus et son père reste présumée et constitue le fondement de ce qui est appliqué aux disciples.

Ayant parlé de l'obéissance à ses commandements, Jésus redit aux disciples son commandement de s'aimer les uns les autres comme il les a aimés. Il anticipe sa mort à venir en soulignant qu'il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. Cela démontre d'une part la grandeur de son amour, et donne d'autre part un critère pour l'amour des disciples les uns pour les autres. Ce même commandement d'amour revient quelques versets plus tard, comme un rappel et une conclusion de ce thème.

Jésus rebondit sur la désignation « amis », en affirmant d'une part que les disciples sont ses amis s'ils lui obéissent, en distinguant d'autre part la situation des disciples de celle de simples serviteurs : un serviteur ne sait pas ce que fait son maître, mais Jésus a fait connaître à ses disciples tout ce qu'il a appris de son père. C'est là le rôle de révélateur de Jésus qui réapparaît. Ayant énoncé la situation privilégiée des disciples, Jésus juge bon de relever qu'ils ne sont pas à l'origine de cette situation, mais que c'est lui qui les a choisis. Il donne aussi le but de cette élection : que les disciples aillent et portent du fruit durable, ce que Jésus relie encore à l'exaucement des prières faites en son nom.

Le discours part ensuite sur la question de la haine du monde et de la place des disciples dans ce monde après le départ de Jésus. Cela forme d'une part un contraste avec l'amour qui doit caractériser les relations entre disciples; d'autre part, Jésus vient d'insister sur la solidarité qui le relie aux disciples, et le chapitre 14 se concluait sur la venue hostile du prince du monde; le thème de l'hostilité du monde à l'égard des disciples est préparé par ces deux éléments. La question du choix des disciples joue également un rôle de charnière : l'accent en 15.16 est sur le choix *par Jésus*, il porte en 15.19 sur le choix *hors du monde*. Jésus annonce donc la haine du monde pour les disciples, parce que le choix de Jésus distingue radicalement ses disciples du monde, et à cause de la solidarité entre Jésus et ses disciples : la haine du monde pour les disciples découle de sa haine pour Jésus.

Cette inimitié du monde à l'égard de Jésus est rattachée à son rôle de révélateur et à son rapport à son père. Parce qu'il ne connaît⁸² pas celui qui a envoyé Jésus, le monde le persécute; sans la venue de Jésus et sans ses œuvres, l'attitude du monde ne serait pas coupable, mais sa venue révélatrice ôte toute excuse, et la réaction du monde est vue comme haine de Jésus et de son père.

Dans ce contexte, Jésus annonce une nouvelle fois la venue du Paraclet, en parlant de son rôle de témoin vis-à-vis du monde, et en insistant fortement sur le lien de l'Esprit au Père. Le chapitre se termine sur la mention du témoignage des disciples.

Le chapitre 16 commence par une nouvelle annonce des persécutions que les disciples auront à subir, à nouveau reliées à la méconnaissance de Jésus et du Père par le monde. Jésus souligne qu'il annonce ces événements à ses disciples pour les y préparer, afin qu'ils se souviennent qu'il les a annoncés. Il explique également qu'il n'en a pas parlé plus tôt, parce que ce n'était pas nécessaire dans le temps de sa présence physique auprès de ses disciples. Cela ramène Jésus au thème de son départ, et il va à nouveau faire référence à la venue du Paraclet pour aider ses disciples à faire face à ce départ. Jésus présente même son départ comme un avantage, du fait de la venue du Paraclet qu'il va envoyer. Jésus présente ensuite un volet du rôle du Paraclet qui concerne son action envers le monde.

Un verset de transition (16.12) souligne que Jésus ne pouvait pas encore transmettre à ses disciples tout ce qu'il aurait voulu, à cause de leur incapacité à le « porter ». La présentation du rôle du Paraclet se poursuit, avec un accent sur son rôle de révélation, en accord avec le rôle révélateur de Jésus qui était à l'honneur dans les passages précédents. Cet énoncé sur le rôle révélateur de l'Esprit insiste d'une part sur ce que l'Esprit va dire, mais d'autre part également sur la source de ce que l'Esprit dira, donc sur son rapport au Père et au Fils.

Après ces propos sur le Paraclet, Jésus revient (16.16) sur la notion de son départ, de la séparation d'avec ses disciples et du fait qu'ils le verront à nouveau. À cette occasion, la réaction des disciples entre à nouveau en jeu; depuis la fin du chapitre 14, Jésus était pratiquement dans un monologue, adressé à ses disciples et tenant compte de leurs circonstances et réactions, mais sans intervention de leur part. Ici, l'incompréhension des disciples apparaît dans la narration, et plus seulement dans les propos de Jésus. En réponse à leur incompréhension, Jésus n'explique pas beaucoup pourquoi les disciples ne le verront plus puis le verront à nouveau, mais insiste à nouveau sur cette alternance, et sur le contraste avec le monde, qui lui se réjouira de l'absence de Jésus. La perspective de la présence renouvelée de Jésus entraîne deux thématiques entremêlées : celle de l'exaucement des demandes faites au nom de Jésus, et celle du passage de la révélation à un degré supérieur, où il ne sera plus besoin d'interroger Jésus, et où il ne communiquera plus de manière imagée (ἐν παραομιαίς) mais de manière

⁸² Dans le texte, Jésus passe du monde à un « ils » sans spécification, qui est bien évidemment relié au monde.

directe. Les promesses concernant la prière s'appuient sur l'amour des disciples pour Jésus, et sur le fait qu'ils ont cru que Jésus est sorti de Dieu; Jésus rappelle encore son trajet de mission, venu du Père et retournant au Père.

Les disciples répondent à cela par une confession de foi, affirmant que Jésus parle maintenant de manière claire, qu'il sait tout, n'a pas besoin de leurs questions, et est sorti de Dieu. Jésus réagit de manière dubitative, en annonçant que les disciples vont bientôt l'abandonner, quoiqu'il ne soit pas seul du fait de la présence du Père avec lui. Cette annonce n'est pas destinée à causer la détresse des disciples mais leur paix; Jésus rappelle encore que les disciples feront face à la souffrance dans le monde, mais affirme qu'il est lui-même vainqueur du monde. Là-dessus, les entretiens de Jésus avec ses disciples se concluent. Au début du chapitre 14 Jésus appelait à ne pas craindre ; il appelle maintenant à prendre courage, et cette exhortation finale forme une digne conclusion aux échanges qui précèdent.

Après cette clôture, Jésus ne va plus parler à ses disciples, mais à son père; il le fait en présence de ses disciples et la prière est instructive pour eux, mais n'est pas formulée comme une explication à leur intention. La prière de Jésus au chapitre 17 apparaît largement comme le rapport de mission de Jésus au Père qui l'a envoyé : Jésus fait état de ce qu'il a accompli sur terre, et présente à son père ses demandes en ce qui concerne les suites de sa mission.

Les cinq premiers versets insistent sur la thématique de la gloire, qui était annoncée en 13.31–32. L'« heure » de Jésus est venue; Jésus affirme qu'il a révélé la gloire du Père sur terre, et demande simultanément que le Père révèle la sienne⁸³, toujours dans la perspective de la gloire du Père. Jésus revient aussi sur son ordre de mission, en affirmant avoir reçu tout pouvoir pour donner la vie éternelle à ceux que le Père lui a donnés. La vie éternelle est caractérisée comme connaissance du Père et de Jésus, qu'il a envoyé, avec donc une implication pour la relation du Père au Fils et pour la nature de la mission de ce dernier.

Jésus oriente ensuite sa prière vers les disciples, d'abord en soulignant ce qu'il a fait vis-à-vis d'eux, en leur faisant connaître son père. La réussite de la mission de Jésus repose sur le fait que les disciples ont cru que ses paroles venaient du Père, et que Jésus est sorti de lui et a été envoyé par lui. Jésus prie ensuite pour eux, dans la perspective de leur existence au sein du monde et de leur opposition avec le monde. Les disciples sont caractérisés comme étant ceux que le Père a donnés à Jésus, à l'inverse du monde, et c'est l'occasion de souligner le principe de propriété commune entre le Père et Jésus.

Dans cette perspective d'opposition avec le monde, Jésus revient sur ce qu'il faisait étant sur terre et ce qu'il demande au Père de faire après son départ. Dans le temps de sa mission terrestre, Jésus a gardé ses disciples dans le nom de son père; il a communiqué ce nom aux croyants, et demande au Père de continuer à les garder en ce nom. On traitera de la signification

⁸³ Comprendre celle de Jésus.

précise de tout ceci dans la partie exégétique⁸⁴, mais cela dit assurément quelque chose de la relation du Père au Fils dans le cadre de sa mission.

Jésus souligne encore son départ prochain et rappelle qu'il dit ces paroles pour la joie des disciples. Il a communiqué la parole du Père aux disciples, toujours dans son rôle de révélateur, et cela a distingué les disciples du monde qui les déteste, d'où la prière de Jésus pour qu'ils soient préservés du mal dans le monde.

Les versets 17 à 19 s'organisent autour de l'idée de sanctification par la vérité et de sanctification de Jésus, que nous expliquerons dans notre partie exégétique⁸⁵ ; mais cette notion s'accorde avec la réalité de la séparation entre disciples et monde, et dans ce cadre Jésus dit aussi avoir envoyé les disciples comme le Père l'a envoyé, donnant une perspective sur les retombées de sa mission.

La dernière partie de la prière s'élargit en incluant explicitement ceux qui croiront par la parole des disciples. Jésus insiste sur l'unité de tous les croyants, qu'il inscrit dans la perspective de sa propre unité avec le Père. Cette unité des croyants découle aussi du don par Jésus de la gloire donnée par le Père, et dans la visée de la reconnaissance de l'envoi de Jésus par le Père.

Ainsi, les demandes de la prière du chapitre 17 visent largement la situation des disciples après le départ de Jésus, mais s'inscrivent dans la perspective de la mission accomplie par Jésus et de ses suites. Autant ce que Jésus a fait pour ses disciples que ce qu'il demande pour eux par la suite découle de son envoi par le Père et de sa relation spécifique au Père. C'est pourquoi ce chapitre est lui aussi très pertinent pour la thématique de ce livre.

1.4. Conséquences pour le traitement ultérieur

Au cours de ce rapide survol, nous espérons avoir montré que les thématiques liées à l'identité du Père, du Fils et du Saint-Esprit et à leurs rapports respectifs sont bien présentes dans les discours d'adieu du quatrième évangile. Simultanément, elles sont bien inscrites dans le cadre narratif de la scène d'adieu. Ce cadre implique un certain nombre de visées pour les discours : expliquer les événements à venir, préparer les disciples pour les temps qui viennent, les reconforter face au caractère traumatisant de la mort et du départ de Jésus, revenir sur la vie et la mission de Jésus, etc. En même temps, l'auteur n'oublie pas sa visée globale pour l'évangile : « que vous croyiez que Jésus est le Christ, le fils de Dieu » (20.31). Ces deux catégories d'objectifs sont conjointes dans les discours d'adieu, sans artificialité : Jésus fait ses affirmations de portée théologique dans le but de préparer ses disciples, de les reconforter, et ainsi de suite. Dans le cadre du

⁸⁴ Voir partie 4.3.6.

⁸⁵ Voir partie 4.4.

récit, les mentions théologiques sont incluses à cause des besoins de la scène d'adieu; du point de vue de ce que l'auteur laisse transparaître de ses intentions, elles forment un objectif en soi.

Il faut tenir compte de cette dualité : d'un côté, on ne peut pas prendre des affirmations théologiques des discours d'adieu et les traiter isolément, comme des pépites de théologie johannique détachées du contexte narratif où l'auteur les a placées. D'un autre côté, on ne peut pas réduire ces affirmations à un but pragmatique; elles n'existent pas dans le seul but de reconforter les disciples, mais traduisent de véritables convictions de l'auteur, qu'il a aussi cherché à transmettre.

On se focalisera sur les portions des discours qui sont les plus riches en matière d'indications sur les personnes du Père, du Fils et de l'Esprit et leurs rapports, mais en les incluant dans leur cadre narratif et discursif. On identifiera les parties les plus pertinentes en la matière, mais les traitera au sein des unités plus larges qui les contiennent. Au sein de ces unités plus larges, les passages moins pertinents pour notre sujet seront traités moins en profondeur, mais traités tout de même à cause du lien constant entre les affirmations théologiques et leur contexte.

Au niveau des passages d'intérêt, il apparaît comme une évidence d'inclure les fameux passages traitant du Paraclet : 14.16–17,26 ; 15.26; 16.7–15. À ceux-ci s'ajoutent 14.6–11, très dense en matière de théologie de la révélation et de rapport entre Jésus et le Père; 14.28, avec l'affirmation controversée « parce que le Père est plus grand que moi »; 15.21–25, qui présuppose beaucoup sur le rapport entre Jésus et le Père, et finalement la plus grande partie du chapitre 17.

En terme de structure (voir partie ci-dessous), il est apparu que 13.36–14.31 formait un tout, incluant plusieurs de ces passages spécifiquement pertinents⁸⁶ et qu'il convenait d'en traiter l'ensemble. D'autre part, les affirmations sur le Paraclet des chapitres 15 et 16 appartiennent à un même ensemble thématique portant sur les rapports avec le monde, par ailleurs pas dépourvu d'intérêt en lui-même, d'où le choix de traiter l'ensemble de 15.18–16.15⁸⁷. Finalement, le choix de retenir l'ensemble du chapitre 17 apparaît comme une évidence, vu son unité manifeste et sa densité de mentions pertinentes.

On livrera maintenant quelques considérations sur la structure de l'évangile, avant de passer à une partie d'exégèse fournie des passages retenus. Après cela, on traitera de manière synthétique de ce qu'il y a à retenir au sujet de thématiques-clés abordées dans l'évangile.

⁸⁶ Voir partie 1.6.2 pour le choix d'inclure 13.36–38.

⁸⁷ Voir partie 1.6.3 pour la délimitation de cet ensemble de versets.

1.5. Unité et structure

L'exégèse de passages issus des discours d'adieu ne saurait se dispenser de prêter attention à la structure de ces discours, ne serait-ce que pour délimiter des passages avec quelque justification. Les questions de structure sont reliées au regard que l'on portera sur l'unité des discours. On délimitera en effet les unités du texte sur d'autres critères selon qu'on considère qu'ils sont le fruit d'une rédaction unique et cohérente, ou si on les tient pour le fruit d'une accumulation d'éléments disparates. À l'inverse, la perception d'une structure harmonieuse tendra à accréditer une rédaction unifiée, tandis que des difficultés irrémédiables à saisir la structure du texte peuvent servir d'argument pour lui proposer une histoire tourmentée.

La question de l'unité du texte se joue à un double niveau, tant méthodologique que factuel. Au niveau méthodologique, il s'agit de choisir une approche plutôt synchronique, préoccupée du texte dans son état final, ou plutôt diachronique, cherchant à comprendre comment le texte en est venu à son état actuel. Au niveau factuel, il s'agit de prendre position sur l'histoire du texte, de le considérer comme fruit d'une rédaction plus ou moins unitaire, plus ou moins disparate. Ces deux questions sont différentes; il est tout à fait possible de regarder le texte comme fruit d'une histoire complexe, mais de s'intéresser principalement à son état final. Un fort courant de la recherche johannique va dans ce sens, les approches littéraires, narratologiques ou rhétoriques tendant à se concentrer sur le texte tel que nous l'avons, considérant que même en cas de rédaction multiple, le rédacteur final a pensé que cet état du texte avait un sens, ou professant un agnosticisme sur le processus de composition⁸⁸.

Cependant, ces deux niveaux ne peuvent pas être entièrement séparés. Un choix de méthode doit aussi se faire en fonction de ce qu'on pense être la réalité⁸⁹. De plus, le succès ou l'insuccès de la méthode employée va aussi influencer le regard sur les faits. Typiquement, si une approche synchronique échoue à rendre compte de la cohérence du texte, on sera porté à attribuer les incohérences à un processus de rédaction. À l'inverse, si les approches diachroniques échouent à donner une reconstruction de la formation de l'évangile cohérente et susceptible d'obtenir un consensus, il faudra faire preuve d'un certain scepticisme sur la recherche d'une histoire complexe du texte.

La question de l'unité et de la disparité se pose pour l'ensemble de l'évangile, et les positions adoptées pour les discours d'adieu ne sont pas

⁸⁸ SEGOVIA, *Farewell of the Word*, p. 48; TOLMIE, *Farewell*, p. 9, 12–13, 33–34; THYEN, *Johannesevangelium*.

⁸⁹ Similairement CRAFFERT, « Social-Scientific Interpretation », p. 218 : « In short, one's methodology is predetermined by the aim of interpretation which is, at bottom, a philosophical choice ».

indépendantes des options prises sur l'ensemble de l'œuvre. Il faudra néanmoins se concentrer sur les vues concernant les discours d'adieu⁹⁰.

1.5.1 Unité de style

Un des éléments à prendre en compte dans la question de l'unité de l'évangile est le style du texte. Depuis Ruckstuhl⁹¹, il est largement reconnu que le style de l'évangile (à l'exception de la péricope de la femme adultère, et avec des discussions qui se poursuivent sur le ch. 21) est essentiellement uniforme. Des critères linguistiques ne permettent pas d'identifier des parties distinctes⁹². Cette observation, que nous n'avons pas trouvée mise en cause dans la recherche récente, peut cependant faire l'objet d'interprétations variées. En particulier, les biblistes se divisent entre ceux qui voient dans le langage johannique un idiolecte, propre au seul auteur, et indiquant donc une origine unifiée du texte, et ceux qui y voient un sociolecte, un langage partagé par la communauté johannique, qui n'exclurait donc pas l'intervention de plusieurs mains⁹³. Sur cette question, certains pensent qu'un sociolecte suffit à expliquer l'aspect du texte, d'autres pensent que les spécificités de langage sont trop particulières et trop peu conscientes pour avoir été transmises ou imitées⁹⁴.

Bien sûr, l'unité de style peut aussi être attribuée au rédacteur final, mais pour que cette unité soit à ce point omniprésente, cela revient à faire du « rédacteur final » un authentique auteur. On ne peut pas espérer discerner des sources et des couches après le passage d'un « rédacteur » qui imprime son style sur l'ensemble, sans que cela nie qu'il ait utilisé des documents préexistants⁹⁵.

⁹⁰ KELLUM, *Unity* donne un bon historique sur la question de l'unité des discours d'adieu aux pages 10 à 78. La revue de littérature fournie par SCHNELLE, « Eschatologie und Abschiedsreden » donne aussi une bonne place à la question de l'unité des discours.

⁹¹ RUCKSTUHL, *Literarische Einheit*.

⁹² Voir aussi VAN BELLE, *Parenthèses*, qui a montré que les parenthèses explicatives de l'évangile partageaient son style et lui appartenaient.

⁹³ ZUMSTEIN, *Saint Jean I*, p. 27–28 ; THEOBALD, *Kapitel 1-12*, p. 30. Il faut noter que l'idée d'un sociolecte demande une communauté johannique très bien définie et repliée sur elle même, pour conduire à une telle conformité de langage. Nous avons abordé cette question plus en détail dans MORET, « Communauté johannique », p. 555-561.

⁹⁴ Ainsi Frey, *Eschatologie v. I*, p. 445, cité par SCHNELLE, « Eschatologie und Abschiedsreden », p. 466 : « Das Johannesevangelium weist eine ganz einzigartige sprachlich-stilistische Einheitlichkeit auf. Diese zeigt sich nicht nur in theologisch relevanten und für die johanneische Schule prägenden Präferenzen in Vokabular und Phraseologie, sondern darüber hinaus in »unbewußten« und in ihrer dichten Vernetzung kaum nachzuahmenden Merkmalen stilistischer Präferenz, die nicht durch die Annahme einer Schul- und Gruppensprache, sondern nur als Idiolekt des johanneischen Autors hinreichend erklärt werden können ». Cf. THYEN, « Einschübe », p. 645.

⁹⁵ Voir dans ce sens CARSON, *According to John*, p. 41–45.

1.5.2 Tensions théologiques

Un autre point qui joue un rôle dans les discussions sur l'unité de l'évangile, et *a fortiori* sur celle des discours d'adieu, est la perception de tensions théologiques au sein du texte⁹⁶. Ces tensions sont fréquemment vues comme le signe de l'intervention d'un rédacteur, ou d'une reprise par l'auteur de sources avec lesquelles il est en désaccord, mais dont il laisse subsister la trace. L'identification de telles tensions n'est cependant pas univoque. Certains verront des contradictions impliquant une histoire complexe là où d'autres ne verront que l'expression de la complexité de la pensée de l'auteur⁹⁷. L'optique prise sur l'unité de l'évangile change également l'évaluation des faits à ce sujet. Le chercheur qui veut discerner entre des sources ou étapes distinctes dans l'évangile interprétera les différences comme des tensions confirmant son hypothèse, là où ceux qui interprètent l'évangile comme un tout cohérent comprendront une affirmation à la lumière d'une autre et leur donneront un sens qui ne nécessite pas de recourir à des ruptures.

Il faut à ce sujet prendre garde aux surinterprétations. L'exégèse court le risque de voir en chaque phrase l'expression d'une position théologique complète et affirmée, susceptible d'entrer en contradiction avec les déductions similaires faites sur la base d'autres passages. Or cela n'est pas le fonctionnement normal du langage humain. Dans une communication humaine, en particulier sur un sujet complexe, une multitude de propositions peuvent être exprimées dans le but de donner ensemble une vue correcte du sujet, et le récepteur a charge de combiner ces informations, plutôt que de les isoler les unes des autres pour les opposer.

1.5.3 Apories

Les discussions sur l'unité de l'évangile de Jean et des discours d'adieu reposent en bonne partie sur la présence d'apories, à savoir de transitions ou de lectures difficiles. La plus importante en ce qui concerne les discours d'adieu est la célèbre transition abrupte de 14.31 à 15.1. En effet, Jésus donne un ordre de départ : « levez-vous, partons d'ici », qui n'est pas suivi par la mise en mouvement du groupe mais par trois longs chapitres de discours et de prière. Par contre, 18.1 semble former une suite bien plus logique à l'ordre de 14.31. Nous donnerons en partie 2.10.2 quelques regards sur cette difficulté au vu de son importance, et de l'intérêt qu'elle suscite dans la littérature récente.

⁹⁶ ANDERSON, « One Dialogue to Another », p. 102–106 donne un bon résumé de telles tensions.

⁹⁷ Ainsi Anderson, *ibid.* attribue à l'auteur une pensée dialectique, conjoignant des propos apparemment contradictoires, plaçant toujours le lecteur face à un défi (p. 109–110). Anderson admet néanmoins une édition secondaire du texte de l'évangile (p. 107).

Une autre difficulté souvent notée est la parole de Jésus « nul de vous ne me demande : “où vas-tu?” » (16.5), qui surprend après la question de Pierre en 13.36 : « Seigneur, où vas-tu? ».

Parmi les autres critères importants, on notera aussi la perception de redondance entre les parties du discours, et celle de tensions théologiques, par exemple au sujet de la manière du retour de Jésus parmi ses disciples⁹⁸.

1.5.4 Diverses approches

On présentera ici une catégorisation de manières d'approcher la question de l'unité et de la structure des discours d'adieu.

Une première catégorie de position regroupe les théories de déplacement. Selon celles-ci, le texte qui nous est parvenu n'est pas dans son ordre original ni dans l'ordre voulu par l'auteur. Des passages ou des fragments auraient été déplacés au cours de la vie du texte, menant aux caractéristiques que l'on juge être des apories. Le tenant le plus notable de cette approche était Rudolf Bultmann⁹⁹.

Des difficultés comme le passage de 14.31 à 15.1 ou la parole « nul de vous ne me demande : “où vas-tu?” »(16.5) se résolvait chez lui en postulant un ordre différent des passages du discours d'adieu. Au vu de l'influence de Bultmann, cette approche est encore très souvent mentionnée dans la littérature récente, mais elle est très généralement critiquée, notamment à cause du caractère arbitraire des déplacements postulés, des problèmes que ces déplacements posent eux-mêmes, et de la difficulté d'envisager une histoire du texte qui rende vraisemblables les déplacements postulés¹⁰⁰. M. Theobald et d'autres font appel à des déplacements au niveau des chapitres 5 à 7¹⁰¹, mais les théories de déplacement ne jouent pas de rôle majeur dans la recherche récente sur les discours d'adieu¹⁰².

Une deuxième approche consiste à attribuer un caractère secondaire à certains passages de l'évangile, et en particulier des discours d'adieu. La façon la plus typique d'y recourir considérera que le chapitre 14 constitue le discours d'adieu original, et que les chapitres 15 à 17 sont un ajout postérieur. Dans cette catégorie, on peut encore relever les modèles de

⁹⁸ BROWN, *John*, II, p. 582–583 liste de telles difficultés; il inclut aussi le fait que dans les discours d'adieu apparaît du matériel qui occupe une position différente dans les synoptiques, et que certains éléments n'ont pas de connexion directe avec le contexte des discours (ainsi la parabole de la vigne). Cependant ces remarques ne nous semblent guère viser directement la question de remaniements ou d'amplifications dans les discours d'adieu, portant davantage sur l'emploi de sources en amont de la rédaction.

⁹⁹ Voir BULTMANN, *Gospel of John*, et également BERNARD, *St John*.

¹⁰⁰ Voir en ce sens BROWN, *Introduction*, p. 43–46.

¹⁰¹ THEOBALD, *Kapitel 1-12*, p. 77.

¹⁰² Ainsi également ZUMSTEIN, « Adieu », p. 212 : « Cette hypothèse, qui n'est appuyée par aucun témoin textuel et qui crée autant de problèmes qu'elle n'en résout, est aujourd'hui abandonnée ».

relecture¹⁰³, où les ajouts se font en présupposant le texte préexistant et en se l'appropriant. En cela, le modèle de relecture se distingue d'autres approches postulant une rédaction ultérieure, en particulier de celles où le rédacteur est supposé chercher à corriger un texte jugé dérangeant¹⁰⁴. La relecture peut être le fait de l'auteur d'origine (relecture autographe) ou d'autres auteurs (relecture allographe). Le modèle de relecture tient donc compte des éléments unifiants dans le texte, et peut considérer le résultat final comme relativement harmonieux, qu'il soit le fait d'une ou de plusieurs mains.

Une troisième optique consiste à voir l'ensemble, ou du moins l'essentiel, du texte comme provenant d'une même main, en prenant très au sérieux l'unité de style. Cette approche peut se décliner de plusieurs façons. Pour certains, l'auteur aurait écrit différentes parties du texte de manière indépendante, et leur regroupement en un document unique serait l'œuvre d'un éditeur ou d'un collectif d'éditeurs¹⁰⁵. Pour d'autres, et parfois les mêmes, l'auteur lui-même aurait complété et développé son œuvre au cours de sa vie et en fonction des circonstances rencontrées¹⁰⁶. Finalement, la position la plus conservatrice considère l'ensemble de l'évangile comme ayant été écrit d'un seul tenant au cours d'une période de temps essentiellement continue¹⁰⁷.

Comme déjà évoqué, ces différentes positions sur l'unité du texte se doublent de diverses attitudes. Nombreux sont ceux qui ne prennent pas directement position, soit en considérant que la reconstruction de l'histoire du texte est hors de notre portée, soit en préférant s'intéresser à sa forme finale indépendamment du processus qui lui a donné jour.

Avec une approche de théologie biblique, on s'intéressera à l'état final du texte, en cherchant à en rendre compte d'une manière cohérente. En soi, ce choix ne découle pas nécessairement d'une décision sur l'histoire du texte, et la question est tellement débattue que justifier académiquement un positionnement peut être l'objet d'un ouvrage entier¹⁰⁸. Par transparence envers le lecteur, il est cependant bon de faire état de notre point de vue.

¹⁰³ THEOBALD, *Kapitel 1-12* ; ZUMSTEIN, « Adieu », p. 215; *Saint Jean, II*, p. 91-93; « Relecture »; DETTWILER, *Gegenwart* ; BEUTLER, « Überleitung ». Voir aussi SCHNELLE, « Eschatologie und Abschiedsreden », p. 471-478 pour une recension de quelques ouvrages utilisant cette perspective, et une évaluation.

¹⁰⁴ Ainsi l'idée du « rédacteur ecclésiastique » chez Bultmann.

¹⁰⁵ Possibilité évoquée par HENGEL, *Johannine question*, p. 100, selon qui les élèves de l'auteur auraient trouvé un texte presque complet, mais comportant par endroits plusieurs ébauches parallèles.

¹⁰⁶ SEGOVIA, *Farewell of the Word*, p. 320, propose ainsi un processus de développement diachronique sans trouver nécessaire l'intervention de plusieurs auteurs. Voir aussi la citation maintes fois répétée : « It looks as though, if the author of the Fourth Gospel used documentary sources, he wrote them all himself » (PARKER, « Two Editions », p. 304).

¹⁰⁷ KELLUM, *Unity*, p. 239-240 : « In face of the objective data, the most likely option is that the text is the work of a single author in a relatively narrow compositional situation ».

105. Ainsi Kellum, *ibid.*

¹⁰⁸ Ainsi KELLUM, *ibid.*

L'unité de style, la structuration générale et la cohérence thématique plaident pour la reconnaissance des discours d'adieu comme une unité. Il semble correct d'attribuer à un auteur l'essentiel de la rédaction des discours, sans exclure que son travail ait été rassemblé par un ou des éditeurs, ou qu'il ait amplifié son œuvre au cours du temps. Espérons que tout lecteur tirera profit de cet ouvrage indépendamment de sa position sur cette question, et que son traitement participera à faire ressortir l'unité théologique de la pensée de l'auteur.

1.6. Éléments de structuration

La délimitation des passages que l'on analysera en détail nécessite de se poser quelques questions sur la structure des discours d'adieu. Ce serait une erreur de considérer que l'auteur avait en tête une structure détaillée, avec en-têtes, parties et sous-parties. Conscients que l'auteur ne travaillait pas avec des catégories de notre époque, nombreux sont ceux qui cherchent à établir une structure en fonction de modes de pensée ou de structures rhétoriques de l'antiquité : chiasmes¹⁰⁹, structure de traité d'alliance¹¹⁰, structure rhétorique gréco-romaine¹¹¹, etc¹¹². La variété des propositions mène à un certain scepticisme quant à la possibilité de retrouver *la* structure employée par l'auteur.

Cela ne signifie pas pour autant que le texte serait chaotique et dépourvu de marques structurelles ou d'intention. Le texte comporte des marques structurantes : des répétitions de thèmes, des inclusions, des expressions qui se répètent, etc. L'auteur suit une logique, mais on peut douter qu'il s'agisse d'une logique pleinement formalisée dans un cadre précis. Sur ce point, les biblistes peuvent courir le risque de projeter des critères de construction de texte qui correspondent à leur rôle d'écrivain professionnel plus qu'à la manière d'écrire d'un auteur occasionnel. Certainement, l'auteur a un but et réfléchit à la manière de présenter ses

¹⁰⁹ BROUWER, *Literary Development* ; SIMOENS, *Gloire d'aimer*. Notons le danger des structures chiasmiques ou basées sur l'identification de répétitions : « in modern literary exegesis, chiasm is found nearly under every leaf of biblical literature. Sadly, much of it is forced and imposed upon the text without methodological rigor or historical controls » (KELLUM, *Unity*, p. 65); « One of the reasons why critics find so many mutually exclusive structures in John is that his repeated handling of only a few themes makes it possible to "find" all kinds of parallels and chiasms » (CARSON, *According to John*, p. 104).

¹¹⁰ SIMOENS, *Gloire d'aimer*. Simoens voit notamment les discours d'adieu suivre la structure d'un traité d'alliance, entre autres en comparaison avec la structure du Deutéronome (p. 202–205). Il se réfère entre autres à LACOMARA, « Deuteronomy », pour qui les éléments d'une alliance se trouvent dans les discours d'adieu, mais pas la structure d'une alliance. Simoens diffère en pensant que la structure est elle aussi présente.

¹¹¹ STUBE, *Graeco-Roman Reading*.

¹¹² Notons encore GIURISATO, « Farewell Discourse », qui veut établir une structure en huit diptyques, en se basant sur des critères formels, notamment d'inclusions et de répétitions de termes.

idées. Mais il se peut que cela ressemble plus à la manière dont un amateur structure une lettre qu'à la manière dont un universitaire structure un article.

En conséquence, les propositions dans cet ouvrage concernant la structure seront plus une manière de rendre compte de l'aspect du texte qu'une tentative de retrouver la structure voulue par l'auteur. Ces propositions se devront bien sûr de tenir compte des caractéristiques observables du texte et de l'enchaînement de sa pensée, mais sans prétendre par là invalider toute proposition concurrente.

D'autre part, au niveau thématique, le discours fonctionne aussi par le rappel constant de thèmes qui se répètent. Comme l'exprime bien C. Hoegen-Rohls :

Das kompositorische Prinzip der Abschiedsreden, die einzelnen Themen in weiten Bögen zu entfalten und dabei untereinander in sachliche Beziehungen zu bringen, führt dazu, daß keine eindeutig abgegrenzten Textteile zu erkennen sind, die sich nur mit einem Thema befassen. Hinsichtlich einer Gliederung der Reden ist daher festzuhalten, daß feste Grenzen einer Perikopeneinteilung immer wieder übersprungen werden.¹¹³

On délimitera dans le texte de petites unités de sens, dans un but descriptif. On groupera ensuite ces petites unités en des ensembles plus larges, unis par des thématiques, des reprises de vocabulaire ou des critères formels. Cette structuration est un outil de travail, plutôt qu'une tentative de donner *la* structure voulue par l'auteur.

1.6.1 Proposition de structure

- 13.1-3 Introduction de la scène d'adieu
- 4–20 Lavement des pieds et explication
 - 4–5 Geste de Jésus
 - 6–11 Dialogue avec Pierre
 - 12–20 Explication aux disciples
- 21–30 Annonce de la trahison et départ de Judas
- 31–35 Introduction aux discours
 - 31–32 Thème de la glorification
 - 33 Thème du départ et de la recherche
 - 34–35 Commandement d'amour
- 13.36–14.31 Départ et présence de Jésus
 - 36–38 Dialogue avec Pierre
- 14.1–4 Préparer une place
 - 5–7 Échange avec Thomas : connaître le chemin
 - 8–11 Demande de Philippe : voir le Père
 - 12–14 Promesses d'œuvres plus grandes et d'exaucement

¹¹³ HOEGEN-ROHLS, *Nachösterliche Johannes*, p. 224.

- 15–21 Présence de l'Esprit et présence de Jésus
- 22–24 Question de Jude, venue du Père et de Jésus
- 25–26 Action du Paraclet
- 27–29 Paix et départ
- 30–31 Venue du prince du monde
- 15.1–17 Porter du fruit**
 - 1–8 Cep et sarments
 - 9–17 Amour et commandements
- 15.18–16.15 Confrontation avec le monde et secours de l'Esprit**
 - 18–25 Haine du monde
 - 26–27 Venue du Paraclet et témoignage
- 16.1–4a Je vous ai dit ces choses**
- 4b–7 Départ de Jésus et venue du Paraclet
- 8–11 Rôle éloquentique du Paraclet
- 12–15 Rôle didactique de l'Esprit
- 16.16–32 Départ et (in)compréhension**
 - 16–18 Énigme de Jésus et incompréhension des disciples
 - 19–22 Explication
 - 23–24 Promesses concernant la prière
 - 25–28 Emploi du langage imagé; venue et retour au Père
 - 29–32 Dernier dialogue avec l'ensemble des disciples
 - 33 Conclusion
- 17 Prière conclusive**
 - 1–5 Glorification mutuelle
 - 6–8 Révélation aux disciples
 - 9–16 Prière pour les disciples dans le monde
 - 17–19 Sanctification
 - 20–23 Inclusion des croyants à venir
 - 24–26 Conclusion de la prière

Au niveau des grandes subdivisions, il existe un certain nombre de consensus largement acceptés dans la littérature secondaire. Ainsi, le chapitre 14 est très généralement regardé comme formant un tout, et il n'y a pas lieu de relever de structuration qui place une division majeure en son sein¹¹⁴. De même, le chapitre 17 est universellement reconnu comme formant un ensemble, et cela n'est pas difficile à justifier au vu de sa nature de prière bien définie. Par contre, la manière de subdiviser les chapitres 15 et 16 est beaucoup plus discutée, l'enchaînement entre les différents paragraphes étant plutôt fluide. D'autre part, les versets de 13.31–38 posent aussi question, certains voulant les rattacher entièrement au restant du chapitre 13, d'autres les rattachant au chapitre 14, et d'autres encore les subdivisant. On prendra donc le temps de justifier nos choix en la matière dans les deux développements qui suivent.

¹¹⁴ De manière assez atypique, KEENER, *Gospel of John*, l'inclut dans une partie plus grande formée de 14.1–15.17.

1.6.2 Le traitement de 13.31-38

Un des points régulièrement débattus en matière de structure est la place à donner aux versets 31 à 38 du chapitre 13. La majorité des exégètes les rattachent au chapitre 14, dont ils formeraient une sorte d'introduction¹¹⁵. Une minorité importante considère plutôt que ces versets font écho au restant du chapitre 13 et s'y rattachent fermement¹¹⁶. Dans son emploi de modèles de rhétorique antique, John C. Stube considère ces versets comme une *partitio*, un énoncé des thèmes à venir. Selon lui, les thèmes énoncés là seraient ensuite repris, développés et amplifiés dans la suite du discours, compris comme un tout s'étendant jusqu'à la fin du chapitre 17. Stube définit ainsi les thèmes :

- 31–32 Glorification mutuelle du Père et du Fils
- 33 Il reste peu de temps
- 34–35 Une mission d'amour
- 36–38 Le départ imminent de Jésus

Ces thèmes seraient ensuite repris en ordre inverse en 14.1–31, 15.1–16.15, 16.16–33 et 17.1–5¹¹⁷ respectivement¹¹⁸. Stube a raison de reconnaître une valeur programmatique aux thèmes énoncés dans ces versets¹¹⁹. Par contre, la manière de les employer pour établir la structure du passage semble quelque peu forcée. Entre autres, le verset 33 et les versets 36 à 38 sont thématiquement très proches, et peuvent très bien se voir attribuer un même thème. C'est d'ailleurs le cas chez Fernando F. Segovia, qui considère que dans les deux cas, c'est l'impossibilité pour les disciples de suivre immédiatement Jésus qui est soulignée¹²⁰. Il y a donc quelque chose d'artificiel à distinguer deux thématiques formant des « titres » distincts. D'autre part, les thèmes annoncés dans ces quelques versets apparaissent à différents endroits des discours d'adieu, sans se borner aux sections délimitées par Stube. Ainsi, le thème de la glorification du Père et du Fils apparaît bien de manière importante en 17.1–5, mais est également présent en 14.13, 15.8 et 16.14. D'autre part, le thème « une mission d'amour » est une désignation astucieuse pour appliquer ce thème à tout 15.1–16.15, alors que la parenté thématique est flagrante avec 15.1–17, mais excessivement ténue pour le restant de la partie proposée. Il y a donc du vrai

¹¹⁵ ZUMSTEIN, *Saint Jean, II*.

¹¹⁶ Ainsi THYEN, *Johannesevangelium*.

¹¹⁷ Ces versets forment également pour Stube l'introduction d'un *epilogos* couvrant le chapitre 17.

¹¹⁸ Voir STUBE, *Graeco-Roman Reading*, p. 80 pour le résumé de la structuration des chapitres 13 à 17.

¹¹⁹ Voir aussi BEUTLER, « Überleitung », p. 242–243, qui reconnaît une parenté thématique de ces versets avec l'ensemble du discours. De même, SCHNELLE, « Abschiedsreden », p. 66 : « Somit erscheinen in Joh 13,31–38 alle Grundmotive, die in den folgenden Reden entfaltet werden: δοξάζειν, υπάγειν, αγαπᾶν ». Également Giuriso, « Farewell Discourse », p. 425.

¹²⁰ SEGOVIA, *Farewell of the Word*, p. 74.

à voir une annonce de thèmes dans ces versets, mais il ne faut pas surestimer leur rôle structurant.

Fernando F. Segovia est pour sa part de ceux qui voient dans ces versets une introduction au seul chapitre 14¹²¹. Mais ce faisant, il en vient à considérer que l'annonce de glorification est l'introduction de toute l'unité qui s'étend jusqu'à la fin du chapitre 14 et même jusqu'à la fin du chapitre 16, tout en notant ce thème comme presque absent de ces passages. Le thème de la glorification devient pour lui une autre manière de parler du départ de Jésus¹²². Cette position ne semble tenable qu'en occultant le chapitre 17, où le thème apparaît massivement. Cela démontre justement que le rôle d'annonce de ces versets couvre jusqu'à la fin de la prière qui conclut les discours.

Au vu de la redondance thématique entre 13.33 et 13.36–38 et du passage à la forme dialoguée, il semble préférable de considérer que c'est 13.31–35 qui constitue une annonce des thèmes pour l'ensemble du discours et de la prière¹²³, tout en marquant la transition entre le début du chapitre 13 et les discours proprement dit. Avec R. Michaels¹²⁴, il faut rattacher les versets 36 à 38 au chapitre 14 pour former un ensemble dialogué. En effet, le chapitre 14 s'enchaîne bien avec le thème du départ de Jésus abordé dans le dialogue avec Pierre, et il n'y a rien d'incongru à voir Jésus enchaîner une exhortation collective après un échange personnel – il passe ainsi du singulier au pluriel au beau milieu de sa réponse à Philippe en 14.10.

Au vu de ces considérations, notre premier grand ensemble de texte couvrira 13.36–14.31.

¹²¹ De même, DETTWILER, *Gegenwart*, p. 54–55.

¹²² SEGOVIA, *Farewell of the Word*, p. 68–74.

¹²³ Notons aussi les conséquences possibles au niveau de l'histoire de la rédaction de reconnaître en 13.31–35 une introduction à l'ensemble des discours incluant la prière : soit ce bloc de discours forme un tout issu de l'intention cohérente d'un dessein éditorial unique (qu'il soit le fruit d'un auteur ou d'un collectif); soit 13.31–35 a été ajouté en même temps ou après les chapitres 15 à 17 pour servir d'introduction à la nouvelle étendue du discours; soit 13.31–35 a d'abord existé en étant lié au seul chapitre 14, et a ensuite fait l'objet d'une relecture et amplification qui a conduit à ce que ses thèmes trouvent un nouveau développement (THYEN, *Johannesevangelium* voit le chapitre 15 comme une réinterprétation du chapitre 13, y compris le commandement d'amour en 13.34–35. MICHAELS, *Gospel of John*, p. 763, note 2 envisage pour sa part que ces versets aient existé indépendamment du chapitre 14 comme des chapitres 15 à 17). Cette dernière option nous semble cependant la moins probable, car ces versets sont rédigés d'une manière très succincte, qui semble présumer un développement ultérieur.

¹²⁴ MICHAELS, *Gospel of John*, p. 763. En note 2, Michaels souligne lui aussi que 13.31–35 introduit des thèmes qui ne sont pas repris au chapitre 14, mais seulement aux chapitres 15–17.

1.6.3 Délimitation de 15.18–16.15

Comme dit plus haut, les chapitres 15 et 16 sont particulièrement difficiles à subdiviser, en ce qu'ils sont tenus ensemble par des transitions relativement fluides. Les choix de découpage ont donc un caractère contingent, et comportent leur part de décision; les décisions en la matière ont à être justifiées, mais ne forment pas des absolus. En soi, il n'est pas de ligne de fracture au sein de ces deux chapitres qui soit acceptée par tous les auteurs comme division majeure, et il serait possible de les considérer comme une seule grande unité, bien qu'il soit plus commode d'établir des subdivisions. Il y a cependant des changements de thématiques reconnaissables, et des passages plus fortement liés les uns aux autres.

Ainsi, 15.1–17 forment un ensemble; ses deux grandes sous-parties sont nettement reliées par la récurrence des notions « porter du fruit » et « demeurer en moi ». 15.18 marque un changement thématique avec le passage au problème posé par la haine du monde, et les marqueurs qui unissent 15.1–17 n'apparaissent plus après ce verset. Il n'y a pas une rupture totale, en ce que la haine du monde est la contrepartie de l'amour qui unit les disciples, et en ce que le choix des disciples par Jésus sous-tend ces deux thématiques. Mais retenons 15.18 comme début d'une division importante, ce qui forme un choix relativement peu controversé¹²⁵.

Il y a par contre large matière à débat en ce qui concerne la fin de cette division. Un choix courant consiste à l'achever au milieu de 16.4¹²⁶. Ce choix se justifie en ce que les versets 16.1–4a font écho aux annonces de persécution et au thème de la méconnaissance de Jésus par le monde en 15.18–25. En même temps, 16.4b rebondit sur les annonces de persécution, en expliquant pourquoi Jésus ne les a pas faites précédemment. De plus, 16.8–11 présente le rôle du Paraclet vis-à-vis du monde, dans le prolongement de la thématique précédente. Et l'annonce de la venue du Paraclet fait manifestement écho à 15.26–27 dans le même contexte. Cela conduit certains auteurs à retenir une partie formée de 15.18–16.12¹²⁷ ou 15.18–16.11¹²⁸. Il est cependant des plus malheureux de placer une césure majeure entre 16.8–11 et 16.12–15, tous deux nettement focalisés sur le rôle du Paraclet. De plus, le verset de transition en 16.12 renvoie aux mentions de ce que Jésus a dit ou non jusque là en 16.4, et introduit les versets qui le suivent. En définitive, il

¹²⁵ Quelques auteurs prennent 15.1–16.15 comme un tout : STUBE, *Graeco-Roman Reading*; Dodd d'après DETTWILER, *Gegenwart*, p. 56, note 13.

¹²⁶ Retenu par SIMOENS, *Gloire d'aimer*; DETTWILER, *Gegenwart*, p. 56–59; CARSON, *According to John*; BROWN, *John, II*; ZUMSTEIN, *Saint Jean, II*.

¹²⁷ Ainsi, KEENER, *Gospel of John* voit les discours d'adieu structurés comme un chiasme macroscopique, dont 15.18–16.12 forme la partie centrale. Il discerne au sein de cette partie une alternance de passages centrés sur la haine du monde (15.18–25; 16.1–4a) et de passages centrés sur la venue de l'Esprit (15.26–27; 16.5–12).

¹²⁸ Bultmann d'après DETTWILER, *Gegenwart*, p. 56.

semble préférable de traiter 15.18–16.15 comme une grande partie, centrée sur la confrontation avec un monde hostile, et sur le secours apporté par le Paraclet¹²⁹.

Enfin, 16.16–33 forme un tout, retrouvant un plus grand niveau d'interaction entre Jésus et ses disciples, dans la thématique du départ et de la présence renouvelée de Jésus.

Ayant présenté la dynamique globale de l'évangile et des discours d'adieu, et délimité nos passages d'intérêt, on passera maintenant à une exégèse détaillée de ces passages, avec un intérêt particulier pour les éléments qui répondent à notre problématique.

¹²⁹ Ainsi BERROUARD, « Paraclet », p. 368. MICHAELS, *Gospel of John* retient 15.18–16.16, et il est vrai que 16.16 peut être vu soit comme la fin de l'unité, en reprenant la notion du départ de Jésus en 16.5, soit comme le début de la partie finale (16.16–33), qui commence comme une discussion de cette affirmation. C'est encore un cas de transition suffisamment fluide pour rendre possible plus d'un découpage. HOEGEN-ROHLS, *Nachösterliche Johannes*, p. 92 mentionne ce choix comme l'un des deux possibles. DETTWILER, *Gegenwart*, p. 56 mentionne d'autres auteurs à l'appui de notre position.

Chapitre 2

Départ et présence de Jésus (Jean 13.36–14.31)

Introduction

Après les considérations plus générales du premier chapitre, on entre maintenant dans la partie la plus technique, avec le premier de trois chapitres d'exégèse à proprement parler. Ce premier grand passage analysé met en avant la question de la présence de Jésus, de son départ et de la poursuite de sa présence. Il est aussi le lieu pour l'évangéliste de montrer davantage la relation de Jésus avec son père dans la perspective de sa mission, et d'introduire le rôle du Saint-Esprit comme Paraclet à la suite de Jésus.

L'analyse de ce passage se fera par petites unités de texte présentant une certaine cohérence interne, ce que l'on appelle des péripécopes en langage technique. Pour chaque péripécopie, on présentera d'abord le texte grec¹³⁰ avec des notes discutant les questions de critique textuelle¹³¹, puis la traduction du texte tel que nous l'avons retenu. On présentera ensuite une analyse du texte, donnant et justifiant notre compréhension, avec un intérêt particulier pour ce qui a trait au sujet de ce livre. L'analyse est divisée en sous-parties thématiques, dans l'ordre le plus logique par rapport au déroulement du texte.

¹³⁰ Le texte grec cité est celui de NA²⁷ (en principe conservé à l'identique dans NA²⁸), tel que reporté dans le logiciel BibleWorks 9. Pour les variantes, nous nous basons sur NA²⁸ ainsi que sur SWANSON, *John*, sauf mention contraire.

¹³¹ À savoir les questions sur le texte original le plus probable au vu des manuscrits qui nous sont parvenus

2.1. 13.36–38 : Dialogue avec Pierre

³⁶Λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος· κύριε, ποῦ ὑπάγεις· ἀπεκρίθη [αὐτῷ¹³²] Ἰησοῦς· ὅπου πάγω οὐ δύνασαι μοι νῦν ἀκολουθῆσαι, ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον.³⁷λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος· κύριε, διὰ τί οὐ δύναμαί σοι ἀκολουθῆσαι ἄρτι· τὴν ψυχὴν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω.³⁸ἀποκρίνεται Ἰησοῦς· τὴν ψυχὴν σου ὑπὲρ ἐμοῦ θήσεις· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἄρνήσῃ με τρίς.

³⁶Simon Pierre lui dit : Seigneur, où pars-tu ? Jésus lui répondit : Là où je pars, tu ne peux me suivre maintenant, mais tu suivras plus tard. ³⁷Pierre lui dit : Seigneur, pourquoi ne puis-je déjà te suivre ? Je déposerai ma vie pour toi. ³⁸Jésus répondit : Tu déposeras ta vie pour moi ? En vérité, en vérité je te dis, le coq ne chantera certainement pas d'ici que tu m'aies renié trois fois¹³³.

Pierre réagit à l'annonce du départ de Jésus au verset 33. Des trois thèmes que Jésus mentionne dans ce qui sert littérairement d'introduction au discours, c'est celui du départ de Jésus qui préoccupe le plus Pierre. La glorification mutuelle du Père et du Fils est une bonne chose, le commandement d'amour est exigeant, mais c'est l'annonce du départ de Jésus qui change directement la vie des disciples et leur relation à Jésus. Pierre pose la question la plus évidente, il veut savoir où donc Jésus se rend, qu'il doive annoncer à ses disciples une séparation qui leur pèse. Jésus répond sans indiquer sa destination, mais en répétant l'impossibilité pour Pierre de le suivre. Cependant, cette impossibilité est adoucie par la promesse que plus tard, Pierre suivra Jésus. Cela ne suffit cependant pas à Pierre, qui insiste pour obtenir une raison à l'impossibilité présente de suivre Jésus. Il se déclare prêt à déposer sa vie pour Jésus, avec peut-être une réminiscence de Jean 11.8,16, où c'est la crainte de la mort aux mains des Juifs que les disciples devaient surmonter pour suivre Jésus.

Jésus met ironiquement en question l'affirmation de Pierre, comme pour en montrer la vanité. Comme plusieurs commentateurs le relèvent¹³⁴, l'assurance de Pierre fait écho aux paroles de Jésus où il se présente comme le bon berger qui donne sa vie pour ses brebis (10.11–18). D'un côté, la présomption de Pierre est très inappropriée; Carson a raison de voir dans la question rhétorique de Jésus la question de qui est censé donner sa vie pour

¹³² Quelques manuscrits et de nombreuses traductions anciennes omettent ce pronom. De très nombreux manuscrits ajoutent le pronom masculin singulier (ο) devant Jésus. Ces choix n'influent pas sur le sens du passage, nous retenons le texte de NA²⁸, qui est un choix raisonnable. N. B : nous n'accentuons pas le texte grec lorsqu'il est question de critique textuelle, pour respecter le fait que les manuscrits les plus anciens ne comportent pas d'accents ni d'esprits.

¹³³ Nos traductions tiennent compte des choix de critique textuelle indiqués dans les notes sur le texte grec.

¹³⁴ BROWN, *John, II* ; CARSON, *According to John* ; THYEN, *Johannesevangelium*. Nous n'indiquons pas les numéros de pages dans les commentaires lorsqu'ils sont cités au sujet du passage en cours de discussion.

qui¹³⁵. Jésus est celui qui va donner sa vie pour les siens, et Pierre prétend inverser cette relation, probablement sans se rendre pleinement compte de ce qu'il dit. D'autre part, comme dans les synoptiques, l'affirmation de Pierre est surtout inappropriée parce que, le moment venu, son comportement sera à l'opposé de ses vantardises, et Jésus le sait. En même temps, l'attitude de Pierre part d'un bon mouvement. Le don de sa vie pour ses amis est ce que Jésus va recommander (15.13). Et, comme le relève Brown¹³⁶, au chapitre 21 Jésus appellera Pierre à paître ses brebis, juste avant d'annoncer la mort à venir de Pierre et de l'appeler à le suivre, donnant un accomplissement positif à son assurance mal à propos. De plus, en 12.25–26, Jésus appelait à « haïr sa vie dans ce monde », tout en indiquant que celui qui le servait devait le suivre, pour finalement être avec lui. Pierre avait donc des raisons de penser que suivre Jésus au mépris de sa vie était la chose à faire; il n'a simplement pas pu accepter que Jésus lui signale qu'il ne le pouvait pas encore. Comme le dit Carson, la possibilité pour Pierre de suivre Jésus et de déposer sa vie en montrant son amour pour ses frères viendra, mais devait attendre que Jésus ait lui-même donné sa vie¹³⁷.

Avec ce court échange entre Jésus et Pierre, la thématique du départ de Jésus est lancée et mise sur le devant de la scène, qu'elle occupera plus ou moins distinctement pour tout le chapitre 14. Les détails de cet échange avec Pierre ne sont pas tous importants pour notre étude, mais en lien avec ce qui suit, il convient de se demander avec Pierre « où va Jésus ». À la lumière de la réponse de Pierre, il est tentant de penser que Jésus parle simplement de sa mort, et de rattacher sa promesse que Pierre le suive plus tard à la mort en martyr de ce dernier. Mais s'il ne s'agissait que de la mort, l'affirmation catégorique « là où je vais, vous ne pouvez pas venir¹³⁸ » (13.33; cf. 7.34) serait trompeuse, en ce que les Juifs pouvaient tout à fait mourir, et cela réduirait l'incapacité de Pierre et des disciples à leur incapacité morale de réellement mourir pour Jésus à ce point de l'histoire. Pourtant, Jésus présente cela davantage comme une impossibilité fondamentale. Et en Jean 7.34, il dit que les Juifs ne peuvent aller là où il *est*, plutôt que là où il va, ce qui rend plus difficile d'y voir une simple allusion à sa mort future.

Au tout début de la scène du dernier repas, le narrateur pose le cadre en indiquant que l'heure arrive pour Jésus de passer vers le Père (13.1). C'est là que Jésus s'apprête à se rendre, par sa mort, sa résurrection et son exaltation. Ce faisant, comme on va le voir, Jésus préparera une place pour ses disciples. Mais avant l'accomplissement de ces choses, l'accès au Père n'est pas ouvert, et même si Pierre avait la force morale de se faire exécuter avec Jésus, cela ne lui permettrait pas d'accéder au Père. Par contre, une fois

¹³⁵ CARSON, *According to John* ; cf. déjà Augustin, Sermon 296.1, dans ELOWSKI, *Ancient Christian Commentary*. Notons qu'Augustin voit là Jésus promettre à Pierre un équivalent de la Passion.

¹³⁶ BROWN, *John, II*.

¹³⁷ CARSON, *According to John*.

¹³⁸ Lorsque nous citons des textes bibliques sans indiquer une traduction française, il s'agit de notre traduction, à partir de BHS et NA²⁸.

L'œuvre de rédemption de Jésus accomplie, les disciples pourront être avec Jésus là où il est (14.3). En un sens, cela s'accomplira pour Pierre entre autres lors de sa mort, mais sa mort n'eut pas été suffisante avant celle de Jésus. La question de la destination de Jésus va sous-tendre la suite du passage, et alimenter les échanges ultérieurs de Jésus avec ses disciples, comme on le verra.

2.2. 14.1–4 : Préparer une place

¹Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία· πιστεῦετε εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεῦετε.

²ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου μοναὶ πολλαὶ εἰσιν· εἰ δὲ μὴ, εἶπον ἂν ὑμῖν ὅτι¹³⁹ πορεύομαι ἐτοιμάσαι τόπον ὑμῖν· ³καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἐτοιμάσω τόπον ὑμῖν, πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτὸν, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ᾗτε. ⁴καὶ ὅπου [ἐγὼ] ὑπάγω οἴδατε τὴν ὁδόν¹⁴⁰.

¹Que votre cœur ne soit pas troublé. Croyez en Dieu, et en moi croyez :

²dans la maison de mon père sont des demeures nombreuses. Si non (si vous ne croyez pas cela), je vous dirais que je vais vous préparer un lieu¹⁴¹. ³Et si je m'en vais et vous prépare un lieu, je viens¹⁴² de nouveau et vous prendrai

¹³⁹ Ὅτι est omis par un bon nombre de manuscrits, dont P⁶⁶ et le texte majoritaire, suivis par quelques manuscrits des vieilles traductions latines, mais présent dans les plus importants onciaux, diverses minuscules et le restant des témoins latins. Comme l'indique METZGER, *Textual Commentary*, la probabilité est forte que le mot ait été omis parce que considéré comme introduisant un discours direct, emploi où il est facultatif.

¹⁴⁰ Une variante fréquente étend en ὅπου [ἐγὼ] ὑπάγω οἴδατε τὴν ὁδόν. Metzger, *ibid.* considère la version courte comme plus diŷcile syntactiquement, et donc originale. MICHAELS, *Gospel of John*, BEASLEY-MURRAY, *John*, THYEN, *Johannesevangelium*, SEGOVIA, *Farewell of the Word* (p. 85), BARRETT, *According to St John et Morris*, *According to John* ont la même opinion. À l'inverse, BERNARD, *St John* considère la version courte comme grammaticalement incorrecte, et pense qu'elle est le résultat d'une erreur de copie. Curieusement, BROWN, *John*, II considère la version courte comme d'un meilleur grec, et soupçonne une amélioration par un copiste, ce qui lui fait préférer la variante longue. Pour notre part, nous retiendrons la version courte. La version longue mène à ce que Thomas contredit directement Jésus au verset 5, ce qui est peu probable au vu du respect porté à Jésus dans l'évangile. Les affirmations de Jésus peuvent être mises en question par les disciples, mais pas niées directement.

¹⁴¹ La traduction de ce verset est complexe et pose des questions variées. Sans entrer dans les détails du débat, indiquons que nous retenons ici une compréhension où εἰ δὲ μὴ est relié aux impératifs du verset 1 : les disciples sont appelés à croire en Dieu et en Jésus, mais s'ils ne sont pas capables d'avoir la confiance suffisante, Jésus est prêt à leur dire qu'il va leur préparer un lieu (voir MICHAELS, *Gospel of John*, et ABBOTT, *Johannine Grammar*, p. 109–111 ; avec cette lecture, l'emploi de εἰ δὲ μὴ est très semblable à celui du verset 11 : un appel à la foi est adressé aux disciples, et s'ils ne peuvent pas répondre à cet appel, Jésus propose une alternative qui est elle aussi tout à fait valide). Soulignons, avec DETTWILER, *Gegenwart*, p. 144–145, que l'emploi de l'aoriste dans une conditionnelle implique un aspect ponctuel plutôt qu'une temporalité passée.

¹⁴² Le temps est présent, mais le sens est à comprendre au futur ; ainsi BEASLEY-MURRAY, *John*, SCHNELLE, « Abschiedsreden », p. 66, note 11 ; contre GODET, *Commentaire*.

auprès de moi-même, afin que là où je suis, vous soyez aussi. ⁴Et là où moi je vais, vous en connaissez le chemin.

Dans la suite de l'avertissement concernant son départ et de sa prédiction du reniement de Pierre, Jésus s'adresse maintenant à ses disciples d'une manière rassurante, les appelant à ne pas être troublés¹⁴³, dirigeant leur regard vers la foi en lui et en le Père, donnant des assurances pour le futur.

Pendant, ce paragraphe est d'une grande complexité et pose de nombreuses questions d'interprétation. Tout d'abord au niveau de la traduction, les deux verbes du verset 1.b peuvent être chacun compris soit comme un impératif soit comme un indicatif. Nous retiendrons une double forme impérative, même si la possibilité d'un indicatif servant de base à un impératif est plausible et a eu un certain support¹⁴⁴.

Surtout, les propos de Jésus sont le lieu de débats importants, qui portent largement sur la question de l'eschatologie johannique. En soi, cela n'est pas notre sujet, mais la compréhension de ce passage oriente également le sens à donner au restant du chapitre, ce qui mérite une discussion succincte. En particulier, la promesse de retour de Jésus peut être interprétée en lien avec la résurrection et les apparitions post-pascales, ou avec la venue du Paraclet, ou avec la Parousie, ou encore dans le sens d'une présence auprès du croyant lors de la mort de celui-ci. De même, prendre les disciples là où il est peut désigner l'accession aux lieux célestes dans une eschatologie future, ou bien la proximité relationnelle avec son père dans un temps présent.

2.2.1 La destination de Jésus

Commençons par ce qui est le plus clair. Pour Jean, dans le contexte proche, la destination de Jésus est la présence du Père. C'est ce qui est annoncé en introduction de toute la scène du dernier repas (13.1), c'est là où Jésus déclare aller dans la suite du discours (14.12,28), et c'est encore ce qu'il mentionne après la résurrection (20.17)¹⁴⁵.

¹⁴³ C'est le même verbe (ταράσσω) qui est utilisé pour décrire le trouble de Jésus à l'approche de son heure en 12.27 et 13.31, et auparavant lors de la mort de Lazare (11.33). Il reviendra encore comme un rappel en 14.27.

¹⁴⁴ Notamment BROWN, *John, II* et CALVIN, *Saint Jean*, qui trouverait plus logique sous un certain rapport de placer en premier lieu la foi en Jésus-Christ et d'en faire découler la foi en Dieu, mais voit le texte partir de la foi en Dieu parce que tous admettent qu'il faut croire en Dieu, bien que fort peu nombreux soient ceux qui croient réellement en lui.

¹⁴⁵ En d'autres lieux, l'évangile peut employer des termes spatiaux pour désigner l'origine ou la destination de Jésus (3.13; 6.62), mais on peut discuter si ces indications (« le ciel »; « là où il [le Fils de l'Homme] était auparavant ») désignent autre chose que la sphère divine dans la pensée de Jean. Surtout, ces mentions ne forment pas le contexte le plus proche pour ce passage.

2.2.2 Questions eschatologiques

Concernant l'eschatologie, il convient de relever que le langage de Jésus est compatible avec une eschatologie future classique, comme on peut le voir en comparant par exemple avec 1 Thessaloniens 4.16–17¹⁴⁶, qui n'emploie pas les mêmes termes, mais comporte l'idée d'une venue de Jésus, celle d'une prise des croyants (exprimée là par ἀρπάζω) et d'une présence durable « avec le Seigneur ».

Cependant, au verset 4 le chemin permet de se rendre là où Jésus va, et le verset 6 montrera que Jésus est le chemin qui permet d'accéder à la présence du Père¹⁴⁷, ce qui est déjà réalisé dans le présent des disciples (v. 7). Une interprétation exclusivement tournée vers un futur lié à la fin de l'âge présent ne rendrait donc pas justice au passage. Il faut plutôt considérer que Jean présente au travers de Jésus une eschatologie future qu'il estime valide, mais en des termes qui mettent l'accent sur la proximité relationnelle avec le Père¹⁴⁸. Cela lui permet dans la suite de montrer comment les mêmes éléments sont déjà disponibles par l'action de Jésus et le don du Paraclet. Le lecteur n'est pas censé terminer le chapitre en ayant *renié* l'attente d'une Parousie finale, mais en l'ayant *complétée* par la conscience de l'habitation

¹⁴⁶ Notamment mentionné par SCHNELLE, « Abschiedsreden », p. 67; DETTWILER, *Gegenwart*, p. 151-152; FREY, *Eschatologie v. III*, p. 143–145.

¹⁴⁷ Certains interprètes donnent un autre sens à la mention du chemin au verset 4, en y voyant le chemin de la croix, menant à son exaltation et ultimement à son père. Ainsi KEENER, *Gospel of John*, cf. KOESTER, « Way to the Father », p. 126–130, qui voit la présence du Père comme destination et la crucifixion comme chemin. Koester va plus loin, en considérant qu'au verset 6, le sens à donner à chemin est encore déterminé par l'idée que le chemin de Jésus est celui de la mort et de la croix. Pour lui, le ἐγώ εἰμι de Jésus se rapporte à son rôle de révélation du Père; le sens total de « je suis le chemin » serait que Jésus révèle le Père en passant par la mort et la résurrection. Koester a le mérite de la cohérence, en attribuant un même sens à « chemin » dans ses deux emplois ici. Cependant, il est très difficile de voir la mort et la résurrection comme contenu de « chemin » au verset 6, en ce qu'il n'y est plus question du chemin de Jésus mais de Jésus comme chemin. À notre sens, il est plus cohérent de voir dès le verset 4 le chemin comme référence à Jésus qui permet d'aller là où il se rend, c'est à dire dans la présence du Père.

¹⁴⁸ Ainsi, τόπος apparaît dans le dialogue avec la samaritaine (4.20 ; cf 11.48) pour parler du temple comme lieu d'adoration, mais Jésus conteste l'idée d'un lieu précis pour adorer Dieu, en lui substituant l'adoration en esprit et en vérité (4.23–24). De même, en 2.16, τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου est le temple de Jérusalem, mais Jésus poursuit en se présentant lui-même comme le temple (2.19–21). En 8.35, Jésus dit que « le serviteur ne demeure (μένει) pas pour toujours dans la maison (οἰκία), le fils demeure toujours ». C'est ici l'image de l'appartenance à une maisonnée qui est employée. Jésus y compare ses auditeurs, présumés esclaves du péché, avec sa propre personne, qui en tant que Fils appartient éternellement à la maisonnée de Dieu. Dans ce sens, le présent passage peut être compris comme une promesse d'appartenance relationnelle à la maisonnée de Dieu. Cf. Keener, *Gospel of John*, p. 932 et MICHAELS, *Gospel of John*. DETTWILER, *Gegenwart*, p. 146, note 130 refuse pour sa part de voir une relation proche entre 8.35 et notre passage, en attribuant une intention différente aux deux emplois. ZUMSTEIN, *Saint Jean, II*, p. 61, note 19 ne développe pas ce lien, mais l'accepte. SCHOLTISSER, *Sein und bleiben*, p. 230–234 présente bien les antécédents dans la littérature juive de l'idée de demeure céleste, et souligne comment en Jean cette imagerie est développée dans le sens de la métaphore familiale.

déjà présente du Père et du Fils avec le croyant (14.23)¹⁴⁹. Cette lecture s'accorde bien avec la conjonction entre eschatologie présente et future dans l'évangile, que l'on peut encore confirmer en observant dans la première épître de Jean la conjonction d'une habitation présente en Christ, d'une filiation divine du croyant et d'une attente de Parousie et de révélation future¹⁵⁰

Par rapport à la thématique de ce livre, il est important de noter que Jésus appelle à une double foi : en Dieu et en lui-même. La suite du passage

¹⁴⁹ Assez similairement, voir Scholtissek, *ibid.*, p. 249–253. On peut en rapprocher THYEN, *Johannesevangelium*, pour qui Jean ne contredit pas la représentation synoptique de la Parousie, mais l'approfondit au vu de la communion indestructible des disciples avec Jésus. Nous prenons là le contrepied d'une vision où Jean présente d'abord la vision classique de la parousie, pour ensuite en montrer les problèmes afin de la remettre en question. La forme la plus poussée de cette vision est présentée par BECKER, « Abschiedsreden », en particulier p. 221–228 (voir DETTWILER, *Gegenwart* p. 188–121 pour une présentation de la réception de cette idée, et Thyen, « Johannes 14,2–4 », p. 632–633, Scholtissek, *Sein und bleiben*, p. 251–253, Beasley-Murray, *John*, p. 251 et Frey, *Eschatologie v. III*, p. 173–175 pour des critiques détaillées de Becker). De manière plus nuancée, Zumstein refuse de voir une opposition entre les versets 2 et 3 et le verset 18 (Zumstein, *Saint Jean*, II, p. 62, note 26), mais il postule tout de même « Thomas problématisé l'interprétation traditionnelle du départ de Jésus et sollicite une explication supplémentaire. Cette mise en suspens de la recevabilité de l'argumentation traditionnelle ouvre la voie à l'interprétation proprement joh[annique] du départ du Christ. Elle signifie que la formulation traditionnelle de la foi dans les termes de l'apocalyptique a perdu de sa force de persuasion et d'explication, qu'elle constitue désormais le point de départ d'une nouvelle réflexion à mener » (*ibid.* p. 64). Pour Dettwiler, *Gegenwart* p. 155–157, 159–160 (comme Becker, « Abschiedsreden », p. 222), la faiblesse de cette vision traditionnelle, qui conduit à sa réinterprétation, est qu'elle place le réconfort dans un futur qui restituerait l'état antérieur de proximité avec Jésus, mais qu'elle risque de faire du temps présent un temps dépourvu de consolation (cette vue est attaquée par Beasley-Murray, *John*, p. 250–251, en relevant que le départ et le retour à venir de Jésus impliquent la souveraineté de Dieu à l'œuvre au travers du Christ exalté dans le temps présent; Frey, *Eschatologie v. III*, p. 139 critique aussi cette interprétation). La transition entre les versets 2–3 et le verset 6 comporterait des tensions, destinées à montrer qu'un processus de réinterprétation est à l'œuvre. Scholtissek, *Sein und bleiben*, note 644, p. 251–252 discute également la position de Dettwiler.

¹⁵⁰ « Et maintenant, petits enfants, demeurez en lui, afin que lorsqu'il se manifestera nous ayons de l'assurance et que nous ne soyons pas honteux de sorte à nous éloigner de lui lors de sa Parousie » (1 Jean 2.28) « Bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lorsque cela sera manifesté, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jean 3.2). Notons que, dans ce dernier verset, le sujet de la deuxième occurrence de $\varphi\alpha\upsilon\epsilon\rho\upsilon\upsilon\varsigma$ est ambigu. Nous avons traduit en considérant qu'il avait le même sujet que lors de son premier emploi dans ce verset, à savoir l'identité future des enfants de Dieu. Il est cependant aussi possible de prendre le même sujet qu'en 1 Jn 2.28, où il est question de la manifestation de Jésus. Cela change également le référent de $\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$: dans notre lecture, l'antécédent est « Dieu », mais ce serait Jésus s'il est le sujet implicite de $\varphi\alpha\upsilon\epsilon\rho\upsilon\upsilon\varsigma$. SMALLLEY, 1,2,3 *John* et MARSHALL, *The Epistles of John* retiennent Jésus comme sujet, jugeant la référence impersonnelle inconfortable, et trouvant habituel pour Jean de passer directement d'une référence à Dieu à une référence à Jésus ; ils considèrent de plus que la ressemblance à venir des chrétiens doit être une ressemblance à Jésus plutôt qu'à Dieu. À l'inverse, BROWN, *Epistles of John* voit bien que la référence à Jésus en 2.28 est trop distante pour servir d'antécédent, et qu'il est naturel de reprendre le sujet de l'emploi précédent immédiatement.

permettra de préciser l'articulation entre attitude vis-à-vis de Jésus et attitude vis-à-vis de Dieu. Les affirmations de Jésus sur son départ et son retour suscitent aussi le questionnement de ses disciples, qui servira de tremplin aux affirmations de Jésus sur sa mission, son lien au Père, puis sur la venue du Paraclet.

2.3. 14.5–7 : Échange avec Thomas : connaître le chemin

⁵λέγει αὐτῷ Θωμᾶς· κύριε, οὐκ οἶδαμεν ποῦ ὑπάγεις· πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι¹⁵¹. ⁶λέγει αὐτῷ [ὁ] Ἰησοῦς· ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ. ⁷εἰ ἐγνώκατέ με, καὶ τὸν πατέρα μου γνώσεσθε¹⁵². καὶ ἀπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἐωράκατε αὐτόν.

¹⁵¹ Un certain nombre de témoins (B, C, D, quelques manuscrits latins et coptes) ont une leçon plus courte : πῶς οἶδαμεν τὴν ὁδόν. Cette leçon courte donne une certaine symétrie à la phrase, et pourrait s'être prêtée à une modification explicative (ainsi BERNARD, *St John*). Le poids des témoignages pour la version plus longue est cependant de loin le plus fort, et la version courte peut être une simplification ; c'est donc la version longue que nous retenons.

¹⁵² La vaste majorité des manuscrits (ainsi que la Vulgate et d'autres manuscrits latins) porte une condition irréaliste : εἰ ἐγνώκατε με . . . ἀν ἤδειτε/ἐγνώκατε ἀν (compliquée de multiples sous-variantes), qui constitue un reproche. La condition réalisée est soutenue par un petit nombre de manuscrits très importants (P⁶⁶, X, D, W, 579), ainsi que par les versions coptes, une majorité des témoins de la Vieille Latine, et le texte latin d'Irénée.

Les témoins pour la condition réalisée sont peu nombreux, mais de grande antiquité, et le soutien des versions coptes et de la majorité du texte vieux latin leur prête poids. Par contre, les témoins pour la condition irréaliste sont nombreux et de qualité appréciable, et bénéficient du témoignage de la Vulgate, qui n'est pas négligeable. Les attestations externes devraient à notre sens conduire à préférer la condition réalisée, mais ne permettent pas de choisir une variante de manière certaine, et l'avis des commentateurs est également partagé.

Une majorité des commentaires consultés préfère la condition réalisée, pour des raisons de cohérence avec la deuxième partie du verset (Ainsi METZGER, *Textual Commentary*, THYEN, *Johannesevangelium*, CARSON, *According to John*, BEASLEY-MURRAY, *John* et MICHAELS, *Gospel of John*. Dans le même sens, TRAETS, *Voir Jésus*, p. 107, note 3). MORRIS (MORRIS, *According to John*) considère par contre la condition irréaliste comme mieux attestée et plus cohérente avec le contexte général, et BROWN (BROWN, *John*, II) préfère de même la condition irréaliste, soupçonnant la condition réalisée d'être une amélioration par cohérence avec la fin du verset. SEGOVIA (SEGOVIA, *Farewell of the Word*, p. 87, note 52) considère que le reproche constitué par la condition irréaliste peut plus facilement avoir été supprimé qu'ajouté, et il considère donc la condition irréaliste comme originale ; en cela, il rejoint une note de Kurt Aland dans METZGER, *Textual Commentary*, indiquant que lorsqu'une affirmation positive et une affirmation négative au sujet des apôtres cohabitent dans la tradition, c'est la version positive qui est habituellement plus tardive.

Par contre, la condition irréaliste donne une vue peu flatteuse des apôtres, et il est dur d'expliquer comment cette version dérangement serait devenue majoritaire avec le temps. La démarche de traduction peut aussi avoir été le lieu de lisser une difficulté perçue. Il est souvent avancé que la condition irréaliste serait advenue par conformité au reproche de Jésus aux Juifs en 8.19 (P. ex. THYEN, *Johannesevangelium*). Cependant, plusieurs éléments s'y opposent. D'une part, si plusieurs témoins ont ἤδειτε pour l'apodose, aucun ne le porte pour

⁵Thomas lui dit, Seigneur, nous ne savons pas où tu vas. Comment pouvons-nous connaître le chemin? ⁶Jésus lui dit : moi je suis le chemin et la vérité et la vie, personne ne vient auprès du Père si ce n'est au travers de moi. ⁷Si vous m'aviez connu, vous auriez connu mon père¹⁵³, et dès maintenant vous le connaissez et vous l'avez vu.

La question de Thomas fait évidemment écho au verset 4, qui introduit le terme de chemin. La réponse de Jésus va permettre de faire progresser la compréhension de l'identité et du rôle de Jésus.

2.3.1 Le chemin vers le Père

Dans le passage précédent, Jésus rassurait les disciples en les assurant qu'il leur préparerait une place, et il leur a aussi affirmé qu'ils connaissaient le chemin du lieu où il se rendait. La question de Thomas est un argument *a fortiori* : les disciples ne savent même pas où Jésus va, comment pourraient-ils donc en connaître le chemin? Comme indiqué plus haut¹⁵⁴, pour le lecteur de l'évangile, surtout celui qui en connaît l'ensemble, il est clair que Jésus se rend auprès du Père. Mais pour les disciples, la chose n'est pas si évidente; les versets 2 et 3 laissent bien entendre que Jésus se rend dans la maison de son père, mais on peut excuser les disciples de n'avoir pas trouvé cela immédiatement limpide. Il est d'ailleurs fort possible que, comme l'infortuné Nicodème au chapitre 3, Thomas ait compris les propos de Jésus au niveau le plus terre à terre, et qu'il ait voulu connaître une destination géographique et un itinéraire pour s'y rendre. Comme souvent dans l'évangile, l'incompréhension de l'interlocuteur est l'occasion pour Jésus de préciser ou prolonger sa pensée : Jésus est lui-même le chemin; que les disciples connaissent la destination ou non, s'attacher à Jésus les mènera à bon port. Mais la fin du verset 6 précise et rappelle la destination : il s'agit d'aller « vers le Père ».

la protase, or si les scribes avaient voulu conformer 14.7 à 8.19 (qui comporte deux fois ηδειτε), ils l'auraient fait dans les deux membres de la condition. D'autre part, il serait surprenant que les copistes chrétiens aient voulu assimiler les apôtres aux Juifs incrédules; il est bien plus vraisemblable qu'ils aient voulu les en distinguer. De plus, 8.19 est tout de même assez distant de notre passage, ce qui rend moins probable une assimilation, d'autant qu'il s'adresse à d'autres personnes.

Avec prudence, nous jugeons donc plus probable que le texte original ait porté εγνωκετε . . . αν ηδειτε, que la variante εγνωκετε . . . εγνωκετε αν soit venue de la volonté d'employer le même verbe dans la protase et dans l'apodose, et que εγνωκατε . . . γνωσεσθε soit une version facilitatrice par correspondance avec la fin du verset et pour éviter un reproche trop cinglant aux disciples présents.

¹⁵³ Nous traduisons selon la variante retenue en note 23, et non selon le texte retenu par NA²⁸.

¹⁵⁴ p. 54.

2.3.2 Chemin, vérité et vie

La parole « moi je suis le chemin et la vérité et la vie » est une des plus célèbres de l'évangile, et peut-être une des plus discutées. L'imagerie du chemin a été passablement discutée en termes d'histoire des religions, donc au sujet de son origine.

Certains ont voulu l'interpréter à la lumière du gnosticisme et du mandéisme¹⁵⁵, mais il est maintenant reconnu que l'Ancien Testament avec la littérature de sagesse et l'apocalyptique juives fournissent un arrière-plan entièrement suffisant pour l'emploi johannique de la métaphore du chemin, quoique la formulation johannique soit tout à fait originale¹⁵⁶.

Les termes de vérité et de vie renvoient à de grands thèmes de l'évangile. Ils ne sont pas développés dans le contexte immédiat, mais servent de rappel aux développements importants de ces thèmes dans l'évangile¹⁵⁷. Là où les parallèles gnostiques pourraient mener à prendre « la vérité » comme une désignation de la sphère céleste et du but à atteindre, I. de La Potterie¹⁵⁸ a bien montré qu'il fallait plutôt entendre vérité dans le sens de révélation. Jésus est la vérité en ce qu'il fait connaître le Père¹⁵⁹, aspect qui sera explicité dans la suite. Jésus est la vie parce qu'il a la vie en lui-même et la donne à qui il veut¹⁶⁰. Mais La Potterie a raison de ne pas limiter cette affirmation à un simple niveau fonctionnel. Les prophètes et enseignants du passé transmettaient également la vérité révélée de Dieu, mais Jésus s'identifie lui-même à la vérité, et dépasse donc les prophètes du passé. Jésus peut être la vérité, être la révélation du Père à cause de son unité au Père, de son immanence mutuelle avec le Père¹⁶¹, qui vont jusqu'au fait de recevoir du Père le nom divin (17.6,11-12). Bultmann¹⁶² souligne avec raison que si Jésus est la vérité et la vie, on ne peut pas simplement obtenir de lui vie et vérité, puis s'éloigner, pas plus qu'on ne pourrait posséder la

¹⁵⁵ BULTMANN, *Gospel of John* cite abondamment des textes gnostiques; DETTWILER, *Gegenwart* (largement repris par Zumstein, *Saint Jean, II*) discute encore ces parallèles, mais en tenant compte de leur caractère plus tardif que l'évangile, et se montre prudent sur le rôle qu'ils pourraient avoir comme arrière-plan de l'évangile; Zumstein est plus tranché, en disant que « leur caractère tardif, aujourd'hui reconnu [...], ne permet plus de les prendre en considération comme arrière-fond traditionnel de la littérature joh[annique] ».

¹⁵⁶ BROWN, *John, II*, LA POTTERIE, *Vérité, I*, p. 262.

¹⁵⁷ Ainsi DETTWILER, *Gegenwart*, p. 165, pour qui la vie est le concept sotériologique par excellence de Jean. Il relève (en note 206) que le terme est beaucoup plus utilisé dans Jean 1–12 que dans les discours d'adieu, où il n'y est fait que de rapides références. Il souligne encore que la sotériologie johannique est surtout développée dans la première partie de l'évangile, et voit dans les discours d'adieu un développement sur base de cette sotériologie, autour du problème de la distance avec Jésus dans le temps post-pascal.

¹⁵⁸ LA POTTERIE, *Vérité, I*, p. 241–278.

¹⁵⁹ Voir entre autres Jean 1.17–18.

¹⁶⁰ Jean 5.19–30; voir aussi toute l'image du pain de vie (6.32–58); cf. 1 Jean 1.2, qui identifie la vie éternelle avec le Fils manifesté en chair.

¹⁶¹ LA POTTERIE, *Vérité, I*, p. 266–270.

¹⁶² BULTMANN, *Gospel of John*.

vérité et la transmettre en forme condensée. Le maintien dans la vérité dépend du maintien dans la relation avec Jésus. Comme le propose La Potterie, « chemin » identifie Jésus comme accès au Père, « vérité » l'identifie comme révélation du Père, et « vie » donne le résultat de son rôle pour les croyants, en termes de possession de la vie. La formule donne donc autant l'élément descendant que l'élément ascendant du rôle médiateur de Jésus-Christ¹⁶³.

2.3.3 Un chemin exclusif

La seconde partie du verset 6 explicite ce qui découle assez logiquement de la première partie : si Jésus est *le* chemin, les autres chemins prétendus n'en sont pas¹⁶⁴. Jésus le confirme, il n'est pas possible de venir au Père sans passer par lui. Cette affirmation exclusive est tout à fait cohérente avec la vision générale de l'évangile : « Dieu, personne ne l'a jamais vu; Dieu fils unique, qui est dans le sein du Père, lui l'a expliqué¹⁶⁵ »; personne n'est monté au ciel si ce n'est celui qui en est descendu (3.13), et ainsi de suite.

L'idée n'est d'ailleurs pas étrangère au restant du Nouveau Testament, comme par exemple dans la première épître à Timothée : « Car Dieu est un, et un est le médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Christ Jésus¹⁶⁶ ». Jean et la pensée paulinienne constatent que l'humanité ne connaît pas Dieu (ou, tout cas, ne le reconnaît pas) par ses moyens naturels¹⁶⁷, et voient en Jésus-Christ l'unique moyen de restaurer la relation qui doit exister entre Dieu et les hommes.

L'exclusivisme du verset ne pose donc pas de problème de cohérence au sein de l'évangile ou du corpus néotestamentaire. Par contre, cet aspect exclusiviste pose facilement des problèmes au lecteur contemporain. A. Dettwiler souligne deux angles au moins : au niveau socio-politique, l'exclusivisme entre en conflit avec le principe de tolérance mis en avant depuis les Lumières, et au niveau théologique, l'exclusivisme du verset semble éliminer toute possibilité de salut pour les non-chrétiens¹⁶⁸. Sur le premier plan, Dettwiler souligne avec raison que l'affirmation exclusive est faite au profit de Jésus-Christ, non au sujet de la chrétienté, de ses représentants ou des croyants; la vérité est une personne, Jésus-Christ, ce qui

¹⁶³ LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 271–273.

¹⁶⁴ Cf. l'image de la porte et du berger en Jean 10.1–16, Jésus se présente à la fois comme porte et comme berger, et désigne tous ceux qui n'entrent pas par la porte comme des voleurs et des brigands (versets 1 et 8).

¹⁶⁵ Jean 1.18.

¹⁶⁶ 1 Tm 2.5. Cf. Ép 4.21, indiqué par LA POTTERIE, *Vérité*, I, page 275, note 457.

¹⁶⁷ Rm 1.21,28 ; 3.10–18 ; 1 Cor 1.21. Rm 1.18–21 insiste bien sur le fait que les hommes connaissent Dieu au travers de sa création, mais pour Paul cette connaissance-là fait totalement échec à cause des mauvaises dispositions humaines. Cf. Jn 1.5,10.

¹⁶⁸ DETTWILER, *Gegenwart*, p. 166–168.

empêche d'affirmer qu'on la posséderait ou la maîtriserait¹⁶⁹. À ceci on ajoutera que la friction avec le principe de tolérance dépend de l'acceptation de ce dernier. Lorsque le principe de tolérance signifie accepter de laisser vivre sans encombre ceux qui pensent ou croient différemment, une affirmation exclusive n'est pas en soi un problème, tant qu'elle n'est pas accompagnée d'une volonté d'imposer la vérité crue¹⁷⁰. Il y a par contre conflit direct avec une vision de la tolérance qui impose d'énoncer l'égalité de toute affirmation sur la vérité, en adoptant un relativisme fondamental, au moins sur les questions dites « religieuses ». Il faut relever que cette vision de la tolérance repose sur une affirmation absolue au sujet de la vérité : « toutes les affirmations sur la vérité sont également valides (ou invalides) », mais cette affirmation précise est vue comme valide absolument. Dans une telle compréhension de la tolérance, aucun point de vue sur la vérité ne doit être privilégié – mais le point de vue relativiste est privilégié, et même dogmatisé, puisque le remettre en question devient une marque d'intolérance. Les affirmations johanniques sur la vérité sont en opposition avec une telle vision de la tolérance. Mais cette vision de la tolérance est à notre sens fallacieuse, et rien ne permet de demander à l'évangile de s'y conformer. En outre, bien comprendre un texte ancien nécessite de toute manière d'accepter qu'il puisse tenir des propos que notre époque recevrait comme choquants.

Sur le second plan, celui concerne l'impossibilité d'un salut pour les non-chrétiens, une résolution possible de la tension serait de relire l'affirmation dans un sens positif : « tous ceux qui viennent au Père le font par moi », donnant un rôle implicite à Jésus-Christ dans l'accès à Dieu de personnes qui ne sont pas explicitement en lien avec sa personne¹⁷¹. La théologie johannique du *Logos* pourrait ouvrir une certaine porte à cette interprétation, le Fils qui s'est incarné en Jésus-Christ étant aussi « la véritable lumière, qui éclaire tous les hommes¹⁷² ». Il y a une dimension universelle à la personne du *Logos*. Au plan exégétique, la vulnérabilité d'une telle lecture se situe sur le lien entre incarnation et révélation. Jésus

¹⁶⁹ De même THYEN, *Johannesevangelium*, p. 624. L'identification entre la vérité et la personne de Jésus est effectivement faite en Jn 14.6, mais demande quelques nuances, en ce que Jésus est aussi venu pour rendre témoignage à la vérité (18.37). La vérité n'est pas qu'un nom de code pour parler de Jésus, mais la révélation de Dieu est à tel point concentrée en Jésus qu'il peut se présenter comme « la vérité » ; dans cette logique, on ne peut pas séparer la vérité de Jésus pour se l'approprier et prétendre détenir la vérité indépendamment de la relation à la personne de Jésus. Voir notre discussion en partie 4.4.5 *infra*.

¹⁷⁰ Voir VOLF, *Public Faith* et VOLF, « Pluralism » pour une défense insistante qu'un exclusivisme religieux peut s'accompagner d'une adhésion au pluralisme en ce qui concerne la vie publique. En ce qui concerne l'évangile de Jean, l'insistance de Jésus sur le fait que son Royaume n'est pas de ce monde mais est d'une nature telle que ses disciples n'avaient pas à combattre pour empêcher qu'il fût livré (18.36) est un bon antidote aux tentatives et tentations d'imposer la vérité chrétienne par les armes.

¹⁷¹ Ainsi Marquardt, cité par THYEN, *Johannesevangelium*, p. 624 : « Wo immer es geschieht, daß Menschen mit Gott leben, da war Christus der ermöglichende Grund ».

¹⁷² Jn 1.9.

affirme-t-il être le chemin, la vérité et la vie en tant que *Logos* préexistant, ou en tant que Fils de Dieu incarné?

La Potterie affirme avec force :

Il n'est formellement question du Christ-Vérité que dans le contexte immédiat de son Incarnation (Jn 1,14–18 ; 14,16–18); seule la Parole incarnée, le Fils de Dieu apparu parmi les hommes, est pour saint Jean « la Vérité » de Dieu. Seul l'homme Jésus est parmi nous la vivante épiphanie du Père; et c'est pourquoi lui seul est pour nous « le Chemin » vers le Père¹⁷³.

Cette évaluation nous semble fondamentalement correcte, la pensée johannique sur la révélation ne permet pas de faire l'impasse sur l'incarnation. Le *Logos* est certes actif dans le monde avant l'incarnation, mais c'est dans la personne de Jésus-Christ qu'adviennent la grâce et la vérité (1.17). Dans la mesure où c'est le Christ incarné qui monte vers le Père, y prépare une place et est présent auprès de ses disciples en tout lieu, une présence du Christ incarné auprès de ceux qui ne connaissent pas son nom n'est pas entièrement impensable, mais rien ne permet de présumer que l'auteur de l'évangile l'ait envisagée¹⁷⁴. La question du rapport entre le *Logos*, incarné ou avant son incarnation, et les êtres humains qui n'ont pas connaissance de ou foi en Jésus-Christ peut être réfléchi au plan de la théologie systématique. Mais au plan de l'évangile de Jean, nous ne pensons pas y trouver d'idée de foi implicite, ni d'un chemin par le *Logos* qui ne passerait pas par Jésus-Christ incarné. Sa réponse au souci pour les personnes non-chrétiennes se situe plutôt dans l'appel à croire et le témoignage au monde¹⁷⁵. Puisque Jésus ne n'expulsera pas celui qui vient à lui (6.37), personne n'est exclu à priori du chemin vers le Père qu'il ouvre, mais ce chemin passe par sa personne, puisqu'il est le chemin.

¹⁷³ LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 275; c'est lui qui souligne.

¹⁷⁴ La présence du *Logos* auprès de tout homme en Jn 1.9 se solde au verset 10 par la constatation que « le monde ne le connut pas ». Quant aux versets 11 à 13, il faut à notre sens les comprendre comme reliés à l'incarnation, même s'ils précèdent l'affirmation « la Parole devint chair » au verset 14. En effet, il faut comprendre οἱ Ἰουδαῖοι comme désignant le peuple juif (THYEN, *Johannesevangelium*); la possibilité de croire en son nom renvoie plus facilement à l'acceptation de la révélation dans le cadre de l'incarnation qu'à une acceptation du *Logos* préincarné (en particulier, dans l'incarnation le Fils a un nom, tandis que le *Logos asarkos* n'est pas connu par un nom dans lequel les hommes pourraient croire); et surtout, le propos des vv. 12 et 13 rappelle les propos sur la naissance d'en haut en 3.1–8, dont l'explication aux vv. 14 à 16 renvoie à la crucifixion du Fils incarné et à la foi en lui (voir notre discussion pages 134–135). Cf. CARSON, *According to John*.

¹⁷⁵ Jean 3.16; 13.34–35; 15.26–27; 17.20; 20.31.

2.3.4 Si vous m'aviez connu...

Le verset 7 pose un problème de critique textuelle singulièrement difficile à évaluer, entre une variante qui voit une condition réalisée, et plusieurs qui voient une condition irréal¹⁷⁶. Le choix entre ces deux options ne change que peu l'optique en matière de christologie : de toute manière, Jésus met ici en lien la connaissance de sa propre personne avec la connaissance de son père. La question textuelle change plutôt le regard de Jésus sur les dispositions de ses disciples au moment où il parle.

On peut retenir une condition irréal^e, avec un sens péjoratif quant aux disciples. Le reproche aux disciples signifie que s'ils avaient vraiment saisi l'identité de Jésus, ils connaîtraient aussi son père, et leur sentiment d'ignorance provient d'une compréhension insuffisante de l'identité de Jésus dans son rôle de révélateur et de chemin vers le Père. La deuxième partie du verset vient adoucir le reproche et préciser la situation : parce que Jésus est présent avec ses disciples, en fait ils connaissent déjà le Père et l'ont déjà vu, même s'ils n'en ont pas encore pleinement pris conscience – comme la question de Philippe va encore le montrer.

Dans ce passage, Jésus a affirmé son rôle de révélateur du Père, et son statut d'unique voie d'accès à la présence du Père. Jésus poursuit en introduisant l'idée que celui qui le connaît connaît aussi son père, qui sera davantage développée suite à la question de Philippe. Ainsi, la question de la destination de Jésus a servi de tremplin pour amener l'affirmation de son rôle unique, qui va maintenant occuper le devant de la scène.

¹⁷⁶ Voir note 23, page 56 pour la discussion de cette question.

2.4. 14.8–11 : Demande de Philippe : voir le Père

⁸Λέγει αὐτῷ Φίλιππος· κύριε, δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα, καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν. ⁹λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· τοσοῦτῳ χρόνῳ μεθ' ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε· ὁ ἔωρακώς ἐμέ ἔωρακεν τὸν πατέρα· πῶς σὺ λέγεις· δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα· ¹⁰οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ ἐστίν· τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ, ὁ δὲ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ¹⁷⁷. ¹¹πιστεῦτέ μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ· εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ¹⁷⁸ πιστεῦτε¹⁷⁹.

⁸Philippe lui dit : Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit. ⁹Jésus lui dit : depuis tout ce temps je suis avec vous, et tu ne m'as pas connu, Philippe? Celui qui m'a vu a vu le Père. (Et) comment toi dis-tu « montre-nous le Père »? ¹⁰Ne crois-tu pas que je suis dans le Père, et le Père est en moi? Les paroles que moi je vous dis, je ne les dis pas par moi-même, mais le Père qui demeure en moi fait les œuvres lui-même¹⁸⁰. ¹¹Me croyez-vous que je suis dans le Père et le Père en moi ? Si non, croyez à cause des œuvres elles-mêmes.

2.4.1 Une demande de révélation

Après que Jésus se soit présenté comme chemin vers le Père, le texte rebondit grâce à une demande formulée par Philippe. D'une certaine manière, cette demande traduit une compréhension partielle des propos de Jésus. Philippe pense que Jésus est celui qui peut révéler le Père. La vision de Dieu est un objectif ultime pour le croyant biblique, et Philippe pense que Jésus a le pouvoir de réaliser cette attente; Philippe saisit donc bien que Jésus révèle le Père¹⁸¹. Mais c'est sur la modalité de la révélation que la compréhension de Philippe s'avère fautive. Jésus faisait le lien entre connaissance de lui et connaissance du Père. Philippe a pu penser que cela impliquait que Jésus permettrait une vision particulière de Dieu à ses amis.

¹⁷⁷ Le texte retenu par NA28 n'est porté que par quelques importants manuscrits (P66, 8, B et D). La grande majorité des témoins grecs, en commençant par Alexandrinus et avec l'appui des versions latines, porte *αυτος ποιει τα εργα*, tandis qu'un petit nombre de manuscrits (P75, L, W, 33, 579) porte *ποιει τα εργα αυτος*. À notre sens, c'est la lecture de P75 qui explique le mieux les autres ; le positionnement de *αυτος* y est inhabituel, ce qui a certainement pu conduire les scribes à le déplacer, et peut-être également à le remplacer par un génitif, plus naturel à cet endroit.

¹⁷⁸ P66,75 et Vaticanus portent le génitif singulier, peut-être par assimilation au verset 10, où P66 et Vaticanus portent *αυτου* (P75 y porte *αυτος* en position finale, ce qui n'explique pas la variante le concernant). Deux catégories de versions coptes suivent également cette variante.

¹⁷⁹ Beaucoup de manuscrits ajoutent *μου*, certainement par assimilation au début de phrase (cf. Metzger, Textual Commentary).

¹⁸⁰ Variante retenue par NA28 : fait ses œuvres.

¹⁸¹ Relevé entre autres par STUBE, *Graeco-Roman Reading*, p. 111.

Mais la demande de Philippe ignore surtout l'affirmation de Jésus selon laquelle les disciples ont déjà vu le Père (formulée au parfait au verset 7).

La demande de Philippe traduit probablement l'attente d'une théophanie ou d'une vision céleste, peut-être à la manière de celles que Moïse ou les prophètes de l'Ancien Testament (Esaïe, Ézéchiël) ont vécues¹⁸². Il se peut que Jean se positionne de manière polémique par rapport au mysticisme *merkabah*¹⁸³, avec sa conception de vision de Dieu sur son trône et de montée aux cieux. Jésus dans l'évangile de Jean se positionne clairement contre l'idée que des hommes seraient montés au ciel (3.13¹⁸⁴), et il est presque certain que la formulation vise délibérément des traditions existantes. Il n'est pas si clair que la demande de Philippe traduise des attentes définies aussi précises, mais en tout cas il attend par le truchement de Jésus une révélation d'une autre forme que la présence du Fils de Dieu incarné.

2.4.2 Visibilité du Père en Jésus

La réponse de Jésus ne laisse aucun doute sur le caractère inapproprié de la demande de Philippe. Jésus souligne au verset 9 ce qui transparaissait déjà au verset 7 : celui qui a vu Jésus a vu le Père. La proximité et la transparence entre Jésus et son père fait que celui qui connaît Jésus ne peut pas attendre de plus haute révélation, d'où la question « comment dis-tu "montre-nous le Père" ? ». Le reproche de Jésus est aussi amplifié par la référence à tout le temps que Philippe a passé avec lui. Au terme du ministère terrestre de Jésus, Philippe aurait dû le connaître assez pour reconnaître que le Père était visible en lui¹⁸⁵. Du reste, l'idée n'est pas nouvelle, elle apparaissait déjà en 12.45.

2.4.3 Schéma d'agence?

Borgen¹⁸⁶ mentionne 14.9 comme exemple du principe halakhique de l'agent¹⁸⁷. Cependant, en règle générale, l'envoyé est au même niveau que l'envoyeur tant que les fonctions et les effets juridiques sont concernés. Jésus dans l'évangile de Jean étend cela plus loin, en indiquant que le voir et le

¹⁸² Cf. BROWN, *John*, II.

¹⁸³ STUBE, *Graeco-Roman Reading*, p. 112–113; Dunn, « Let John be John », p. 306–309 présente aussi l'importance du mysticisme *merkabah* dans le judaïsme de la fin du premier siècle, et voit Jean y répondre (p. 309–313), sans mentionner 14.8.

¹⁸⁴ Relevé par STUBE, *Graeco-Roman Reading*, p. 313 et Dunn, « Let John be John », p. 310.

¹⁸⁵ Voir aussi sur ce verset TRAEYS, *Voir Jésus*, p. 214–222, qui montre bien que les disciples voient le Père du fait même qu'ils voient Jésus, par sa proximité avec le Père et sa transparence à son égard.

¹⁸⁶ BORGES, « God's Agent » p. 84–85.

¹⁸⁷ Voir section 1.1.4.

connaître équivaut à voir et connaître son père. Borgen mentionne la notion du mysticisme juridique, où l'agent est conçu comme une personne identique à l'envoyeur; mais la seule citation rabbinique qu'il cite à l'appui de cette affirmation implique que l'agent a le même rang que l'envoyeur, ce qui n'est pas encore un véritable parallèle à l'affirmation johannique. Brown¹⁸⁸ considère le parallèle halakhique comme important pour contrer l'affirmation que le langage utilisé pour décrire Jésus en termes divins serait d'origine païenne, et cela est correct, mais il faut reconnaître que Jean étend ce langage plus loin que son emploi courant. À ce sujet, Ashton juge opportunément que le système légal juif peut être proposé comme un *arrière-plan* de la christologie de l'évangile, mais pas sérieusement comme une de ses *sources*¹⁸⁹.

2.4.4 Immanence mutuelle

Aux versets 10 et 11, Jésus poursuit par une affirmation d'immanence mutuelle, répétée par deux fois presque à l'identique. La première mention est une question en forme de reproche, la deuxième un appel à croire. Jésus est dans le Père, et le Père en lui. Entre ces deux affirmations d'immanence réciproque, une autre phrase reprend la logique de l'agence (les paroles que Jésus dit, il ne les dit pas de lui-même), en la liant à une habitation du Père en Jésus, qui fait lui-même les œuvres¹⁹⁰ (sous entendu, celles qui accompagnent le ministère de Jésus).

On peut noter au milieu du verset 10 le passage du singulier au pluriel; la question s'adresse à Philippe, en reproche suite à sa question incompréhensive, tandis que la suite constitue des principes que tous les disciples sont appelés à intégrer.

Le verset 11 conclut par un appel à croire sur la base des œuvres, si les disciples ne parviennent pas à croire sur la simple affirmation de Jésus. Cette référence aux œuvres n'est pas nouvelle dans l'évangile, Jésus fait déjà appel au témoignage des œuvres en 5.36, où il ne s'agit encore que de prouver son envoi par le Père. Plus particulièrement, ce témoignage des œuvres apparaît de manière éminente en 10.22–39. Le débat commence par une question sur la messianité de Jésus, à laquelle il répond en se référant aux œuvres qu'il fait au nom de son père. Dans la suite, Jésus ajoute l'affirmation « moi et le Père sommes un » (10.30), qui mène à une volonté de lapider Jésus et à la poursuite du débat. Surtout, aux versets 37 et 38, Jésus emploie une formule très semblable à celle de 14.11, à l'effet que si les Juifs ne le croient pas, ils doivent au moins croire aux œuvres; et ce qu'ils doivent reconnaître par là est précisément l'immanence mutuelle du Père et de Jésus. La logique et les termes sont tellement semblables qu'il faut voir là un renvoi conscient par

¹⁸⁸ BROWN, *John, II*.

¹⁸⁹ ASHTON, *Understanding*, p. 325–326.

¹⁹⁰ Voir note 48, page 63 pour le choix de critique textuelle. À noter que toutes les variantes attribuent au Père le crédit ultime pour les œuvres en question.

l'évangéliste¹⁹¹. La courte formule de 14.11 doit ramener en mémoire au lecteur (ou à l'auditeur) le débat précédent, et surtout ses apports sur la personne de Jésus et sa relation au Père.

10.38 est la première apparition de la formule d'immanence mutuelle, qui (outre 14.11) réapparaîtra en 14.20 et 17.21–23; elle a une antécédence moindre en 8.16,29, où la présence du Père avec Jésus est affirmée. Pour Scholtissek¹⁹², 10.38 constitue une précision de 10.30 : l'unité entre Jésus et le Père consiste en leur immanence réciproque¹⁹³. La précision porte entre autres sur le fait que la différence entre les deux demeure, que la formule d'unité n'est pas une formule d'identité¹⁹⁴. Les œuvres de Jésus démontrent une pleine conformité de volonté et d'action avec son père, de telle sorte que Jésus peut parler des « œuvres que je fais au nom de mon père » (10.25), de « bonnes œuvres issues du Père (ἐκ τοῦ πατρὸς – 10.32) », de « faire les œuvres de mon père » (10.37), et affirmer que c'est le Père lui-même qui fait lesdites œuvres (14.11)¹⁹⁵. Cette dernière affirmation dépasse ce que le schéma d'agence suppose; il ne s'agit plus seulement d'œuvres faites en accord avec la volonté du Père, mais d'œuvres faites par le Père en même temps qu'elles sont œuvres du Fils¹⁹⁶. Conformément à cela, Jésus ne se réfère pas ici au Père comme à celui qui l'a envoyé, mais dit « le Père qui demeure en moi ». Dès lors, l'évangile tire également une conclusion qui dépasse la notion d'envoi : l'unité et l'immanence mutuelle entre Jésus et le Père sont manifestées dans leurs actions communes¹⁹⁷. La question ultérieure qui se pose est de savoir si dès lors leur unité se *résume* à une

¹⁹¹ DETTWILER, *Gegenwart*, p. 173 note la proximité du parallèle : « Die Aussage hat ihre exakte sachliche Parallele in 10,37f ».

¹⁹² SCHOLTISSEK, « Wir sind eins », p. 338–339.

¹⁹³ BROWN, *John I*, p. 412 assimile purement et simplement la formule du verset 38 à une formule d'unité, tandis que MICHAELS, *Gospel of John*, p. 607 et note 68, juge les deux formules presque équivalentes, en se référant notamment à leur emploi en 17.21–23. Nous verrons en parties 4.5.2 et 5.5 que les formules ne sont justement pas entièrement employées de la même manière.

¹⁹⁴ Voir aussi SCHOLTISSEK, *Sein und bleiben*, p. 256, 371–372.

¹⁹⁵ Voir note 177 page 63 pour la question de critique textuelle.

¹⁹⁶ En cela, Jean explicite les formules de 10.32 et 10.37, qui situent l'origine des œuvres de Jésus chez le Père et identifient les œuvres de Jésus comme œuvres du Père. Prises seules, ces affirmations pourraient encore être expliquées en recourant aux mécanismes de l'obéissance et de l'imitation, mais le fait que Jean les utilise pour accréditer l'unité et l'immanence mutuelle du Père et de Jésus permet de les comprendre comme œuvres communes de l'un et de l'autre, à la lumière de 14.11.

¹⁹⁷ Augustin emploie ce passage pour affirmer qu'il n'est pas de miracles de Jésus que le Père n'ait simultanément faits, dans le cadre de son affirmation que les personnes du Fils et du Père restent bien distinctes, tandis que leurs œuvres sont inséparables (AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermons*, 52.14; cité dans ELOWSKI, *Ancient Christian Commentary*, p. 132). Voir notre partie 5.4 en synthèse finale.

conformité de volonté et d'action, ou si au contraire elle a une portée transcendante¹⁹⁸.

En revenant à 14.10–11, notons que ces versets reprennent en partie des motifs d'une christologie de l'envoyé, avec la mention de l'origine des paroles et l'origine partagée des œuvres¹⁹⁹. En même temps, ce motif est dépassé par les formules d'immanence : le principe halakhique de l'agence n'inclut pas une telle réciprocité. Cependant, Scholtissek²⁰⁰ avertit avec raison de ne pas opposer christologie du Fils et christologie de l'envoyé; les formules d'immanence ne peuvent pas être entièrement expliquées par le principe de l'agence, mais des éléments fondamentaux en sont préservés.

2.4.5 Paroles et œuvres

Au verset 10, Jésus passe de manière surprenante d'une mention de ses paroles à une mention des œuvres, ce qui pose la question de la relation entre œuvres et paroles. Il faut voir là un parallélisme additif, où Jésus ne répète pas la même chose en d'autres mots, mais amène une affirmation plus vaste. Non seulement Jésus ne parle pas par lui-même, mais en plus le Père fait lui-même les œuvres. La continuité n'est pas détruite et il faut bien comprendre le Père également comme origine des paroles de Jésus²⁰¹, mais la mention est amplifiée pour inclure ses œuvres dans un sens large. Il est juste de dire avec Stube que Jésus consolide son autorité pour ce qu'il est en train d'enseigner en soulignant son unité avec le Père²⁰². Mais il le fait en faisant appel à un principe général qui s'applique à toutes ses paroles.

2.4.6 Résumé

En tout, les affirmations d'immanence mutuelle viennent confirmer et expliquer l'affirmation que celui qui a vu Jésus a vu le Père. Parce que le Père est présent en Jésus, voir l'un implique de voir l'autre. La révélation du Père en Jésus est telle que Philippe ne peut en attendre de plus haute, et que s'il le fait, c'est qu'il n'a pas saisi qui était Jésus. Cela se traduit également dans les œuvres communes au Fils et au Père. Si Philippe n'est pas parvenu à croire l'enseignement de Jésus, il aurait au moins dû croire sur la base des œuvres de Jésus qui sont également les œuvres du Père. Ces idées reprennent le principe halakhique de l'agence, mais le dépassent. Il n'est plus question uniquement des effets juridiques des actions de Jésus, mais

¹⁹⁸ CALVIN, *Saint Jean* rattache l'affirmation d'immanence de Jésus en 14.10 plus à la puissance de Jésus qu'à son essence, tout en jugeant que les Pères de l'Église n'ont pas abusé de ce passage en l'utilisant pour défendre la divinité de Jésus.

¹⁹⁹ DETTWILER, *Gegenwart*, p. 173.

²⁰⁰ SCHOLTISSEK, *Sein und bleiben*, p. 255.

²⁰¹ Cf. 8.26–29.

²⁰² STUBE, *Graeco-Roman Reading*, p. 115.

aussi de la connaissance relationnelle et de l'identité personnelle du Père. La question des œuvres de Jésus va se prolonger dans les versets qui suivent, avec la promesse d'œuvres plus grandes et les promesses concernant la prière.

2.5. 14.12–14 : Promesses d'œuvres plus grandes et d'exaucement

¹² Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κάκεινος ποιήσει καὶ μείζονα τούτων ποιήσει, ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι. ¹³ καὶ ὃ τι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου τοῦτο ποιήσω, ἵνα δοξασθῇ ὁ πατήρ ἐν τῷ υἱῷ. ¹⁴ Ἐάν τι αἰτήσητέ με ²⁰³ ἐν τῷ ὀνόματί μου ἐγὼ ποιήσω ²⁰⁴.

¹²En vérité en vérité je vous dis, celui qui croit en moi, les œuvres que je fais, celui-là aussi les fera, et il en fera des plus grandes que celles-là, parce que moi je vais vers le Père. ¹³Et ce que vous demanderez en mon nom, cela je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le Fils. ¹⁴Si vous me demandez quelque chose en mon nom, moi je le ferai.

Le verset 12 rebondit sur la thématique des œuvres, tout en reprenant l'idée du départ de Jésus vers son père. Au travers de la thématique des « plus grandes œuvres », l'idée que le départ de Jésus est en fait avantageux pour les disciples est apparente. Cette idée est énoncée en toutes lettres en 16.7, mais sous-tendait déjà la promesse de préparer une place pour les disciples.

2.5.1 De plus grandes œuvres

Bien sûr, l'affirmation par Jésus que ses disciples feront des œuvres plus grandes que lui est surprenante, et suscite des questions; on se demande légitimement de quelles œuvres Jésus parle et en quoi les œuvres des disciples dépasseront celles de Jésus. Il ne faut bien sûr pas manquer la raison indiquée par Jésus : c'est parce qu'il va vers le Père que les disciples feront de plus grandes œuvres. Mais la question qui se pose également est celle du lien entre le trajet de Jésus vers le Père et les plus grandes œuvres

²⁰³ Me manque dans un bon nombre de manuscrits et de versions. Il est cependant assez certainement original ; la singularité de demander une chose à Jésus en son propre nom et le contraste avec Jean 15.16, 16.23 expliquent bien que le pronom ait été supprimé. METZGER, *Textual Commentary* ; CARSON, *According to John* ; MORRIS, *According to John* et BROWN, *John, II* soulignent que demander une chose à Jésus en son nom n'est pas illogique, à la lumière des psaumes qui adressent des demandes à YHWH pour l'honneur de son nom.

²⁰⁴ Le verset 14 manque dans quelques manuscrits (X, f1 565) et versions, mais l'omission s'explique facilement par erreur de copie, par simplification de la redondance apparente avec le verset 13, ou pour éviter une contradiction avec 16.23 (d'après METZGER, *Textual Commentary*, contre BECKER, « Abschiedsreden », p. 225).

des disciples. Un premier écueil à ôter de la voie serait l'idée d'œuvres faites par les disciples indépendamment de Jésus. Dans les versets 13 et 14, Jésus amène le sujet de la prière en son nom – et même adressée à lui – et insiste que c'est lui qui fera ce qui est demandé. L'exaucement des prières est certainement l'un des moyens – voire le moyen par excellence – de l'accomplissement des œuvres plus grandes²⁰⁵, celles-ci sont donc également celles de Jésus. Il ne faut pas voir une comparaison entre les œuvres de Jésus et celles des disciples, mais plutôt entre les œuvres de Jésus incarné sur terre, et celles qu'il fera avec et au travers de ses disciples après son départ vers le Père²⁰⁶.

Comme le relève Dietzfelbinger, la mention des plus grandes œuvres a mené à des spéculations diverses et variées, au risque de négliger l'emploi johannique des mots, et en particulier la mention d'œuvres plus grandes que le Père montrera au Fils en 5.20²⁰⁷. À cet endroit, Jésus parle d'œuvres plus grandes que le Père montrera au Fils, dans un futur qui n'est pas explicitement précisé. Jésus justifie son affirmation par le fait que le Fils donne la vie à qui il veut, et que le Père a donné tout jugement au Fils (5.21–22; cf. 5.26–27). On peut à juste titre parler d'une nature eschatologique des plus grandes œuvres envisagées par Jésus, mais comme évoqué plus haut²⁰⁸, l'eschatologie de l'évangile conjoint eschatologie future et eschatologie présente. Ainsi, les versets 5.28–29 mentionnent une résurrection et un jugement qui sont assurément le jugement final, mais 5.24 parle des croyants comme étant passés (le verbe grec est au parfait) de la mort à la vie, et ne venant pas en jugement²⁰⁹. On voit ainsi que la vie eschatologique et le jugement ont une dimension présente.

Quant à la mention « parce que moi je vais vers le Père », elle désigne l'exaltation de Jésus, qui amène Jésus dans une position appropriée pour répondre aux prières²¹⁰, mais délimite également un temps après sa mort et

²⁰⁵ Notons à ce sujet que les promesses concernant la prière en 15.7–8,16 sont reliées immédiatement au fait de « porter du fruit », et également à la glorification du Père, comme en 14.13.

²⁰⁶ Déjà bien vu par Augustin, Tr. ev. Jn, 71.3; également souligné par DIETZFELBINGER, « Größeren Werke », p. 30–32 et CARSON, *According to John*.

²⁰⁷ DIETZFELBINGER, « Größeren Werke », p. 28–29; également souligné par MICHAELS, *Gospel of John*, CARSON, *According to John* et DETTWILER, *Gegenwart*, p. 174–175, qui suit Dietzfelbinger sur l'essentiel.

²⁰⁸ Voir pages 53–57.

²⁰⁹ Voir encore par exemple 3.18,36, où la non-foi et la foi sont respectivement associées de manière exclusive au jugement et à la vie éternelle.

²¹⁰ Nous développons plus loin davantage l'importance du retour au Père de Jésus (section 2.9.1).

sa résurrection²¹¹. Comme le souligne bien Carson²¹², la possibilité des plus grandes œuvres dépend du passage à une époque ultérieure de l'histoire du salut. Les plus grandes œuvres accomplies par Jésus au travers des disciples ont trait à la vie éternelle et au jugement. La vie éternelle repose entre autres sur le don de la chair de Jésus lors de sa mort (6.51). Elle repose aussi sur la connaissance du Père (17.3), rendue possible par la médiation du Fils (1.18)²¹³. Il y a donc du juste dans l'idée d'Augustin²¹⁴ selon laquelle les œuvres plus grandes que celles de Jésus consistent en la transformation d'un pécheur en un juste. Augustin le formule en des termes pauliniens, là où Jean parlera plutôt de passer de la mort à la vie et d'échapper au jugement, mais fondamentalement c'est l'idée d'accession au salut qui est en jeu²¹⁵. Cette interprétation est possible, mais il ne faudrait pas restreindre ces œuvres au seul salut individuel du croyant, et la perspective que d'autres viennent à croire par le témoignage des croyants est bien présente dans les discours d'adieu (le plus clairement en 17.20). La promesse de plus grandes œuvres trouve certainement un écho en 20.22–23, où Jésus communique l'Esprit promis à ses disciples, et leur promet que les péchés seront remis à qui ils les remettront et retenus à qui ils les retiendront²¹⁶. Cela confirme bien la dimension de salut et de jugement des « plus grandes œuvres », dont l'accomplissement peut commencer après l'élévation et la résurrection de Jésus. Les plus grandes œuvres promises aux disciples sont en particulier accomplies lorsque leur témoignage et leur prière amènent des incroyants à mettre leur foi en Jésus. L'envoi du Paraclet après le départ de Jésus (16.7) et son rôle de témoin avec les disciples (15.26–27) participent certainement

²¹¹ KÖSTENBERGER, *John* est un peu réducteur en affirmant « “because I am going to the father” is a somewhat oblique way of referring to Jesus’ cross and resurrection »; Jean a une vraie idée de retour vers le Père concernant Jésus, et nous préférons dire que la mort, la résurrection et le retour au Père de Jésus forment un ensemble conceptuellement relié et chronologiquement proche. Cela signifie que la référence à l'un peut inclure les autres.

²¹² CARSON, *According to John*.

²¹³ Pour DIETZFELBINGER, « *Größeren Werke* », p. 38, les plus grandes œuvres découlent de ce que Jésus peut être pleinement compris après Pâques et la venue du Paraclet, ce qui amène à la possibilité d'une décision définitive à son égard. La décision de la foi ou de la non-foi en Jésus est certes cruciale dans l'évangile de Jean, mais Dietzfelbinger court le risque de se focaliser exclusivement sur le plan de la connaissance, au risque de faire de Jésus une sorte de révélateur gnostique.

²¹⁴ Tr. ev. Jn, 72.2–3.

²¹⁵ Augustin considère que si celui qui croit fait les plus grandes œuvres, celui qui ne les fait pas est nécessairement un incroyant. En conséquence, il doit attribuer l'accomplissement d'une plus grande œuvre à chaque croyant sans exception. C'est pourquoi il parle en particulier de l'œuvre du pécheur qui devient juste en croyant en Jésus, qu'il conçoit comme une œuvre de Jésus avec le pécheur. De cette manière, chaque croyant est concerné.

²¹⁶ MICHAELS, *Gospel of John* cite ces mêmes versets à l'appui de l'idée que les plus grandes œuvres comportent le pardon des péchés; Michaels note que Jésus est désigné comme ôtant le péché du monde (1.29), mais ne pardonne jamais explicitement de péché dans l'évangile, peut-être parce que ce pardon dépendait de la mort de Jésus à la croix.

aussi à l'accomplissement de ces œuvres et au fait qu'elles dépassent celles que Jésus accomplissait avant sa mort et sa résurrection.

2.5.2 Transfert aux disciples

Ces versets amorcent également le processus par lequel ce qui est attribué à Jésus est transféré aux disciples. Les œuvres ne sont plus le fait de Jésus seulement, mais ses disciples les feront également, et même davantage. Dans le contexte du verset 11 qui faisait des œuvres un appui pour la foi, l'attribution de telles œuvres aux disciples participe au motif de la mission des disciples après le départ de Jésus²¹⁷ : si les œuvres peuvent être une raison de croire, et que les disciples participent massivement à ces œuvres, leur efficacité dans le témoignage peut déjà être en vue. Si, comme dit plus haut, les plus grandes œuvres ont trait au salut et au jugement au travers de la foi, les œuvres que Jésus faisait sur terre, dans ses miracles, ses œuvres d'humilité et d'amour, sa parole et sa révélation du Père, sont aussi incluses, et attribuées aux croyants.

2.5.3 Promesses concernant la prière

Comme on l'a dit, le motif des œuvres des disciples est relié aux promesses concernant la prière. Jésus s'engage à faire ce que les disciples demanderont en son nom²¹⁸. Et il le fera afin que le Père soit glorifié dans le Fils; on a là une première réapparition du thème de la glorification mutuelle depuis son annonce en 13.31–32. Les promesses concernant la prière réapparaissent à plusieurs reprises au cours du discours (15.7–8,16; 16.23–24,26–27), avec des variations. Le verset 14.14 est unique en ce qu'il parle de prier Jésus en son nom²¹⁹, alors que 15.16 et 16.23 parlent explicitement de prier le Père au nom de Jésus. Cette différence ne doit pas mener à voir un conflit théologique entre deux couches rédactionnelles ayant des conceptions différentes sur la prière et les rôles respectifs du Père et du Fils, mais s'inscrit plutôt dans la grande imbrication entre Père et Fils dans la pensée johannique²²⁰.

²¹⁷ Voir 15.27.

²¹⁸ Notons qu'Es 65.24 comporte une promesse d'exaucement des demandes, formulée dans le cadre du renouveau eschatologique (65.17).

²¹⁹ Le $\mu\epsilon$ manque dans de nombreux manuscrits, mais entre l'incongruité que l'on peut ressentir à demander une chose à Jésus en son propre nom, la contradiction apparente avec 15.16 et 16.23 et la tension théologique potentielle que cette mention induit, il est assez certain que le mot est original et a été supprimé par certains copistes, ce que confirme également le large et ancien support manuscrit pour cette variante. Voir note 203 page 68.

²²⁰ À noter encore que THEOBALD, « Gott, Logos und Pneuma », p. 77–78 ou SADANANDA, *Johannine Exegesis* p. 272, 286 verraient le chapitre 14 comme davantage théocentrique que les chapitres 15 et 16 (sur la base des passages au sujet du Paraclet), mais qu'en matière de prière, c'est le chapitre 14 qui met plus en avant le rôle de Jésus.

La promesse de Jésus de faire tout ce que les croyants demanderont en son nom est facilement problématique, en particulier pour l'exégète qui présume la réalité et l'applicabilité des paroles de Jésus. Les croyants de tous les âges ont fait et font l'expérience de ne pas voir toutes leurs prières s'accomplir, et cela pose question au vu de la promesse de Jésus. Ces versets offrent un principe régulateur dans la mention « en mon nom »; Augustin rattachait le nom de Jésus-Christ à ses fonctions de roi et de sauveur, pour expliquer que Jésus ne répondait pas aux prières qui s'opposaient au salut du croyant²²¹. Keener propose similairement de comprendre « en son nom » comme signifiant « as his representative, while about his business »²²² (à la lumière notamment de 5.43 et 10.25), une vue nettement rejetée par Thyen²²³ pour qui l'expression ne peut désigner que le fait de faire appel à Jésus élevé. Quoi qu'il en soit, le but de l'exaucement des prières par Jésus est la glorification du Père, et le contenu des prières ne saurait être entièrement abstrait de cet objectif, ni de la personne et de la volonté de Jésus-Christ. La première épître de Jean offre d'ailleurs une promesse d'exaucement de la prière qui exprime explicitement la condition de conformité à la volonté de Jésus : « si nous demandons selon sa volonté, il nous écoute. Et si nous savons qu'il nous écoute en ce que nous demandons, nous savons que nous avons la demande que nous avons demandée de lui²²⁴ ».

Indépendamment de la question de l'exaucement des prières et de ses conditions, ces quelques versets ont introduit l'idée d'une continuité et d'un dépassement entre les œuvres terrestres de Jésus et celles de ses disciples après son exaltation. Ces plus grandes œuvres sont reliées aux promesses d'exaucement des prières, à d'autant plus forte raison si la mention « en mon nom » indique que les prières sont prononcées en tant que chargé de mission de Jésus. Et les œuvres plus grandes le sont par leur dimension de salut et de jugement. La mention du retour de Jésus au Père montre aussi un changement d'étape ou d'époque avec son exaltation. Cette idée se poursuivra avec la promesse du Paraclet dans les versets suivants.

²²¹ Tr. ev. Jn, 73.3. De même, CARSON, *According to John* considère que Jésus ne répond qu'aux prières intégralement conformes à ce que son nom représente.

²²² KEENER, *Gospel of John*, p. 949.

²²³ Thyen, *Johannesevangelium*.

²²⁴ 1 Jean 5.14–15.

2.6. 14.15–21 : Présence de l'Esprit et présence de Jésus

¹⁵· Εὰν ἀγαπᾶτέ με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε²²⁵.¹⁶· κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παρακλήτοιν δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἦ²²⁶, ¹⁷τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει· ὑμεῖς γινώσκετε αὐτὸ²²⁷, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται²²⁸. ¹⁸Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανοὺς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.¹⁹· ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε. ²⁰ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν. ²¹ὃ ἔχω τὰς ἐντολὰς μου καὶ τηρῶν αὐτὰς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με· ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, κἀγὼ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐφανίσω αὐτῷ ἐμαυτὸν.

¹⁵Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements, ¹⁶et moi je demanderai au Père et il vous donnera un autre paraclét, afin qu'il soit avec vous pour toujours : ¹⁷L'Esprit de la vérité, que le monde ne peut pas recevoir, parce qu'il ne le voit ni ne le connaît; vous, vous le connaissez, car il demeure auprès de vous et sera en vous. ¹⁸Je ne vous laisserai pas orphelins, je viens vers vous. ¹⁹Encore un peu et le monde ne me voit plus, vous par contre me voyez, parce que moi je vis et que vous vivrez. ²⁰En ce jour, vous connaîtrez que je suis en mon père et vous en moi et moi en vous. ²¹Celui qui a mes commandements et qui les garde, celui-là est celui qui m'aime. Celui qui m'aime sera aimé par mon père, et moi je l'aimerai et je me révélerai moi-même à lui.

²²⁵ La tradition textuelle est ici divisée en trois, avec des attestations qui rendent la décision difficile. Un grand nombre de manuscrits à commencer par *Alexandrinus* et *Bezae* jusqu'au texte majoritaire ont l'impératif aoriste. P⁶⁶, *Sinaiticus* et quelques minuscules (dont 33) ont le subjonctif aoriste, et *Vaticanus*, *Regius* et *Athous Lavrensis*, suivis par les versions coptes, ont le futur indicatif. Nous retenons le futur indicatif, qui explique bien les deux autres variantes. Notons aussi que les variantes au futur et à l'aoriste subjonctif peuvent se changer l'une en l'autre, par homophonie ou par une tendance à mélanger ces deux temps (BDF, par. 363).

²²⁶ Une variante assez bien attestée (par P⁶⁶, A, D, de nombreux autres onciaux et la Vulgate notamment) mais peu discutée par les commentateurs porte *μενη* au lieu de *η*, avec également des permutations dans l'ordre des mots. Le sens est peu changé, et il se peut qu'il s'agisse simplement d'une amélioration stylistique, la mention *εἰς τὸν αἰῶνα* donnant déjà une idée de durée, que les copistes auraient voulu rendre dans le choix du verbe.

²²⁷ Les deux *αὐτο* sont au masculin dans quelques manuscrits dont P⁶⁶, par accord avec *παρακλήτοιν* plutôt que *πνεῦμα*, ce qui accentue aussi le caractère personnel du Paraclét. Cette variante est certainement secondaire.

²²⁸ Ce verset est marqué par une double incertitude temporelle. *Μένει* peut être compris comme un présent ou un futur ; la majorité des témoins grecs ne sont pas accentués, ceux qui portent l'accent indiquent le présent, mais certaines traductions traduisent au futur (notamment la Vulgate, mais elle traduit même *γινώσκετε* au futur, sans appui dans les manuscrits grecs qui nous sont parvenus). Il faut noter que pour ce verbe, les témoins ne donnent que l'interprétation du scribe qui a placé les accents, le texte d'origine étant certainement non accentué. Nous retenons nous aussi ce premier verbe au présent. Pour le verbe « être », la tradition textuelle est divisée, de même que les commentateurs. Le présent est porté par plusieurs manuscrits grecs (P⁶⁶, B, D* et quelques autres) ainsi que par les vieilles versions latines, ce qui laisse la grande majorité des témoins grecs pour le futur. Le poids de l'attestation manuscrite nous fait retenir le futur, en notant que l'assimilation du temps de ce verbe aux autres du verset est tentante pour les copistes comme pour les traducteurs.

Le verset 15 introduit le thème du lien entre amour et observation des commandements de Jésus. Il forme une inclusion avec le verset 21²²⁹, raison pour laquelle on peut considérer ces sept versets comme un tout. L'inclusion indique d'ailleurs que l'ensemble de ces versets se situe dans le cadre du « si vous m'aimez »²³⁰. Le même thème se prolonge jusqu'au verset 24, mais on a traité ici la question de Jude comme une coupure formelle, bien qu'elle n'introduise pas un changement de thématique. Les deux prochaines divisions doivent donc être considérées en lien étroit l'une avec l'autre.

2.6.1 Amour et commandements

La condition d'amour de Jésus est mise en lien avec le fait d'observer (ou « garder ») ses commandements, et avec la demande par Jésus d'un autre paraclet qui soit toujours avec eux. Il est cependant nécessaire de discuter la nature du lien entre ces trois éléments, qui dépend entre autres du choix de critique textuelle concernant le verbe τηρεῖν²³¹. L'impératif aoriste peut mener à voir la demande du Paraclet comme dépendant de l'obéissance aux commandements²³², tandis que le subjonctif aoriste conduit à voir la demande de l'esprit dépendre à la fois de l'obéissance et de l'amour. L'indicatif futur que nous retenons fait de l'observation des commandements une conséquence nécessaire de l'amour pour Jésus.

On pourrait alors voir la demande du Paraclet comme conséquence de cette obéissance. Il faut plutôt voir l'amour pour Jésus comme la condition qui situe les disciples dans un cadre d'alliance, cette alliance se traduisant de la part des disciples par l'obéissance et de la part de Jésus par la demande au Père d'envoyer l'Esprit – cette remarque est aussi valide si l'on retient l'impératif aoriste. Les résonances alliancielles²³³ du passage ont été maintes fois soulignées²³⁴, notamment en lien avec le Deutéronome, qui conjoint souvent amour et obéissance²³⁵. À noter qu'en faisant reposer l'obéissance des disciples sur leur amour pour lui, Jésus prend le rôle qui était celui de

²²⁹ Notamment relevé par KAMMLER, « Geistparaklet », p. 89, qui inclut également les versets 22 à 24 dans une même partie, avec 15–17, 18–21 et 22–24 comme sous-division. 101. Cf. entre autres BARRETT, *According to St John*.

²³⁰ Cf. entre autres BARRETT, *According to St John*.

²³¹ Voir note 225, page 73.

²³² Contre Brown, selon qui cette lecture coupe le lien entre les versets 15 et 16.

²³³ Nous utiliserons l'adjectif allianciel pour désigner ce qui a trait à l'alliance; bien qu'il ne soit pas attesté par les dictionnaires, il a déjà été utilisé par certains théologiens, calvinistes en particulier.

²³⁴ Notamment THYEN, *Johannesevangelium*; Brown, *John*, II.

²³⁵ Ainsi Deutéronome 11.1 : « Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, et tu observeras toujours ses préceptes, ses prescriptions, ses ordonnances et ses commandements » (Colombe). Cf. Deutéronome 6.5–6, etc. Voir LACOMARA, « Deuteronomy », p. 73–77 pour le lien entre amour et commandements dans le Deutéronome et dans les discours d'adieu. OLSSON, « *Deus semper maior* », p. 164–165 fait aussi le lien entre le cadre d'alliance, l'amour et l'obéissance aux commandements.

YHWH dans le Deutéronome²³⁶. Faire dépendre l'obéissance et la demande du Paraclet de l'amour ne rend en rien l'obéissance facultative, comme la formule du verset 21 le montre encore bien. Mais cela permet de voir l'obéissance aux commandements découler en partie du don de l'Esprit, plutôt que d'en faire un prérequis à sa réception²³⁷.

Le lien entre amour et commandements réapparaît fortement en Jean 15.9–17, avec cette fois référence directe au commandement d'amour de 13.34, lien qui n'est pas fait explicitement ici. Au chapitre 15, cette thématique de l'amour et des commandements est rapprochée des promesses concernant la prière (15.7,16), ce qui laisse à penser que pour l'auteur, amour et obéissance forment un contexte important des promesses d'exaucement. En ce qui concerne Jean 16.23–26, l'amour pour Jésus est mentionné en 16.28, mais pas l'obéissance aux commandements, remplacée par la foi dans le fait que Jésus est venu d'auprès de Dieu. Cependant, 1 Jean 3.23 montre que dans la pensée johannique, l'obéissance aux commandements inclut la foi au nom de Jésus, ainsi que l'amour mutuel.

Comme relevé par Brown²³⁸, l'enchaînement entre l'enseignement sur la prière et la promesse du don de l'Esprit a son parallèle en Luc 11.9–13. Jean laisse moins clairement entendre que l'Esprit est une des choses que les disciples sont appelés à demander, mais il est vraisemblable que la collocation entre promesse à la prière et don de l'Esprit remonte à Jésus, sans exclure une influence de Luc sur Jean ou inversement, ou via une tradition commune.

2.6.2 Excursus : le terme « paraclet »

L'emploi (uniquement johannique dans le Nouveau Testament) du terme παράκλητος a fait couler beaucoup d'encre, et reste un point assez mystérieux de l'exégèse néotestamentaire²³⁹. Au vu de la diversité des interprétations, la solution la plus évidente dans le cadre d'une traduction académique est de garder l'équivalent « paraclet » pour ne pas préjuger du sens à donner à ce terme. Notons qu'en 14.16, le terme est employé comme une fonction (cf. 1 Jean 2.1), alors qu'il deviendra un titre dans les emplois ultérieurs dans les discours d'adieu. Les Pères de l'Église hésitaient entre deux sens, l'un juridique au sens d'avocat de la défense, et l'autre basé sur

²³⁶ Ainsi KEENER, *Gospel of John*, p. 953; cf. BROWN, *John, II*, p. 631, pour le rôle de Jésus comme auteur de la nouvelle alliance avec les disciples, demandant à être reconnu de la même manière que YHWH.

²³⁷ Cela répond en partie au trouble d'Augustin : « Ou comment garderons-nous ses commandements pour recevoir celui sans la possession duquel nous ne pouvons pas garder les commandements? » (Tr. ev. Jn, 74.1).

²³⁸ BROWN, *John, II*.

²³⁹ Voir les discussions étendues dans PASTORELLI, *Paraclet* ; BROWN, *John, II*, p. 1135–1143; DETTWILER, *Gegenwart*, p. 181–189; KEENER, *Gospel of John*, p. 954–971 ; THYEN, « Παράκλητος ».

l'emploi du verbe παρακαλέω dans le sens de consoler; certains Pères retenaient un sens, d'autres l'autre et plusieurs conjoignent les deux²⁴⁰. Ces deux sens font encore partie du champ des possibles²⁴¹.

L'étude récente la plus volumineuse sur le sens du terme paraclet est celle de David Pastorelli²⁴², qui a étudié le terme dans la littérature grecque et dans le judaïsme hellénistique. D'après lui, les auteurs grecs utilisent le mot dans un sens proche de son étymologie, avec une idée de mouvement et une idée de mandat. Cet emploi peut avoir des résonances juridiques, mais le mot ne comporte pas toujours la notion d'appel par la personne nécessitant aide, ni celle d'une activité verbale. La connotation du terme est ambiguë, en ce que certains de ses emplois sont péjoratifs²⁴³. La littérature juive fait un emploi plus important du mot avec un sens mieux défini. Dans les cas relevés par Pastorelli, en particulier chez Philon, le terme intervient dans un triangle relationnel entre une personne supérieure en position d'autorité (qui peut être Dieu ou un souverain humain), un inférieur qui est en danger ou n'a plus accès au souverain, et un paraclet qui a accès au souverain et lui parle en faveur du subordonné en difficulté²⁴⁴. Pastorelli considère que ce dernier sens est à l'œuvre en 1 Jean 2.1²⁴⁵, tandis que l'emploi dans les discours d'adieu serait plus proche du sens général dans la littérature grecque²⁴⁶. Pour Pastorelli, le fait que les Pères reviennent à la construction du mot pour en établir le sens montre que le processus de lexicalisation le concernant n'était pas achevé²⁴⁷.

Andreas Dettwiler²⁴⁸ suggère, avec une réserve de bon aloi, un trajet pour l'emploi johannique du terme « paraclet ». Il aurait d'abord été employé pour Jésus comme intercesseur céleste, dans le sens de 1 Jean 2.1, ce qui renvoie à une idée présente ailleurs dans le Nouveau Testament (Rm 8.34, Hé 7.25). L'emploi du terme pour l'Esprit serait destiné à souligner le parallélisme entre son rôle et celui de Jésus (marqué par la désignation de l'Esprit comme « un autre paraclet »), tout en servant à désigner la spécificité de la compréhension johannique de l'Esprit. Dettwiler considère que la description de l'Esprit dans l'évangile de Jean hors des discours d'adieu est essentiellement identique à celle qui avait cours dans l'Église primitive en règle générale. Dettwiler comprend la mention d'« un autre paraclet »

²⁴⁰ CASURELLA, *Johannine Paraclete*, p. 141–142. Les deux sens sont déjà présents chez Origène, qui prend le premier sens pour Jésus en 1 Jean 2.1, et le second pour l'Esprit dans les discours d'adieu (d'après CASURELLA, *ibid.*, p. 4–5; également PASTORELLI, *Paraclet*, p. 93).

²⁴¹ Mentionnés par exemple par BROWN, *John, II*, p. 1136–1137.

²⁴² PASTORELLI, *Paraclet*.

²⁴³ *Ibid.*, p. 62–64.

²⁴⁴ PASTORELLI, *Paraclet*, p. 102–103.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 37–38, 106–114.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 38–39.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 292. Pour DETTWILER, *Gegenwart*, p. 187–188 également (citant R. Kysar à l'appui), le mot choisi est encore neuf avec un sens peu défini, ce qui permet justement à la communauté johannique de l'investir du sens voulu.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 187–189.

comme se référant au rôle d'intercession de Jésus au ciel, plutôt qu'à son rôle lorsqu'il était sur la terre²⁴⁹.

Pour notre part, nous suivons Dettwiler en commençant par l'attribution du terme « paraclet » à Jésus qui suit au mieux l'emploi judaïque du terme, tel que délimité par Pastorelli. En présentant l'esprit comme un « autre paraclet », l'évangile présuppose qu'il existe déjà un paraclet, et le plus logique est d'attribuer ce rôle à Jésus²⁵⁰. Nous relèverons au sujet de 1 Jean 2.1 que le rôle attribué à Jésus dans ce contexte ne se limite pas à une intercession verbale, mais qu'une référence au rôle de Jésus comme propitiation (ἱλασμός) au sujet des péchés suit immédiatement²⁵¹. Cette mention ne précise pas le sens de « paraclet », mais en donne le contexte, contexte d'aliénation et de danger créé par le péché, qui correspond effectivement à la caractérisation par Pastorelli du rôle de paraclet²⁵². Jésus est celui qui a accès au Père et lui parle en faveur de ceux que leur péché devrait empêcher d'y avoir accès. C'est donc aussi un rôle de rendre possible une relation.

Dans ce sens, il ne semble pas nécessaire, comme Pastorelli le fait, de considérer que l'évangile appartient à une autre catégorie d'emploi que l'épître²⁵³. Durant le ministère terrestre de Jésus, les disciples pouvaient connaître le Père par la présence de Jésus avec eux (Jn 14.5–11), mais Jésus va partir et les disciples auront besoin d'une autre voie d'accès, d'un autre « paraclet ». La mention « afin qu'il soit avec vous *pour toujours* » indique un contraste avec la présence incarnée de Jésus qui était temporaire, et en ce sens il faut comprendre « un autre paraclet » en référence à la présence terrestre de Jésus plutôt que par rapport à son rôle céleste, qui n'est pas limité dans le temps²⁵⁴. Les disciples auront besoin d'un autre paraclet qui soit avec eux, parce que Jésus ne le sera plus dans le même sens, mais cela n'empêche pas que ce que Jésus était sur la terre, il le soit au ciel. Autrement dit, Jésus a été paraclet en permettant à ses disciples l'accès au Père durant son séjour terrestre. Il est toujours paraclet auprès du Père après son exaltation (1 Jn 2.1), mais il demande l'envoi d'un autre paraclet pour être avec les disciples. Et la présence de l'Esprit avec les disciples pallie l'absence de Jésus en un double sens : en remplissant le rôle que Jésus avait, mais aussi en étant le moyen de la présence continuée de Jésus : de même que Jésus sur

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 188, en se référant à BLANK, *Krisis* ; GOURGUES, « Paraclet », p. 92–93 est de la même opinion. THYEN, « Παράκλητος », p. 669–670 réfute par contre la thèse de Blank.

²⁵⁰ Ainsi BYERS, « Johannine Theosis », p. 226; BROWN, *John, II*, p. 1140.

²⁵¹ 1 Jean 2.2 – de même d'ailleurs que Hé 9.24, indiqué par DETTWILER, *Gegenwart*, p. 188 comme parlant de Jésus en tant qu'avocat céleste, ne parle pas premièrement d'un rôle d'intercession, mais de l'accès de Jésus à Dieu pour s'offrir lui-même (Hé 9.25) et abolir le péché par son sacrifice (Hé 9.26).

²⁵² PASTORELLI, *Paraclet*, p. 114–117 note d'ailleurs ce rapprochement entre le rôle de paraclet de Jésus et l'expiation des péchés, et soutient qu'il se rattache à la théologie juive de l'intercession, indissociable de l'expiation des péchés.

²⁵³ *Ibid.*, p. 291–294.

²⁵⁴ Ainsi BROWN, *John, II*, p. 1140.

terre rendait son père présent, l'Esprit sur terre rend le Père et le Fils présents, comme on le verra encore.

La continuité entre l'Esprit et Jésus peut s'appuyer sur les très nombreux parallèles entre ce qui est dit de Jésus et ce qui est dit du Paraclet/Esprit Saint/Esprit de Vérité. Ils ont été abondamment listés et soulignés dans la littérature²⁵⁵, et on les soulignera au fil du texte. On en présentera également un résumé en partie 5.4.

2.6.3 L'Esprit de Vérité

Au sujet du titre Esprit de Vérité, on se contentera de quelques remarques. Après l'identification de Jésus comme « la Vérité », ce titre renforce la proximité du rôle de l'Esprit avec celui de Jésus²⁵⁶. Cependant, comme le souligne Barrett²⁵⁷, la désignation ne se ramène pas simplement au sens « l'Esprit de Jésus ». On a maintes fois indiqué l'emploi de l'expression dans le Testament de Juda²⁵⁸ ou la littérature de Qûmran²⁵⁹, en opposition avec l'Esprit de l'Erreur, et maintes fois souligné qu'ici l'expression n'avait pas le même accent dualiste²⁶⁰. De nombreux autres parallèles possibles et partiels sont proposés²⁶¹, mais Thyen peut avoir raison en considérant que le rattachement à Jésus est suffisant pour expliquer l'expression, sans nécessité d'identifier un antécédent dans l'histoire de la religion²⁶². Sans nier que des rapprochements soient possibles, l'emploi johannique doit primer sur les antécédences du concept pour déterminer son sens. Avec Barrett et Thyen, nous verrons dans ce titre principalement le fait que l'Esprit transmet la vérité sur Jésus²⁶³, et donc ultimement sur son père (voir 16.14–15), ce qui est amplement vérifié dans la suite des paroles à son sujet²⁶⁴.

²⁵⁵ FERRARO, *Paraclyto, Cristo, Padre*, p. 12–16 ; KEENER, *Gospel of John*, p. 965 ; BROWN, *John, II*, p. 1140–1141 ; LA POTTERIE, *Vérité, I*, p. 343–344 ; SADANANDA, *Johannique Exegesis*, p. 257–258 ; GOURGUES, « Paraclet », p. 91, note 12.

²⁵⁶ Cf. KEENER, *Gospel of John*, p. 971.

²⁵⁷ BARRETT, *According to St John*.

²⁵⁸ Test. Juda, 20.1,5 (*Testaments des douze patriarches*, p. 869–870), relevé par BARRETT, *According to St John* ; KEENER, *Gospel of John*, p. 969–970 souligne que l'œuvre a au moins des interpolations chrétiennes.

²⁵⁹ 1 QS III.18–19 ; IV.21,23. Relevés par THYEN, *Johannesevangelium*, p. 631.

²⁶⁰ BARRETT, *According to St John*, THYEN, *Johannesevangelium*, ZUMSTEIN, *Saint Jean, II*.

²⁶¹ Voir en particulier KEENER, *Gospel of John*, p. 969–971 et BROWN, *John, II*, p. 1137–1139.

²⁶² THYEN, *Johannesevangelium*.

²⁶³ BARRETT, *According to St John* ; THYEN, *Johannesevangelium*. Cf. 16.13.

²⁶⁴ GOURGUES, « Paraclet », veut distinguer au sein des passages traitant de l'Esprit entre des fonctions rattachées au titre Paraclet et d'autres à celui d'Esprit de Vérité. Le terme Paraclet recouvrirait des fonctions d'ordre juridique ou forensique (en particulier 15.26–27 et 16.7–11), tandis qu'Esprit de Vérité viserait davantage les fonctions d'enseignement, de rappel et d'explication des paroles de Jésus (14.26, 16.13–15). En 14.16–17, les deux termes ne seraient encore qu'introduits, sans distinction ni précision sur leur sens. Il est bien sûr

2.6.4 Contraste entre le monde et les disciples

Le verset 17 se poursuit en soulignant une opposition entre le monde et les disciples au sujet de la réception de l'Esprit. Une telle mise en contraste se retrouve au verset 19, et anticipe les développements plus importants en 15.18–16.15. Comme le relève La Potterie²⁶⁵, dans l'évangile, δύνασθαι est souvent utilisé avec une négation ou une question suggérant une réponse négative pour montrer la totale incapacité humaine face au salut hors de l'action de Dieu²⁶⁶. Kammler met fortement l'accent sur l'impossibilité pour le monde de croire en en faisant une incapacité absolue, qui n'est renversable que par l'action de Dieu dans son élection²⁶⁷. Dettwiler cherche davantage la nuance, en soulignant que la justification pour l'incapacité du monde est factuelle plutôt qu'ontologique (c'est parce que le monde ne voit pas l'Esprit qu'il ne peut le recevoir). Cependant, pour Dettwiler, l'énoncé antithétique entre le monde et les disciples se termine en expliquant la possibilité pour les disciples de recevoir l'Esprit. Mais cela est expliqué au moyen d'une phrase ayant l'Esprit pour sujet, et non les disciples, montrant que la possibilité de connaître l'Esprit est elle-même un don de l'Esprit²⁶⁸. La Potterie²⁶⁹ et Ferraro attribuent l'impossibilité pour le monde de recevoir l'Esprit au refus du monde de recevoir et reconnaître Jésus, comme l'exprime bien Ferraro :

L'incapacità per il mondo di conoscere, vedere, accogliere gli autori divini della salvezza, non è soltanto, come si era detto trattando del verbo .

possible et même vraisemblable que les différents termes employés ne recouvrent pas la même gamme de sens, sans quoi il n'y aurait guère de sens à les accumuler. Par contre, la tentative de distinguer les fonctions et les énoncés en les rattachant à l'un ou l'autre titre est aussi audacieuse que ses résultats sont douteux. La distinction ne fonctionne vraiment qu'au chapitre 16, et 14.26 rattache au Paraclet (via ἐκεῖνος, au masculin) des fonctions que Gourgues voudrait rattacher à Esprit de Vérité, qui n'est pas même mentionné là (c'est le terme Esprit Saint qui apparaît). Il faut plutôt considérer que, quelle que soit l'origine et la portée de la titulature attribuée à l'Esprit, les titres et fonctions sont rattachés à une entité unique, et qu'il serait vain de chercher à retrouver des distinctions trop précises ; cf. KÖSTENBERGER – SWAIN, *Father, Son and Spirit*, p. 145, note 55, qui jugent la thèse de Gourgues « a bit too tidy ».

²⁶⁵ LA POTTERIE, *Vérité, I*, p. 345 ; de même FERRARO, *Paraclito, Cristo, Padre*, p. 33–34. La Potterie peut donner l'impression que l'emploi négatif de δύνασθαι est toujours destiné à montrer l'incapacité du monde, mais il est aussi employé entre autres pour montrer la dépendance de Jésus au Père (par exemple 5.19), le caractère inouï des miracles de Jésus (9.19) et l'impossibilité que le croyant soit arraché de sa main (10.19) ou que les Écritures perdent leur validité (10.35).

²⁶⁶ Ainsi 3.2–5,27 ; 5.44 ; 6.44,65 ; 8.43 ; 12.39 etc.

²⁶⁷ KAMMLER, « Geistparaklet », p. 100–102.

²⁶⁸ DETTWILER, *Gegenwart*, p. 191. On trouve en 2 Corinthiens 2.10–16 un parallèle assez proche à notre passage, montrant l'impossibilité pour le monde de recevoir l'enseignement spirituel de la prédication apostolique (verset 14) et attribuant la différence entre croyants et non-croyants au fait d'avoir reçu l'Esprit qui vient de Dieu plutôt que l'esprit du monde (verset 12).

²⁶⁹ LA POTTERIE, *Vérité, I*, p. 353–353.

« dynamai », l'impossibilité dovuta alla inadeguatezza delle risorse umane naturali rispetto alla vita divina; questa è infatti propria di ogni uomo e può essere superata dalla grazia del dono di Dio quando l'uomo è ben disposto; l'impossibilità del mondo di conoscere, vedere, accogliere lo Spirito in Gesù è dovuta alla disposizione ostile, al deliberato rifiuto di fronte a Gesù²⁷⁰.

La remarque est tout à fait valide, mais n'invalide pas celle de Kammler, en ce que l'évangile insiste sur le fait que l'homme ne peut croire en Jésus que par l'action de son père. La décision humaine face à Jésus est déterminante, mais les paroles de Jésus forcent à reconnaître une décision divine derrière la décision humaine (6.44,65).

Attardons-nous encore quelque peu sur la différence entre les disciples et le monde quant à l'accueil de l'Esprit. L'impossibilité de recevoir l'Esprit découle de l'impossibilité pour le monde de le voir (θεωρεῖν) et de le connaître. La Potterie signale deux excès inverses : se limiter à souligner l'invisibilité physique de l'Esprit (qui concerne aussi les disciples), ou bien parler d'une vue uniquement spirituelle. Pour La Potterie, θεωρεῖν doit se comprendre ici d'un discernement spirituel sur la base d'une observation attentive²⁷¹. Le sens peut en être précisé en examinant ce qui est dit des disciples. Eux connaissent l'Esprit, « parce qu'il demeure auprès de vous et sera en vous ». Il y a une promesse future²⁷² de présence de l'Esprit dans les disciples, qui verra son accomplissement en 20.22. On peut par contre se demander en quoi l'Esprit demeure déjà auprès des disciples à l'heure où Jésus parle²⁷³, d'autant que 7.39 indique qu'« il n'y avait pas d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié ». Il serait possible de partir d'une conception vétérotestamentaire de l'Esprit de Dieu comme présence discrète imprégnant la création et toujours présente auprès de l'homme²⁷⁴. Jésus ferait alors une distinction entre cette présence diffuse et une présence plus intérieure et personnelle lors de la réception de l'Esprit. Avec La Potterie²⁷⁵, on peut cependant juger préférable de rattacher la mention d'une présence de l'Esprit à côté des disciples à la présence de l'Esprit en Jésus. On peut y voir un parallèle avec l'affirmation, également surprenante, selon laquelle les disciples connaissent déjà le Père (14.7), qui se base sur la présence de Jésus auprès d'eux. Surtout, l'Esprit est dit demeurer sur Jésus (1.33), et comme relevé par La Potterie, Jésus est dit demeurer auprès des disciples (1.39, 14.25; cf. 4.40, où il est question des Samaritains). Les disciples

²⁷⁰ FERRARO, *Paraclito, Cristo, Padre*, p. 50.

²⁷¹ LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 347-352. Le sens proposé par La Potterie est tout à fait conforme à BDAG, sens 2.a; BDAG liste 14.17 sous le sens 2.b « of the spiritual perception of the one sent by God, which is possible only to the believer ».

²⁷² Voir note 228 page 73 pour les questions de critique textuelle. Notons que MICHAELS, *Gospel of John*, qui voit deux verbes au présent, les interprète comme de sens futur.

²⁷³ Si l'on renonce à la facilité d'interpréter μενει comme un futur (ce qu'ont fait la Vulgate et BEASLEY-MURRAY, *John*), ce qui en fait une variation sur la même promesse.

²⁷⁴ NEHER, *Prophétisme*, p. 87-93.

²⁷⁵ LA POTTERIE, *Vérité*, I p. 353-356; cf. CARSON, *According to John*, p. 509-510.

connaissent l'Esprit parce qu'ils l'ont reconnu dans les actions et les paroles de Jésus, contrairement au monde, qui a vu les œuvres de Jésus et n'a pas cru en lui. Godet a donc raison de voir une présence préparatoire de l'Esprit dans la personne de Jésus²⁷⁶.

Par contre, Godet et La Potterie insistent pour détacher la mention « et il sera en vous » du ὄτι causal qui précède, pour en faire une conséquence²⁷⁷ ou une perspective nouvelle²⁷⁸. Cela n'est pas nécessaire : le ὄτι explique la différence entre le monde et les croyants, et cette différence demeurera. Dans le présent de l'élocution, la connaissance de l'Esprit par les disciples s'explique par sa présence en Jésus auprès d'eux, dans le futur elle s'expliquera par la présence de l'Esprit en eux, mais la différence entre un monde qui ne connaît ni ne discerne l'Esprit et des disciples qui le connaissent demeure la même. Autant la présence actuelle de l'Esprit en Jésus que la présence future de l'Esprit dans les disciples participent à expliquer pourquoi les disciples connaissent l'Esprit alors que le monde ne le connaît pas.

L'impossibilité pour le monde de recevoir l'Esprit vient donc de son refus de reconnaître Jésus comme l'envoyé du Père. Il est juste de reconnaître avec Ferarro, La Potterie et Dettwiler l'aspect profondément éthique et décidé de ce rejet, et simultanément avec Kammler d'admettre que dans la pensée de l'évangile, ce rejet est si profondément ancré dans l'humanité qu'il ne peut être dépassé que par une action divine.

2.6.5 Venue de Jésus

Au verset 18, Jésus enchaîne sur ses paroles promettant la venue de l'Esprit par une promesse de venir lui-même et de ne pas laisser ses disciples orphelins. L'image de l'orphelin peut être utilisée pour parler d'un disciple privé de son maître²⁷⁹. La question majeure qui se pose est celle du référent de cette promesse et du lien entre cette venue et celle de l'Esprit dans ce qui précède. Cela se relie également au sens à donner à ἐτι μικρόν (14.19) et ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (14.20), et plus généralement à la question de l'eschatologie johannique.

²⁷⁶ GODET, *Commentaire*. Cette idée rejoint en partie la solution d'Augustin au problème évoqué plus haut (note 108) : « Les disciples possédaient donc déjà l'Esprit que le Seigneur leur promettait et sans lequel ils ne disaient pas Seigneur, et pourtant ils ne le possédaient pas encore de la manière que le Seigneur le leur promettait. Ils le possédaient donc et ils ne le possédaient pas, eux qui ne le possédaient pas encore autant qu'ils auraient dû le posséder. Ils le possédaient un peu, il allait leur être donné davantage; ils le possédaient d'une manière cachée, ils allaient le recevoir d'une manière visible, car cela même relevait d'un don plus grand du Saint-Esprit qu'ils découvrent ce qu'ils possédaient » (Tr. ev. Jn, 74.2).

²⁷⁷ GODET, *Commentaire*.

²⁷⁸ LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 356.

²⁷⁹ CARSON, *According to John* ; ZUMSTEIN, *Saint Jean*, II ; KEENER, *Gospel of John*.

Jésus promet de ne pas laisser ses disciples orphelins, et la résolution de cette situation potentielle est annoncée pour « dans peu de temps ». Ceci implique que la venue de Jésus doit se produire dans la suite relativement proche du « départ » de Jésus²⁸⁰. Udo Schnelle veut voir au verset 18 une référence à la parousie, issue d'une tradition préjohannique²⁸¹. Mais la situation où le monde ne verra plus Jésus tandis que les disciples le verront ne correspond certainement pas à la Parousie, où il est attendu que tout œil voie Jésus²⁸² – c'est ce qui transparait encore dans la question de Jude au verset 22, voir ci-dessous²⁸³. Schnelle voit dans ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ un terme technique pour la parousie²⁸⁴. Les parallèles allégués sont valides, mais l'expression peut dénoter le jour de l'intervention décisive de Dieu, que Jean situe au moins en partie dans les événements de la mort, la résurrection et l'élévation de Jésus. L'expression a des consonances eschatologiques, mais rien n'empêche de la rattacher à une eschatologie réalisée. De plus, la promesse rattachée à cette locution est de connaître l'immanence mutuelle du Père et du Fils, que Jésus mentionnait déjà au verset 10 comme devant être crue par les disciples; cela ne fait donc pas partie de ce que Jésus promet pour le jour lointain de son retour, mais de ce qu'il s'attend à voir ses disciples vivre. D'autre part, Jean emploie plutôt ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ pour désigner le jour du retour de Christ, de la résurrection et du jugement des morts²⁸⁵.

²⁸⁰ Contre SCHNELLE, « Abschiedsreden », p. 68, qui interprète « orphelin » comme la situation de la communauté de l'auteur, à laquelle répondrait un espoir futur. Lorsque Schnelle écrit « Eindeutig setzen ἀφῆμι und ὀρφανός die Situation des *andauernden* Wegganges Jesu voraus, so daß ἐρχεσθαι auf seine Wiederkunft zu beziehen ist », on croirait que Jésus n'a pas employé de négation!

²⁸¹ *Ibid.*, p. 68, suivi par FREY, *Eschatologie v. III*, p. 164-166.

²⁸² Ap 1.7; cf. Mt 24.27,30. BROWN, *John, II*, p. 645 relève bien l'incompatibilité de ces propos avec la Parousie; de même TOLMIE, *Farewell*, note 126, p. 133. SCHNELLE, « Abschiedsreden », p. 60 note 23 et FREY, *Eschatologie v. III*, p. 166 répondent à cette objection en indiquant que 14.2 restreint déjà la Parousie au cercle des disciples, et que les annonces de jugement habituellement liées à l'attente de la Parousie sont laissées de côté parce que le monde est déjà jugé du fait de son incrédulité. Cependant, à notre sens, le fait qu'en 14.2 seules les conséquences pour les disciples sont présentées n'équivaut pas à affirmer une Parousie imperceptible pour le monde. FREY, *ibid.*, p. 168 évite une telle affirmation en détachant le verset 18 du verset 19, mais cela signifie que pour voir la Parousie au verset 18, il doit en faire une affirmation isolée, détachée autant du propos qui précède que de celui qui suit. Ceci illustre bien la précarité de sa position.

²⁸³ Cf. également KAMMLER, « Geistparaklet », p. 91–92.

²⁸⁴ SCHNELLE, « Abschiedsreden », p. 68, citant Mt 7.22; Lc 10.12 ; 2 Tim 1.12,18.

²⁸⁵ Jn 6.39–40,44,54; 11.24; 12.48 – ainsi ZUMSTEIN, *Saint Jean, II*, p. 79. Par ailleurs, SCHNELLE, « Abschiedsreden », p. 67–69 reconnaît que les versets 23 et 24 parlent d'eschatologie présente, parce que la venue du Père et du Fils a lieu dans l'amour et l'observation des commandements; or il reconnaît également que le passage débutant au verset 15 est défini par les verbes aimer et garder. Son interprétation centrée sur la Parousie nécessite donc d'abstraire 14.18 de son contexte immédiat, ce qu'il justifie partiellement en considérant que c'est un *logion* traditionnel. Il n'est cependant pas légitime de faire primer une hypothèse sur l'origine d'une partie du discours par rapport à son contexte manifeste

Si le verset 18 ne peut pas se rapporter à la Parousie, il reste à déterminer s'il se rapporte à la résurrection et aux apparitions post-pascales, ou à la venue du Paraclet. Au verset 19, Jésus donne une promesse de vie future aux disciples, basée sur le fait que lui-même vit. Le temps présent pour Jésus peut être surprenant dans sa bouche à la veille de sa propre mort. Mais par là, le texte montre que Jésus possède la vie de telle manière que même la mort n'empiète pas sur sa vie²⁸⁶. La promesse que les disciples vivront sur la base de la vie de Jésus se retrouve dans d'autres écrits du Nouveau Testament (Rm 5.10; 6.3–11; 1 Cor 15.16,21–22²⁸⁷), et cette promesse rattache certainement ce passage à la résurrection de Jésus. L'emploi de ἔρχομαι peut correspondre à la Parousie (14.3; 21.22), que l'on a déjà exclue comme référent, mais aussi aux apparitions post-pascales de Jésus (20.19,24,26). Le temps en vue dans ces versets est donc celui qui est introduit par la résurrection de Jésus²⁸⁸, mais il est clair que Jésus parle également d'une présence plus durable auprès de ses disciples que les quelques apparitions qui suivent la résurrection²⁸⁹.

Les propos des versets 15 à 17 concernant le Paraclet et ceux des versets 18 à 21 concernant Jésus montrent un important parallélisme. Tous deux viennent, ne sont pas vus (ou discernés) par le monde, mais sont connus par les disciples et resteront auprès d'eux (d'autant plus clairement si l'on inclut les versets 22 à 24); les deux promesses de venue sont données dans le contexte de l'amour et de l'obéissance aux commandements²⁹⁰. Dettwiler, Kammler et Brown entre autres²⁹¹ y voient l'indice que la venue de Jésus dont il est question ici serait en fait identique à celle du Paraclet; Jésus annoncerait sa venue dans le Paraclet. Le parallélisme est certes flagrant et certainement intentionnel. Cependant, il n'impose pas de confondre les personnes du Paraclet et de Jésus en ignorant que le Paraclet est *un autre* paraclet (v. 15) et que l'Esprit est donné par le Christ ressuscité (20.22). Bien plutôt, Jésus vit et sera élevé auprès de son père, et parce qu'il vit et que les disciples vivront par lui, il sera discerné²⁹² par les disciples et se manifesterà à eux, non pas *comme* le Paraclet, mais *au travers* du Paraclet²⁹³. Comme le Père est présent lorsque le Fils est présent, le Fils est présent lorsque l'Esprit

dans l'état final du texte. Voir encore ZUMSTEIN, *Saint Jean, II*, p. 78–79 pour la portée pascale de 14.18.

²⁸⁶ Voir Jn 5.26, où Jésus dit que Dieu a donné au fils d'avoir la vie en lui-même; voir aussi Ap 1.18, où Jésus se désigne comme « le vivant ».

²⁸⁷ Cf. BROWN, *John, II*, p. 646, et avec plus de références KEENER, *Gospel of John*, p. 974.

²⁸⁸ Cf. THYEN, *Johannesevangelium*, CARSON, *According to John*, BEASLEY-MURRAY, *John*.

²⁸⁹ Relevé par BROWN, *John, II*, p. 645–646.

²⁹⁰ Cf. DETTWILER, *Gegenwart*, p. 191–192; FERRARO, *Paracletto, Cristo, Padre*, p. 12–13; BROWN, *John, II*, p. 645–646; KAMMLER, « Geistparaklet », p. 90–93.

²⁹¹ Voir aussi KÖSTENBERGER – SWAIN, *Father, Son and Spirit*, p. 96.

²⁹² La promesse d'être « vu » (θεωρεῖν) par les disciples inclut à la fois le fait que Jésus sera vu physiquement par les disciples à qui il s'adresse, et la connaissance que les disciples et les croyants ultérieurs auront de lui par l'Esprit.

²⁹³ Cf. BROWN, *John, II*, p. 1141.

est là, mais du fait que l'Esprit est envoyé en son nom (14.26). La venue du Paraclet opère la présence du Fils, mais est aussi dépendante de l'élévation de ce dernier (7.39), et c'est lors d'une apparition pascale qu'il donnera en fait l'Esprit Saint (20.22), d'où la collocation des promesses de venue de l'Esprit et de Jésus²⁹⁴.

Au verset 21, les promesses sont délimitées en termes généraux (« Celui qui a mes commandements et qui les garde... Celui qui m'aime »), ce qui ne permet pas d'y voir une assurance limitée aux bénéficiaires des apparitions pascales. Au contraire, alors que les versets 18 à 20 s'adressaient aux disciples présents et indiquaient un retour qui commence à Pâques et se poursuit, le verset 21 énonce une promesse d'ordre général pour les croyants de tous les temps²⁹⁵, qui n'inclut que subsidiairement les apparitions pascales.

En ce sens, ἐμφανίζειν ne doit pas être interprété seulement dans le sens de la présence physique du ressuscité auprès de quelques témoins²⁹⁶, mais dans le sens d'une révélation de son identité personnelle²⁹⁷. Les versets 22 à 24 confirmeront encore ce sens.

Comme le souligne Brown²⁹⁸, Jean n'élimine pas les apparitions pascales, et se met en peine pour affirmer leur réalité physique. Mais il comprend qu'elles ne sont pas un but en elles-mêmes, et qu'elles initient une présence durable et intime de Jésus auprès des croyants²⁹⁹.

2.6.6 Clôture

Le verset 21 comporte également un rappel du lien entre amour et obéissance aux commandements de Jésus, qui fait écho au verset 15 et anticipe les versets 23 et 24. Ce rappel du cadre d'alliance entre Jésus et les croyants mène à une promesse nouvelle d'être aimé par le Père et par Jésus. Jésus a déjà affirmé avoir aimé ses disciples (13.34), mais n'en a pas encore fait une promesse pour le futur. Par là, la dimension familiale et relationnelle

²⁹⁴ Ainsi CARSON, *According to John*. Voir KEENER, *Gospel of John*, p. 973 et TOLMIE, *Farewell*, note 126, p. 132–133 pour une référence à la résurrection incluant également la venue de l'Esprit.

²⁹⁵ Cf. ZUMSTEIN, *Saint Jean*, II.

²⁹⁶ Cf. Mt 27.53 pour ce sens, concernant les morts ressuscités au moment de la mort de Jésus. Cf. Actes 10.40–41 avec l'expression ἐμφανῆ γενέσθαι. DETTWILER, *Gegenwart*, p. 196 juge opportunément que l'emploi néotestamentaire ne suffit pas à voir dans ce verbe un terme technique pour les apparitions pascales.

²⁹⁷ Cf. Ex 33.13 (LXX); 33.18 (LXX^b et divers manuscrits; WEVERS, *Exodus* considère cette variante pour Ex 33.18 comme influencée par 33.13, ce qui nous semble probable) dans ce sens. Le texte massorétique porte « fais moi connaître tes voies » et « fais-moi voir ta gloire » respectivement. Voir KAMMLER, « Geistparaklet », p. 92. Voir également DETTWILER, *Gegenwart*, p. 196, qui souligne aussi l'emploi similaire en Sg 1.2.

²⁹⁸ BROWN, *John*, II, p. 645.

²⁹⁹ Voir également l'affirmation de Mt 28.20, également indiqué par Brown.

des promesses des versets 2 et 3 est développée, ce qu'elle sera encore au verset 23.

Dans un même ordre d'idée, le verset 20 reprend l'immanence entre Jésus et le Père, mais l'étend en incluant l'immanence mutuelle entre Jésus et ses disciples. Non seulement les disciples connaîtront la relation de Jésus au Père, mais ils y seront inclus – là aussi, d'une manière que le verset 23 amplifiera et précisera encore.

Ce passage extrêmement riche poursuit dans l'idée que le départ de Jésus ouvre une nouvelle ère. En même temps, il se préoccupe des conséquences de son départ pour ses disciples, de la manière dont son absence pourra être palliée. Les promesses en la matière sont placées dans le cadre de l'obéissance aux commandements de Jésus et de l'amour envers lui. Par là, Jésus situe ses promesses dans le cadre d'une alliance entre lui et ses disciples, où il reprend le rôle attribué à YHWH dans l'Ancien Testament. Jésus situe l'Esprit dans la continuité avec son propre rôle en en faisant « un autre paraclète »; nous avons retenu pour ce terme le sens de permettre l'accès au souverain (le Père) pour ceux qui en sont aliénés (l'humanité). L'Esprit qui sera dans les disciples est le même qui était présent en Jésus, que les disciples connaissent parce qu'ils ont reconnu en Jésus l'envoyé du Père. Jésus reviendra vers les disciples et se fera connaître à eux, par les apparitions pascales, mais aussi par la médiation de l'Esprit qu'il donnera en tant que Ressuscité. Cette dernière s'étendra à tous les croyants de tous les temps, toujours dans le cadre de l'alliance avec Jésus. Dans le temps de la présence de l'Esprit, les croyants connaîtront vraiment l'immanence entre Jésus et son père, et seront même inclus dans cette immanence. Le passage insiste aussi sur la distinction entre les disciples et le monde, ce dernier étant incapable de voir l'Esprit ou Jésus à cause de son positionnement éthique. Cette distinction entre le monde et les disciples suscite la question de Jude, qui va encore permettre à Jésus de préciser sa pensée.

2.7. 14.22–24 : Question de Jude, venue du Père et de Jésus

²²Λέγει αὐτῷ Ἰούδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης· κύριε, [καί] τί γέγονεν ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτὸν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ· ²³ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἐάν τις ἀγαπᾷ με τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτὸν καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ ποιησόμεθα³⁰⁰. ²⁴Ὅ μὴ ἀγαπῶν με τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ³⁰¹· καὶ ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός.

²²Judas, pas l’Iscariot, lui dit : Seigneur, et comment est-il advenu qu’à nous tu vas te manifester, mais non au monde? ²³Jésus répondit et lui dit : si quelqu’un m’aime, il gardera ma parole, et mon père l’aimera et nous viendrons à lui, et nous ferons demeure auprès de lui. ²⁴Celui qui ne m’aime pas ne garde pas mes paroles, et la parole que vous entendez n’est pas mienne, mais du Père qui m’a envoyé.

Le dialogue se poursuit avec la question de Jude³⁰². Contrairement à la question de Thomas et à la demande de Philippe, celle-ci ne comporte pas de mise en cause du propos de Jésus qui la précède. Jésus a bien souligné que lorsqu’il serait vu à nouveau, les disciples le verraient, mais pas le monde. En conséquence, la réponse de Jésus n’a pas le ton de réprimande qu’il employait envers Philippe en particulier. La question de Jude traduit cependant une certaine surprise et peut-être une incompréhension à l’égard du propos de Jésus, et encore une fois la question va permettre un nouveau développement.

2.7.1 Une révélation limitée?

L’étonnement de Jude provient certainement de l’attente d’une manifestation au monde entier du Messie. Plus tôt dans l’évangile, Jésus s’est déjà présenté comme la figure maîtresse du jour dernier, de la résurrection des morts et du jugement (5.19–30; 6.39–40,44,54). Cette idée suggère voire implique une manifestation visible pour tous les hommes (cf. encore 12.32), qui de plus pouvait s’accorder aux attentes messianiques basées sur l’Ancien Testament³⁰³. Avec cette idée en tête, et l’annonce d’un retour eschatologique de Jésus au début du chapitre, Jude a de quoi s’étonner de l’annonce d’un

³⁰⁰ Le *codex Bezae* et une version syriaque ont deux fois la première personne du singulier au lieu du pluriel, ce qui pourrait être une altération pour des raisons théologiques.

³⁰¹ Le verbe est au futur dans *Bezae*, la minuscule 579 et quelques traductions, certainement par cohérence avec le verset 23.

³⁰² C’est ainsi que nous appellerons « Judas, pas l’Iscariot » pour éviter la confusion, bien qu’il s’agisse du même nom en grec.

³⁰³ Par exemple Es 11.10; Dn 7.12–14; Za 9.9–10; cf CARSON, *According to John*.

retour qui ne sera visible que pour les disciples³⁰⁴. On peut aussi noter que, dans l'évangile de Luc, Jésus annonce une venue du Royaume de Dieu qui ne sera pas manifeste à l'observation (Lc 17.20–21), qui semble contredire les attentes de ses contemporains. On ne détaillera pas une autre compréhension de la question de Jude, selon laquelle il s'agirait ici de répondre à l'objection synagogale basée sur le fait que seuls les disciples et adhérents de Jésus furent témoins de la résurrection³⁰⁵. Cette compréhension n'est pas cohérente dans le monde du texte, où les disciples n'ont pas une conception claire de la résurrection à venir de Jésus et du caractère limité ou non des apparitions post-pascales. De plus, la réponse de Jésus ne fait qu'empirer les choses sur le plan apologétique³⁰⁶. Nous retenons donc que Jude prenait ἐμφανίζειν dans le sens d'une révélation glorieuse et générale de l'identité de Jésus, et s'étonne que Jésus n'annonce pas une telle révélation qui mettrait fin à la contestation par le monde.

La réponse de Jésus semble au premier abord n'être qu'une répétition et une élaboration de ce qu'il disait avant la question, et ne pas tenir compte de l'interrogation de Jude. Mais en fait, elle apporte les précisions nécessaires. Dans ce qui précède, la venue de Jésus était encadrée par les mentions de l'amour pour Jésus et de l'observation de ses commandements, mais elle n'était pas directement annoncée comme une conséquence de cet amour.

Au verset 23, le lien entre amour et commandements est encore répété³⁰⁷, comme aux versets 15 et 21, l'amour du Père est également annoncé, comme au verset 21, et cette fois la venue et la demeure du Père et de Jésus auprès du croyant est ajoutée comme conséquence³⁰⁸. Il est maintenant clair que la venue et l'habitation de Jésus (et du Père) s'inscrit dans le cadre d'une relation d'amour allianciel, et que c'est dans ce cadre que se situe la venue annoncée au verset 18³⁰⁹. La présence de Dieu avec les

³⁰⁴ Ainsi CARSON, *ibid.*; THYEN, *Johannesevangelium* ; MICHAELS, *Gospel of John*.

³⁰⁵ Pour cette position, voir DIETZFELBINGER, *Abschied*, p. 60–61, ZUMSTEIN, *Saint Jean, II* et DETTWILER, *Gegenwart* p. 200 (Dettwiler se réfère à DIETZFELBINGER, *Johanneischer Osterglaube*, que nous n'avons pas pu consulter, mais nous présumons que la position de Dietzfelbinger est restée similaire entre ses deux ouvrages cités ici). Cf. Ac 10.40–41.

³⁰⁶ Voir CARSON, *According to John*, MICHAELS, *Gospel of John* et THYEN, *Johannesevangelium*.

³⁰⁷ C'est cette fois le terme « paroles » qui est utilisé, probablement sans grande nuance de sens par rapport à « commandements » : comme nous l'avons déjà indiqué, dans la pensée johannique les commandements ont une portée dogmatique (1 Jn 3.23), et les paroles de Jésus incluent ses commandements. Ainsi DETTWILER, *Gegenwart* p. 196–197; THYEN, *Johannesevangelium*. Notons aussi que Jésus promettait en 8.51 que celui qui garderait sa parole ne verrait pas la mort pour toujours.

³⁰⁸ Notons encore que 1 Jn 3.3–6 voit l'obéissance au commandement comme le signe que quelqu'un a connu Dieu et est « en lui ».

³⁰⁹ Il est notable que SCHNELLE, « Abschiedsreden », p. 69 reconnaisse ici une eschatologie présente, alors qu'il voyait la Parousie au verset 18 (voir pages 83–86). Nous ne nous accordons pas à Schnelle concernant 14.18, mais son positionnement montre qu'une ambiguïté subsiste à cet endroit, alors qu'elle est levée aux versets 23 et 24.

croyants est d'ailleurs un élément essentiel de ce qui leur est promis dès l'Ancien Testament³¹⁰.

Au verset 24, le lien entre amour et observation des commandements est à nouveau énoncé, mais cette fois sous forme négative : « Celui qui ne m'aime pas ne garde pas mes paroles ». Mais dans cette affirmation négative, on peut voir en condensé la négation de tout l'enchaînement du verset 23; le monde est identifié comme n'aimant pas Jésus et ne gardant pas ses paroles, ce qui explique qu'il ne soit pas bénéficiaire de sa venue et de sa révélation. En ceci, Jude a sa réponse : Jésus ne se manifestera qu'aux siens, parce qu'il le fera dans le cadre d'une relation d'amour allianciel, et son retour se manifestera au sein de l'histoire présente et non uniquement à la fin des temps.

La fin du verset 24 peut s'entendre en deux sens. Soit la parole que Jésus mentionne renvoie de manière générale à tout son enseignement, ses préceptes et sa révélation du Père. Il s'agirait alors d'un rappel général du rôle d'envoyé et de révélateur que Jésus a, qui viendrait intensifier la condamnation du monde qui ne garde pas ses paroles. Soit la précision « la parole que vous entendez » renverrait à l'enseignement que Jésus vient d'apporter³¹¹. Autrement dit, Jésus n'aurait pas décidé de sa propre autorité de limiter sa manifestation à ceux qui l'aimeraient et garderaient sa parole, mais ce serait un décret du Père lui-même. Le premier sens est évidemment en accord avec la théologie johannique, et il reste présent même si l'on adopte le second sens. Mais il y a à notre sens de bonnes chances que Jésus applique le principe de l'origine divine de ses paroles en particulier à ce qu'il vient d'affirmer, pour couper court à toute protestation sur le caractère délimité de sa manifestation.

Mais il faut aussi relever que les désignations « celui qui m'aime » et « celui qui ne m'aime pas » ne représentent pas des catégories ontologiques et irréversibles, mais des attitudes qui se traduisent dans les comportements. Le croyant qui lit ces versets est ainsi appelé à persévérer dans son amour, et à le traduire dans l'obéissance, tandis que celui qui appartient au monde sait ce qu'il a à faire pour changer de catégorie³¹².

2.7.2 Demeure et intimité

Comme maintes fois relevé dans la littérature, le verset 23 emploie le terme *μονή*, qui apparaissait également au verset 2, et uniquement là dans le Nouveau Testament. La direction du mouvement est inversée, en ce qu'il ne s'agit plus de préparer des demeures pour y prendre les disciples, mais pour le Père et Jésus de faire demeure auprès des disciples. Il ne faut pas voir là comme Dettwiler un renversement du propos, qui viendrait nier ici la

³¹⁰ Lv 26.12, repris en 2 Co 6.16; Za 2.14–15, repris en Ap 21.3; Ez 37.27–28. Cf. encore Ép 2.22, et KÖSTENBERGER – SWAIN, *Father, Son and Spirit*, p. 144.

³¹¹ Voir en ce sens GODET, *Commentaire*.

³¹² Cf. ZUMSTEIN, *Saint Jean*, II.

perspective des versets 2 et 3³¹³. En accord avec notre courte discussion antérieure³¹⁴, on ne peut pas non plus voir ici une interprétation des versets 2 et 3 qui montrerait que ceux-ci n'avaient jamais eu la Parousie en vue³¹⁵. Bien plutôt, Jean fait un lien entre son eschatologie future et son eschatologie présente. L'habitation du croyant avec Dieu est attendue pour le jour dernier, mais dans le temps qui précède l'intimité relationnelle que cela suppose est présente par la venue du Père et du Fils auprès du croyant³¹⁶.

Il est important de noter le passage d'une venue du Fils à une venue conjointe du Père et du Fils. Bien sûr, cela confirme qu'il ne s'agit pas simplement des apparitions pascales³¹⁷. Mais en plus, cela s'inscrit dans le tissu de relations entre le Père et le Fils; on voit là leur présence commune et conjointe, qui s'accorde avec leur immanence mutuelle et la visibilité du Père dans le Fils. Comme l'indique Brown³¹⁸, les quelques versets déterminés par le lien entre amour et commandements (14.15–24) voient apparaître successivement trois types de venue : celle du Paraclet aux versets 15–17, celle de Jésus en 18–21, et celle du Père et de Jésus en 23–24. Comme le relève encore Brown, il ne s'agit pas d'un schéma triadique parfait où chaque segment traiterait uniquement de l'une des personnes visées. Mais cet enchaînement a une forme d'effet cumulatif, par lequel les disciples – et à travers eux, le lecteur – peuvent avoir l'assurance de la présence du Paraclet, de Jésus et du Père. Il reste à préciser comment ces diverses venues s'emboîtent. Comme déjà indiqué, la venue de Jésus ne se résume pas à la venue du Paraclet, mais commence par les apparitions post-pascales, qui sont le lieu du don effectif du Paraclet, lequel permet la présence continuée de Jésus. La promesse de la venue du Père avec le Fils est logique à la lumière de l'immanence mutuelle qui les unit. Le verset 20 pouvait déjà conduire à se poser la question suivante : si les disciples sont « en » Jésus et que Jésus est « en » le Père, cela implique-t-il que les disciples sont « en » le Père? Le verset 23 vient confirmer cette intuition, les disciples (et quiconque aime réellement Jésus) sont aussi le lieu de la demeure du Père. Jean ne dit pas en toutes lettres que c'est la présence de l'Esprit qui opère la présence de Jésus

³¹³ DETTWILER, *Gegenwart*, 201–202; de même ZUMSTEIN, *Saint Jean, II*.

³¹⁴ En pages 53–57.

³¹⁵ Contre KAMMLER, « Geistparaklet », p. 105.

³¹⁶ Ainsi CARSON, *According to John*, BROWN, *John, II*, THYEN, *Johannesevangelium*.

³¹⁷ Ainsi KAMMLER, « Geistparaklet », p. 93. Peut-être que le *codex Bezae* et les quelques traductions qui le suivent en mettant les deux derniers verbes du verset 23 à la première personne du singulier ont voulu voir la seule venue de Jésus dans les apparitions post-pascales ; l'expression « faire demeure » s'y prête mal, mais le *codex* porte « *προς αυτον μονην ποιησομαι* » (d'après SWANSON, *John* ; NA²⁸ n'indique que le changement de conjugaison du verbe), qui peut donner une nuance plus temporaire que le texte retenu par NA²⁸.

³¹⁸ BROWN, *John, II*, p. 642–643, se référant à des auteurs antérieurs.

et du Père auprès des croyants, mais l'enchaînement et l'imbrication des thèmes le laissent deviner³¹⁹.

L'enchaînement de ces trois promesses de venue, toutes situées dans le cadre de l'amour pour Jésus et de l'obéissance à ses commandements, et toutes marquées par le contraste avec le monde, est la manière pour Jean d'introduire petit à petit les différents éléments de présence qu'il veut affirmer, avec également leur portée d'apaisement dans une situation troublée (voir 14.1). Il n'y a pas lieu de voir là, comme le fait Brown³²⁰, des éléments initialement distincts issus de divers stades de la tradition johannique.

Dans ce passage, Jésus a expliqué la distinction entre le monde et les croyants en ce qui concerne sa révélation prochaine en la situant dans le cadre de la relation d'alliance déterminée par l'amour et l'obéissance aux commandements. La promesse de la venue de Jésus est complétée par celle de la venue conjointe du Père et de Jésus, qui est cohérente avec leur immanence mutuelle, et qui est effectuée par la venue de l'Esprit.

2.8. 14.25–26 : Action du Paraclet

²⁵Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων. ²⁶ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον³²¹ ὑμῖν [ἐγώ³²²].

²⁵Je vous ai dit ces choses tandis que je demeure avec vous. ²⁶Quant au Paraclet, l'Esprit saint, qu'enverra le Père en mon nom, celui-là vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit.

³¹⁹ Contre THEOBALD, « Gott, Logos und Pneuma », p. 76, qui refuse l'idée d'une triple venue du Père, du Fils et de l'Esprit, et qui voit plutôt les paroles de Jésus comme mode de la présence du Père et du Fils avec les croyants.

³²⁰ BROWN, *John*, II, p. 642–643.

³²¹ Les *codices Bezae* et *Petropolitanus* portent *α αν ειπω*, et 157 *οσα αν ειπω*. Ces variantes ignorées par NA²⁸ mais relevées par SWANSON, *John* montrent dans la tradition textuelle l'option de voir l'esprit servir de canal pour des nouvelles paroles de Jésus (relevé par BARRETT, *According to St John*, qui juge l'idée tout à fait contraire à l'intention du passage). Quelques manuscrits tardifs (Θ, f1, 28 33, 565 – relevés par Swanson, *John*, mais non par NA²⁸) remplacent simplement *α* par *οσα* par rapport au texte de NA²⁸ ; il faut certainement voir là une amélioration stylistique.

³²² Le pronom n'est présent que dans un très petit nombre de manuscrits. Il peut être rattaché à la phrase qui précède ou qui suit, dans les deux cas avec un rôle emphatique. Il pourrait aisément avoir été considéré comme superflu par les copistes, mais vu sa faible attestation, nous ne le retiendrons pas.

2.8.1 Présence transitoire et présence permanente

Le discours de Jésus progresse maintenant pour arriver à la deuxième parole sur le Paraclet. La formule « je vous ai dit ces choses », qui revient à plusieurs reprises dans les discours (15.11; 16.1,4,6,25,33), n'a pas besoin d'être interprétée ici comme une formule conclusive. Il s'agit plutôt d'une transition adaptée pour aborder le rôle d'enseignement et de remémoration du Paraclet. Jésus est en train d'enseigner ses disciples, et manifestement la tâche n'est pas aisée. Au verset 25, le caractère transitoire du dialogue de Jésus avec ses disciples revient au premier plan. À l'instant où il parle, Jésus demeure encore avec ses disciples, mais cette situation ne durera pas toujours. Pourtant, les besoins des disciples en matière d'enseignement ne sont manifestement pas épuisés, et Jésus va maintenant mettre en avant le rôle du Paraclet dans le domaine.

La particule δέ qui introduit le Paraclet comme sujet doit être comprise dans un sens de contraste : contrairement à la présence physique de Jésus, qui est appelée à cesser dans peu de temps, le Paraclet aura un rôle dans le futur, que l'on sait déjà être permanent (14.16). Alors qu'au verset 16, il s'agissait d'« un (autre) paraclet », maintenant Jésus parle *du* Paraclet. L'idée ayant été introduite, Jésus considère que l'entité dont il est question est maintenant identifiée de manière univoque par cette dénomination³²³.

2.8.2 L'Esprit Saint

L'identité du Paraclet est ici précisée en tant qu'Esprit Saint, ce qui permet d'établir sans équivoque qu'il s'agit de la même entité dont Jésus est dit baptiser (Jn 1.33) et qu'il donnera à ses disciples (20.22)³²⁴. Bien entendu, il s'agit aussi de la désignation très couramment utilisée dans les autres écrits néotestamentaires, et Jean rattache le Paraclet au même concept qui avait cours dans l'Église primitive³²⁵. On ne s'attardera pas sur les spéculations qui imaginent que le Paraclet était initialement distinct de l'Esprit Saint, et qu'il n'y aurait été rattaché qu'au moment de la rédaction (ou d'une des rédactions) de l'évangile. Elles sont de toute manière impossibles à prouver et de peu d'intérêt pour la compréhension de l'évangile tel que nous l'avons, et sur le plan de la vraisemblance, aucune proposition pour une

³²³ Avec raison, THYEN, « Παράκλητος », p. 699–670 et JOHNSTON, *Spirit-paraclete*, p. 84–85 notent que l'usage de l'article défini ici renvoie à l'emploi précédent du terme, et non à une hypothétique conception du Paraclet qui serait préalablement connue des lecteurs.

³²⁴ Bien noté par MICHAELS, *Gospel of John*, p. 791, note 119.

³²⁵ Notons l'évaluation de BROWN, *John, II*, p. 1139–1140, conclue ainsi : « Thus there is nothing said about the coming of the Paraclete or about the Paraclete's relation to the Father and the Son that is totally strange to the NT picture of the Holy Spirit ».

identification différente du Paraclet ne semble particulièrement convaincante³²⁶.

2.8.3 Double rattachement

Comme au verset 16, le Paraclet est rattaché à la fois au Père et à Jésus. Dans les deux cas, c'est le Père qui a la part active du don ou de l'envoi de l'Esprit, et c'est lui qui en est l'origine ultime. En 15.26, ce sera Jésus qui l'enverra activement, tandis que le Père sera indiqué comme provenance de l'Esprit. En 16.7, Jésus dit qu'il enverra l'Esprit sans mentionner immédiatement le Père, mais 16.14–15 montre encore que ce que l'Esprit annonce est au final propriété du Père. Ces nuances sur l'envoi de l'Esprit sont parfois employées comme le signe d'une évolution entre deux ou plusieurs couches des discours d'adieu³²⁷. Au vu de la manière dont l'interrelation du Père et du Fils est présentée dans l'évangile, y compris dans ce qui serait le « premier discours d'adieu » (à savoir Jean 14 avec ou sans tout ou partie de 13.31–38), ces variations se comprennent bien plutôt comme des expressions de la communauté d'action du Père et du Fils. De plus, les différences entre les diverses parties du discours ne vont pas uniformément dans le sens d'un passage du théocentrique au christocentrique³²⁸.

Si le rôle du Père n'est guère différent entre le verset 16 et le verset 25, il y a par contre une précision au sujet de Jésus. Non seulement il demandera le Paraclet, mais celui-ci sera envoyé en son nom. On peut envisager la mention « en mon nom » sous deux angles, soit comme portant sur la mission de l'Esprit (l'Esprit est envoyé au nom de Jésus), soit comme portant sur l'action du Père d'envoyer l'Esprit (c'est au nom de Jésus que le Père enverra l'Esprit). Brown tient compte de ces deux versants, en voyant l'action du Père découler de son union avec le Fils, et en voyant l'Esprit envoyé au nom de Jésus pour révéler la signification de Jésus aux hommes³²⁹. Sadananda veut lire la mention comme signifiant « à ma place », en accord avec son idée que l'Esprit prend la place de Jésus comme révélation du Père après son départ et en continuité avec sa mission, et avec sa tendance à minimiser la dépendance de l'Esprit par rapport à Jésus³³⁰.

³²⁶ Voir Brown (*ibid.*), p. 1135–1143 pour la cohérence de l'image du Paraclet avec la compréhension de l'Esprit Saint dans le restant du Nouveau Testament, et le refus de l'identifier à une figure salvifique antérieure.

³²⁷ SADANANDA, *Johannine Exegesis*, ch. 10, p. 255–274, et THEOBALD, « Gott, Logos und Pneuma », p. 76–79.

³²⁸ Voir par exemple notre note 220, page 72.

³²⁹ BROWN, *John, II*, p. 653.

³³⁰ SADANANDA, *Johannine Exegesis*, p. 258, 260–261. Sadananda indique que Brown traduit « in my place », « as a replacement », ce que nous n'avons trouvé ni à la page indiquée (BROWN, *John, II*, p. 653), ni dans la traduction du passage par Brown (p. 649).

L'idée principale de la mention est que l'Esprit va être le représentant de Jésus après son départ³³¹. Comme Jésus était agent du Père et agissait en son nom (5.43; 10.25), l'Esprit sera envoyé par le Père pour agir au nom du Fils – ce qui est tout à fait conforme à l'idée que la présence de Jésus après son élévation est opérée par le Paraclet.

2.8.4 Enseignement du Paraclet et paroles de Jésus

Ce verset au sujet du Paraclet est en particulier discuté au sujet du lien entre l'enseignement du Paraclet et les paroles de Jésus. Les questions sont à la fois d'ordre grammatical, interprétatif et théologique. Le membre de phrase *ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν* offre en effet plusieurs options. Les deux verbes sont reliés par un *καί* ; faut-il considérer que ce *καί* est épexégétique et que les deux verbes servent à exprimer la même idée³³² ? Ou bien la phrase énonce-t-elle deux fonctions distinctes du Paraclet ? Le terme *πάντα* apparaît deux fois, en tant qu'objet de chacun de ces verbes. Le deuxième emploi est suivi par *ἃ εἶπον ὑμῖν* ; faut-il considérer que les deux *πάντα* ont la même portée, et que tous deux sont précisés par ces mots, ou au contraire qu'il faut distinguer entre les deux emplois ?

Une troisième question est celle de la portée de *ὑμᾶς*. Faut-il le rattacher aux premiers témoins, présents lors du discours de Jésus³³³ ? À la supposée communauté johannique ? À tous les croyants des siècles ultérieurs ?

Les implications de ces questions sont nombreuses et imbriquées, et l'exégète court toujours le risque que ses propres tendances théologiques influent sur son choix d'interprétation. Ainsi, séparer les deux verbes de cet énoncé peut mener à voir une fonction de l'Esprit qui s'émancipe de l'enseignement du Jésus terrestre. À l'inverse, concentrer le sens de la phrase sur le rappel des paroles de Jésus permet de donner au rôle de l'Esprit un cadre bien déterminé par l'enseignement de Jésus³³⁴.

Au niveau de la *Selbstverständnis* du 4^e évangile, une vision où l'Esprit amène de nouvelles paroles que le Jésus terrestre n'a pas prononcées peut être vue comme une justification de l'ajout présumé de mots dans la bouche

Sadananda se réfère également à BARRETT, *According to St John*, mais celui-ci indique comme sens possible « to act in relation to me, in my place, with my authority », ce qui indique davantage une fonction de représentation que de remplacement. Comme tout bibliste en court le risque, il semble que Sadananda ait ici voulu voir ses propres vues dans les écrits de ses prédécesseurs.

³³¹ Voir Barrett dans notre note précédente, ainsi que CARSON, *According to John* et KEENER, *Gospel of John*.

³³² Ainsi THYEN, *Johannesevangelium* ; DETTWILER, *Gegenwart*, p. 203.

³³³ CARSON, *According to John*.

³³⁴ Voir GRUENLER, *Trinity in John*, p. 104 ; GOURGUES, « Paraclet », p. 95–101 ; THEOBALD, « Erinnerungsarbeit », p. 276–279 ; LA POTTERIE, *Vérité, I*, p. 367–369.

de Jésus. Typiquement, Kammler³³⁵ considère que l'évangile se présente comme le témoignage du Paraclet, qui transmet les paroles du Jésus exalté, de telle sorte que la validité du contenu de l'évangile ne repose absolument pas sur son authenticité historique. À l'inverse, Carson concentre le rôle de l'Esprit sur la première génération de disciples, pour leur faire comprendre la pleine signification de l'enseignement et des actes de Jésus, en lien avec l'idée maintes fois répétée que les disciples ne la comprenaient pas avant Pâques³³⁶. Dans ce sens, l'Esprit n'amènerait pas de nouveauté mais une juste compréhension de ce que Jésus avait dit. Avec cette interprétation, Carson se situe dans la ligne d'un protestantisme évangélique conservateur, pour qui l'essentiel est que la Bible soit inspirée et fiable, et les révélations extra-bibliques sont suspectes³³⁷.

Ayant montré quelque peu l'importance des choix dans ce verset, il s'agit maintenant d'énoncer et de justifier le propre positionnement de cette étude. Il convient de distinguer les deux verbes et leurs objets. Un premier argument, relativement faible, est que si l'auteur avait voulu présenter les deux verbes comme deux facettes d'une même médaille, portant sur le même objet, il lui aurait suffi d'omettre le premier πάντα. La faiblesse de l'argument est d'une part son caractère indirect, d'autre part le fait que Jean n'est pas un auteur qui maîtriserait son écriture dans les moindres détails; en cela, l'existence d'une manière plus claire de faire passer un sens supposé n'est pas un argument décisif. Un second argument est que la différence des objets concorde très bien avec la différence des verbes. La fonction de rappeler porte logiquement sur ce que Jésus a dit, tandis que celle d'enseigner peut avoir une portée plus large. Il s'agit maintenant de voir le sens à donner à ces verbes.

Ἵπομνησκεῖν doit bien sûr être compris en lien avec les emplois de μνησκεσθαι et de μνημονεύειν dans l'évangile³³⁸ – la différence entre ces deux verbes se résumant ici à celle qu'il y a entre « rappeler quelque chose à quelqu'un » et « se rappeler », donc entre un emploi transitif et un emploi réflexif.

Jean utilise par trois fois μνησκεσθαι dans l'évangile : deux fois en Jean 2.17–22, puis en 12.16. La première mention voit les disciples se rappeler d'un passage de l'écriture, qu'ils mettent très probablement en lien avec ce que Jésus est en train de faire. La seconde mention anticipe le fait qu'après la résurrection, les disciples se rappelleront une parole de Jésus qui annonçait

³³⁵ KAMMLER, « Geistparaklet », p. 112.

³³⁶ CARSON, *According to John* ; voir aussi CARSON, « Misunderstandings ».

³³⁷ Une telle suspicion remonte au moins à CALVIN, *Saint Jean*, qui affirme « MAHOMET et le pape ont tous deux ce principe de leur religion, que l'Écriture ne contient point une perfection de doctrine, mais que l'Esprit a révélé quelque chose plus haute. De ce même retrait les anabaptistes et les libertins ont de notre temps puisé leurs rêveries; mais tout esprit qui met en avant quelque doctrine ou invention hors de l'Évangile est un esprit trompeur et non point l'Esprit de Dieu » (les propos de Calvin n'engageant que lui).

³³⁸ L'emploi d'Ἵπομνησκεῖν dans 3 Jn 10 est contextuellement bien différent de notre passage actuel, et n'est donc guère utile pour l'éclairer.

cette résurrection. La troisième mention relate comment les disciples comprirent après la résurrection de Jésus que sa venue sur un ânon était l'accomplissement d'une ancienne prophétie. Il y a donc dans cet emploi l'idée de ramener à l'esprit un élément déjà connu pour l'appliquer à une situation présente et en comprendre le sens³³⁹, voire dans le dernier cas de se remémorer deux faits déjà connus pour en comprendre le sens.

En lien avec cet emploi, ὑπομνήσκων comporte le fait de permettre une juste compréhension de ce que Jésus a dit, dans le temps qui suit Pâques – on voit explicitement une dimension semblable dans l'emploi de μνημονεύειν en 16.4, et l'emploi en 15.20 peut avoir une telle résonance de manière secondaire. Le Paraclet ramènera à la mémoire des disciples les paroles que Jésus a dites, ce qui permettra aussi de comprendre leur signification à la lumière de la croix et de la résurrection³⁴⁰.

Διδάσκειν, quant à lui, est avant tout un verbe rattaché dans l'évangile à l'activité de Jésus. En dehors de cet emploi, en une occurrence, Jésus dit être enseigné par son père (8.28), et en une autre l'aveugle guéri se voit accusé de vouloir enseigner les docteurs de la loi (9.34). Comme déjà indiqué, au niveau de la construction de phrase, son objet est un πάντα sans spécification pour restreindre son sens. Mais seul un littéralisme borné, ignorant de tous les usages de la communication, verrait là une promesse d'omniscience pour les disciples. Nécessairement, un terme englobant comme πάντα désigne la totalité d'une catégorie donnée. Dans des phrases comme « j'ai tout essayé », « j'ai tout donné pour toi », « j'ai tout compris », « tout » ne désigne jamais la même chose que dans « Dieu a tout créé ». Ces délimitations sont souvent implicites; il n'y a donc pas besoin d'appliquer la délimitation du second πάντα au premier pour éviter un sens absurde. Par contre, s'il est certain qu'il y a une délimitation implicite de cette affirmation, il est plus difficile de savoir exactement laquelle. On peut proposer par exemple « tout ce qui vous sera nécessaire » ou « tout ce que le Père jugera bon de vous faire savoir », mais sans baser des interprétations ultérieures sur le choix d'une délimitation ici. En tout cas, sans être de portée pleinement universelle, πάντα désigne un contenu vaste, par distinction avec « ces choses » que Jésus a pu dire pendant sa dernière soirée avec ses disciples.

La fonction d'enseignement de l'Esprit ne peut pas être strictement limitée au rappel ou à l'application des paroles de Jésus incarné. Entre autres, 16.12–13 indique que Jésus avait plus à dire que ce que les disciples pouvaient entendre, et que l'Esprit viendra pallier cela. De même, 16.25 distingue entre l'enseignement de Jésus en paraboles, et un temps où il enseignera clairement, or ce temps est celui qui suit son élévation. Jésus n'envisage donc pas son enseignement comme limité à sa vie avant la croix. On pourrait envisager qu'il parle alors de son enseignement lors des apparitions pascales, mais cela est difficilement possible en ce que l'évangile rapporte très peu d'enseignements de Jésus après la résurrection. Pour

³³⁹ On peut voir un emploi similaire en Lc 22.61(// Mt 26.75); 24.6–8.

³⁴⁰ Cf. THEOBALD, « Erinnerungsarbeit », p. 268–272, 276–279.

autant, cela ne signifie pas que l'évangile rapporterait comme provenant de Jésus incarné des paroles transmises par l'Esprit. Comme déjà vu en discutant d'ὑπομνήσκειν, et comme le relève abondamment Carson, Jean fait tout à fait la distinction entre ce que les disciples sont venus à comprendre plus tard, et ce qu'ils avaient saisi du vivant de Jésus. Avec cet attachement à la distinction entre compréhension pré- et post-pascale, il ne serait guère cohérent d'introduire dans la bouche de Jésus incarné les paroles de Jésus exalté.

Il faut aussi noter que, si la fonction de rappel de l'Esprit n'est pas mentionnée ailleurs dans le Nouveau Testament, une fonction d'enseignement lui est attribuée en Luc 12.11–12. Dans ce contexte, il s'agit de donner au disciple la capacité de parler de manière appropriée dans un cadre forensique de persécution. Il faut noter dans ce cas que l'enseignement de l'Esprit ne vient pas ajouter de nouvelle révélation de portée générale, mais qu'il constitue une assistance dans une circonstance particulière. Cela illustre que la fonction d'enseignement n'implique pas nécessairement que l'Esprit amène de nouveaux contenus doctrinaux. Notons encore que, si l'enseignement de l'Esprit ne se limite pas à la remémoration des paroles de Jésus, il n'est nullement conçu comme indépendant de la personne de Jésus, comme le montre la formule « en mon nom », et comme les autres passages sur le Paraclet le confirmeront encore³⁴¹.

2.8.5 Portée des « vous »

Concernant la portée de ὑμᾶς, il est certain que dans le contexte immédiat, la promesse est adressée aux disciples présents. Cependant, Jean envisage certainement une continuité entre ces premiers témoins et les croyants des âges ultérieurs. Entre autres, la promesse « qu'il soit avec vous pour toujours » (14.16) implique un horizon de temps au-delà de la première génération de témoins. La fonction de rappel et d'enseignement de l'Esprit inclut assurément la possibilité pour les premiers témoins de bien comprendre les paroles de Jésus dans le temps après sa résurrection³⁴², mais on ne peut résumer cette fonction à cela comme le fait Carson³⁴³.

³⁴¹ DETTWILER, *Gegenwart*, p. 206 indique comme constitutive de la pensée johannique sur l'Esprit une tension entre rattachement de l'Esprit aux paroles de Jésus et nouveauté de ce qu'il communique; cette tension peut être formulée et interprétée différemment, mais demeure de toute manière si l'on ne veut pas éliminer une partie du propos johannique. Voir notre traitement en synthèse (partie 5.3).

³⁴² Ainsi THYEN, *Johannesevangelium* ; MICHAELS, *Gospel of John*.

³⁴³ CARSON, *According to John*. Un indice supplémentaire contre la position de Carson se trouve en 1 Jn 2.27; il y est question d'une « onction », qui partage plusieurs des caractéristiques de l'Esprit dans les discours d'adieu : les croyants l'ont reçue de Jésus (cf. aussi 20.22), elle demeure en eux, elle les enseigne « au sujet de tout » (περι πάντων), et elle est véritable (cf. 14.17 et la désignation Esprit de vérité). À notre sens, cette onction peut être identifiée à l'Esprit Saint (comme *Sinaiticus* le fait en substituant πνευμα pour la seconde

Par contre, le ὑμῖν qui clôt le verset ne peut pas être étendu de la même manière; la référence à « tout ce que je vous ai dit » porte bien sur le ministère de Jésus auprès de ses disciples, et non sur des paroles que Jésus dirait ultérieurement, nonobstant les quelques manuscrits qui portent au lieu δ'ειπον le subjonctif aoriste avec αν, changeant le sens en direction de nouvelles paroles s'ajoutant par la suite³⁴⁴. L'unité entre disciples présents et croyants à venir (17.20–21) implique cependant que ce que Jésus a dit à ses premiers disciples s'adresse de la même manière aux croyants des âges ultérieurs, ce qui fait que l'Esprit peut rappeler à tous les croyants ce que Jésus avait dit à ses seuls disciples. Bien sûr, pour les croyants des générations futures, ce que Jésus a dit à ses disciples est essentiellement accessible par le biais des évangiles.

Ces quelques versets ont à nouveau souligné le double rattachement de l'Esprit au Père et à Jésus. De plus, l'Esprit est envoyé au nom de Jésus, comme son représentant. Cela lui permet à la fois de rappeler aux croyants ce que Jésus a dit en permettant d'en comprendre le sens profond et de leur enseigner ce que Jésus n'a pas eu le temps et l'occasion de transmettre durant son séjour terrestre, en pleine dépendance de lui. Là encore, Père, Fils et Esprit sont unis par un dense réseau de relations.

2.9. 14.27–29 : Paix et départ

²⁷Εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν· οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν. μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία μηδὲ δευλιάτω.
²⁸ἤκούσατε ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν· ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. εἰ ἠγαπᾶτε³⁴⁵ με ἐχάρητε ἄν ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, ὅτι ὁ πατὴρ μεῖζων μου ἐστίν.²⁹ καὶ νῦν εἶρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε.

²⁷La paix je vous laisse, ma paix je vous donne; non comme le monde donne moi je vous donne. Que votre cœur ne soit pas troublé ni ne soit craintif.

²⁸Vous avez entendu que je vous ai dit : je m'en vais et je viens vers vous. Si vous m'aimez, vous vous seriez réjouis de ce que je vais vers le Père, parce que le Père est plus grand que moi. ²⁹Et maintenant je vous l'ai dit avant que cela n'advienne, afin que lorsque cela adviendra vous croyiez.

Le verset 25 a rappelé que le temps du séjour de Jésus avec ses disciples était limité et touchait à sa fin, et la promesse du Paraclet au verset 26

occurrence de χρισμα), et le fait qu'elle enseigne les destinataires de l'épître, qui n'appartiennent certainement pas tous à la première génération de témoins, montre que l'enseignement de l'Esprit ne peut pas leur être limité (ainsi KEENER, *Gospel of John*, p. 981).

³⁴⁴ Voir note 321, page 90 pour la critique textuelle. 15.27 montre également l'importance des témoins qui ont été présents lors du ministère de Jésus.

³⁴⁵ Les *codices Bezae* et *Regius* ainsi que la famille 13 et plusieurs bonnes minuscules portent le présent, qui fait de la phrase une condition réelle. L'imparfait est très certainement original, et a été corrigé à cause de son sens péjoratif pour les disciples (voir par exemple THYEN, *Johannesevangelium*).

implique un temps où Jésus ne sera plus là, et où ce qu'il a dit sera un objet de souvenir. Tout cela a de quoi ranimer l'inquiétude des disciples, et des paroles rassurantes sont maintenant nécessaires.

2.9.1 Promesse de paix

Jésus formule une double promesse de paix; le premier volet avec ἀφίημι met l'accent sur la circonstance du départ de Jésus; il laisse la paix, en ce que la paix doit rester aux disciples après qu'il soit parti³⁴⁶. Le second volet, avec δίδωμι et la précision τὴν ἐμὴν met l'accent sur Jésus comme origine de cette paix. Cela est encore souligné par la distinction appuyée avec le monde, cohérente avec le contraste répété entre Jésus et le monde, et avec l'atmosphère de confrontation qui sera encore développée dans 15.18–16.15.

La promesse de paix est complétée par un appel à ne pas être troublés, qui renvoie évidemment à la consigne similaire en 14.1. Cette fois, Jésus ajoute la consigne de ne pas être craintifs; l'effet n'est pas de créer une nouvelle dimension distincte, mais de confirmer et renforcer l'appel donné. Le verbe δειλιᾶν apparaît à plusieurs reprises dans le Deutéronome et le livre de Josué (LXX), dans des formules négatives en compagnie de φοβεῖν. En particulier, la formule accompagne des promesses de présence du Seigneur dans le cadre du départ de Moïse, de la prise de fonction de Josué et de l'entrée dans la terre promise (Dt 31.6,8; Jos 1.9 – les autres occurrences dans ces livres sont Dt 1.21; Jos 8.1; 10.25). Cet emploi est particulièrement pertinent au vu des circonstances : départ de la figure par laquelle Dieu agissait, succession, et perspective d'une mission que Dieu couronnera de succès³⁴⁷. Le renvoi au verset 1 est souvent vu comme formant une inclusion qui délimite la partie centrale du premier discours d'adieu, et qui marque ici le passage à la conclusion. Il est vrai que les versets qui suivent ont un caractère récapitulatif³⁴⁸, avec un regard rétrospectif sur ce qui précède (ἠκούσατε, 14.28; εἰρηκα, 14.29). L'on s'achemine bien vers la fin d'une unité thématique, dont le trouble possible des disciples à l'heure du départ de Jésus est le cadre.

³⁴⁶ BARRETT, *According to St John* propose de donner ici à ἀφίημι le sens de « léguer » (« to bequeath »), en citant Ps 17(16).14 LXX et Qoh 2.18. C'est bien l'idée que donne l'emploi du verbe dans le contexte d'une mort ou d'un départ, mais il n'est pas nécessaire d'y voir un emploi légal spécifique. C'est pourquoi nous avons conservé le sens « laisser » dans notre traduction, le contexte lui donnant naturellement la portée nécessaire.

³⁴⁷ Ce dernier élément se voit déjà dans la promesse des « plus grandes œuvres » (14.12), mais sera davantage présent dans les chapitres qui suivent : 15.8,16,27; 16.33 ; 17.18,20.

³⁴⁸ Ainsi DETTWILER, *Gegenwart*, p. 208.

2.9.2 Annonce de départ et réaction des disciples

Jésus poursuit en se référant à ses paroles antérieures « Vous avez entendu que je vous ai dit : je m'en vais et je viens vers vous ». Comme le souligne bien Michaels³⁴⁹, il n'est pas clair à quel propos exact Jésus se réfère : les idées de départ et de retour ne sont directement juxtaposées qu'au verset 3, mais « je viens vers vous » est la formule du verset 18. Il est donc difficile de savoir si Jésus se réfère à sa Parousie, ou à son retour dans les apparitions pascales, prolongées par la présence du Paraclet. Mais il n'est probablement pas nécessaire de trancher : Jésus se réfère à l'ensemble de ce qu'il vient de dire, il a enseigné qu'il partirait mais que la séparation ne serait pas définitive, et les deux modes de son retour participent à cela.

De toute manière, la suite du verset rebondit sur l'idée du départ de Jésus plutôt que sur le mode de son retour. Jésus reproche aux disciples de ne pas se réjouir de ce qu'il retourne vers le Père, en disant que s'ils l'aimaient, ils se réjouiraient. Cela ne nie pas tout attachement des disciples pour Jésus; celui-ci est bien démontré par leur trouble et leurs questions. Mais les disciples se centrent sur leurs circonstances et leurs besoins, et ne considèrent pas ce qui est préférable pour Jésus, ce qui montre bien une déficience de leur amour.

2.9.3 Le Père est plus grand que moi

D'une certaine manière, la raison qui fait que les disciples devraient se réjouir pourrait être évidente. La connaissance de Dieu et l'habitation dans sa présence est un des désirs les plus forts du croyant, comme manifesté dans la demande de théophanie de la part de Moïse (Ex 33.18) ou dans les Psaumes³⁵⁰. Jésus annonce qu'il va être avec le Père, et si les disciples se préoccupent de ce qui est bon pour Jésus, ils devraient s'en réjouir pour lui d'abondance³⁵¹. Cela pourrait se passer d'autre explication, mais Jésus ajoute une affirmation qui fera couler beaucoup d'encre : « le Père est plus grand que moi ». La portée exacte à donner à cette affirmation est discutée. Une question auxiliaire est celle de son lien avec le restant de la phrase : le ὅτι qui la précède la relie-t-il au membre de phrase précédent, ou bien à la proposition principale? Autrement dit, la grandeur du Père est-elle la raison du départ de Jésus, ou de la joie que les disciples devraient ressentir? Dans le premier sens, on pourrait voir là un énoncé lié au principe d'agence; Brown³⁵² se réfère à Jn 13.16 et à Borgen³⁵³ pour la supériorité de l'envoyeur sur son agent, et il est attendu que l'agent retourne faire son rapport à son

³⁴⁹ MICHAELS, *Gospel of John*.

³⁵⁰ Par exemple Ps 16.11; 27.4; 36.8–11; 84.11.

³⁵¹ Ainsi CYPRIEN, *Sur la mort*, 7 (relevé par ELOWSKI, *Ancient Christian Commentary*).

³⁵² BROWN, *John*, II.

³⁵³ BORGEN, « God's Agent », p. 85.

envoyeur³⁵⁴. Jean pourrait considérer que le retour de l'envoyé vers son commanditaire découle de la supériorité de ce dernier, et la joie attendue des disciples devrait découler du bonheur de Jésus d'être dans la présence du Père.

Il est cependant plus probable que la supériorité de Dieu soit indiquée en tant que cause de la joie des disciples. On peut mettre ce passage en parallèle avec 14.12, où le départ de Jésus vers son père (indiqué en des termes presque identiques) sert de justification à la promesse d'œuvres plus grandes que fera celui qui croit en Jésus. Dans ce passage-là, le retour de Jésus est présenté comme source d'un avantage pour les croyants, non pour lui-même. Dans les deux cas, le retour de Jésus au Père est considéré comme introduisant un état de fait meilleur. Comme déjà indiqué, c'est au moyen de la prière adressée à Jésus que le croyant pourra faire les œuvres plus grandes³⁵⁵, ce qui confirme que le gain pour les croyants découle du changement de situation de Jésus.

Bien sûr, l'évangile est traversé par l'idée que Jésus est envoyé par le Père, vient du Père, et va y retourner. Jean 17.5 est instructif à ce sujet; dans ce passage, Jésus rend compte de sa mission à son père, en anticipation de sa fin prochaine, et demande au Père de le glorifier de la gloire qu'il avait auprès de lui avant que le monde soit. La fin du séjour terrestre de Jésus est vue comme un retour à une gloire antérieure, auprès de Dieu. Certainement, le retour à cette gloire justifie autant le pouvoir que Jésus aura de répondre aux prières que la joie que ses disciples devraient ressentir, sans compter la possibilité pour Jésus de demander (14.16) ou d'envoyer (15.26; 16.7) le Paraclet. Dans cette perspective, l'incarnation est une parenthèse au sein d'une présence continue de Jésus (respectivement le *Logos* – 1.1–2) auprès du Père. L'affirmation selon laquelle le Père est plus grand que Jésus peut donc en partie être vue comme indiquant et soulignant la supériorité du statut de Jésus après l'incarnation par rapport à sa situation dans la chair. En cela, les nombreux Pères qui rattachaient l'affirmation « le Père est plus grand que moi » à l'humanité de Jésus n'avaient pas entièrement tort, mais leur tendance à rapporter certaines des phrases de Jésus à son humanité et d'autres à sa divinité est intenable si elle est faite de manière à diviser la personnalité de Jésus³⁵⁶. Il faut donc ramener l'affirmation à la situation historique de l'incarnation, plutôt qu'à une distinction des natures humaine et divine que l'on projetterait sur l'évangile de Jean. Cependant, le fait que la gloire de Jésus lui soit donnée par le Père et qu'elle dépende de sa position auprès du Père et de son retour au Père implique une autre composante de

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 88.

³⁵⁵ Voir section 2.5.3.

³⁵⁶ Ainsi BARRETT, « Subordinationist Christology », p. 152–154; de même BROWN, *John*, Il met en doute que Jean ait pu distinguer Jésus parlant en tant qu'homme et Jésus parlant en tant que Dieu; Brown résume aussi les positions patristiques sur ce verset. Augustin, Tr. ev. Jn, 78 est un exemple de traitement qui met l'accent sur la distinction des natures et attribue des paroles à l'une ou à l'autre. Didyme l'aveugle, *fragments sur Jean*, 17 (d'après Elowski, *Ancient Christian Commentary*) donne une interprétation qui, à notre sens, concerne les circonstances de l'incarnation, et non une distinction excessive des substances.

l'affirmation de la supériorité du Père. La gloire du Fils ne lui vient pas de lui-même, et Jean n'indique pas la fin de la vie terrestre de Jésus comme sa reprise de sa propre gloire par sa propre autorité, mais comme un retour au Père, qui le glorifie. En cela, il y a une base pour les interprétations qui voient la supériorité du Père dans le fait que le Fils en est dépendant et n'est pas sa propre source³⁵⁷.

Bien entendu, cette déclaration de Jésus a fait l'objet de beaucoup de discussions pour savoir si Jean attribuait une nature moindre à Jésus qu'au Père, et en particulier la controverse arienne s'est beaucoup appuyée sur ce verset. En partie, c'est une question qui porte en réalité sur la théologie de Jean dans son ensemble, et une réponse développée sera plus appropriée dans une partie synthétique³⁵⁸. En partie, il faut aussi remettre en cause la question, notamment en suivant Bauckham³⁵⁹ pour qui la catégorie fondamentale pour le monothéisme juif n'était pas celle de la nature divine, mais celle de l'identité divine. En ce sens, il ne faut pas partir du principe que Jean ait voulu répondre à la question de la nature de Jésus. Cela n'empêche pas de se poser des questions à ce sujet, par exemple en se demandant de quel côté de la séparation entre créateur et création l'évangile place Jésus; mais cela met sérieusement en doute qu'une affirmation isolée de l'évangile soit une prise de position sur la nature divine ou non de Jésus.

2.9.4 Motif de l'annonce

Au verset 29, Jésus se réfère au fait qu'il a annoncé son départ vers le Père – et tout ce que cela implique – avant que cela n'arrive. On voit à nouveau là le motif de la compréhension post-pascale : Jésus annonce les événements avant qu'ils n'arrivent, pour que les disciples croient au moment où ceux-ci se produiront³⁶⁰. D'une part, Jésus pense que ses paroles n'auront l'effet souhaité qu'après l'accomplissement de son départ, mais d'autre part il sait qu'il est important qu'il les ait dites avant les événements.

³⁵⁷ Cf. 5.30; 8.54. Voir par exemple l'extrait de Jean de Damas dans ELOWSKI, *ibid.* sur ce verset. Notre interprétation se rapproche de celle de CARSON, *According to John*. BROWN, *John*, II dénonce comme anachronique les interprétations patristiques qui voient Jean parler de relations intra-trinitaires. Cela est assurément correct si par là on entend une théologie dogmatique trinitaire du IV^e siècle. En même temps, il est assuré, et c'est l'une des bases du présent travail, que Jean parle de relations entre Père, Fils et Esprit. Il serait tout aussi anachronique d'imposer à Jean de ne parler que sur le plan fonctionnel et jamais sur le plan des relations éternelles, en suivant une distinction chère aux théologiens modernes! GRUENLER, *Trinity in John* rapporte comme nous la parole à la fois aux circonstances de l'incarnation et à la relation de Jésus avec son père, mais en postulant (sans soutien dans le texte de l'évangile) que les trois personnes de la trinité se soumettent les unes aux autres. DAHMS, « Subordination », p. 354 voit le fait que la gloire est donnée au Fils par le Père comme signe de la supériorité du Père. À l'inverse, THYEN, « Joh 14,28 » est de ceux qui ne voient en 14.28 qu'une distinction propre à la situation de l'incarnation.

³⁵⁸ Voir partie 5.7 *infra*.

³⁵⁹ BAUCKHAM, « God Crucified », p. 30–31.

³⁶⁰ Cf. 16.4, avec l'emploi de *μημονεύειν*.

En particulier, il sait que sa mort sera un choc pour les disciples, mais il se préoccupe de leur en donner le sens a priori. On voit bien là comment le discours d'adieu est pensé comme tel.

On a donc vu dans ces versets l'affirmation que le Père est plus grand que Jésus, qui peut se comprendre d'une part comme concernant la situation historique de l'incarnation de Jésus, et d'autre part comme soulignant que le Fils est ce qu'il est en le recevant du Père et n'est pas sa propre source.

2.10. 14.30–31 : Venue du prince du monde

³⁰οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν, ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων· καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν, ἀλλ' ἵνα γινῶ ὁ κόσμος ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα, καὶ καθὼς ἐνετεύλατό μοι ὁ πατήρ, οὕτως ποιῶ. ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν.

³⁰Je ne parlerai plus beaucoup avec vous, car le prince du monde vient; et en moi il n'a rien, ³¹mais afin que le monde sache que j'aime le Père, et que comme me commanda le Père, ainsi j'agis : levez-vous, partons d'ici.

2.10.1 Le prince du monde

Dans la logique de l'annonce des prochains événements qui est en vue au verset 29, Jésus souligne encore les limites de ce qu'il peut dire à ce moment, tout en orientant le regard vers l'issue qui se précise. Jésus annonce la venue du « prince du monde » (cf. 12.31; 16.11), qui agit par le truchement de Judas (13.27). Jésus souligne avec emphase que le « prince du monde » n'a sur lui aucune emprise, mais que s'il va être pris, c'est volontairement et en obéissance à la volonté de son père. En cela, ces versets reprennent les idées de Jean 10.17–18, avec la souveraine liberté et la libre obéissance de Jésus en ce qui concerne sa vie et sa mort. Jean 12.31–33 plaçait une annonce de la mort de Jésus dans le cadre du jugement de « ce monde » et de la confrontation avec son prince. En cette fin de chapitre 14, ces divers éléments sont rassemblés, avec un plus grand sentiment d'imminence, mais l'auteur avait déjà préparé le lecteur à ces idées. Avec ces parallèles internes à l'évangile, il faut probablement comprendre la mention « afin que le monde sache que j'aime le Père » premièrement dans un sens de jugement : l'obéissance de Jésus, ainsi que l'enchaînement de sa mort et de sa résurrection, manifesteront au monde ce qu'il a refusé de croire au sujet de Jésus. L'évangéliste a probablement en vue que pour certains membres du monde, cette connaissance sera « à salut » en les amenant à croire au même sens que les disciples; mais pour le monde en tant qu'entité regroupant l'humanité rebelle à Dieu, c'est la preuve de son tort qui domine.

2.10.2 Ordre de départ et composition de l'évangile

Dans le contexte de la liberté et de l'obéissance de Jésus en vue de son arrestation et de sa mort, l'ordre « levez-vous, partons d'ici » sert à manifester l'initiative de Jésus quant à son arrestation. C'est pour montrer qu'il agit comme son père le lui a commandé qu'il donne l'ordre de se rendre au lieu où il sera arrêté³⁶¹.

L'ordre de départ de Jésus est très discuté dans la littérature à cause de l'enchaînement avec ce qui suit. Jésus annonce qu'il ne parlera plus beaucoup, ordonne à ses disciples de se déplacer, puis commence sans transition une nouvelle série de discours conclue par une prière, avant que finalement Jean parle à nouveau de déplacement en Jean 18.1.

De nombreux chercheurs ont jugé que la place initiale de 14.31 était immédiatement avant 18.1, soit que l'ordre du texte ait été bouculé³⁶², soit que les chapitres 15 à 17 aient été insérés ultérieurement³⁶³. On ne peut pas exclure que les composants de l'évangile aient été rassemblés à la mort de l'auteur, et que l'ordre ou les transitions ne soient pas exactement ce que l'auteur aurait produit en allant au bout de son dessein³⁶⁴. Cependant, il convient de chercher la meilleure compréhension possible du texte dans son état présent avant de l'attribuer éventuellement à son histoire. De plus, comme Schnelle aime à le souligner³⁶⁵, même si le texte a fait l'objet d'une édition, l'éditeur a dû estimer que le résultat final avait un sens. En cela,

³⁶¹ Similairement, Augustin (Tr. ev. Jn, 79.2) : « il a ajouté aussitôt : *Mais pour que le monde sache que j'aime le Père et que j'agis selon le commandement que m'a donné le Père, levez-vous, partons d'ici*. Étendu à table, il parlait en effet avec ceux qui étaient pareillement étendus à la table. Il leur a dit : *Partons* ; où, si ce n'est pour ce lieu où celui qui n'avait rien pour mériter la mort allait être livré à la mort? ». Cf. Dodd, *Interprétation*, p. 516. D'après C. P. BAMMEL, « Patristic Exegesis », p. 205, Apollinaire de Laodicée voyait lui aussi Jésus se livrer volontairement, contre JEAN CHRYSOSTOME, *Saint Jean*, 76.1 qui voit là Jésus retarder son arrestation pour que ses disciples soient en paix pour écouter la suite de son discours. Notons aussi que la portée de cet ordre est détruite dans l'harmonisation de TATIEN, *Diatessaron*, XLVI.9–16, qui insère des instructions de l'évangile selon Luc entre cet ordre et ce qui le précède, et en fait un déplacement vers le mont des Oliviers pour une station intermédiaire avant d'aller à Gethsémani.

³⁶² BERNARD, *St John* ; BULTMANN, *Gospel of John*.

³⁶³ Voir KELLUM, *Unity*, p. 10–78 pour un historique de cette question, ou plus courtement BEUTLER, « Gestlichen Reise », p. 140–144. DETTWILER, *Gegenwart* ; ZUMSTEIN, *Saint Jean*, II voit l'intervention d'une relecture par la communauté johannique qui complète et étend le propos du texte initial. BROWN, *John*, II voit un ajout des chapitres 15 à 17 par un rédacteur ultérieur (comme Schnackenburg et Becker d'après SCHNELLE, « Abschiedsreden », p. 71). PARKER, « Two Editions » voit l'auteur compléter lui-même son œuvre lors d'une seconde édition, mais 14.31 n'est pas un cas qu'il discute en détail. FREY, *Eschatologie v. III*, p. 113–119 voit 15–17 comme étant de la même main que le chapitre 14, mais rédigé initialement de manière indépendante (sur la base de la contradiction entre 16.5 et les questions de Pierre et de Thomas), puis intégré par l'auteur ou ses disciples.

³⁶⁴ Voir en ce sens HENGEL, *Johannine question*, p. 106–107.

³⁶⁵ SCHNELLE, « Eschatologie und Abschiedsreden », p. 477 ; cf. CARSON, *According to John*, p. 477–478 ; DODD, *Interprétation*, p. 514 ; TOLMIE, *Farewell*, p. 9, 12, 33–34.

chercher à interpréter le texte tel quel est important, que cela soit pour discerner la pensée de l'auteur, ou les motivations de l'éditeur.

Dans cette perspective, l'affirmation « Je ne parlerai plus beaucoup avec vous » ne demande pas qu'on s'y attarde excessivement. Il est vrai que le lecteur peut être surpris de trouver deux chapitres complets de discours (et un de prière) après cette affirmation, mais dans le contexte du discours, son rôle est de souligner encore le caractère limité de ce que Jésus pouvait dire lors de ces derniers entretiens avec ses disciples. Par rapport à tout ce que les disciples auraient eu besoin d'entendre et de saisir, les trois chapitres qui suivent ne sont pas beaucoup de choses. D'autre part, une juxtaposition directe de 14.31 avec 18.1 créerait la surprise inverse : Jésus annoncerait qu'il ne parlera plus beaucoup avec ses disciples, et immédiatement l'entretien serait terminé, comme s'il avait dit « j'ai fini de vous parler » ou « je ne parlerai plus du tout avec vous ».

Comment comprendre par contre le fait que l'ordre de départ est suivi de longs discours plutôt que du déplacement du groupe? Schnelle indique avec raison la similitude entre notre passage et Marc 14.42 (voir de même Mt 26.46). La correspondance de l'ordre (ἐγείρεσθε ἄγωμεν) et le contexte de l'arrivée du traître (Jean met l'accent sur le rôle du « prince du monde », mais l'évènement en vue est bien l'arrivée de Judas avec la troupe qu'il mène arrêter Jésus) indiquent avec de fortes probabilités que Jean connaissait la même tradition que Marc³⁶⁶, ou qu'il connaissait l'évangile de Marc lui-même³⁶⁷. Schnelle poursuit en notant qu'en Marc 14.43, Judas arrive alors que Jésus parle encore (ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος). Schnelle interprète le participe présent comme excluant que Marc se réfère à l'ordre de départ lui-même, et en déduit que la tradition pré-marcienne devait comporter le fait que Jésus enseignait encore ses disciples après l'ordre de départ. Cela aurait fourni à Jean un lieu littéraire pour introduire encore des discours de Jésus après cet ordre. Le texte de Marc ne doit pas se comprendre ainsi ; lorsque Marc écrit Καὶ εὐθὺς ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, son but est au contraire de souligner l'immédiateté de l'arrivée de Judas, qui n'attend même pas la fin de l'ordre de départ³⁶⁸. Cela dit, si Schnelle peut comprendre ce texte autrement, il est possible que cela ait été également le cas de Jean, mais cette approche par l'histoire de la tradition ne semble pas la plus satisfaisante.

La fonction première de l'ordre de départ est de montrer que Jésus est acteur de sa propre capture, mais l'ordre remplit aussi le rôle d'indiquer le

³⁶⁶ SCHNELLE, « Abschiedsreden », p. 71–72.

³⁶⁷ BEUTLER, « Gestlichen Reise », p. 140 indique que la majorité des interprètes retient une dépendance de Jean sur Marc ; BAUCKHAM, « Readers of Mark » défend également la connaissance de Marc par Jean sur la base d'autres passages. Bien sûr, nous soutenons que l'auteur a été témoin des évènements, et l'ordre de départ est suffisamment marquant pour qu'il s'en souvienne, mais l'emploi des mêmes mots grecs suggère un rapport de dépendance ou une source commune.

³⁶⁸ THYEN, « Einschübe », p. 645–646 refuse de même de voir chez Marc une référence à quelque chose que Jésus aurait encore ajouté à ce moment-là.

début du mouvement du groupe³⁶⁹. Comme le relève J.-A. A. Brant, Jean reprend des éléments formels des tragédies grecques. L'évangile n'est pas pleinement une tragédie en ce qu'il a un narrateur, mais le rôle de ce dernier est réduit, et Jean tend à donner beaucoup d'indications par la bouche des personnages plutôt que par celle du narrateur³⁷⁰. En ce sens, laisser Jésus indiquer le départ sans couper le discours par des indications du narrateur est cohérent avec le style de Jean. Comme le relève Schnelle, les indications de Jean sur les déplacements de Jésus sont souvent abruptes et peu préparées, et servent surtout à amener Jésus à l'endroit où il rencontrera ses ennemis³⁷¹.

Ajoutons une raison pour Jean de ne pas placer 14.31 juste avant 18.1. La prière du chapitre 17 marque une sorte de couronnement des discours d'adieu³⁷². L'auteur a certainement voulu que les discours d'adieu se concluent sur cette note, et n'aurait pas voulu la faire suivre de l'ordre de départ, pas plus qu'il n'aurait voulu donner comme indication narrative l'information que le groupe quittait le lieu du repas, alors qu'il savait que Jésus avait donné un ordre de départ et que cela s'accordait à son intention de montrer Jésus maîtriser les circonstances de son arrestation et de sa mort.

Georges L. Parsenius donne également un éclairage issu de la tragédie grecque, avec son étude du motif du « départ vers la mort »³⁷³. La mort à venir de Jésus est annoncée et discutée à plusieurs reprises au cours de l'évangile. Ici, Jésus marque sa décision d'aller au trépas, mais comme dans les exemples relevés par Parsenius, la mort ne suit pas immédiatement cette décision; au contraire, le protagoniste se livre encore à de longs discours. Ce parallèle soutenu par Parsenius n'est pas loin de rejoindre la vision de Thyen, pour qui les chapitres 15 à 17 sont de la main de l'auteur, mais constituent une parenthèse dans le récit; l'auteur mettrait en pause son récit pour le reprendre en 18.1³⁷⁴. L'importance littéraire et théologique des discours de Jésus primerait ici la fluidité scénaristique, ce qui n'a rien d'incongru.

³⁶⁹ Contre les lectures qui ne voient ici qu'un contenu spirituel, entre autres DODD, *Interprétation*, p. 516 et SIMOENS, *Selon Jean III*. Voir l'évaluation de ces lectures par BEUTLER, « Gestlichen Reise ». Dodd voit comme nous la décision d'aller au devant de la mort comme essentielle, mais nous divergeons en ce qu'il pense qu'il n'y a pas de déplacement physique. HOEGEN-ROHLS, *Nachösterliche Johannes*, p. 121–122 voit pour sa part l'ordre de départ comme une indication de la différence entre temps pré- et post-pascal.

³⁷⁰ BRANT, *Dialogue and Drama*, p. 3–4. Brant interprète quant à elle 14.31 comme un ordre qui n'est pas suivi d'effet, pour manifester le peu de désir de Jésus de cesser de parler (p. 90).

³⁷¹ SCHNELLE, « Abschiedsreden », p. 72 ; cf. WESTCOTT, *St. John*, p. 187 : « nor is there anything in the abruptness of the narrative unlike St John's method ».

³⁷² Ainsi SCHNELLE, « Abschiedsreden », p. 70.

³⁷³ PARSENIOS, *Departure and Consolation*, p. 49–76.

³⁷⁴ THYEN, *Johannesevangelium*.

Il faut aussi noter que si l'on prend l'ordre de départ de Jésus comme provoquant réellement un mouvement du groupe des disciples³⁷⁵, on a l'image de Jésus enseignant encore tandis qu'ils cheminent, alors que sans les chapitres 15 à 17, on aurait l'image de Jésus et ses disciples cheminant dans un silence de mort jusqu'au lieu de l'arrestation, ou bien ne disant rien qui vaille la peine d'être mis par écrit, deux images tout à fait incohérentes avec l'idée que Jésus avait encore beaucoup de choses importantes à dire à ses disciples. En disant cela, nous parlons davantage de ce que l'auteur pouvait s'attendre à ce que son lecteur comprenne, que de ce qui est le plus vraisemblable historiquement. L'auteur écrit en accord avec ce qu'il a compris des enseignements de Jésus et ce qu'il a vu des événements, mais il le fait avec une certaine liberté d'auteur ; que Jésus a donné à un moment un ordre de départ à ses disciples dans cette soirée fatidique est aussi attesté par les synoptiques, et n'a rien d'in vraisemblable ni de très important sur le plan historique ; c'est la question de la composition de l'évangile qui fait qu'on s'y attarde. En tout, il existe des raisons littéraires possibles pour rendre compte de cette construction, en particulier en tenant compte des conventions d'époque. Il ne faut pas exclure que l'arrangement présent du texte soit dû à un éditeur, mais cela n'est pas une conclusion nécessaire, et ne demande pas d'interpréter le texte sous une autre forme que celle qui nous est parvenue.

Ces derniers versets soulignent la souveraine liberté de Jésus même face à sa propre mort, tout en rappelant sa soumission et son obéissance à son père.

Ainsi se conclut le chapitre 14 de l'évangile, où l'auteur a fait ressortir l'identité de Jésus, son lien au Père et sa mission dans le contexte de son départ prochain, et en accord avec les besoins des disciples dans cette circonstance. Les deux premières annonces de la venue du Paraclet se situent aussi dans cette perspective, montrant comment le rôle rempli par Jésus va être pris en charge et sa présence effectuée après son départ. Mais tant la mission de Jésus que le rôle du Paraclet ne sont possibles qu'à cause des relations qui les unissent l'un à l'autre et au Père, et c'est pourquoi ces relations sont abondamment exprimées ou présumées dans ce chapitre.

2.11. Poursuite

Arrivé au terme du chapitre 14, on enjambera 15.1–17 pour poursuivre avec une section de l'évangile plus riche en enseignements pour cette étude. 15.1–17 reprend plusieurs thèmes de la section précédente³⁷⁶. L'amour pour Jésus et l'obéissance à ses commandements sont développés, et cette fois mis en lien avec le commandement d'amour de 13.34–35. Le thème

³⁷⁵ Proposition similaire à CARSON, *According to John*, p. 479, WESTCOTT, *St. John* et BLOMBERG, *Historical reliability*, p. 205.

³⁷⁶ Voir à ce sujet ZUMSTEIN, *Saint Jean, II*, p. 92.

« demeurer » est repris des versets 2 et surtout 23, et développé dans le sens de la demeure des disciples « en Jésus », dans le temps présent. Les promesses d'exaucement des prières sont renouvelées, avec un lien plus explicite à la gloire de Dieu. L'obéissance de Jésus envers son père et l'amour de ce dernier envers Jésus sont toujours bien présents à l'arrière-plan (15.10–11). Ce passage appartient toujours aux discours d'adieu, en ce que Jésus se préoccupe de la vie de ses disciples après son départ, et leur donne des instructions sur la manière de vivre ce temps à venir. Mais, comparé en particulier aux derniers versets du chapitre 14, l'accent est moins directement sur la circonstance du départ. De même, le chapitre 14 a beaucoup énoncé la relation entre le Père et Jésus, ainsi que la venue du Saint-Esprit, tandis que 15.1–17 présuppose ces relations et se centre sur la relation des disciples à Jésus et entre eux. C'est pourquoi on ne se livrera pas à une analyse détaillée de ce passage à venir.

Chapitre 3

Confrontation avec le monde et secours de l'Esprit

(Jean 15.18–16.15)

Introduction

Ce passage fait suite au discours de Jésus sur la vigne et les sarments, qui est très riche mais porte moins directement sur notre sujet. Jésus aborde maintenant en premier lieu la réaction du monde à son encontre et vis-à-vis du Père et des disciples. Sur ce sujet on sera relativement rapide, sans manquer de relever en quoi l'identité et les rapports du Père et du Fils sont présentés. Suit une courte annonce de la venue de l'Esprit, un court passage au sujet des annonces de persécutions faites par Jésus, puis un plus grand développement sur le rôle de l'Esprit et son rapport au Fils et au Père. Ces éléments se montreront très riches pour notre étude, et donneront une belle gerbe d'indications à retenir. À partir de Jean 16.16, le chapitre 16 donne à nouveau moins d'enseignements et c'est au chapitre 17 que reprendra notre analyse détaillée.

3.1. 15.18–25 : Haine du monde

¹⁸Εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσκετε ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν. ¹⁹εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει· ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος. ²⁰μνημονεύετε τοῦ λόγου οὗ ἐγὼ εἶπον ὑμῖν· οὐκ ἔστιν δοῦλος μεῖζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ. εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν· εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρησαν, καὶ τὸν ὑμέτερον τηρήσουσιν. ²¹ἀλλὰ ταῦτα πάντα ποιήσουσιν εἰς ὑμᾶς διὰ τὸ ὄνομά μου, ὅτι οὐκ οἶδασιν τὸν πέμψαντά με. ²²εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἀμαρτίαν οὐκ εἶχον· νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν περὶ τῆς ἀμαρτίας αὐτῶν. ²³ὁ ἐμὲ μισῶν καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ. ²⁴εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα ἐν αὐτοῖς ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν, ἀμαρτίαν οὐκ εἶχον· νῦν δὲ καὶ ἐωράκασιν καὶ μεμισήκασιν καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου. ²⁵ἀλλ' ἵνα πληρωθῆ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος ὅτι ἐμίσησάν με δωρεάν.

¹⁸Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous. ¹⁹Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui est sien; mais parce que vous n'êtes pas du monde, mais que moi je vous ai choisis hors du monde, à cause de cela le monde vous hait. ²⁰Rappelez-vous la parole que je vous ai dite : un serviteur n'est pas plus grand que son maître. S'ils me persécutèrent, ils vous persécuteront aussi. S'ils gardèrent ma parole, ils garderont aussi la vôtre. ²¹Mais toutes ces choses, ils vous les feront à cause de mon nom, parce qu'ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé. ²²Si je n'étais pas venu leur parler, ils n'auraient pas de péché, mais, en fait, ils n'ont pas d'excuse pour leur péché. ²³Celui qui me hait hait aussi mon père. ²⁴Si je n'avais pas fait parmi eux les œuvres que personne d'autre ne fit, ils n'auraient pas de péché. Mais, en fait, ils ont et vu et haï et moi et mon père. ²⁵Mais c'est afin que soit accomplie la parole qui est écrite dans leur loi : ils me haïrent gratuitement.

Après la section de 15.1–17, qui s'est concentrée sur les relations des disciples à Jésus et entre eux, le discours se tourne maintenant vers les relations des disciples au monde. Le changement de sujet est suffisamment manifeste pour justifier le passage à une partie distincte. Simultanément l'enchaînement entre un commandement d'amour mutuel et l'enseignement sur la haine du monde est logique, et appartient à une construction réfléchie du discours. La mention du choix des disciples par Jésus (15.16,19) sert aussi d'attache entre ces deux passages; elle fonde simultanément la mission des disciples (aller et porter du fruit) et la haine du monde³⁷⁷. Il faut encore noter que le motif de la haine du monde pour les disciples est bien à sa place à ce moment du discours : en 14.30–31, Jésus a annoncé la venue hostile du prince du monde, et a manifesté sa résolution de lui faire face, tandis qu'en 15.1–17, la solidarité des disciples avec Jésus était sur le devant de la scène ; le propos du présent passage découle logiquement de la combinaison de ces deux éléments.

³⁷⁷ Bien noté par BROWN, *John*, II .

3.1.1 Rejet des disciples et rejet de Jésus

On passera rapidement sur la première partie de ce passage, centrée sur l'opposition du monde face aux disciples. La réaction du monde face aux disciples est directement reliée à sa réaction à Jésus. Jésus souligne notamment cela en faisant référence à sa parole prononcée en lien avec le lavement des pieds (13.16); dans son premier contexte, elle s'appliquait par l'imitation des actes de service de Jésus, tandis que maintenant elle s'applique par le fait de ne pas attendre du monde une meilleure réception que celle dont Jésus a été l'objet.

Il faut encore noter que, si l'opposition entre le monde et les disciples est marquée, le choix des disciples « hors du monde » signale que la différence entre eux et le monde n'est pas ontologique, que des éléments du monde peuvent en être retirés pour devenir des croyants³⁷⁸. Dans le même ordre d'idée, il faut prendre la mention de « garder la parole » dans un sens positif, envisageant que certains membres du monde recevront et garderont la parole de Jésus, d'une manière positive et même salutaire³⁷⁹.

Au verset 21, Jésus souligne encore que les réactions à l'encontre des disciples seront faites « à cause de son nom »; les réactions à la mission des disciples ne découlent pas de leur propre personnalité ou de leur mérite propre, mais sont fonction de la personne de Jésus³⁸⁰. On voit là encore comment les disciples sont intégrés dans le schéma d'agence unissant Jésus et celui qui l'a envoyé. Du reste, ce rapport entre réaction aux disciples, réaction à Jésus et réaction au Père se retrouve en Luc 10.16 et Matthieu 10.40–41, et est aussi présent en Jean 13.20. L'explication finale de la mauvaise réaction du monde est son absence de connaissance du Père³⁸¹.

3.1.2 Révélation et culpabilité

Les versets 22 à 24 répètent par deux fois un schéma semblable : une proposition irréaliste indiquant l'absence de péché du monde si Jésus n'avait pas accompli son œuvre de révélation, suivi d'un énoncé qui manifeste quelle est la situation réelle, impliquant la haine du monde pour Jésus et son père.

La révélation de Jésus est présentée en un double volet : parler et faire des œuvres. Comme en 14.8-11 (cf. aussi 5.36; 10.22–39), les œuvres de Jésus

³⁷⁸ Cf. THYEN, *Johannesevangelium*.

³⁷⁹ Voir dans le même sens CARSON, *According to John* et GODET, *Commentaire*.

³⁸⁰ Notons qu'en Marc 13.13 également, les disciples sont dits être haïs à cause du nom de Jésus.

³⁸¹ Simoens met en parallèle cette explication avec la parole de Jésus sur la croix en Luc 23.34 : « Père, pardonne-leur, car il ne savent pas ce qu'ils font » (SIMOENS, *Selon Jean III*). Mais l'idée de prendre cette ignorance comme une excuse diminuant la responsabilité de ceux qui rejettent Jésus est précisément niée au verset 22 : parce que Jésus est venu, l'ignorance du monde ne peut être que coupable (ainsi BROWN, *John, II*).

sont présentées comme un témoignage qui devrait amener les vis-à-vis de Jésus à croire. Le fait de répéter la formule avec un accent sur les paroles et un autre sur les œuvres montre que, si les deux sont liées, Jean ne réduit pas simplement les paroles aux œuvres³⁸². Avec cette mention de la parole de Jésus et de ses œuvres et l'insistance que la réaction envers Jésus équivaut à la réaction envers son père, ce passage ressemble au symétrique négatif de 14.8-11 :

- celui qui a vu Jésus a vu son père mais celui qui hait Jésus hait son père;
- les disciples sont appelés à croire ce que Jésus dit, sur parole ou au moins à cause des œuvres, mais les représentants du monde sont sans excuse parce que Jésus leur a parlé, et à cause de ces mêmes œuvres.

Parce que Jésus est venu parler au monde et révéler son père, il n'y a pas d'excuse, pas de raison valable pour ne pas connaître celui qui l'a envoyé. Jésus indique qu'« ils n'auraient pas de péché » s'il n'était pas venu parler et faire des œuvres sans pareilles. Cela ne peut pas signifier qu'aucun péché n'était présent dans le monde avant la venue de Jésus³⁸³. On peut par contre comprendre l'affirmation dans un double sens : d'une part, leur ignorance du Père ne serait pas un péché sans la révélation de Jésus³⁸⁴; d'autre part, la venue révélatrice de Jésus révèle aussi la réalité du cœur et des actions humains³⁸⁵.

Le verset 24 pose aussi question au niveau de la construction des multiples *καί*, qui a des implications sur le lien entre Père et Fils. Faut-il comprendre qu'« ils » ont vu et haï aussi bien le Père que le Fils, ou bien qu'ils ont d'une part vu (sans objet explicite) et d'autre part haï Père et Fils? Il y a une certaine réticence à attribuer au monde incrédule la vision du Père³⁸⁶. Cependant, le quadruple emploi du *καί* indique bien que les deux verbes gouvernent les deux objets³⁸⁷. L'affirmation comprise ainsi correspond bien à l'insistance que qui a vu Jésus a vu le Père (14.9), ainsi qu'à l'accusation antérieure de Jésus : « vous m'avez vu et vous n'avez pas cru » (6.36). Pour Brown, 14.9 implique le regard de la foi, que l'on ne peut

³⁸² Voir dans ce sens DIETZFELBINGER, *Abschied*, p. 161–162, qui voit aussi dans cette double formule une application du principe deutéronomique des deux témoins (Dt 19.15; Jn 8.15–18); voir aussi notre discussion en partie 2.4.4.

³⁸³ Ainsi ZUMSTEIN, *Saint Jean*, II ; voir Jn 1.29; 8.21,24,34; 9.41.

³⁸⁴ Il y a un parallèle avec le principe de Luc 12.47–48, qui énonce un rapport de proportionnalité entre la connaissance de la volonté du Seigneur et la culpabilité en cas de mauvais comportement.

³⁸⁵ Jean 3.18–21 est instructif à ce sujet : d'une part, ne pas croire au nom du fils unique de Dieu est une raison suffisante pour être condamné, mais d'autre part, l'incroyance est vue comme découlant des mauvaises actions et de la crainte de les voir mises en lumière. Ainsi, le refus de la révélation en Jésus est à la fois le péché par excellence et la mise en évidence de toutes les autres mauvaises actions.

³⁸⁶ Ainsi BROWN, *John*, II, p. 688, s'appuyant notamment sur BDF, § 444³; ZUMSTEIN, *Saint Jean*, II laisse la question ouverte.

³⁸⁷ Ainsi BERNARD, *St John* et MICHAELS, *Gospel of John*.

attribuer au monde incrédule, mais pour nous l'affirmation de 15.24 ne concerne pas tant une vision réelle, discernant pleinement l'identité du Fils et du Père, que la présence d'une révélation suffisante pour que son rejet soit peccamineux. Dans ce dernier sens, le monde a vu le Père en Jésus, même s'il n'a pas voulu l'y reconnaître. 1.18; 5.37–38 et 6.46 impliquent tous que le monde n'a pas vu Dieu, mais impliquent tous, plus ou moins directement, que Jésus rend le Père visible. Godet³⁸⁸ voit dans les deux premiers καί une valeur corrélatrice qui fait ressortir le contraste entre les deux éléments (il traduit : « ils ont vu, et néanmoins ils ont haï... »), ce qui correspond très bien à la logique du passage et de l'évangile.

Le verset 25 vient expliquer le rejet coupable dont Jésus fait l'objet par une référence à un psaume (35.19 ou 69.5³⁸⁹), de la même manière qu'en 12.37–43 le narrateur expliquait l'incrédulité des foules par deux citations d'Ésaïe. Il va sans dire qu'ici Jésus emploie « Loi » dans son sens large, incluant l'ensemble des Écritures juives. La référence à « leur Loi » n'implique pas une prise de distance de Jésus ou de l'auteur vis-à-vis des dites écritures, qui sont toujours citées comme faisant autorité. Mais cette mention souligne que le rejet de Jésus par les Juifs est annoncé par la Loi dont ils se réclament eux-mêmes, dans la lignée de l'affirmation que les Écritures et Moïse même témoignent de Jésus (5.39–40,45–47). Avec cette désignation « leur Loi », on a la première indication dans les discours d'adieu que les Juifs sont particulièrement visés par les affirmations de Jésus au sujet du monde (cf. 16.2 et nos observations à ce sujet). Cela ne signifie pas que tout ce qui est dit du monde s'appliquerait exclusivement aux Juifs, mais l'attitude des Juifs incrédules à l'encontre de Jésus puis de ses disciples est vue comme paradigmatique du rejet du monde.

Dans ces versets, Jésus prépare ses disciples à la réaction négative du monde à leur encontre. Il leur en fournit l'explication en montrant que la réaction du monde découle de son positionnement vis-à-vis de Jésus. Jésus montre ensuite que son refus par le monde est en définitive un refus du Père. Par là, Jésus souligne encore la transparence de la révélation du Père en lui.

³⁸⁸ GODET, *Commentaire*, dans ses commentaires sur 6.36 17.25.

³⁸⁹ Dans les deux cas, *μισεiv* est présent sous forme de participe. Le psaume 69 est généralement préféré, à cause de son autre citation directe en Jean 2.17 et de l'allusion qui y est faite en 19.28–30 (ainsi THYEN, *Johannesevangelium*). Il existe un parallèle dans les Psaumes de Salomon (7.1). Celui-ci porte comme dans notre passage la forme conjuguée du verbe, mais avec un objet à la première personne du pluriel.

3.2. 15.26–27 : Venue du Paraclet et témoignage

²⁶Ὅταν³⁹⁰ ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ·
²⁷καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἔστε.

²⁶Quand viendra le Paraclet que moi je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de la vérité, qui sort d'auprès du Père, celui-là témoignera à mon sujet, ²⁷et vous aussi, témoignez, parce que vous êtes avec moi depuis le début.

3.2.1 Esprit et persécutions

Le contexte de ce passage est imprégné de l'attitude d'opposition du monde et de la conscience des persécutions qui en proviendront. C'était le sujet des versets qui précèdent, et ce sera celui des versets qui suivent. La promesse renouvelée de la venue du Paraclet-Esprit de vérité dans son rôle de témoin, assortie de la mention du témoignage des disciples, s'inscrit très bien dans ce contexte. L'hypothèse d'une inadéquation entre ces deux versets et leur contexte a été énoncée et employée pour leur attribuer un caractère d'ajout tardif³⁹¹. Elle est cependant largement décriée aujourd'hui, notamment au vu des parallèles synoptiques qui lient l'assistance de l'Esprit au contexte de persécution et de défense devant les tribunaux³⁹². Il vaut la peine d'en noter quelques caractéristiques. Marc 13.11 comporte le cadre juridique de persécution (« lorsqu'ils vous mèneront pour vous livrer »), et le fait que ce n'est pas eux mais l'Esprit Saint qui parlera. Matthieu 10.19–20 reprend les mêmes idées, avec la nuance que l'Esprit est désigné comme

³⁹⁰ La particule δε est présente d'après de nombreux témoins (A, D, L, Θ, Ψ, f1.13 M, sy, samss pbo bopt). Les témoins de la Vieille Latine portent ergo. La particule est absente dans quelques témoins grecs (P22, 8, B, Δ, 579.), le lectionnaire 2211, les manuscrits latins e, l, des versions coptes (samss ac2 bopt), et une citation par Épiphane. Il s'agit probablement d'un ajout stylistique, peut-être aussi par assimilation avec 16.13.

³⁹¹ BECKER, « Abschiedsreden », p. 237–238. Notons que Becker réfute la défense de Rudolf Bultmann, qui voit ce passage au sujet du Paraclet expliquer la communauté de destin entre Jésus et les disciples (une idée également présente chez BROWN, *John, II*), mais semble ignorer entièrement les textes synoptiques sur l'assistance de l'Esprit face à l'hostilité du monde.

³⁹² Voir de manière fouillée LA POTTERIE, *Vérité, I*, p. 378–384; sommairement DIETZFELBINGER, *Abschied*, p. 163–164; ZUMSTEIN, *Saint Jean, II* ; PASTORELLI, *Paraclet*, p. 187; THYEN, *Johannesevangelium* ; KAMMLER, « Geistparaklet », p. 116. BROWN, *John, II* analyse aussi de près les parallèles synoptiques, et donne une réponse nuancée à la question de l'appartenance de ce passage aux discours d'adieu dès l'origine : les références à l'assistance de l'Esprit en contexte de persécution dans les synoptiques auraient pu servir de catalyseur au développement de la conception johannique du Paraclet. La perspective complexe de Brown sur le développement de l'évangile ne lui permet pas de donner une réponse tranchée au sujet de ce qui appartient ou non au texte d'origine de l'évangile, mais sur le présent passage on peut probablement reformuler sa réponse en disant que ces versets sont dans le contexte qui leur a donné naissance.

« L'Esprit de votre père », ce qui offre un certain parallèle avec la précision que l'Esprit sort d'auprès du Père³⁹³. Luc 21.14–15, qui est le parallèle direct de ces deux passages, ne mentionne pas le rôle de l'Esprit, mais Actes 6.10 en reprend le principe avec mention de l'Esprit³⁹⁴. Luc 12.11–12 prend également l'idée de ne pas préparer sa défense, et indique que l'Esprit Saint enseignera ce que les disciples devront dire. Comme déjà noté³⁹⁵, cela donne un parallèle au rôle d'enseignement donné à l'Esprit en Jean 14.26. Il est d'autant plus intéressant de noter qu'ici Jésus mentionne, entre autres, le fait d'être mené devant les synagogues, ce qui donne une similitude contextuelle avec l'annonce de l'exclusion des disciples des synagogues et de mise à mort comprise comme service religieux envers Dieu (16.2), et avec la référence à « leur loi » en 15.25. Finalement, Actes 4.8 et surtout 5.32 montrent le rôle conjoint des disciples et de l'Esprit dans le témoignage en situation d'opposition avec le monde. Tout cela est plus que suffisant pour montrer qu'une connexion entre :

- une situation d'hostilité;
- la question du témoignage;
- l'action de l'Esprit Saint;

est plausible chez un auteur chrétien du premier siècle, et trouve des appuis dans les propos de Jésus transmis au sein de l'Église primitive et rapportés par les évangiles synoptiques³⁹⁶. Il faut aussi noter que le monde était déjà mis en contraste avec les disciples en 14.17 dans le contexte de la première annonce de la venue du Paraclet. À cet endroit, c'était son impuissance à recevoir le Paraclet qui était mise en avant, plutôt que son hostilité face aux disciples. Cette impuissance peut cependant être mise en rapport avec son inconnaitance du Père et de Jésus (15.21; 16.3).

³⁹³ LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 382,386 va jusqu'à voir en Jean une reprise de la formule attestée en Matthieu, et parle d'un contact littéraire. C'est à notre sens aller trop loin en partant d'une correspondance somme toute limitée. Mais la formule matthéenne atteste que l'Esprit était conçu comme lié à Dieu compris comme Père dès avant l'évangile de Jean – voir plus loin sur le rattachement de l'Esprit au Père ou au Fils ailleurs dans le Nouveau Testament.

³⁹⁴ DIETZFELBINGER, *Abschied*, p. 165 note le lien entre ces deux passages.

³⁹⁵ Page 95.

³⁹⁶ LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 379 appuie aussi le lien de ces versets au contexte sur la présence de la particule δέ, qu'il juge devoir maintenir. Cependant, l'antiquité des témoins (voir notre note 14, page 118) pour l'omission ainsi que la probabilité d'une amélioration stylistique ou d'une assimilation à 16.13 (plus probable qu'une assimilation à 16.4, dont le phrasé est différent, n'en déplaît à La Potterie) rendent préférable de ne pas la retenir. Les arguments pour l'appartenance de ces versets à leur contexte sont suffisamment forts pour ne pas avoir besoin de cet appui textuellement fragile, et l'omission de la particule n'est pas un argument à l'encontre, au vu de la tendance de Jean à omettre les particules connectives (BERNARD, *St John*).

3.2.2 Venue du Paraclet

Jésus annonce donc la venue du Paraclet. Ce vocable de la « venue » n'a pas encore été employé pour le Paraclet; au chapitre 14 l'Esprit est donné et envoyé par le Père, mais n'est pas le sujet actif d'un verbe de mouvement. Cela n'est cependant pas plus qu'une différence de formulation, la venue de l'Esprit est logiquement incluse dans son envoi et sa présence auprès des disciples³⁹⁷. Comme le relève Theobald, l'annonce de la venue de l'Esprit est séparée de l'explication de son activité par une longue parenthèse qui décrit ses rapports avec le Père et Jésus :

Der erste Spruch der redaktionellen Schicht, 15,26, spricht zwar konkret vom Zeugnis-Ablegen des Geistes und der Jünger, doch konzentriert er sich zunächst in dem vorausgeschickten Temporalsatz, dessen Länge das Gleichgewicht des ganzen Spruches zu gefährden droht, auf eine umständlich anmutende Beschreibung der Relationen zwischen dem erhöhten Christus, dem Vater und dem Parakleten³⁹⁸.

L'observation est correcte, et montre que l'auteur ne se préoccupe pas que des fonctions pragmatiques du Paraclet dans le monde, mais aussi de son rapport au Père et au Fils. Il faut aussi noter que le sujet du verbe à l'indicatif est le masculin ἐκεῖνος, alors que le précédent pronom est neutre, reprenant πνεῦμα. Cela est pris par Barrett³⁹⁹ comme un signe de la conception de l'Esprit en termes personnels. Sans nier que Jean personnalise l'Esprit, il faut en fait voir qu'ἐκεῖνος reprend παράκλητος⁴⁰⁰, qui est le sujet du premier verbe; c'est donc bien plutôt le caractère parenthétique des indications sur l'envoi et la provenance de l'Esprit qui est montré par cet accord, à notre sens tout à fait grammatical. Le choix de faire de « Paraclet » le terme principal et d'utiliser « Esprit de la vérité » comme précision peut cependant ressortir d'une volonté d'employer un terme et des pronoms aux consonances personnelles⁴⁰¹.

3.2.3 Double rattachement de l'Esprit

On peut donc observer ce que Jésus dit dans cette grande parenthèse au sujet de l'origine du Paraclet. Premièrement, il affirme que c'est lui qui l'enverra, et cela est marqué de manière emphatique par le pronom ἐγώ. Comme le relève La Potterie, cette insistance souligne l'autorité de Jésus qui

³⁹⁷ Contre THEOBALD, « Gott, Logos und Pneuma », p. 75–76, pour qui il y a là une différence notable, traduisant une distanciation de la deuxième couche rédactionnelle par rapport à la première.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 74.

³⁹⁹ BARRETT, *According to St John*.

⁴⁰⁰ Ainsi PASTORELLI, *Paraclet*, p. 197.

⁴⁰¹ Voir similairement en 16.13. Cependant, le choix inverse est fait en 14.17.

est en droit d'envoyer l'Esprit, une prérogative tout à fait divine⁴⁰². La même affirmation est reprise sans l'emphase en 16.7, par contre elle diffère des mentions déjà discutées du chapitre 14, où c'est le Père qui donnera (14.16) et enverra (14.26) le Paraclet. Cette variation n'est cependant pas surprenante dans un évangile où Jésus et le Père font un (10.30), où tout ce que le Père a est aussi à Jésus (16.15), et où le Père qui demeure en Jésus fait lui-même les œuvres dont ce dernier se réclame (14.10⁴⁰³).

De plus, la présence par deux fois de la mention *παρὰ τοῦ πατρὸς* renvoie clairement au Père comme origine ultime de l'Esprit. Il vaut la peine de considérer ces deux mentions. La première, qu'on peut rendre par « que moi je vous enverrai d'auprès du Père » peut s'interpréter comme se rapportant principalement à l'Esprit, envoyé d'auprès du Père, ou alors à Jésus, envoyant d'auprès du Père. Comme le relève La Potterie⁴⁰⁴, dans cette partie du verset l'attention est surtout centrée sur celui qui envoie, notamment via le pronom emphatique. Secondairement, le fait que Jésus envoie l'Esprit d'auprès du Père laisse entendre que l'Esprit s'y trouve, mais c'est la deuxième mention qui viendra le préciser plus explicitement. Le fait que l'envoi de l'Esprit par Jésus se fasse d'auprès du Père appartient également à la logique de l'évangile, qui voit dans le départ de Jésus un avantage pour les disciples et une condition pour l'envoi de l'Esprit (16.7). L'Esprit ne pouvait pas être reçu par les croyants avant la glorification de Jésus (7.39) parce qu'il fallait que Jésus soit retourné auprès de son père, qui est plus grand que lui (14.28⁴⁰⁵), pour pouvoir envoyer l'Esprit, qui en provient. On peut encore noter que la promesse des « plus grandes œuvres » est reliée au départ de Jésus auprès du Père et à l'exaucement des prières (14.12–14⁴⁰⁶), et suivi par la première annonce du don du Paraclet. Remarquons encore qu'en Luc 11.9–13, l'Esprit Saint est promis à ceux qui le demandent, dans le contexte des promesses concernant la prière. Tout cela consolide le lien entre le retour de Jésus dans la proximité du Père, l'envoi de l'Esprit, et le bénéfice promis aux croyants.

3.2.4 L'Esprit sortant d'auprès du Père

La deuxième mention *παρὰ τοῦ πατρὸς* est quant à elle clairement en lien avec l'Esprit : « l'Esprit de la vérité, qui sort d'auprès du Père ». On peut tout d'abord souligner qu'il y a là un parallèle entre Jésus et l'Esprit : Jésus est à plusieurs reprises décrit comme provenant du Père, avec *ἐξέρχεται* relié à Dieu/au Père par une préposition : avec *παρά* en 16.27–28 et 17.8, avec

⁴⁰² LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 384; cf. Westcott, *St. John*.

⁴⁰³ Voir note 177 page 63 pour le choix de critique textuelle sur ce verset. Voir notre discussion en partie 5.4 *infra* au sujet des actions qui sont communes à Jésus et au Père.

⁴⁰⁴ LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 384–385.

⁴⁰⁵ Voir section 2.9.1.

⁴⁰⁶ Voir notre développement en section 2.5.3.

ἐκ en 8.42, et avec ἀπό en 13.3 et 16.30⁴⁰⁷. L'Esprit tout comme Jésus provient du Père et de la sphère divine. Il faut remarquer que le verbe (ἐκπορεύεται) est conjugué au présent, alors que le verbe précédent et le suivant sont au futur. Les commentateurs patristiques ont souvent pris cela comme un signe que c'est la relation éternelle de procession de l'Esprit par rapport au Père qui est indiquée ici⁴⁰⁸. Cependant, pour indiquer la procession au sens d'origine ontologique, la préposition ἐκ serait bien plus adaptée, et c'est d'ailleurs elle qui est reprise dans le symbole de Nicée-Constantinople (ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον)⁴⁰⁹. L'alternative la plus souvent retenue par les commentateurs contemporains est d'interpréter la sortie de l'Esprit d'auprès du Père exclusivement dans le sens de sa mission⁴¹⁰, ce qui conduit à prendre le verbe au présent comme simultané avec le verbe futur décrivant l'envoi du Paraclet⁴¹¹. Il est vrai que Jean utilise souvent des verbes de mouvement au présent dans un sens de futur proche. Il faut cependant noter que Jean 16.7 parle de la venue de l'Esprit auprès des disciples avec un verbe de mouvement au futur. Et précisément, là comme avec πέμψω au verset 26, la destination du mouvement comme de l'envoi est précisée comme étant « vous », alors que pour ἐκπορεύεται la destination n'est pas précisée. Il faut tenir compte de ce que l'Esprit est conçu comme agissant dans l'histoire humaine dès avant la venue de Jésus. Jean énoncerait donc au sujet de l'Esprit une vérité applicable non pas à son origine métaphysique ni à sa seule mission auprès des disciples, mais à son action générale dans le monde créé, ce qui justifie l'emploi du présent. On objectera à cette proposition que pour Jean, « l'Esprit n'était pas encore » avant que Jésus ne soit glorifié (7.39). Cependant, dans ce verset, il est question de l'Esprit qu'allaient recevoir ceux qui croient en Jésus, et c'est la réception par les disciples qui n'était pas encore une réalité. On ne peut pas tirer de ce verset que Jean croirait à l'inexistence de l'Esprit ou à son cantonnement à la sphère céleste avant la glorification de Jésus, d'autant que l'Esprit descend et repose sur Jésus en 1.32–33. C'est la même nuance entre un Esprit déjà présent en Jésus et son habitation dans les disciples, encore à venir à l'heure où Jésus parle, qui se manifeste en 14.17⁴¹².

Revenons encore brièvement sur l'envoi de l'Esprit. D'une part, il est envoyé par le Père, comme Jésus l'était. D'autre part, c'est aussi Jésus qui envoie l'Esprit, comme le Père l'a envoyé. L'Esprit est donc à la fois un agent

⁴⁰⁷ En 1.6, Jean-Baptiste (qui n'est appelé que « Jean » dans l'évangile, mais que nous désignerons ainsi pour éviter les confusions) est dit être « envoyé d'auprès de Dieu » (παρὰ θεοῦ), mais cela ne constitue pas un parallèle complet à ce qui est dit de Jésus et de l'Esprit : il n'y a pas là un verbe de mouvement indiquant la provenance, mais plutôt un verbe d'envoi indiquant l'origine de la mission de Jean-Baptiste.

⁴⁰⁸ Encore défendu par GODET, *Commentaire* et affirmé sans discussion par SIMOENS, *Selon Jean III*.

⁴⁰⁹ Ainsi PASTORELLI, *Paraclet*, p. 194–196.

⁴¹⁰ ZUMSTEIN, *Saint Jean*, II.

⁴¹¹ PASTORELLI, *Paraclet*, p. 196; LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 388–389; BROWN, *John*, II, p. 689.

⁴¹² Voir pages 80–82.

de Jésus pour poursuivre sa mission auprès des disciples (et du monde, comme on le verra encore), et un agent du Père accomplissant ses desseins tout comme le Fils. Ceci fait bien sûr partie des nombreux points de continuité entre l'Esprit et le Fils.

3.2.5 Le témoignage du Paraclet

Après la longue parenthèse sur l'envoi et la provenance de l'Esprit, la phrase se termine finalement par l'énoncé que le Paraclet témoignera au sujet de Jésus. En cela, il rejoint une longue liste de témoins appelés à la barre pour attester de l'authenticité de la mission de Jésus : Jean-Baptiste (1.7–8, 15, 32–34; 3.26; 5.31–33), la femme samaritaine (4.39), les œuvres (5.36; 10.25), le Père (5.37; 8.18; cf. 1 Jean 5.9–10, où c'est « Dieu » qui est sujet), les Écritures (5.39), le disciple bien-aimé (21.24 explicitement, et probablement 19.35), et dans un sens peut-être plus restreint la foule (12.17). On peut encore ajouter Jean 3.11 et 1 Jean 1.2; 4.14, où c'est un « nous » dont le sens est discuté qui témoigne⁴¹³.

Jésus lui aussi témoigne : au sujet de lui-même (8.13–18), contre le monde (7.7), quant à la vérité (dans le contexte de sa venue dans le monde – 18.37⁴¹⁴). La notion d'un témoignage de l'Esprit n'apparaît pas ailleurs dans l'évangile, mais trouve son parallèle dans 1 Jean 5.6–8, où l'Esprit est de plus qualifié comme étant « la vérité ».

Ces diverses mentions de la notion de témoignage s'inscrivent bien dans le grand motif du procès entre Jésus et le monde, dont l'enjeu est l'acceptation ou le refus de Jésus et de sa revendication d'être envoyé par Dieu⁴¹⁵. Dans ce sens, l'idée de témoignage rejoint bien les connotations juridiques souvent attribuées au terme « Paraclet ». Le Paraclet vient attester la vérité de ce qui concerne Jésus. Il y a cependant débat sur le for de ce témoignage. La Potterie voit le témoignage de l'Esprit se diriger essentiellement vers les disciples, dans le but d'éviter leur défection face à l'opposition du monde. Il appuie cette lecture sur une évolution supposée de la tradition vers une dimension de plus en plus intérieure du témoignage

⁴¹³ BAUCKHAM, *Eyewitnesses*, p. 369-381 propose de voir à ces endroits un « nous » d'attestation solennelle, servant à confirmer la vérité de ce qui est énoncé. Dans ce cas, il s'agirait de Jésus et respectivement de l'auteur de 1 Jean. Les autres propositions incluent : Jésus et Jean-Baptiste pour Jean 3.11, la communauté johannique dans les deux cas, ou une multiplicité d'auteurs transparaissant ainsi dans l'évangile.

⁴¹⁴ En deux endroits, il est dit que Jésus « témoigne » pour introduire une parole de Jésus. Il s'agit dans les deux cas de propos dotés de solides parallèles synoptiques (4.44 // Mc 6.4; Mt 13.57 [Lc 4.24 diffère largement en formulation comme en emploi, ainsi que nous le montrons dans MORET, « Péricope de Nazareth »]; 13.21 // Mt 26.21; Mc 14.18; moins directement Lc 22.21–22). Cet emploi n'est pas très éclairant pour notre passage, mais peut représenter un appel spécifique à l'autorité de Jésus, et peut-être l'introduction d'un *logion* connu. Voir aussi CARSON, « Martyreō », p. 20–24 pour un parcours de l'emploi johannique de la notion de témoignage.

⁴¹⁵ Voir PASTORELLI, *Paraclet*, p. 198, et les études citées.

de l'Esprit⁴¹⁶. Kammler pour sa part refuse la dimension forensique du témoignage de l'Esprit, et y voit plutôt une dimension dogmatique; le témoignage de l'Esprit serait incarné dans le témoignage du disciple bien-aimé au sujet de Jésus au sein de l'évangile⁴¹⁷. Si l'on admet que le témoignage de l'Esprit se porte vers le monde, reste encore à savoir s'il est indépendant du témoignage des disciples, ou bien si c'est par le témoignage des disciples qu'il se réalise⁴¹⁸. Cette question dépend du lien avec le verset 27, en particulier de la manière dont le témoignage des disciples se rattache à celui de l'Esprit.

Relevons déjà que, si la visée du témoignage de l'Esprit n'est pas encore précisée, on peut considérer que 16.7–15 la précise. Ces versets ultérieurs présentent une action de caractère forensique orientée vers le monde, et une action de caractère didactique orientée vers les disciples. Les questions évoquées précédemment peuvent en partie se reformuler dans le cadre du lien entre ces idées : le témoignage de l'Esprit correspond-il plus à l'activité énoncée en 16.8–11⁴¹⁹ ou en 16.12–15⁴²⁰, aux deux, ou à aucune des deux?

3.2.6 Témoignage du Paraclet et témoignage des disciples

Concernant le lien entre le témoignage des disciples et celui de l'Esprit, un point grammatical à noter est la liaison *καί . . . δέ*. Un sens adversatif, insistant sur la distinction entre le témoignage des disciples et celui de l'Esprit est peu probable, n'en déplaise à La Potterie⁴²¹. Il peut s'agir d'une simple juxtaposition (« vous aussi »), mais il y a plus probablement une légère accentuation⁴²². Le sens peut être que les disciples ne doivent pas s'imaginer que l'Esprit sera le seul à témoigner, au contraire, eux aussi auront leur rôle à jouer.

⁴¹⁶ LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 391–399. PASTORELLI, *Paraclet*, p. 205 penche également pour un témoignage de l'Esprit qui s'adresse aux disciples.

⁴¹⁷ KAMMLER, « Geistparaklet », p. 198–199.

⁴¹⁸ DIETZFELBINGER, *Abschied*, p. 164–165; MICHAELS, *Gospel of John* ; THÉODORE DE MOPSUESTE, *Iohannis* (relevé par ELOWSKI, *Ancient Christian Commentary*).

⁴¹⁹ Voir partie 3.5.

⁴²⁰ Voir partie 3.6.5.

⁴²¹ LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 392.

⁴²² Dans ce sens, ABBOTT, *Johannine Grammar*, p. 107, § 2076. BDF, p. 232, § 447(9), relève Actes 3.24; 22.29, où un sens marquant une progression (« et même », « et en outre », « et de plus ») s'accorde bien au contexte. Cf. PASTORELLI, *Paraclet*, p. 202, qui liste la juxtaposition et l'accentuation comme options, mais hésite à prendre position. Nous relevons pour notre part 3 Jean 12 (*καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν*), où une formule pratiquement identique introduit en tout cas un témoignage supplémentaire corroborant le premier mentionné, et probablement une progression, ainsi que 1 Jn 1.3, où la liaison joint la communion des destinataires avec l'auteur et celle de l'auteur avec le Père et le Fils, qui sont une seule et même communion et certainement pas deux communions à disjoindre.

L'action de témoigner des disciples est énoncée au présent (μαρτυρεῖτε), ce qui détonne dans le contexte. Bernard soutient que l'action des disciples a déjà commencé, contrairement à celle de l'Esprit⁴²³. Cela serait défendable dans le contexte des synoptiques avec leurs envois en mission des disciples du vivant de Jésus, mais, en Jean, il n'y a presque pas d'activité « missionnaire » des disciples avant la résurrection de Jésus⁴²⁴. Jean n'ignore probablement pas la tradition synoptique, mais cette lecture reste difficile dans le contexte johannique. Il n'est pas non plus nécessaire de voir là un anachronisme grossier désignant le témoignage de la communauté johannique, pas plus qu'il ne faut imposer au verbe le temps futur à cause du contexte. Il faut plutôt comprendre le verbe à l'impératif, car ce mode n'existe pas au futur⁴²⁵. Il n'est pas surprenant de voir Jésus donner de dernières instructions et employer l'impératif pour ce faire. Le temps où les disciples pourront obéir est bien situé dans le futur, mais cela n'est pas un problème pour l'emploi de l'impératif présent.

L'ordre de témoigner pour les disciples est appuyé sur l'affirmation qu'ils sont avec Jésus depuis le commencement. L'emploi du présent pour le verbe être n'est pas surprenant, parce que la situation énoncée s'étend jusqu'au temps de l'énonciation : les disciples sont encore avec Jésus⁴²⁶. L'indication temporelle ἀπ' ἀρχῆς renvoie à la période du ministère terrestre de Jésus, non pas aux origines du monde (à l'inverse de 1.1, qui n'a pas la même formule)⁴²⁷. En effet, c'est le fait d'avoir été témoins de la vie et de l'enseignement de Jésus qui permettra aux disciples d'en être témoins – ce

⁴²³ BERNARD, *St John*.

⁴²⁴ Jean 4.2, où il est dit que les disciples de Jésus baptisaient, laisse tout de même entendre une certaine activité de leur part, mais le thème n'est pas proéminent en Jean. En Jean 4.38, Jésus affirme déjà avoir envoyé les disciples, ce qui présuppose tout de même leur rôle missionnaire.

⁴²⁵ L'impératif est envisagé par BROWN, *John, II* et retenu par CARSON, *According to John* ; THYEN, *Johannesevangelium* traduit au futur à cause du contexte, mais pense que le sens est impératif.

⁴²⁶ BDF, §322 note cet emploi, et précise qu'il ne s'agit dans ce cas pas d'un emploi du présent dans un sens parfait, puisque précisément le temps de l'énonciation est inclus dans la période visée par le verbe. Notons Jean 14.9, dans le même sens et avec la même période de temps en vue. 16.4b, avec l'imparfait, est différent, en ce que si les disciples sont toujours avec Jésus, celui-ci a en vue la période où il ne leur a pas dit « ces choses », qui est terminée au moment où il parle.

⁴²⁷ SIMOENS, *Selon Jean III* dit favoriser le sens de commencement absolu, pour immédiatement le juger compatible avec le sens de commencement de la vie publique de Jésus. Une défense plus forte du sens de commencement absolu pourrait convoquer la conception johannique de la prédestination, avec la notion d'élection des apôtres, et peut-être même se référer à Apocalypse 13.8 avec l'idée de noms inscrits dès la fondation du monde dans le livre de vie (cf. KAMMLER, « Geistparaklet », p. 120 [pour le cercle original des disciples], p. 121 [pour la communauté johannique dans son ensemble], qui énonce une telle position sans la retenir).

qui correspond entre autres à la conception lucanienne du rôle des apôtres (Luc 1.2; Actes 1.21–22)⁴²⁸.

Le pronom ὑμεῖς vise en premier lieu les disciples présents, mais l'évangéliste se soucie également de l'effet du récit sur ses destinataires. L'ordre de témoigner donné aux premiers témoins viendra consolider chez le lecteur l'impression que les récits de la vie et de l'enseignement de Jésus ont été transmis par des témoins autorisés par Jésus et informés des faits. La présence additionnelle du témoignage de l'Esprit ajoute plusieurs éléments. Tout d'abord, il peut y avoir là encore une application du principe des deux témoins⁴²⁹. De plus, les premiers témoins sont humains, et l'Esprit appartient clairement à la sphère divine; le témoignage de l'Esprit ajoute donc une attestation surhumaine à la validité du témoignage rendu à Jésus. D'autre part, comme les parallèles synoptiques le suggèrent, l'Esprit peut être vu comme orientant et renforçant le témoignage des disciples. Finalement, le rôle des premiers témoins est nécessairement limité dans le temps, là où celui de l'Esprit est assurément permanent (14.16). Les premiers lecteurs peuvent naturellement se considérer comme les successeurs des premiers disciples, et penser que l'Esprit qui aidait les premiers témoins les aidera également à témoigner; cela est probablement voulu par l'auteur.

Dans ces deux versets extrêmement denses, Jésus a d'une part situé la venue de l'Esprit dans le cadre des rapports entre le monde et les disciples. Il a d'autre part précisé les liens entre lui, le Père et l'Esprit. Jésus enverra l'Esprit d'auprès du Père, lorsqu'il aura repris sa place auprès de lui. L'Esprit provient d'auprès du Père, dans toute son activité sur terre, y compris celle pour laquelle Jésus s'apprête à l'envoyer. En cela, il est semblable à Jésus, venu du Père. Il est également envoyé par Jésus comme son agent pour poursuivre sa propre mission. Le Paraclet témoignera auprès du monde, à la suite du témoignage de Jésus lui-même, et en lien avec le témoignage des disciples.

3.3. 16.1–4a : Je vous ai dit ces choses...

1Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα μὴ σκανδαλισθῆτε. 2ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς· ἀλλ' ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξῃ λατρεῖαν προσφέρειν τῷ θεῷ. 3καὶ ταῦτα ποιήσουσιν ὅτι οὐκ ἔγνωσαν τὸν πατέρα οὐδὲ ἐμέ. 4ἀλλὰ ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα αὐτῶν⁴³⁰ μνημονεῦητε αὐτῶν ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν.

⁴²⁸ Ainsi, Jean Chrysostome se réfère à ce verset en ce sens dans sa première homélie sur le livre des Actes (JEAN CHRYSOSTOME, *Actes*).

⁴²⁹ Ainsi DIETZFELBINGER, *Abschied*, p. 164.

⁴³⁰ Αὐτῶν manque dans un nombre impressionnant de témoins grecs, à commencer par la première main de *Sinaiticus* et par *Bezae*. Le texte avec les deux αὐτῶν est également bien attesté (P⁶⁶vid, A, B, etc.), et avec METZGER, *Textual Commentary* nous considérerons que

1J'ai dit ces choses afin que vous ne soyez pas amenés à chuter. 2Ils feront de vous des exclus des synagogues, et vient une heure où quiconque vous tuera pensera offrir un culte à Dieu. 3Ils feront ces choses parce qu'ils n'ont connu ni mon père ni moi. 4Mais je vous ai dit ces choses afin que, quand leur heure⁴³¹ viendra, vous vous les rappeliez parce que je vous l'ai dit.

Cette petite unité est délimitée par deux usages de la formule « je vous ai dit ces choses », qui apparaît à plusieurs reprises dans les discours d'adieu. Ici, Jésus l'utilise pour désigner le contenu de son propos présent et en donner le but. « Ces choses » inclut autant l'annonce du rejet par le monde que l'assistance du Paraclet dans le témoignage envers lui, même si cette unité se concentre ensuite sur l'aspect de persécution. L'objet du propos de Jésus est d'empêcher que ses disciples ne soient amenés à chuter⁴³². Le fait d'être averti à l'avance des difficultés à venir contribue à ce but (v. 4), de même que l'assurance de la présence, de l'origine divine, et du témoignage du Paraclet, et que l'ordre de témoigner, qui rappelle aux disciples le comportement que Jésus attend d'eux pour l'avenir.

3.3.1 Persécutions

Jésus poursuit en annonçant deux difficultés spécifiques auxquelles les disciples auront à faire face : ils seront exclus des synagogues, et quiconque les tuera pensera offrir un culte à Dieu⁴³³.

La mention selon laquelle ceux qui tueront les disciples penseront rendre un culte à Dieu implique très certainement que ce sont des Juifs qui sont envisagés ici comme persécuteurs. Les termes *λατρεία* et *προσφέρειν* sont couramment utilisés dans le cadre du service cultuel juif, et si l'auteur avait voulu parler de païens honorant leurs dieux en tuant des croyants perçus comme athées, il aurait certainement employé le pluriel de *θεός*, ou

l'omission par les copistes du premier *αυτων* est plus probable que son ajout, en conséquence nous le conserverons. De plus, l'existence de quelques manuscrits (*L*, *f*¹³) qui conservent *αυτων* ici et l'omettent après *μημονεητε* accreditent l'originalité de la version portant les deux *αυτων*.

⁴³¹ Nous voyons ici « leur heure » comme étant l'heure des choses que Jésus a annoncées, plutôt que l'heure où les adversaires auront la haute main.

⁴³² *Σκανδαλίζειν* doit se comprendre ici dans le sens d'être amené à un comportement coupable (cf. BDAG), probablement l'apostasie (ainsi BROWN, *John*, II). Notons qu'en Marc 14.27 et Matthieu 26.31, Jésus annonce que ses disciples seront amenés à chuter lors de son arrestation. Ici, le regard se porte plus loin, vers la période après l'exaltation de Jésus et la venue du Paraclet, et ce n'est plus la certitude de la chute des disciples qui s'exprime, mais la volonté qu'elle ne se produise pas.

⁴³³ L'exclusion de la synagogue, marquée par le terme *ἄποσυνάγωγος*, a souvent été vue comme un anachronisme placé ici dans la bouche de Jésus en raison de l'expérience de la « communauté johannique ». Nous discutons de cette question en note 17 de MORET, « Communauté johannique », p. 551–552.

aurait formulé la mention d'une manière qui ne renvoie pas au Dieu unique⁴³⁴.

Comme le relève Carson⁴³⁵, Jésus attribue ici aux Juifs persécuteurs un motif louable, au lieu de diaboliser leurs intentions⁴³⁶. Ripley voit en outre dans l'évangile (en particulier dans Jean 8.31–59⁴³⁷) une polémique contre l'idée de culte à Dieu rendu par l'emploi de la violence contre les impies.

3.3.2 Le rejet de Jésus

Similairement à 15.21, les mauvais traitements sont expliqués au verset 3 par l'inconnaissance de Jésus et du Père. 15.21 ne mentionnait explicitement que « celui qui m'a envoyé », mais dans le schéma de révélation de l'évangile, Jésus est le moyen de connaître le Père, et l'attitude vis-à-vis de Jésus traduit l'attitude vis-à-vis du Père. Comme évoqué plus haut (partie 3.1), cette inconnaissance n'est pas vue comme innocente, au vu de la qualité de révélation apportée par Jésus. Le verset 2 comporte une reconnaissance du motif louable motivant les persécuteurs, et Jésus attribue leur comportement à une méprise. Mais cette méprise repose justement sur l'inconnaissance de Dieu et de Jésus. Les conséquences de cette méprise viennent souligner la gravité du refus de reconnaître Jésus et de connaître le Père par lui. Que les disciples de Jésus fassent l'objet de mesures aussi extrêmes que celles qui sont évoquées au verset 2 montre à quelle point la mécompréhension de Dieu par les Juifs qui ne reconnaissent pas Jésus est profonde. Les persécutions envers les disciples sont attribuées au rejet de Jésus, ce qui reprend également l'idée de la communauté de destin entre Jésus et ses disciples, bien présente en 15.18–25.

Au verset 4, Jésus revient sur la raison qui lui fait annoncer ces perspectives peu réjouissantes. C'est afin que dans un temps futur, les disciples puissent se rappeler que Jésus en a parlé, afin qu'ils ne soient pas surpris ni atterrés. Lorsque viendra le temps de l'accomplissement de ce qu'il a dit, ses disciples pourront se rappeler qu'il a parlé de ces choses, ce qui participera à les reconforter. En 14.29, Jésus donnait ses raisons d'annoncer à l'avance son départ, dans le but de susciter la foi de ses disciples lorsque l'évènement s'accomplirait. Comme ici, les paroles de Jésus

⁴³⁴ RIPLEY, « Killing as Piety? » montre bien que la mise à mort de Juifs perçus comme impies pouvait être conçue comme un acte honorant Dieu au cours du premier siècle, et discute la question de la mise en pratique de ce principe à l'encontre des chrétiens.

⁴³⁵ CARSON, *According to John*.

⁴³⁶ De la même manière, Bède le vénérable voit dans ce passage des raisons d'atténuer la potentielle rancœur envers les persécuteurs par les juifs, en reconnaissant qu'elles ne viennent pas d'une haine personnelle, mais du zèle pour la loi (Homélies sur les évangiles, 2.16, passage reproduit dans ELOWSKI, *Ancient Christian Commentary*). Voir également l'attitude de Paul, qui attribue sa violence passée à l'ignorance (1 Tim 1.13) et reconnaît le zèle pour Dieu des juifs (Rm 10.2).

⁴³⁷ Voir le traitement dans RIPLEY, « Killing as Piety? », p. 621–634.

ne trouveraient leur plein effet qu'au moment où l'évènement envisagé viendrait à se produire.

Ces quelques versets sont centrés sur les persécutions à venir pour les disciples, sujet que nous ne détaillons pas. Lesdites persécutions sont reliées au refus de connaître Jésus et son père, ce qui poursuit la thématique du rôle révélateur de Jésus et de sa (non-)réception par le monde.

3.4. 16.4b–7 : Départ de Jésus et venue du Paraclet

Ταῦτα δὲ ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον, ὅτι μεθ' ὑμῶν ἦμην. ⁵Νῦν δὲ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με, καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐρωτᾷ με· ποῦ ὑπάγεις· ἄλλ' ὅτι ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἡ λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν τὴν καρδίαν. ⁷ἄλλ' ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν, συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. ἔάν γάρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παρακλήτος οὐκ ἐλεύσεται⁴³⁸ πρὸς ὑμᾶς· ἔάν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς.

Mais je ne vous ai pas dit ces choses d'emblée, parce que j'étais avec vous. ⁵Maintenant je m'en vais vers celui qui m'a envoyé, et nul de vous ne me demande : « où vas-tu ? » ⁶Mais parce que je vous ai dit ces choses, le chagrin a rempli votre cœur. ⁷Mais moi je vous dis la vérité, il est avantageux pour vous que je m'en aille. Car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous. Par contre, si je pars, je l'enverrai vers vous.

Dans le passage précédent, Jésus insistait pour expliquer pourquoi il annonçait des persécutions à ses disciples. Maintenant, il explique pourquoi il n'en avait pas parlé dès le début de sa présence auprès des disciples. Cette explication permet de revenir au thème du départ de Jésus, qui était central au chapitre 14, mais était passé à l'arrière-plan au chapitre 15. Le verset 4b est un très bon exemple de transition, qui est clairement relié à ce qui précède tout en permettant l'introduction d'un nouveau thème. La fluidité de la transition fait que nous n'avons pas voulu voir une césure majeure au milieu du verset 4⁴³⁹, et fait également que les délimitations mineures sont discutables.

Comme indiqué dans la partie précédente, « ces choses » renvoie principalement à l'annonce des persécutions, mais également à l'assistance du Paraclet dans le témoignage envers le monde. Jésus dit qu'il n'en a pas parlé parce qu'il était avec ses disciples⁴⁴⁰. Cela fait certainement allusion au

⁴³⁸ *Bezae, Regius, Athous Lavrensis*, la minucule 33 et quelques autres manuscrits renforcent l'impossibilité d'une venue de l'Esprit sans départ de Jésus en ου μη ελθη. Le poids du nombre et de l'antiquité des témoins joue décisivement en faveur du texte de NA²⁸.

⁴³⁹ Voir notre discussion en partie 1.6.3.

⁴⁴⁰ Le temps passé se justifie parce que Jésus considère le temps où il ne parlait pas de ces choses avec les disciples. Certes, Jésus est encore avec ses disciples à l'heure où il parle, mais l'heure de la séparation approche, et il est temps pour les disciples d'être informés de ce qui va venir.

rôle protecteur de Jésus pour ses disciples tant qu'il est avec eux⁴⁴¹, énoncé en 17.11–12 (cf. 6.39; 10.28), et manifesté en 18.8–9⁴⁴².

3.4.1 Départ et chagrin

En contraste avec le temps de sa présence auprès des disciples, Jésus revient au verset 5 sur son départ auprès de son père, énoncé dans les termes du schéma d'agence. Cette mention de son départ reprend les termes de l'annonce similaire faite aux juifs en 7.33⁴⁴³.

Jésus affirme que ses disciples ne lui demandent pas où il va, mais que le chagrin a rempli leur cœur. Le ton de reproche est manifeste. On peut le rapprocher du reproche de ne pas se réjouir de ce qu'il va vers le Père, en 14.28. Le thème du chagrin introduit ici reviendra d'importance dans la seconde partie du chapitre, que nous ne détaillerons pas, et surtout en 16.19–22. L'affirmation selon laquelle les disciples ne demandent pas où va Jésus est surprenante au vu de la question de Pierre en 13.36, et dans une moindre mesure au vu de l'affirmation d'ignorance de Thomas en 14.5.

En tout cas, dans le contexte des annonces de persécution prononcées par Jésus, les disciples sont remplis de chagrin, et cela détourne leur regard de la destination de Jésus. En ce verset 6, Jésus fait encore référence à ses paroles en disant « parce que je vous ai dit ces choses »; cette mention inclut les annonces de persécution précédentes, mais aussi l'annonce renouvelée du départ imminent de Jésus, qui de toute manière est une condition préalable des persécutions annoncées.

3.4.2 Départ de Jésus et venue du Paraclet

Pour pallier le chagrin de ses disciples, et probablement aussi pour montrer son caractère inapproprié, Jésus leur affirme que son départ leur est profitable, en ce que sans cela le Paraclet ne viendra pas vers eux. Jésus insiste avec la formule « je vous dis la vérité ». Il est envisageable que Jésus se réfère ici au concept de vérité comme révélation, bien présent ailleurs dans l'évangile⁴⁴⁴. Cependant, l'autre emploi de la formule (8.45–46) se situe dans un contexte où il est question de l'opposition entre vérité et mensonge, et dans le texte présent, les disciples ont suffisamment de mal à accepter que

⁴⁴¹ Ainsi ZUMSTEIN, *Saint Jean*, II.

⁴⁴² 17.11–12 est la référence la plus explicite à la protection de Jésus dans le temps où il est avec ses disciples. 6.39 et 10.28 ont une portée sotériologique assez claire, mais la manière dont 18.9 renvoie à la parole de Jésus n'observe pas forcément une distinction claire entre portée sotériologique et protection temporelle; de plus, 18.9 est plus proche en forme de 6.39, avec l'emploi de l'aoriste actif à la première personne, alors que 17.12 emploie le moyen à la 3^e personne.

⁴⁴³ Noté par BROWN, *John*, II.

⁴⁴⁴ Ainsi *ibid.*, THYEN, *Johannesevangelium*.

le départ de Jésus leur est avantageux pour qu'une confirmation du propos soit appropriée⁴⁴⁵. La formule est donc employée pour confirmer la véracité de ce que Jésus affirme, contre les apparences contraires. Cela implique d'une part que la présence du Paraclet est préférable à celle de Jésus dans la chair, et d'autre part que ce dernier ne pouvait venir avant le départ de Jésus.

C'est surtout l'impossibilité pour le Paraclet de venir avant le départ de Jésus qui fait l'objet de questions ici. Le fait est énoncé, mais il n'est pas donné de justification détaillée et explicite, ce qui donne lieu à l'exégète d'exercer sa créativité et son esprit de synthèse, sauf à adopter l'attitude de Calvin, pour qui la question « Jésus n'a-t-il pas pu tirer le Saint-Esprit des cieux quand il conversait ⁴⁴⁶ et habitait en terre » doit être évitée, en présumant que Jésus suit ce que son père a ordonné et en considérant toute discussion ultérieure comme folle et inutile⁴⁴⁷. Il peut en effet y avoir du mérite à reconnaître qu'un point est présupposé et que ni l'auteur ni la révélation biblique ne l'explique ni ne le justifie, plutôt que d'essayer de trouver des explications spéculatives. Pour éviter ce dernier danger, il convient de guider la réflexion par l'observation du texte de l'évangile même, ce que cette étude fera ci-dessous en s'appuyant sur d'autres auteurs.

Deux autres textes en particulier ont une connexion logique ou linguistique avec la question qui nous occupe. D'une part, en 7.39, l'auteur commente « Il dit cela de l'Esprit qu'allaient recevoir ceux qui croient en lui. Car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié ». Là aussi, la venue de l'Esprit est conditionnée, cette fois non au départ mais à la glorification de Jésus. Ces deux événements peuvent cependant être conceptuellement liés⁴⁴⁸. D'autre part, en 11.50 (repris en 18.14), *συμφέρειν* est employé, dans la prophétie ironique prononcée par Caïphe, pour exprimer la valeur salvatrice de la mort de Jésus.

Dès lors, une manière d'envisager la dépendance de la venue de l'Esprit sur le départ de Jésus découle du rôle eschatologique de l'Esprit. Le don de l'Esprit était attendu comme réalité eschatologique ⁴⁴⁹, et la glorification aux multiples facettes de Jésus est l'inauguration des temps eschatologiques⁴⁵⁰. Cette idée relativement générale semble un élément solide. Peut-on aller plus loin? Y a-t-il des raisons en plus de cette temporalité eschatologique pour relier la venue de l'Esprit au départ de Jésus?

⁴⁴⁵ CARSON, *According to John*.

⁴⁴⁶ Comprendre « demeurait », d'après une note de l'éditeur.

⁴⁴⁷ CALVIN, *Saint Jean*.

⁴⁴⁸ Ainsi MARITZ, « Glorious and Horrific Death », p. 700 considère *δοξάζειν* comme un euphémisme désignant la mort de Jésus, étendu pour inclure sa résurrection et son ascension, et nous donnons le même sens à *ἀπέρχεσθαι* en 16.7.

⁴⁴⁹ Voir notamment J1 3.1–5 et surtout la citation amplifiée en Ac 2.17–21; Éz 11.19; 36.26–27; Es 32.15; 44.3.

⁴⁵⁰ Bien vu et exprimé par BEASLEY-MURRAY, *John* ; également CARSON, *According to John*.

Godet⁴⁵¹ et Ferraro⁴⁵² proposent un lien qui se concentre sur la dimension d'exaltation de la glorification de Jésus. Pour eux, l'envoi de l'Esprit est une prérogative divine⁴⁵³, et il faut que Jésus regagne son état céleste pour pouvoir envoyer l'Esprit. Théodore de Mopsueste⁴⁵⁴ avait une approche similaire, en disant qu'il fallait que Jésus ait commencé à profiter de la gloire céleste pour pouvoir communiquer les dons de l'Esprit à ses disciples. Godet insiste en particulier sur la glorification de l'humanité de Jésus : l'humanité de Jésus doit être glorifiée pour qu'il puisse donner l'Esprit aux hommes. C'est donc chez Godet une logique de la médiation qui est à l'œuvre, logique qui n'est pas absente du Nouveau Testament⁴⁵⁵. Cet angle a des mérites dans une perspective de théologie systématique ou dans une compréhension du texte dans son contexte canonique, mais n'est pas le plus solidement ancré dans le texte de l'évangile. Il est possible que cela ait fait partie de la logique de l'auteur, mais il est difficile de le démontrer, quoique l'insistance de Jésus sur le fait qu'il envoie l'Esprit d'auprès du Père pourrait le laisser entendre⁴⁵⁶. Cette lecture est aussi discutable en ce que le don effectif de l'Esprit se produit en Jean 20.22, qui se situe après la mort et la résurrection de Jésus, mais alors que Jésus est encore présent sur terre. L'objection est sérieuse, quoique l'évangile de Jean ne comporte pas de récit d'ascension semblable à celui de Luc-Actes (Lc 24.51; Ac 1.9–11), ce qui rend plus difficile de situer à quel moment exact Jésus reçoit son statut exalté. D'autre part, en Jean 20.17 Jésus empêche Marie de le toucher parce qu'il n'est pas encore monté vers son père, tandis qu'il invite plus tard Thomas à le toucher (20.27). Ceci peut laisser entendre que la montée de Jésus auprès de son père se produit peu après sa rencontre avec Marie-Madeleine, et que c'est un Jésus exalté qui apparaît ensuite aux disciples. Il ne nous appartient pas de trancher ici exactement la chronologie de l'exaltation de Jésus chez Jean, mais ceci laisse un espace pour rendre l'interprétation de Godet et Ferraro possible, quoiqu'on ne la retienne pas pour d'autres raisons.

Une autre manière de relier la venue de l'Esprit au départ de Jésus repose sur l'accomplissement de la mission rédemptrice de Jésus. C'était déjà l'approche de Jean Chrysostome⁴⁵⁷, pour qui l'Esprit ne pouvait pas venir avant que la malédiction ait été enlevée et le péché effacé. Pour lui, l'envoi de l'Esprit signifie en fait la préparation des croyants pour le recevoir, parce que l'Esprit qui est partout ne peut pas réellement être envoyé dans un sens spatial. Sur ce dernier point, l'envoi de l'Esprit doit être compris comme un ordre de mission plutôt que dans un sens de

⁴⁵¹ GODET, *Commentaire*.

⁴⁵² FERRARO, *Paraclito, Cristo, Padre*, p. 113.

⁴⁵³ Ainsi également LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 384.

⁴⁵⁴ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Iohannis*, relevé par ELOWSKI, *Ancient Christian Commentary*.

⁴⁵⁵ 1 Tm 2.5; Hé 4.14–15; 6.19–20.

⁴⁵⁶ Voir partie 3.2.

⁴⁵⁷ JEAN CHRYSOSTOME, *Saint Jean*, 78.3.

déplacement, mais l'idée d'une préparation des croyants pour la réception de l'Esprit peut néanmoins être retenue.

Comme déjà dit brièvement, Jean 11.50 présente l'intérêt de la mort de Jésus sous l'angle sotériologique, en termes substitutifs : qu'il meure pour le peuple et que toute la nation ne soit pas détruite⁴⁵⁸. La suite de ce passage précise que Jésus allait mourir pour la nation, et également pour rassembler les enfants de Dieu dispersés. L'emploi similaire de *συμφέρειν* dans les deux passages donne déjà une raison de les coordonner. Un autre passage permet de confirmer ce lien. Dans l'entretien de Jésus avec Nicodème, Jésus parle de la nécessité de « naître de l'Esprit » pour entrer dans le Royaume de Dieu (3.5). Nicodème ne comprend pas comment cette naissance peut se produire. Cela amène un intermède où Jésus reproche à Nicodème son incompréhension et expose son propre rôle de révélateur (3.10–13). Après cela, Jésus explique en analogie avec le serpent d'airain le fait qu'il va mourir pour que celui qui croit en lui ait la vie éternelle (3.14–16). Ceci est le complément d'explication fourni à Nicodème au sujet de la nouvelle naissance. De plus, si on considère que l'entrée dans le royaume de Dieu et la possession de la vie éternelle renvoient à la même réalité, et que l'on note que la naissance de l'Esprit est condition de la première et la mort substitutive de Jésus la condition pour la seconde, il s'ensuit que mort substitutive et action de l'Esprit sont au moins mises en parallèle. Les considérer comme coordonnées est le meilleur moyen de rendre compte de la dépendance de la venue du Paraclet sur le départ de Jésus, compris comme sa mort rédemptrice, sa résurrection et son ascension. Il est à noter que Paul fait également un lien entre la mort substitutive de Jésus et la venue de l'Esprit, en des termes qui ont pu inspirer Chrysostome :

Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, étant devenu pour nous malédiction, car il est écrit : maudit quiconque est fixé sur le bois, afin que la bénédiction d'Abraham advienne pour les nations en Christ-Jésus, afin que nous recevions la promesse de l'Esprit par la foi. (Gal 3.13–14)

On retiendra donc que l'Esprit ne pouvait venir opérer la nouvelle naissance avant que Jésus ne meure sur la croix pour le salut des croyants. Cela est aussi cohérent avec la mention de 7.39, si l'on tient compte du fait qu'en 12.20–33, la thématique de la glorification de Jésus et celle de la gloire du nom du Père sont reliées directement à la mort prochaine de Jésus. Si l'on admet que la glorification de Jésus fait suite à sa mort à la croix, le fait que l'Esprit ne pouvait venir avant la glorification de Jésus se comprend bien dans la même ligne de pensée que celle exposée ici.

⁴⁵⁸ KAMMLER, « Geistparaklet », p. 126, reconnaît bien cet aspect substitutif.

3.5. 16.8–11 : Rôle élenctique du Paraclet

⁸καὶ ἔλθων ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως· ⁹περὶ ἁμαρτίας μὲν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ· ¹⁰περὶ δικαιοσύνης δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα⁴⁵⁹ ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με· περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται.

⁸Et en venant, celui-ci démontrera la culpabilité du monde en matière de péché, de justice et de jugement : ⁹en matière de péché, en ce qu'ils ne croient pas en moi; ¹⁰en matière de justice, en ce que je pars vers le Père, et vous ne me verrez plus; ¹¹en matière de jugement, en ce que le prince de ce monde a été jugé.

Dans la tradition académique du traitement des passages des discours d'adieu sur le Paraclet, il est de coutume de voir ici un quatrième « discours sur le Paraclet » (Parakletspruch⁴⁶⁰), ou comme La Potterie, une quatrième « promesse de l'Esprit », à distinguer d'une cinquième en 16.12–15⁴⁶¹. Ces deux sections ont une orientation thématique légèrement différente, et la division est commode. Cependant, tous ces versets portant sur le Paraclet/Esprit, il est plus approprié d'y voir un passage sur l'Esprit composé de deux parties. Comme le relève Brown⁴⁶², le verset 12 relie ces deux parties, et là où Brown estime « not implausible » que l'auteur ait voulu que 8–15 soit lu comme un long traitement sur le Paraclet, on peut être plus affirmatif en disant que c'est son intention manifeste. La principale réserve est que la question ne se posait peut-être pas en ces termes pour l'auteur, et qu'il a produit un discours où les idées s'enchaînent, sans vouloir consciemment compter quatre ou cinq promesses.

Le présent passage est un *crux interpretum* bien connu du 4^e évangile. La structure en triptyque demande une certaine symétrie dans l'interprétation, mais celle-ci n'est pas facile à atteindre en respectant le sens des termes et la cohérence avec la pensée johannique. D'autre part, une multitude de points donnent lieu à des désaccords d'interprétation⁴⁶³. Cette étude donnera les principaux, avec un positionnement provisoire, avant de donner sa compréhension d'ensemble du passage.

⁴⁵⁹ Un bon nombre de manuscrits grecs, du type byzantin, à commencer par Alexandrinus, et de nombreuses versions portent μου. Cependant, l'accord de *Sinaiticus*, *Vaticanus* et *Bezae* entre autres fait préférer l'omission du pronom, en accord avec les annonces de 13.1 et 14.28, quoiqu'une assimilation ne puisse être entièrement exclue.

⁴⁶⁰ P. ex. KAMMLER, « Geistparaklet », p. 125, 136.

⁴⁶¹ LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 399, 422; également critiqué pour cela par THYEN, *Johannesevangelium*, p. 659–660.

⁴⁶² BROWN, *John*, II, p. 709.

⁴⁶³ Indépendamment des mérites de sa position propre, CARSON, « John 16:7-11 » caractérise bien les questions qui se posent sur ce passage, ainsi que quelques grandes lignes d'interprétation.

3.5.1 Le sens d'ἐλέγχειν et sa portée

Le premier point est le sens à donner à ἐλέγχειν. Les sens du verbe peuvent s'échelonner de « faire une enquête » à « châtier », en passant par « faire subir un interrogatoire », « mettre en lumière », « démontrer l'erreur » et « réprimander »⁴⁶⁴. B. Lindars propose un sens plus neutre d'« exposer à un verdict », où le verdict peut-être de culpabilité (ἀμαρτία) ou d'innocence (δικαιοσύνη), et où κρίσις désigne le jugement judiciaire; alors, le verset envisagerait que le monde soit démontré innocent, s'il croit⁴⁶⁵. À l'autre extrême, Pastorelli, qui s'appuie sur l'emploi du terme en Jude 14–15, retient un sens de condamnation incluant jusqu'à l'exécution de la sanction⁴⁶⁶. D'autres retiennent le sens de « démontrer l'erreur⁴⁶⁷ », « prouver le tort », mais le plus en accord avec l'emploi néotestamentaire est de maintenir que le terme comporte l'idée de culpabilité de la partie visée⁴⁶⁸. L'interprétation d'ἐλέγχειν est aussi discutée quant à sa portée. Depuis Berrouard⁴⁶⁹, il est proposé de bien voir le Paraclet démontrer la culpabilité du monde, mais aux yeux des disciples plutôt que du monde lui-même. Cette interprétation est suivie par Brown⁴⁷⁰, La Potterie et Porsch⁴⁷¹ entre autres. La Potterie démontre que l'action d'ἐλέγχειν peut avoir lieu auprès d'une instance tierce, en l'absence de l'accusé⁴⁷². Comme le relève Carson, les exemples allégués suffisent à montrer la possibilité d'un tel sens, mais sont loin d'être assez nombreux pour emporter à eux seuls la décision⁴⁷³. En partie, cette question rejoint celle qui se posait sur le rapport entre le témoignage du Paraclet et celui des disciples en 15.26–27; La Potterie considère en effet que la « démonstration » du Paraclet ici doit avoir la même

⁴⁶⁴ Ainsi LA POTTERIE, *Vérité*, I, 400–404; cf. PASTORELLI, *Paraclet*, p. 141–146 et BERROUARD, « Paraclet », p. 363–364, 366.

⁴⁶⁵ LINDARS, *The Gospel of John* ; Lindars, « Δικαιοσύνη in Jn 16.8 and 10 ». Cette compréhension prend δικαιοσύνη dans un sens quasi paulinien de justice devant Dieu obtenue par la foi en Jésus.

⁴⁶⁶ PASTORELLI, *Paraclet*, p. 144.

⁴⁶⁷ Ainsi BEASLEY-MURRAY, *John*, pour qui l'erreur du monde porte sur ce que sont péché, justice et jugement.

⁴⁶⁸ Ainsi BROWN, *John*, II, p. 705 « A translation in terms of exposing the guilt of the world in relation to the three elements seems better able to catch the broadness of the concept »; LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 402 souligne qu'« ἐλέγχειν s'applique régulièrement à des choses plus ou moins répréhensibles », et qu'appliqué à des personnes, le verbe prend régulièrement le sens « convaincre quelqu'un d'une faute, fournir la preuve évidente de sa culpabilité ». Voir aussi CARSON, « John 16:7-11 », p. 558.

⁴⁶⁹ BERROUARD, « Paraclet ».

⁴⁷⁰ BROWN, *John*, II.

⁴⁷¹ PORSCH, *Pneuma und Wort*, p. 280–285.

⁴⁷² LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 405–406; déjà Berrouard, « Paraclet », p. 367.

⁴⁷³ CARSON, « John 16:7-11 », p. 551.

portée que son témoignage en 15.26, qu'il considérait comme intérieur⁴⁷⁴. À l'inverse, Beasley-Murray refuse la proposition de La Potterie en considérant que le rôle de l'Esprit doit viser le monde, avec les disciples comme instruments, comme d'après lui en 15.26–27⁴⁷⁵. Il convient de comprendre le témoignage de l'Esprit en 15.26–27 comme conjoint à celui des disciples, et que La Potterie doit voir une nuance disjonctive au καί... δέ qui relie le témoignage de l'Esprit et celui des disciples pour soutenir sa position⁴⁷⁶. Il faut aussi noter que la compréhension où le témoignage et l'ἐλέγχειν du Paraclet ne sont qu'intérieurs ne s'accorde guère avec le motif de la mission dans l'évangile de Jean, ni avec le fait que Jésus prévoit manifestement que d'autres croient par la parole des disciples (17.20).

L'un des arguments forts pour limiter l'action du Paraclet aux disciples est la déclaration de Jésus selon laquelle le monde ne peut recevoir l'Esprit de la vérité, parce qu'il ne le voit ni ne le connaît (14.17)⁴⁷⁷. Il faut distinguer ici entre la réception de l'Esprit en vue de son habitation et de la communion avec lui, et une fonction d'accusation qui peut fort bien être externe, sans présupposer un accueil de l'Esprit. Cette action externe vis-à-vis du monde peut aussi être celle qui le vise *au travers des disciples*⁴⁷⁸.

Berrouard argumente aussi que si l'action de l'Esprit visait le monde, il faudrait constater son inefficacité⁴⁷⁹. Cette affirmation se base aussi sur l'idée que pour Jean, ceux qui se convertiraient ne feraient par définition pas partie du monde⁴⁸⁰. Cela participe d'une simplification excessive de la vision du monde par Jean. Le terme monde caractérise certes le monde des hommes en révolte contre Dieu, et ceux qui croient cessent d'y appartenir. Mais comme déjà dit, le choix des disciples « hors du monde » implique qu'ils y ont précédemment appartenu, au moins en apparence. Et le monde est aussi l'objet de l'amour de Dieu, pour le salut de quiconque croit (3.16). Berrouard semble exiger que l'action de l'Esprit produise dans tous les cas la conversion des auditeurs pour qu'elle puisse être qualifiée d'efficace. Or l'Esprit peut fort bien présenter au monde une plaidoirie valide, sans que tous les auditeurs du monde ne la reconnaissent comme telle. La plaidoirie de l'Esprit vis-à-vis du monde se produit essentiellement au travers du

⁴⁷⁴ LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 409; de même PORSCH, *Pneuma und Wort*, p. 284. BERROUARD, « Paraclet », p. 369–370 était d'un avis différent, considérant que le témoignage de 15.26–27 était extérieur, mais qu'il découle du témoignage que les apôtres auront entendu de manière interne.

⁴⁷⁵ BEASLEY-MURRAY, *John*; LINDARS, *The Gospel of John* considère également que l'Esprit témoigne au monde au travers des disciples, et que le présent passage précise ce qui était évoqué en 15.26–27. THYEN, *Johannesevangelium*, p. 660–661 voit lui aussi l'ἐλέγχειν du Paraclet comme une autre face de son témoignage, vu comme dirigé vers le monde.

⁴⁷⁶ LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 392.

⁴⁷⁷ BERROUARD, « Paraclet », p. 366–368; BROWN, *John*, II, p. 711.

⁴⁷⁸ Ainsi DETTWILER, *Gegenwart*, p. 229–230. 103. BERROUARD, « Paraclet », p. 370–371.

⁴⁷⁹ BERROUARD, « Paraclet », p. 370–371.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 369.

témoignage des croyants (cf 15.26–27). Tant que ceux-ci cherchent à manifester que Dieu a envoyé Jésus-Christ, l'Esprit les assiste et plaide contre le monde au travers d'eux. Et chaque fois que quelqu'un reconnaît Jésus comme envoyé de Dieu, c'est un élément du monde qui est convaincu par l'Esprit, démontrant l'efficacité de l'ἐλέγχειν du Paraclet.

Il faut aussi considérer la construction ἐλέγχειν περί, et en particulier le lien que περί crée avec les compléments. En 8.46, Jésus demande τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περί ἁμαρτίας, où περί est naturellement pris comme indiquant le chef d'accusation dont Jésus serait coupable, ce qui est conforme à la construction courante des termes d'après BDAG. Il est facile de prendre ἐλέγχειν περί ἁμαρτίας dans le même sens ici, mais cela pose des problèmes pour δικαιοσύνη et κρίσις, qui ne sont pas naturellement des chefs d'accusation. Carson tente cependant de les prendre ainsi, pour maintenir le plus de symétrie possible dans l'interprétation du passage⁴⁸¹. Il le fait en prenant « justice » dans un sens ironique : il s'agirait d'une justice inappropriée, de la qualité de justice que le monde peut produire. Il est vrai qu'un tel emploi de « justice » peut se retrouver dans l'Ancien et le Nouveau Testaments, mais le contexte ne pousse pas à cela, et les raisons de symétries alléguées par Carson semblent trop faibles. De plus, l'emploi en Luc 3.19⁴⁸² montre que περί n'introduit pas forcément le chef d'accusation, mais peut aussi introduire le sujet de la démonstration⁴⁸³ (ou du reproche, ce qui est plutôt le cas en Luc 3.19). C'est pourquoi on préférera rendre ἐλέγχειν περί par « démontrer la culpabilité en matière de », ce qui reflète mieux la flexibilité de l'emploi. Il faut bien préciser que la culpabilité dont il s'agit n'est pas qu'une question de compréhension. Le Paraclet ne vient pas simplement préciser une compréhension du sens des mots péché, justice et jugement, mais montrer en quoi le monde s'est positionné de manière fautive dans ces domaines.

3.5.2 Sens causal ou explicatif

La conjonction ὅτι utilisée par trois fois pose aussi question, en ce qu'elle peut être interprétée dans un sens causal ou dans un sens explicatif. Dans le sens causal, elle précise ἐλέγχειν et donne les raisons de la démonstration de culpabilité du monde. Dans un sens explicatif, elle précise la portée des noms qui servent de complément à ἐλέγχειν⁴⁸⁴. Carson insiste en outre pour que les trois ὅτι soient pris dans le même emploi⁴⁸⁵, ce qui est compris de la même manière dans cette étude, mais qui ne doit pas être un

⁴⁸¹ CARSON, « John 16:7-11 », p. 558-566.

⁴⁸² Ὁ δὲ Ἡρώδης ὁ τετραάρχης, ἐλεγχόμενος ὑπ' αὐτοῦ περὶ Ἡρωδιάδος τῆς γυναίκος τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ καὶ περὶ πάντων ὧν ἐποίησεν πονηρῶν ὁ Ἡρώδης.

⁴⁸³ Dans le même sens, KAMMLER, « Geistparaklet », p. 130, note 192.

⁴⁸⁴ CARSON, « John 16:7-11 », p. 561.

⁴⁸⁵ De même, BERROUARD, « Paraclet », p. 378.

critère absolu, en ce qu'un auteur peut avoir cherché un effet de symétrie par son choix de *termes* sans être allé jusqu'à une symétrie d'*emploi*. On ne contestera pas que l'effet est meilleur et plus clair si l'emploi reste le même, mais ni notre théologie de l'inspiration ni le style johannique n'impose que l'évangile soit le *summum* de l'élégance littéraire.

3.5.3 Péché, justice et jugement

Venons-en aux trois éléments nominaux. On prendra les trois ὄτι dans un sens explicatif qui nous semble le mieux correspondre à la structure du passage.

En ce qui concerne le péché, ὄτι introduit l'explication de la culpabilité du monde en matière de péché. La faute du monde est de ne pas croire en Jésus. Cela est cohérent avec les fréquents reproches faits au monde ou aux Juifs de ne pas recevoir Jésus (1.11; 5.43), de ne pas venir à lui (5.40), de ne pas croire en lui (5.44–47). Jean 3.18–19 soutient en outre que celui qui ne croit pas au Fils est déjà jugé, et que le jugement consiste en ce que les hommes ont aimé les ténèbres davantage que la lumière. Cela reprend également la thématique de Jean 15.22–24⁴⁸⁶, où l'incrédulité du monde en présence de la révélation de Jésus est révélation de son péché.

En 8.21–24 Jésus indique que ses interlocuteurs mourront dans leurs péchés s'ils ne croient que « Je Suis », mais cela ne signifie pas en soi que leur péché est l'incrédulité⁴⁸⁷. Bien plutôt, cela signifie que leurs péchés (au pluriel!) leur font courir un risque mortel, et que seule la foi en Jésus leur permettrait d'y échapper. Ceci correspond bien à Jean 3.16 : Dieu a donné son Fils pour que quiconque croit en lui ne périsse pas. Il y aurait là une lecture causale possible : le Paraclet démontrerait la culpabilité du monde en matière de péché parce qu'ils ne croient pas en Jésus, dans le sens où s'ils y croyaient, l'accusation ne porterait plus contre eux. Cependant, la lecture explicative de cette étude est plus fortement appuyée par le restant de l'évangile. C'est donc cette dernière que l'on retiendra, en considérant que le péché par excellence du monde est le fait de ne pas croire en Jésus. Ce péché n'est pas le seul dont le monde se rende coupable, mais il est la manifestation la plus éclatante de l'attitude peccamineuse du monde.

En ce qui concerne la justice, la lecture explicative la plus courante voit la démonstration de la culpabilité du monde en matière de justice en ce que la résurrection et l'élévation de Jésus démontre à quel point le monde est en tort en l'ayant taxé d'injustice⁴⁸⁸. C'est une telle lecture que nous retiendrons.

Le lien entre tort du monde en matière de justice et retour de Jésus au Père se comprend au mieux en ce que l'élévation de Jésus lui donne raison

⁴⁸⁶ Voir pages 110–112 *supra*.

⁴⁸⁷ Pour THOMAS D'AQUIN, *Saint Jean*, vol. 2 (sur 16.9), le péché d'incrédulité n'est pas le seul dont le monde soit coupable, mais c'est le seul qui soit porté en compte, parce que si le monde croyait tous ses autres péchés seraient pardonnés.

⁴⁸⁸ BROWN, *John*, II ; ZUMSTEIN, *Saint Jean*, II ; DETTWILER, *Gegenwart*, p. 224–225.

dans son procès contre le monde, procès qui se déroule tout au long de l'évangile avec notamment les nombreuses accusations qui font de Jésus un pécheur et un blasphémateur⁴⁸⁹. En 8.28–29, Jésus annonce qu'après son élévation, ses interlocuteurs connaîtront la légitimité de sa mission et la présence du Père avec lui, ce qui confirme bien que l'élévation de Jésus démontre la fausseté du verdict prononcé contre lui.

Dans cette lecture, la mention « et vous ne me verrez plus » s'inscrit d'une part dans le fait que les discours d'adieu se concentrent plus sur les rapports de Jésus avec ses disciples qu'avec le monde (voir 13.33), et d'autre part prépare 16.16–30 où la non-vue de Jésus par les disciples revient sur le devant de la scène. Il faut aussi relever que 14.19 annonçait que le monde ne verrait plus Jésus, mais que les disciples le verraient. L'apparence de contradiction ici est levée si l'on observe 16.16–18, où la non-vue des disciples est transitoire, probablement également limitée à l'aspect sensoriel, et suppléée par une vision spirituelle à venir (certainement médiée par le Paraclet).

En ce qui concerne le jugement, la culpabilité du monde est démontrée en ce que son prince subit le jugement. Le prince de ce monde qui inspire ses actions est jugé dans la mort et la résurrection de Jésus. Déjà en Jean 12.31–33, le jugement du prince de ce monde est annoncé comme une réalité présente (« maintenant »), qui pourtant se réalise dans la mort à venir de Jésus (« Il dit cela pour montrer de quelle mort il allait mourir », 12.33). À plusieurs reprises, Jésus avait insisté sur le fait que son jugement est juste (5.30; 8.15–16) et appelé le monde à avoir un juste jugement (7.24). Le lien précis entre la culpabilité du monde et le jugement de son prince peut se comprendre de deux manières. Soit le tort du monde est rendu manifeste en ce que son prince est condamné plutôt que Jésus, que le monde avait cru bon de condamner. Soit la démonstration de culpabilité du monde consiste en la condamnation de son prince⁴⁹⁰.

En résumé, le Paraclet démontrera aux yeux du monde sa culpabilité. Cette démonstration se fera en lien avec l'action des disciples. Elle portera sur les trois domaines du péché, de la justice et du jugement. Le tort du monde en matière de péché est son incrédulité. Celle-ci le constitue comme pécheur, manifeste son péché, et le prive du moyen d'échapper à la condamnation qui s'attache au péché. Le tort du monde en matière de justice est manifesté en ce que la mort et l'élévation de Jésus sont le signe de sa justice, à l'encontre du verdict que le monde avait porté contre lui. Le tort du monde en matière de jugement réside en ce que c'est son prince qui est condamné plutôt que Jésus.

⁴⁸⁹ Ainsi, en Jean 5.18, les Juifs veulent lapider Jésus parce qu'ils voient dans l'affirmation de sa filiation divine une prétention à l'égalité avec Dieu. L'élévation de Jésus démontre au moins sa proximité avec le Père et le caractère justifié et acceptable devant Dieu de son affirmation. À notre sens, dans la perspective de l'évangile, l'égalité de Jésus avec Dieu est aussi admise (Jn 1.1,18; 20.28), mais la discussion avec tous les points de vue divergents ne saurait trouver sa place ici. Pour les accusations contre Jésus, voir encore Jean 8.30–59; 9.16,24; 10.33.

⁴⁹⁰ Voir encore Jn 8.34,44 et 1 Jn 3.8 pour le rattachement du monde pécheur au diable.

L'action du Paraclet est reliée à Jésus en ce qu'il démontre comment le monde est fautif de n'avoir pas cru en Jésus, et comment il a eu tort en matière de justice en condamnant Jésus. Ce dernier tort est manifesté par le retour de Jésus vers le Père.

La plaidoirie du Paraclet envers le monde vise à lui présenter son tort. L'évangile ne suppose pas que le monde acceptera d'une manière générale les conclusions de son accusation. Cependant, dans le cadre du motif de la mission, il envisage certainement que certains membres du monde soient convaincus d'une manière qui les amène à rejoindre la communauté des croyants.

3.6. 16.12–15 : Rôle didactique de l'Esprit

¹²Ἐτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι· ¹³ὅταν δὲ ἔλθῃ κείνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὀδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση⁴⁹¹ οὐ γὰρ ἀλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει⁴⁹² καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. ¹⁴ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. ¹⁵πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμὰ ἐστίν· διὰ τοῦτο εἶπον⁴⁹³ ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ Un grand nombre de témoins à partir de Vaticanus et d'Alexandrinus portent l'accusatif avec εἰς. La construction retenue est celle de Sinaïticus et du codex de Bèze, appuyés par quelques bons manuscrits et les témoins de la Vieille Latine. METZGER, *Textual Commentary* voit l'accusatif avec εἰς comme une amélioration grammaticale. KEENER, *Gospel of John* et DETTWILER, *Gegenwart* (p. 232, note 66) voient l'attestation manuscrite peser en faveur du datif avec ἐν. LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 431–432 note 287 considère à l'inverse que l'accusatif avec εἰς est plus original, et aurait pu être corrigé par assimilation avec la LXX ; BROWN, *John*, II penche dans le même sens. Nous retenons ἐν, considérant qu'une assimilation à l'usage courant est plus probable qu'au texte de la LXX (que l'auteur connaissait certainement, comme le souligne BARRETT, *According to St John*). Brown et Dettwiler soulignent que les deux prépositions pouvaient être utilisées l'une pour l'autre à l'époque du Nouveau Testament (voir BDF, § 205 et 218), ce qui implique qu'il ne faut pas tirer des conclusions trop précises du choix de l'une ou l'autre. La Potterie n'est pas de cet avis, et la question se discute. Mais en dehors de la flexibilité d'emploi, il ne faut pas tirer de conclusion trop précise d'un choix de critique textuelle très discuté.

⁴⁹² Quelques témoins importants (N, L, 33, les manuscrits latins b et e) ont le présent, beaucoup ont le subjonctif avec αὐ ou εἰς. Le futur est solidement soutenu (à commencer par l'accord de Vaticanus et Bezae). METZGER, *Textual Commentary* indique avec raison que le futur est la leçon qui explique le mieux les autres variantes (de même BARRETT, *According to St John* ; THYEN, *Johannesevangelium* ; LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 441–442 note 314) ; le présent est une amélioration théologique, et le subjonctif une amélioration grammaticale. BROWN, *John*, II se distingue en retenant le présent, et en voyant le futur comme une assimilation aux autres verbes dans le contexte.

⁴⁹³ Plusieurs témoins importants ajoutent ὑμῖν. Il s'agit probablement d'une explicitation du sens.

⁴⁹⁴ Le verset 15 manque dans P66, Sinaïticus et quelques manuscrits coptes. Son absence s'explique facilement comme omission par homéotéleute, et la force des attestations manuscrites ne laisse pas de doute sur l'originalité de la lecture.

¹²J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant. ¹³Mais quand celui-ci viendra, l'Esprit de la vérité, il vous conduira dans toute la vérité; car il ne parlera pas de son propre fonds, mais ce qu'il entendra, il vous le dira, et il vous annoncera les choses qui viennent. ¹⁴Celui-ci me glorifiera, parce qu'il prendra du mien et vous l'annoncera. ¹⁵Toute chose autant que mon père en a est mienne, c'est pour cela que j'ai dit qu'il prendra du mien et vous l'annoncera.

Après le passage sur le rôle du Paraclet à l'encontre du monde, Jésus en revient à un rôle du Paraclet vis-à-vis de la communauté des croyants, qui n'est pas sans rappeler 14.25–26⁴⁹⁵. Ce passage était introduit par une référence à ce que Jésus avait dit durant son séjour avec ses disciples, qui serait ensuite mise en contraste avec le rôle de l'Esprit Saint lorsqu'il viendrait. Maintenant aussi, le passage sur le Paraclet est introduit par une expression explicite des limites de ce que Jésus a pu enseigner à ses disciples. La formule Ἐτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν rappelle 2 Jean 12 et 3 Jean 13, qui font office de conclusion. Cependant l'effet intrinsèque de ces formules est d'attirer l'attention sur les limites de la communication présente, ce qui peut être approprié pour une conclusion, mais aussi en d'autres contextes.

3.6.1 L'incapacité des disciples

Ici, Jésus envisage pour bientôt le terme de sa présence auprès des disciples (cf. 14.30), et explicite le caractère limité de leurs échanges présents, pour ensuite ouvrir sur ce qui les complètera. Jésus n'a donc pas dit tout ce qu'il aurait eu à dire aux disciples. Cela peut sembler contradictoire avec 15.15, où Jésus déclare avoir fait connaître à ses disciples tout ce qu'il a entendu de son père ⁴⁹⁶. Cependant, 15.15 n'est pas focalisé sur une connaissance exhaustive communiquée aux disciples par Jésus, mais sur le fait qu'il ne leur dissimule pas ses desseins, contrairement à ce que fait un maître pour son esclave. Surtout, « tout ce que j'ai entendu de mon père » peut désigner non pas tout ce que Jésus sait par son père, mais tout ce que le Père lui a communiqué *dans le but qu'il le révèle*. Michaels arrive à la même conclusion, et indique opportunément 8.26, où le « beaucoup de choses » que Jésus aurait à dire est mis en contraste avec ce qu'il a entendu du Père et qu'il dit dans le monde⁴⁹⁷.

La formule οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι mérite quelques remarques. Comme le relève La Potterie, ἄρτι utilisé seul désigne le temps de la présence terrestre de Jésus, tandis qu'ἕως ἄρτι désigne toute la période qui précède Jésus et son « heure » et ἀπ' ἄρτι le temps inauguré par l'« heure » de Jésus⁴⁹⁸.

⁴⁹⁵ Voir partie 2.8.

⁴⁹⁶ Ainsi BROWN, *John, II* indique que Loisy y voyait une contradiction réelle.

⁴⁹⁷ MICHAELS, *Gospel of John*, p. 835, note 94. Voir également son commentaire sur 8.26.

⁴⁹⁸ LA POTTERIE, *Vérité, I*, p. 426–428.

Le verbe δύνασθαι est très souvent nié dans l'évangile pour exprimer l'incapacité radicale des humains par rapport au salut et à la révélation de Jésus⁴⁹⁹. Ici, cela est appliqué en particulier à l'incapacité des disciples de supporter tout l'enseignement que Jésus aurait eu à leur transmettre.

Le verbe βαστάζειν a certainement son sens figuratif de « supporter »⁵⁰⁰. Il serait tentant avec Kammler de relier cette idée avec le motif de l'incompréhension pré-pascale des disciples⁵⁰¹, mais on ne peut démontrer un sens purement intellectuel (comprendre) pour ce verbe⁵⁰². Plus probablement, l'état émotionnel des disciples ne leur permettrait pas de bien recevoir des enseignements supplémentaires à ce stade.

Le temps présent de l'incapacité des disciples est mis en contraste (par la particule δέ) avec le moment de la venue du Paraclet. Le terme Paraclet n'est pas présent ici, mais il est repris par le pronom masculin ἐκεῖνος, qui correspond à ὁ παράκλητος au verset 7. Ainsi, l'Esprit est désigné par un pronom qui sonne de manière plus personnelle que ne le ferait un pronom neutre⁵⁰³, et cette reprise indique clairement que le verset 13 dans sa tournure actuelle forme un tout avec les versets 7 à 11.

3.6.2 Conduire dans la vérité

Une troisième fois (après 14.17 et 15.26), le titre d'Esprit de la vérité est juxtaposé pour préciser l'identité du Paraclet, ici d'une manière particulièrement adaptée à son rôle de conduire dans la vérité. Cette fonction est exprimée en des termes qui rappellent fortement 14.6 : ὁδηγεῖν reprend ὁδός, et Jésus s'est caractérisé comme la vérité.

Deux emplois vétérotestamentaires d'ὁδηγεῖν méritent d'être relevés. D'une part, le terme est souvent utilisé en référence à la conduite du peuple d'Israël par Dieu au temps de l'Exode⁵⁰⁴. Une allusion à cet emploi est possible; de la même manière que le peuple sorti d'Égypte avait besoin d'être guidé par Dieu vers la terre promise, les disciples arrachés au monde ont besoin d'être guidés⁵⁰⁵. Comme l'estime Keener, le langage de l'Exode est peut-être à l'arrière-plan de l'emploi ici, mais pas au premier plan⁵⁰⁶.

⁴⁹⁹ Voir page 80 *supra* et *ibid.*, p. 345, 428.

⁵⁰⁰ Voir BDAG.

⁵⁰¹ KAMMLER, « Geistparaclet », p. 137. 126. THYEN, *Johannesevangelium*.

⁵⁰² THYEN, *Johannesevangelium*.

⁵⁰³ *Ibid.*; cf. 15.26.

⁵⁰⁴ Ex 13.17; 15.13; Nb 24.8; Dt 1.33; Es 63.14–15 (particulièrement pertinent en ce que c'est l'Esprit de YHWH qui conduit ici le peuple, quoique la LXX l'ait rendu par πνεῦμα παρὰ κυρίου); Sg 10.17.

⁵⁰⁵ Les allusions au langage de l'Exode sont relevées par FERRARO, *Paracrito, Cristo, Padre*, p. 115–116 et par KEENER, *Gospel of John*, p. 1037.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 1037.

D'autre part, ὁδηγεῖν apparaît maintes fois dans les Psaumes et la littérature de sagesse dans l'idée d'une conduite en vue d'un comportement éthique approprié. En particulier, deux psaumes l'emploient en lien étroit avec l'idée de vérité :

ὁδήγησόν με ἐπὶ τὴν ἀληθειάν σου καὶ δίδαξόν με ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ μου
καὶ σὲ ὑπέμεινα ὅλην τὴν ἡμέραν (Ps 24.5)
ὁδήγησόν με κύριε τῇ ὁδῷ σου καὶ πορεύσομαι ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου εὐφρανθήτω
ἡ καρδία μου τοῦ φοβεῖσθαι τὸ ὄνομά σου (Ps 85.1)

La formule du premier est très proche de notre passage, tandis que le second emploie la même tournure au datif avec ἐν, mais en intercalant un autre verbe. Dans les deux cas, il s'agit de la vérité *de Dieu*, autrement dit d'une vérité révélée et non d'une simple norme morale humaine. La connotation éthique n'a pas disparu, avec une référence à la Loi presque certaine⁵⁰⁷. Ailleurs, c'est même l'Esprit de Dieu qui reprend ce rôle de guide (Ps 142.10), confirmant la pertinence d'un lien avec notre passage.

La vérité est ici la vérité de Jésus, la révélation dont Jésus est le porteur.

Le Paraclet conduira donc les disciples dans toute la vérité. La variante ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ, que l'on retiendra⁵⁰⁸, conduit à voir la vérité comme le chemin où l'Esprit conduit, ou le domaine au sein duquel il guide. La Potterie préfère retenir la variante avec εἰς, pour y voir l'entrée des croyants au cœur même de la vérité de Jésus⁵⁰⁹. Ce choix est possible et défendable, mais il est plus sage de ne pas faire d'affirmation trop catégorique sur la base du choix et de l'interprétation d'une préposition discutée.

Cette fonction de guide dans la vérité annoncée, le discours se poursuit en précisant les liens de l'Esprit avec le Fils et le Père. Il y a là un triptyque, marqué entre autres par la triple répétition d'ἀναγγελεῖ ὑμῖν. Le premier élément est centré sur l'Esprit, et insiste sur la dépendance de la révélation qu'il apporte, sans qu'il soit encore précisé de qui elle dépend (16.13b). Le second élément marque la dépendance du Paraclet à Jésus (16.14), et le troisième celle au Père (16.15).

3.6.3 Dépendance du Paraclet

L'affirmation de dépendance du Paraclet rappelle très fortement des affirmations similaires de Jésus. L'Esprit ne parle pas de son propre chef, tout comme Jésus y insistait :

— Οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἑμαυτοῦ οὐδέν· καθὼς ἀκούω κρῖνω, καὶ ἡ κρίσις ἢ ἐμὴ δικαία ἐστίν, ὅτι οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. (Jn 5.30)

⁵⁰⁷ Cf. LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 434–436.

⁵⁰⁸ Voir note 491.

⁵⁰⁹ LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 437–438.

- ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν, γινώσεται περὶ τῆς διδαχῆς πότερον ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστὶν ἢ ἐγὼ ἀπ' ἑμαυτοῦ λαλῶ. (7.17)
- ἀπ' ἑμαυτοῦ οὐκ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε. (7.28)
- τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ ἀπ' ἑμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν (8.28)
- ὅτι ἐγὼ ἐξ ἑμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ' ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτός μοι ἐντολὴν δέδωκεν τί εἴπω καὶ τί λαλήσω. καὶ οἶδα ὅτι ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐστίν. ἃ οὖν ἐγὼ λαλῶ, καθὼς εἶρηκέν μοι ὁ πατήρ, οὕτως λαλῶ. (12.49–50)
- τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἀπ' ἑμαυτοῦ οὐ λαλῶ, ὁ δὲ πατήρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ. (14.10)

La légitimité de la mission du Fils est largement fondée sur le fait que ni ses actions ni ses paroles ne viennent de lui-même, qu'il n'agit pas selon sa propre autorité ou volonté autonome, mais que sa mission est en accord avec la volonté et les instructions du Père. En 7.17, Jésus ne fait pas une affirmation, mais pose une alternative : soit son enseignement vient de Dieu, soit il parle « de lui-même ». Le fait que son enseignement ne vient pas de lui-même, mais lui a été donné, est constitutif de son statut de révélateur. C'est aussi ce qui exclut de poser Jésus comme un second dieu en opposition avec Dieu son père. De même, l'Esprit est légitime en ce qu'il n'apporte pas une révélation de son propre cru. Comme le relève Kammler, si l'Esprit parlait de lui-même, il ne serait pas véridique⁵¹⁰. Au contraire, il dit ce qu'il entend, comme c'est le cas pour Jésus. Cette idée se trouve corrélée avec le déni de l'indépendance de Jésus en 5.30 et 12.49–50, versets reproduits plus haut. L'affirmation est aussi présente en 8.26,40, et peut-être implicitement dans le reproche à la foule en 8.47. Surtout, Jésus affirme en 15.15 « πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν », une affirmation de portée englobante à laquelle le ὅσα ἀκούσει λαλήσει de 16.13b fait écho. Malgré les questions de critique textuelle, le verbe ἀκούειν est certainement au futur, en accord avec le fait que c'est le rôle à venir du Paraclet qui est décrit ici. Il est fort possible que ce futur ait gêné les anciens, qui y auraient vu une négation de la relation éternelle de l'Esprit au Père et au Fils. Mais ce verset parle de la mission de l'Esprit plutôt que de ses relations éternelles, surtout si l'on comprend bien « ce que le Paraclet a entendu » comme « ce qui lui a été communiqué pour qu'il le révèle »⁵¹¹. Tous ces éléments sur la dépendance de l'Esprit s'inscrivent bien dans le schéma d'agence, maintes fois souligné dans l'évangile de Jean. L'Esprit est un représentant valable de Jésus et du Père en ce qu'il agit en fonction de la mission qui lui est donnée. Le verbe λαλεῖν est, quant à lui, caractéristiquement relié à l'idée de révélation dans l'évangile, comme l'a bien montré La Potterie⁵¹².

⁵¹⁰ 7.18, cf. 8.44. KAMMLER, « Geistparaklet », p. 141.

⁵¹¹ Voir notre remarque similaire au sujet de 15.15, page 136 supra.

⁵¹² LA POTTERIE, *Vérité*, I p. 40–42; cf. FERRARO, *Paraclito, Cristo, Padre*, p. 120–127

3.6.4 Annoncer les choses à venir

Il faut s'attarder davantage sur l'expression τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. Dans le livre du prophète Esaïe, la notion d'ἀναγγέλλειν τὰ ἐπερχόμενα apparaît par deux fois (Es 41.23; 44.7). Dans les deux cas, il s'agit d'une controverse de Dieu avec les faux dieux, qui sont mis au défi d'annoncer les choses à venir. Le Paraclet se voit donc attribuer une fonction qui est distinctive de Dieu⁵¹³, une fonction qui permettrait aux faux dieux d'être reconnus comme véritables s'ils en étaient capables⁵¹⁴. En reprenant l'approche de R. Bauckham en matière d'identité divine⁵¹⁵, l'attribution à l'Esprit d'une caractéristique qui définit l'identité de Dieu est un signe manifeste de l'appartenance du Paraclet à la sphère divine. Ce point n'est pas une nouveauté radicale, en ce que l'Esprit était compris comme « Esprit de Dieu ». La question plus importante dans les débats ultérieurs en théologie trinitaire sera de savoir si l'Esprit est une *personne* distincte, ou une simple émanation ou puissance issue de Dieu.

Dieu se présente également comme ἀναγγέλλων ἀλήθειαν⁵¹⁶, dans une formule qui combine des éléments du rôle attribué au Paraclet dans notre passage. Cela augmente encore les chances d'une référence consciente de Jean à Esaïe, quoique le contexte soit, cette fois, davantage celui de la révélation à Israël et de l'action salvatrice de Dieu que celui de la controverse avec les faux dieux.

Au niveau de la portée de l'expression, ἀναγγέλλειν n'a pas en soi une visée nécessairement future. Il peut s'agir d'annoncer à nouveau un contenu connu⁵¹⁷, ou de donner l'explication d'une chose déjà révélée mais obscure. C'est en particulier la valeur défendue par La Potterie⁵¹⁸, qui voit à l'Esprit essentiellement le rôle de donner le sens en clair des paroles de Jésus que ses disciples n'auraient pas pu comprendre; La Potterie se base sur son interprétation du verset 14 pour dire que ce que l'Esprit interprétera, ce sont les paroles déjà prononcées par Jésus⁵¹⁹.

Hors de notre passage, le verbe est employé par la samaritaine pour exprimer son attente que le Messie « annonce toutes choses » (4.25). Il ne

⁵¹³ Ainsi BROWN, *John, II*, p. 708.

⁵¹⁴ Cf. YOUNG, « Relation », p. 224–226.

⁵¹⁵ Voir en particulier, BAUCKHAM, *God of Israel*, p. 7–11, où Bauckham met aussi en avant l'importance d'Esaïe 40–55 pour la définition et la perception du monothéisme dans le judaïsme du Second Temple.

⁵¹⁶ Es 45.19.

⁵¹⁷ BROWN, *John, II*, p. 708.

⁵¹⁸ LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 445–449.

⁵¹⁹ En outre, La Potterie retient ἀναγγέλλειν en 16.25 au lieu d'ἀπαγγέλλειν, qui est entre autres soutenu par tous les grands onciaux (X, A, B, C, D) sauf une correction d'*Ephraemi rescriptus*. Sur base de cette leçon, La Potterie voit λαλεῖν désigner la première révélation de Jésus en parabole, et ἀναγγέλλειν désigner l'explication et le dévoilement par l'Esprit. Le choix de critique textuelle est très douteux, et même en l'admettant, le sens attribué à λαλεῖν est trop spécifique, et ne respecte pas l'emploi de ce même terme pour le Paraclet.

s'agit pas dans le contexte de prophéties concernant l'avenir attendues du Messie, mais d'une révélation qui tranchera les questions disputées sur le lieu de culte. Cela n'est pas toujours relevé, mais le même verbe est utilisé lorsque l'infirmes guéri va préciser aux autorités que c'est Jésus qui l'a guéri (5.15). Il s'agit là de faire un rapport, éventuellement d'apporter une précision.

Τὰ ἐρχόμενα désigne assurément des choses qui sont à venir au moment où Jésus parle. L'interprétation du terme reste cependant discutée. Le lien avec le verset 12 implique que ces « choses à venir » sont des éléments dont Jésus n'a pas pu parler clairement à ses disciples jusque-là. Le rapport de sens avec les versets d'Ésaïe cités plus haut implique aussi que ces choses à venir sont des actes de salut de Dieu, des actes qu'il peut prédire parce que c'est lui qui les fait⁵²⁰. En ce sens, il y a du mérite à la proposition selon laquelle τὰ ἐρχόμενα désigne les événements qui suivront immédiatement en ce qui concerne Jésus : sa mort, sa résurrection, son exaltation⁵²¹.

C'est le sens de τὰ ἐρχόμενα en 18.4, quoique le sens en soit là précisé par ἐπ' αὐτόν. Cette interprétation peut être vue comme difficile en ce que l'Esprit viendra *après* ces événements, mais si l'on se rappelle qu'ἀναγγέλλειν n'a pas nécessairement une valeur de prédiction, l'objection s'évanouit. Le rôle de l'Esprit peut être de donner aux disciples la bonne compréhension des événements de Pâques, et cette idée est très cohérente avec l'incompréhension pré-pascale des disciples. Les disciples ne comprenaient pas avant Pâques les allusions que Jésus y faisait, mais ont pu les saisir après Pâques⁵²². Cette lecture peut même éclairer la notion que les disciples ne pouvaient pas supporter ce que Jésus aurait à leur dire : l'annonce du départ de Jésus a déjà rempli le cœur des disciples de chagrin (16.6); pouvaient-ils supporter une annonce plus précise de la mort et des souffrances de Christ? Étaient-ils en état d'en saisir l'interprétation théologique et sotériologique? Pour autant, on ne saurait y réduire l'œuvre de l'Esprit, qui ne se limite pas à la suite immédiate des événements de Pâques.

Godet⁵²³ voit ici l'aide de l'Esprit pour le contenu des écrits apostoliques, et attribue à l'Esprit tout ce qui, dans le Nouveau Testament, dépasse la parole du Christ dans les évangiles. Assurément, les écrits du Nouveau Testament profitent de ce que l'Esprit a inspiré en complément de ce que Jésus avait pu lui-même enseigner, mais Godet limite trop le rôle de l'Esprit en voyant la portée première de cette promesse se limiter à la

⁵²⁰ Voir en ce sens Es 45.11, souligné par LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 451.

⁵²¹ Proposition soutenue par KAMMLER, « Geistparaklet », p. 148–150; FERRARO, *Paraclito, Cristo, Padre*, p. 127. BARRETT, *According to St John* l'évoque également, en faisant primer l'interprétation qui voit des événements futurs du point de vue de l'auteur, mais sans exclure les événements de Pâques, compris comme eschatologiques par l'auteur. 146. Voir notre traitement de la fonction de « rappel » du Paraclet (page 97 *supra*), et CARSON, « Misunderstandings ».

⁵²² Voir notre traitement de la fonction de « rappel » du Paraclet (page 94 *supra*), et CARSON, « Misunderstandings ».

⁵²³ GODET, *Commentaire* ; CALVIN, *Saint Jean* soutient similairement que l'Esprit a déjà conduit les apôtres dans toute la vérité lorsqu'ils écrivaient le Nouveau Testament.

génération apostolique. De plus, il est fort peu probable que Jean ait eu en vue l'écriture du Canon.

Il est aussi insuffisant de réduire le rôle de l'Esprit à expliquer et appliquer les paroles de Jésus sur terre à des nouvelles situations qui surviendront dans le temps de l'Église⁵²⁴.

Il convient aussi de se demander si l'Esprit va annoncer des évènements qui seront futurs non seulement pour le temps de l'élocution par Jésus, mais également pour le temps où il les fera connaître. En tout cas, la conviction d'un ministère prophétique concernant le futur est attestée dans l'Église primitive (p. ex. Ac 11.27–29), et ce sens ne doit pas être exclu ni évité par préjugé anti-surnaturel⁵²⁵. L'emploi en Esaïe inclut des actes de Dieu qui ne se sont pas encore produits, et en reconnaissant la présence d'eschatologie future en Jean, il est légitime d'envisager que les choses à venir aient entre autre une coloration eschatologique tournée vers la fin des temps⁵²⁶.

En tout, la fonction de révélation de l'Esprit est formulée en des termes larges. Jésus ne fait pas une promesse restrictive, mais au contraire une promesse rassurante, qui assure les disciples que le Paraclet leur communiquera ce qui leur sera nécessaire pour le temps qui vient après les évènements de Pâques. Cela inclut la bonne compréhension de ces évènements et leur implication pour la vie de l'Église dans l'avenir, mais aussi ce que l'Esprit entendra en matière d'évènements futurs voire derniers. De manière secondaire, les écrits néotestamentaires peuvent être vus comme découlant de cette action, sans qu'elle leur soit limitée. Il reste à voir comment cette révélation se relie à la personne et aux paroles de Jésus, ainsi qu'au Père, ce que l'analyse des versets suivants fournira.

3.6.5 Rattachement de l'Esprit à Jésus et au Père

Au verset 14, l'action du Paraclet est fermement rattachée à Jésus, tant au niveau de son but que de son fondement. L'œuvre de l'Esprit glorifiera Jésus, et ce que l'Esprit révélera aux disciples sera pris de ce qui appartient à Jésus. Et c'est précisément en ce qu'il transmet ce qui appartient à Jésus que l'Esprit le glorifie, tout comme Jésus glorifie son père en transmettant ses paroles⁵²⁷. Le thème de la glorification est bien présent dans les discours

⁵²⁴ Position de BROWN, *John*, II ; THYEN, *Johannesevangelium* ; GOURGUES, « Paraclet », p. 99–101; BULTMANN, *Gospel of John*.

⁵²⁵ L'annonce d'évènements futurs dépassant les capacités d'anticipation du locuteur dépasse par définition ce que l'on peut attendre dans le régime des lois de la nature. Un préjugé anti-surnaturel consisterait à exclure qu'il puisse être question de prophétie fiable concernant l'avenir, par respect pour une forme de rationalisme, de matérialisme ou de compréhension de la science. Cette attitude est à exclure, parce que l'auteur peut y avoir cru, même si l'exégète devait ne pas y croire.

⁵²⁶ Voir en ce sens KEENER, *Gospel of John* et MICHAELS, *Gospel of John*.

⁵²⁷ Voir 15.15 et 17.8 dans leur contexte. Voir en particulier à ce sujet FERRARO, *Paraclito, Cristo, Padre*, p. 128–138.

d'adieu, notamment en 13.31–32 et en 17.1–5,10,22–23⁵²⁸. On traitera de ce thème plus en détail en ce qui concerne le chapitre 17, mais il faut déjà noter qu'un accent fort de ces passages est la glorification mutuelle du Père et du Fils. En 16.14, l'Esprit est inscrit dans une chaîne de glorification en glorifiant le Fils, sans qu'il soit dit que l'Esprit serait glorifié par le Père ou le Fils. Comme en ce qui concerne Jésus, la dépendance de l'Esprit confirme la fiabilité de ce qu'il révèle, tout en excluant qu'il constitue une divinité concurrente du Dieu unique révélé à Israël. Bien au contraire, son œuvre s'inscrit dans la même unité d'action qui rassemble le Père et le Fils.

Le fait que l'Esprit prenne de ce qui est à Jésus pour le révéler pose le rattachement christologique du complément apporté par l'Esprit. Il ne parlera pas de son propre fonds (v. 13), mais prendra de ce qui appartient à Jésus. Tout ce que le Paraclet aura à annoncer concerne Jésus. Il n'apportera pas une révélation indépendante, pas d'autre sauveur ni d'autre point focal que Jésus incarné, mort, ressuscité et élevé dans la gloire⁵²⁹. Cependant, le τὸ ἐμὸν de Jésus ne peut pas être simplement limité à son enseignement et à ses paroles prononcées durant l'incarnation⁵³⁰; en particulier, le verset 15 le relie à tout ce que possède le Père. Si Jésus avait voulu limiter l'œuvre de l'Esprit à la bonne compréhension de ses paroles, il aurait plutôt rattaché τὸ ἐμὸν à ce que le Père lui avait spécifiquement donné pour le transmettre sur la terre – mais ceci aurait été en flagrante contradiction avec le fait que le Paraclet apporte précisément ce que les disciples ne pouvaient pas encore supporter du vivant de Jésus (v. 12)! L'évangile exclut une révélation par le Paraclet qui serait indépendante de Jésus, sa personne et son œuvre, mais lui attribue un dépassement de ce qui était dit par Jésus sur terre. En cela, une position appropriée ne verra pas la révélation par l'Esprit se limiter aux paroles déjà prononcées par Jésus, mais la verra comme un développement de la révélation en Jésus, toujours cohérente avec celle-ci et centrée sur Jésus⁵³¹.

Notons aussi le génitif partitif dans ἐκ τοῦ ἐμοῦ, la révélation de l'Esprit est tirée du fonds de Jésus mais ne l'épuise pas¹⁵⁶; l'Esprit ne communique pas à chaque instant tout ce qu'il aura à communiquer, et il n'aura pas à communiquer l'ensemble de ce qui appartient à Jésus – c'est à dire tout ce que le Père a.

Au verset 15, Jésus justifie encore son affirmation précédente, comme le montre διὰ τοῦτο. De manière légèrement inattendue, il le fait en affirmant

⁵²⁸ Voir encore 14.13; 15.8

⁵²⁹ Cf. LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 460.

⁵³⁰ Ce que semble impliquer la position de BROWN, *John*, II et THYEN, *Johannesevangelium*. Voir aussi GOURGUES, « Paraclet », p. 100 : « les disciples ne doivent pas s'attendre à des révélations nouvelles de sa part, mais simplement à des lumières nouvelles sur des révélations déjà reçues et à des éclairages inédits à dégager à partir d'elles. Réentendre la révélation transmise jadis par Jésus, en approfondir sans cesse la signification, et l'actualiser, c'est-à-dire interpréter le présent à sa lumière ».

⁵³¹ Voir dans ce sens CARSON, *According to John* et KEENER, *Gospel of John*. 156. Ainsi BARRETT, *According to St John*.

que tout ce que son père a est à lui. C'est bien sûr une affirmation forte sur l'intensité du lien qui l'unit à son père, affirmation qui reviendra en 17.9–10. Mais cette affirmation ne justifie l'énoncé précédent que si l'on part du principe que ce que l'Esprit annonce appartient au Père. Cela montre que l'Esprit reçoit du Père ce qu'il annonce, mais que cela peut être dit du Fils en ce qu'il est co-possesseur des biens du Père. On pourrait le comprendre en un sens très englobant, en ce que le Père est propriétaire de tout, donc l'Esprit ne saurait annoncer quelque chose qui n'appartiendrait pas au Père. Il est cependant plus probable que Jean voie le Père confier spécifiquement à l'Esprit ce qui lui appartient afin qu'il le transmette.

Ainsi, la révélation de l'Esprit vient compléter ce que Jésus n'avait pu dire à ses disciples durant son ministère terrestre, à cause des limites de leurs forces et de leur compréhension. Le complément apporté par l'Esprit n'est pas autonome, il ne vient pas de sa propre autorité, mais il est reçu de la part de Jésus et du Père, tout comme Jésus entendait du Père les paroles qu'il disait. L'Esprit glorifie Jésus en transmettant au monde ce qui lui appartient, tout ce qui est rattaché à sa personne, son œuvre, son identité et sa filiation divine. Pour les disciples en proie au chagrin à cause du départ de Jésus, cela peut procurer une ferme assurance que l'œuvre de révélation de Jésus ne restera pas incomplète ni incompréhensible, mais qu'ils auront toute l'aide nécessaire pour que cette révélation atteigne son but.

Ce passage montre donc encore l'intensité du rattachement de l'Esprit au Fils et au Père. L'Esprit agit en pleine dépendance de Jésus, et par là le glorifie. De même, ce que l'Esprit annonce est conçu comme appartenant au Père et donc au Fils. Il y a pleine communauté de biens entre eux. L'Esprit est aussi caractérisé comme annonçant les choses à venir, dans des termes qui rappellent Esaïe et la polémique contre les faux Dieux; l'Esprit se voit attribuer une action caractéristique de YHWH, qui le distingue de tous les faux prétendants à la divinité. L'Esprit est donc volontairement manifesté comme Dieu, ou en tout cas rattaché à l'identité divine.

Chapitre 4

Prière conclusive (Jean 17)

Introduction

Ce dernier grand passage analysé change quelque peu de tonalité. Jésus passe maintenant à une prière adressée à son père dans la perspective de son départ prochain. Jésus revient sur sa mission, sur le cadre de cette dernière, et sur la relation au Père qui la sous-tend. Il fait une sorte de rapport d'activité à son père au terme de son mandat terrestre, tout en confiant les disciples au Père pour le temps après son départ. C'est là l'occasion de voir comment Jésus envisage son rapport au Père quand il s'adresse directement à lui, plutôt qu'à ses disciples.

4.1. 17.1–5 : Glorification mutuelle

¹Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν ἐῖπεν· πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς⁵³² δοξάσῃ σέ, ²καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ⁵³³ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον.

³αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσιν σέ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.

⁴ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς τὸ ἔργον τελειώσας⁵³⁴ ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω·

⁵καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.

¹Jésus dit ces choses, et levant ses yeux vers le ciel, il dit : Père, l'heure est venue. Glorifie ton fils, afin que le Fils te glorifie, ²comme tu lui as donné autorité sur toute chair afin que tout ce que tu lui as donné, il leur donne la vie éternelle.

³Telle est la vie éternelle, qu'ils connaissent toi le seul vrai Dieu et celui que tu envoyas, Jésus-Christ. ⁴Moi je te glorifiai sur la terre, en achevant l'œuvre que tu m'as donnée afin que je la fasse. ⁵Et maintenant, toi, glorifie-moi, Père, auprès de toi-même de la gloire que j'avais, avant l'existence du monde, auprès de toi⁵³⁵.

Jésus passe maintenant à une prière adressée à son père. La référence à « ces choses » renvoie à l'ensemble des discours précédents. Dans tout le chapitre 17, Jésus ne s'adresse qu'à son père, mais le contexte rend clair que ses disciples sont présents. En Jean 11.41–42, Jésus adresse une prière à son père en précisant qu'il a parlé non parce qu'il avait besoin de demander pour

⁵³² Un très grand nombre de manuscrits ajoutent le pronom possessif σου à cet endroit. Il est cependant absent de *Sinaïticus*, *Vaticanus*, la première main d'*Ephraïmi rescriptus* et de quelques autres manuscrits grecs, ainsi que de plusieurs manuscrits de la Vieille Latine. Il est très probable que le pronom ait été ajouté par cohérence avec ce qui précède immédiatement, tandis qu'une omission par les copistes se comprendrait difficilement.

⁵³³ Un bon nombre de manuscrits, à commencer par *Vaticanus*, ont le futur ici. Le subjonctif aoriste à la 3e personne retenu par NA28 est attesté par *Alexandrinus*, *Ephraïmi rescriptus*, une correction de *Sinaïticus*, *Cyprius* et la minuscule 33. Il est probable que le subjonctif soit une amélioration grammaticale en lien avec le *iva*, mais le sens n'est que peu changé. *Sinaïticus* et l'oncial 0109 portent le futur à la première personne du singulier, ce qui accrédite indirectement la lecture de *Vaticanus*. P107, et les codex *Washingtonensis* et *Regius* ont le subjonctif aoriste à la seconde personne du singulier ; malgré la qualité de ces témoins, le fait que cette variante n'apparaisse dans aucun autre manuscrit rend peu probable qu'elle soit originale.

⁵³⁴ De nombreux manuscrits, à commencer par *Bezae*, ont l'aoriste indicatif au lieu du participe. Ceci conduirait à avoir deux propositions indépendantes, au lieu de voir l'accomplissement de l'œuvre comme la manière dont Jésus glorifie le Père. L'antiquité des manuscrits portant le participe conduit cependant à le préférer.

⁵³⁵ « Auprès de toi » se rapporte certainement à la gloire que Jésus avait plutôt qu'à l'existence du monde; P⁶⁶, *Bezae* (suivi par la version latine d'Irénée et par Épiphane) et les manuscrits latins *a* et *f* placent *παρὰ σοι* directement après *ειχον* pour éliminer cette ambiguïté.

être exaucé, mais à cause de la foule qui se tenait là. De la même manière, dans la pensée de l'évangéliste, le but de la prière au chapitre 17 est aussi d'être entendue par les disciples et de fortifier leur foi. Mais c'est d'abord le rapport de Jésus, au Père qui l'a envoyé, où il rend compte de l'accomplissement de sa mission et se soucie de ses disciples pour la suite des temps.

4.1.1 L'heure de Jésus

Cette prière est prononcée dans la conscience que l'heure de Jésus est arrivée, ce qui signifie sa mort imminente. Déjà en 12.23, la demande de Grecs de voir Jésus avait poussé celui-ci à annoncer que l'heure était arrivée pour le Fils de l'Homme d'être glorifié. Jésus poursuivait en parlant de la nécessité pour lui de mourir, afin de porter du fruit. On peut aussi noter qu'en 7.30 et 8.20, le fait que l'heure de Jésus n'était pas encore venue se traduisait dans ce qu'il n'était pas arrêté⁵³⁶. La présence de l'heure était aussi annoncée par le narrateur en 13.1, où il s'agissait de l'heure pour Jésus de passer vers son père. En 16.32, Jésus annonçait que l'heure viendrait où ses disciples seraient dispersés et l'abandonneraient. Cette référence-là est un peu différente, en ce qu'il ne s'agit pas directement de Jésus, mais la suite du récit montre que l'heure où les disciples sont dispersés est bien celle de l'arrestation de Jésus, menant à sa mort. Jésus prie donc avec la pleine conscience que le temps de sa mort approche.

4.1.2 Glorification mutuelle et don de la vie éternelle

Au verset 1 comme aux versets 4 et 5 apparaît le thème de la glorification mutuelle du Père et du Fils. Ce thème était annoncé dans l'introduction du discours, en 13.31–32. À cet endroit, Jésus parlait du Père et de lui-même (en tant que Fils de l'Homme) à la troisième personne, en reliant la glorification du Fils de l'Homme à celle de Dieu. Il y était dit explicitement que Dieu glorifie le Fils de l'Homme, mais pas directement que Jésus glorifie Dieu. Par contre, la dynamique de glorification mutuelle était déjà bien présente dans la première partie de l'Évangile. En 7.18, Jésus se présente comme cherchant la gloire de celui qui l'a envoyé, et en 8.50, il

⁵³⁶ Les références à une heure à venir en 4.21,23 et 5.25,28 sont un peu différentes. Au chapitre 4, il s'agit du temps où l'adoration ne sera plus déterminée par un lieu précis, et au chapitre 5 la référence est eschatologique, avec entre autres la résurrection finale en vue. Ce n'est donc pas directement le temps de la passion du Christ qui y est en vue. Jn 2.4 est plus difficile à situer ; dans le contexte immédiat, il semblerait plutôt s'agir du temps pour lui d'avoir un ministère public visible, mais l'heure de la croix pourrait être en vue en arrière-plan. Cf. 7.6, où il est question du temps plutôt que de l'heure de Jésus, et où le contexte immédiat est celui d'une manifestation publique, mais où la réponse de Jésus pourrait aussi viser le temps de sa passion (voir THYEN, *Johannesevangelium* sur ces deux derniers versets, pour la parenté entre eux et le double sens en lien avec le temps de la croix).

affirme qu'il ne cherche pas sa gloire, mais qu'un autre la cherche – cet autre étant certainement Dieu : il est aussi dit que « l'autre » juge, et le jugement est attribué dans l'évangile soit à Dieu, soit à Jésus. Il est donc déjà manifeste pour le lecteur que le Père et le Fils cherchent la gloire l'un de l'autre. Conformément à cela, si le Fils demande à son père de le glorifier, c'est dans le but que le Fils le glorifie à son tour⁵³⁷. Plus tôt dans les discours d'adieu, Jésus indiquait aussi qu'il ferait ce que les disciples lui demanderaient en son nom *afin que le Père soit glorifié dans le Fils* (14.13⁵³⁸), l'action du Fils servant à glorifier le Père. Le Père est aussi glorifié dans le fait que les disciples portent beaucoup de fruit, et qu'ils soient les disciples de Jésus (15.8). Et comme dit précédemment (16.14⁵³⁹), le Paraclet glorifie lui aussi le Fils, en prenant de ce qui est à lui pour l'annoncer aux disciples.

La fin du verset 1 et le début du verset 2 comportent deux enchaînements employant la conjonction *iva*. Ces deux enchaînements sont reliés par l'adverbe *καθώς*, qui peut être interprété ici de deux manières. Soit il a un sens causal (puisque, dans la mesure où), et le second enchaînement donne la justification du premier⁵⁴⁰. Soit il a un sens comparatif (de la même manière, comme), et les deux enchaînements sont comme placés côte à côte⁵⁴¹. À notre sens, le parallélisme des constructions fait pencher dans le second sens, et se comprend bien. Jésus compare deux faits semblables : le Père lui a donné autorité sur toute chair, et cela avait un but : qu'il donne la vie éternelle à ceux que le Père lui a donnés; de la même manière, s'il demande à Dieu de le glorifier, c'est dans le but de glorifier Dieu à son tour. Dans les deux cas, le Père donne au Fils des éléments qui lui appartiennent en propre⁵⁴², et ceux-ci servent à l'accomplissement de la mission de Jésus. La similitude entre les deux dons faits à Jésus peut aussi conduire à se demander si les deux clauses finales se correspondent : Jésus glorifie-t-il le Père *en* donnant la vie éternelle à ceux que le Père lui a donnés⁵⁴³ ? Cette idée

⁵³⁷ Cf. FERRARO, *Paracrito, Cristo, Padre*, p. 128–136 pour une étude de la glorification mutuelle du Père et du Fils dans l'évangile ; voir aussi STUBE, *Graeco-Roman Reading*, p. 192–193.

⁵³⁸ Voir partie 2.5.3.

⁵³⁹ Voir partie 3.6.5.

⁵⁴⁰ Ainsi ZUMSTEIN, *Saint Jean, II*. BDAG retient aussi ce sens causal ici, mais il faut noter que c'est le seul exemple johannique où cet emploi est retenu, tous les autres emplois johanniques étant considérés comme comparatifs.

⁵⁴¹ CARSON, *According to John* préfère traduire « just as » plutôt que « for », mais curieusement poursuit en indiquant « In other words, v.2 establishes the ground for the petition of v. 1b ». MICHAELS, *Gospel of John* traduit « just as », et voit la seconde phrase comme clarifiant le sens de la première. BROWN, *John, II* combine les deux lectures, et voit le don de la vie éternelle découler autant de la glorification de Jésus que du don de l'autorité sur toute chair. BERNARD, *St John* voit quant à lui *καθώς* introduire une parenthèse.

⁵⁴² Voir en particulier Es 42.8 : « C'est moi le SEIGNEUR, tel est mon nom; et ma gloire, je ne la donnerai pas à un autre, ni aux idoles la louange qui m'est due » (TOB; cf. Es 48.1) et Dt 32.39, dont le grec comporte l'expression *ἐγώ εἰμι*, qui affirme l'unicité de Dieu et cite son pouvoir pour tuer et faire vivre.

⁵⁴³ Ainsi BERNARD, *St John*, pour qui il s'agit de deux manières de dire la même chose.

se confirme en lien avec le verset 3 : la vie éternelle est mise en rapport avec la connaissance de Dieu par Jésus-Christ; l'idée de glorification peut incorporer celle d'être reconnu pour qui il est; le don d'une vie éternelle qui est connaissance de Dieu contribue donc à la gloire de ce dernier.

L'autorité donnée à Jésus sur toute chair et le don de la vie éternelle rappellent en particulier 5.19–30, où sont présentes l'autorité donnée à Jésus (v. 27), la possession de la vie éternelle pour qui croit en lui et en celui qui l'a envoyé (v. 24) et la possibilité pour le Fils de donner la vie (v. 21). De plus, 5.23 présente en matière d'honneur un principe congruent avec celui qui concerne la glorification mutuelle du Père et du Fils.

Jean 3.14–16 permet de confirmer un lien direct entre la mort de Jésus à la croix et le don de la vie éternelle à ceux qui croient. Si l'on considère qu'« être glorifié » consiste pour le Fils dans le fait de mourir à la croix⁵⁴⁴, la demande d'être glorifié par son père aurait pour but de donner la vie éternelle à ceux que le Père lui a donnés.

Cette identification peut s'appuyer sur le contexte de « l'heure ». De la même manière, 12.20–33 mettait directement en lien heure de Jésus, glorification du Fils et du nom de Dieu, et mort de Jésus. En 7.39, le temps pré-pascal était également délimité par le fait que Jésus n'avait pas encore été glorifié⁵⁴⁵. Cependant, la glorification de Jésus par son père ne peut se réduire à l'évènement de la crucifixion. En particulier, le verset 5 demande la glorification de Jésus en conformité avec la gloire que celui-ci avait avant que le monde fût, ce qui ne peut pas se comprendre comme un euphémisme pour la mort à la croix. La mort à la croix est un passage obligé menant à la glorification de Jésus, mais celle-ci ne s'y limite pas. Jésus ne demande pas au Père de faire en sorte qu'il soit crucifié, mais il demande que, dans l'évènement de la croix et au-delà, sa gloire soit manifestée. Jésus est glorifié au travers des évènements de Pâques en ce qu'ils manifestent qu'il agit selon ce que le Père lui a ordonné (14.31; cf 12.27–28), en ce que son obéissance est validée dans le fait que sa mort conduit à la vie éternelle de ceux qui croient (3.14–16), en ce que la croix est la condition pour qu'il attire tous les hommes à lui (12.32), en ce que la croix précède son retour au Père (13.1; 16.5) et en ce que ce départ est la condition pour l'envoi du Paraclet (16.7⁵⁴⁶). On reviendra sur le thème de la gloire à propos de 17.22–23⁵⁴⁷; en concluant que la gloire est reliée à l'identité personnelle de Dieu et à sa révélation personnelle en Jésus-Christ. Ceci est cohérent avec la manière dont les éléments de « l'heure » manifestent l'identité de Jésus et son rapport au Père, valident ses prétentions au rôle de révélateur et font progresser son œuvre de révélation et de salut. La dynamique de glorification mutuelle s'inscrit dans cette perspective : le Père rend manifeste l'identité du Fils, afin que le Fils puisse révéler aux hommes qui est le Père.

⁵⁴⁴ Ainsi HERA, *John 17*, p. 127–128; Maritz, « Glorious and Horrific Death », p. 709.

⁵⁴⁵ Ainsi Maritz (*ibid.*, p. 700), pour qui il y a là un euphémisme pour la mort de Jésus, qui inclut aussi la résurrection et l'ascension.

⁵⁴⁶ Voir notre discussion en pages 126–128.

⁵⁴⁷ Partie 4.5.3 *infra*.

4.1.3 Vie éternelle et connaissance du Père

Le fait que Jésus ne donne la vie éternelle qu'à ceux que le Père lui a donnés participe au thème de la prédestination johannique⁵⁴⁸. En soi la vie éternelle est promise à ceux qui croient en Jésus (3.16), mais de plus le fait de venir à Jésus dépend d'une action de Dieu (6.37,144,65). Ce thème réapparaîtra au verset 6 du présent chapitre.

Le verset 3 comporte une parenthèse explicative, où Jésus précise en quoi consiste la vie éternelle. Elle est parfois considérée comme un ajout tardif par un éditeur ultérieur de l'évangile, mais les parenthèses font partie intégrante du style johannique⁵⁴⁹, et l'on ne doit pas être surpris que l'auteur en intègre dans la bouche même de Jésus. L'explication est bien sûr ajoutée davantage pour le bénéfice des disciples que pour celui du Père, mais le fait que la parenthèse parle de Dieu à la deuxième personne montre que la parenthèse fait partie intégrante de la prière telle que l'auteur l'a rédigée⁵⁵⁰. De plus, comme nous l'avons dit et comme le relève Zumstein⁵⁵¹, le verset 3 permet de faire le lien entre glorification et vie éternelle, par le biais de la révélation du Père par Jésus; en cela, il est essentiel à l'enchaînement du propos.

Le verset 3 est le seul endroit dans l'évangile où apparaît la formule ἡ αἰώνιος ζωῆ, au lieu de ζωῆ αἰώνιος, qui est la tournure habituelle de Jean pour parler de la vie éternelle. L'emploi de l'article s'explique bien par le fait qu'il s'agit ici de donner une définition du concept. L'inversion des termes peut simplement découler de la présence de l'article, si l'auteur trouvait la tournure ἡ ζωῆ ἡ αἰώνιος moins à son goût.

Jésus définit donc la vie éternelle comme connaissance de Dieu⁵⁵². Il ne faut pas ici comprendre la connaissance comme possession d'une somme de données sur Dieu, mais comme connaissance impliquant la réalité d'une relation. Cela peut se comprendre en rapport avec les promesses de Jean 14.20–21,23, promesses d'amour, de révélation, d'unité et de venue du Père et de Jésus. On peut confirmer ce lien en ce qu'en Jean 14, les promesses concernant le Père sont destinées à qui garde la parole de Jésus; or, en 8.51, Jésus promet que qui garde sa parole ne verra pas la mort pour toujours. Il y a donc un triangle complet entre garder la parole de Jésus, connaître le Père, et vivre éternellement.

L'identification de la vie éternelle à la connaissance de Dieu doit-elle conduire à voir la vie éternelle comme étant uniquement un état relationnel

⁵⁴⁸ Pour une bonne discussion des textes johanniques impliquant une idée de déterminisme ou de prédestination, et une mise en rapport avec ceux qui supposent un responsabilité personnelle, voir SCHNACKENBURG, *St. John, vol. 2*, excursus 11 « Personal Commitment, Personal Responsibility, Predestination and Hardening », p. 259–274.

⁵⁴⁹ Voir en particulier VAN BELLE, *Parenthèses*, p. 206–210.

⁵⁵⁰ Ainsi THYEN, *Johannesevangelium*.

⁵⁵¹ ZUMSTEIN, *Saint Jean, II*.

⁵⁵² Voir déjà en Sg 15.3 : « Te comprendre en effet est une justice complète, et connaître (εἰδέναι) ton pouvoir est une racine d'immortalité ».

avec Dieu, en éliminant l'idée d'une durée éternelle de cette vie? L'évangile donne la connaissance de Dieu et de Jésus-Christ comme caractéristique fondamentale de la vie éternelle, et ne saurait envisager une vie ininterrompue hors de cette relation. Cela implique aussi que celui qui connaît le Père par Jésus-Christ a déjà la vie éternelle, et qu'il ne doit pas attendre un avenir eschatologique pour en prendre possession (cf. 5.24). Mais cela ne doit pas conduire à « déchronologiser » entièrement la notion de vie éternelle dans le 4^e évangile; en particulier la notion d'une résurrection en vue de la vie (5.29) et les promesses faites à Marthe en 11.25–26 impliquent bien la possession d'une vie *post mortem*. La connaissance de Dieu donne accès à la vie *post mortem* en ce que le Père est celui qui a le pouvoir de faire vivre (pouvoir qu'il a donné au Fils – 5.21) et qu'il a la vie en lui-même (ce qu'il a également donné au Fils – 5.26). La puissance de faire vivre réside dans le Père comme créateur, qui l'a aussi déléguée au Fils; connaître l'un par l'autre est le seul moyen de bénéficier éternellement de cette puissance de vie.

4.1.4 Monothéisme et révélation

La mention du « seul vrai Dieu » est une affirmation on ne peut plus claire du monothéisme, en accord avec l'Ancien Testament. Elle rappelle la confession de foi fondamentale d'Israël : « écoute, Israël : « écoute, Israël, YHWH notre Dieu, YHWH est un » (Dt 6.4), affirmant l'unicité de Dieu. Dieu se présente également comme ἀληθινός dans sa théophanie à Moïse sur le mont Sinaï en Exode 34.6. L'insistance monothéiste est aussi très forte en Esaïe, et ce livre emploie la désignation τὸν θεὸν τὸν ἀληθινόν en Esaïe 65.16. L'évangile selon Jean pourrait difficilement montrer de manière plus claire son intention de rester fidèle au monothéisme juif.

Il convient de se demander si cette insistance sur « le seul vrai Dieu » écarte toute prétention à la divinité de Jésus. Pris isolément, le verset pourrait se comprendre comme présentant deux objets de connaissance : le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ qu'il a envoyé. Alors la vie éternelle demanderait l'addition de ces deux connaissances, et Jésus pourrait être disjoint du « seul vrai Dieu ». Mais l'évangile a déjà abondamment rendu clair que connaissance de Dieu et connaissance de Jésus-Christ allaient de pair. C'est manifeste dans l'affirmation de 14.7 : « Si vous m'aviez connu, vous auriez aussi connu mon père »⁵⁵³. Connaître Jésus mène à connaître le Père. Inversement, Jésus est le seul chemin d'accès au Père (14.6); l'évangile exclut une pleine connaissance de Dieu qui se dispenserait de la connaissance de Jésus⁵⁵⁴. L'idée de connaissance de Dieu au travers de Jésus est encore amplifiée dans l'échange avec Philippe en 14.8–11⁵⁵⁵. Philippe

⁵⁵³ Voir partie 2.3.

⁵⁵⁴ Voir dans le même sens 1 Jn 2.23.

⁵⁵⁵ Voir partie 2.4.

pense pouvoir obtenir de Jésus une révélation plus claire ou plus directe de Dieu; la réponse de Jésus manifeste que celui qui le connaît ne peut pas attendre de plus haute révélation de Dieu. Celui qui a vu Jésus a vu le Père; Jésus est dans le Père et le Père en lui⁵⁵⁶. La concentration de la révélation en Jésus-Christ est aussi posée clairement dans le prologue en Jean 1.18. Il faut donc comprendre l'idée de connaître le seul vrai Dieu et celui qu'il a envoyé comme une seule et même connaissance, comme la connaissance du premier au travers du second⁵⁵⁷. Bien sûr, tout ceci peut se comprendre comme une déclinaison de l'affirmation de Jésus en 10.30 : « moi et le Père, nous sommes un ».

4.1.5 Nouvelle demande de glorification

Après la parenthèse sur la vie éternelle, Jésus reprend sa demande d'être glorifié par le Père aux versets 4 et 5, en commençant par l'affirmation qu'il a glorifié le Père sur la terre. Le verset 1 appuyait la demande sur son but : que le Fils glorifie le Père. Au verset 4, c'est ce que Jésus a déjà fait qui sert de justification. Jésus rend compte de sa mission en affirmant qu'il a bien glorifié le nom du Père sur Terre, en accomplissant parfaitement l'œuvre que le Père lui avait donnée à faire. Comme déjà mentionné, les actions de Jésus étaient faites en accord avec sa mission et dans le but de la gloire de son père. Il utilise le langage de l'agent qui accomplit la volonté de son mandataire. Cet aspect sera davantage développé à partir du verset 6. L'œuvre accomplie par Jésus est explicitée en termes de révélation aux disciples (17.6–8,14,26), de protection pour eux (17.12) et don de la gloire que Jésus avait lui-même reçue (17.22). Le thème de la mort sur la croix n'est pas présent explicitement, mais est à notre sens en vue dans la mention « pour eux moi je me sanctifie moi-même » (17.19)⁵⁵⁸. Alors, à l'heure de cette prière valédicatoire, Jésus considère l'ensemble de son ministère terrestre, en y incluant la fin prochaine, qu'il a déjà acceptée⁵⁵⁹. Jésus sait qu'il n'a rien omis

⁵⁵⁶ Voir encore 10.38; 14.20; 17.21.

⁵⁵⁷ Il est intéressant de comparer ce verset avec 1 Jn 5.20 : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu et nous a donné de la compréhension pour que nous connaissions le véritable (ἀληθινός), et que nous soyons dans le véritable (ἀληθινός), en son fils Jésus-Christ. C'est lui qui est le vrai (ἀληθινός) Dieu et la vie éternelle. » Il est possible que 1 Jn se soit inspiré de l'évangile, ou éventuellement l'inverse, ou encore qu'il partage un même auteur (ou une même communauté d'origine dans certaines reconstructions). La connaissance du « véritable » est donnée par la venue du Fils de Dieu. L'inclusion dans le « véritable » se passe « en son fils Jésus-Christ ». « Le véritable » est un but au-delà de Jésus, mais la fin du verset identifie également Jésus avec le « vrai Dieu », et avec la vie éternelle. La dialectique d'identification et de distinction entre Jésus et Dieu est tout à fait conforme à ce que nous discernons en Jn 17.3. Quant à la vie éternelle, elle n'est plus placée simplement dans la connaissance de Dieu, mais elle est identifiée directement à Jésus – d'une manière qui rappelle Jn 11.25 : « je suis la résurrection et la vie ».

⁵⁵⁸ Ainsi BROWN, *John, II*. Voir notre discussion en partie 4.4 *infra*.

⁵⁵⁹ 12.17; 14.31; voir encore la référence à « l'heure » en début de chapitre.

de ce qu'il avait à faire sur la terre, et en vertu de cela demande à son père de le glorifier.

4.1.6 Gloire préexistante

La formule du verset 5 ne laisse pas de doute sur le fait que le Fils préexistait à tout l'ordre créé. Il prie pour retrouver la gloire qu'il possédait auprès de Dieu avant la création du monde⁵⁶⁰. Il y a là un schéma d'humiliation et d'exaltation, qui rappelle bien celui que l'on trouve dans Philippiens 2.5–11 ou Hébreux 2.9, où Jésus s'abaisse temporairement et obtient gloire et honneur, notamment en vertu de sa passion à la croix⁵⁶¹. Chez Jean, il est très clair que la gloire obtenue par Jésus n'est pas nouvelle, mais est un retour à sa gloire préexistante. Il n'y a pas lieu de penser que Jésus aurait perdu de sa divinité au cours de l'incarnation, ni de penser que ce serait sa nature humaine seule qui avait besoin d'être glorifiée. Plutôt, le Fils de Dieu préexistant dans la gloire divine auprès de Dieu a accepté dans l'incarnation une situation où cette gloire n'était plus pleinement manifestée. Avec l'accomplissement prochain de la mission confiée par le Père dans le cadre de l'incarnation, le Fils demande à retrouver la pleine visibilité de son statut⁵⁶². Certes, son humanité est incluse dans sa gloire d'après l'incarnation, mais la demande d'être glorifié concerne son unique personne, non sa seule nature humaine – on formulera ici en termes de personne et de nature par commodité, sans présumer que Jean pensait exactement en ces termes.

La présence de Jésus auprès de Dieu avant la fondation du monde fait écho à sa préexistence comme *Logos* dans le prologue; sa préexistence personnelle était aussi bien affirmée en Jean 1.30 et 8.58.

Il y a cependant une alternative à voir Jésus retrouver une qualité ou une manifestation de gloire qu'il n'avait plus pendant son ministère terrestre. Il s'agirait, avec M. P. Hera⁵⁶³, de considérer que le Fils n'a rien perdu de sa gloire durant l'incarnation, et qu'il demande au Père que cette gloire soit rendue particulièrement manifeste dans les événements de la croix. À l'appui de cette lecture, Jean 1.14 affirme que « nous avons vu sa gloire » dans le cadre de l'incarnation. De la même manière, après le miracle de Cana, il est dit que Jésus a manifesté sa gloire (2.11). Pour Hera, la demande spécifique du verset 5 est prononcée dans la perspective de la crucifixion à venir, dans la mesure où c'est le lieu où la gloire de Jésus va

⁵⁶⁰ On ne peut pas ici suivre Augustin (Tr. ev. Jn), 105.6–8 et THOMAS D' AQUIN, *Saint Jean*, vol. 2, pour qui « avant la fondation du monde » se réfère au fait que la nature humaine de Jésus était prédestinée à être glorifiée depuis avant que le monde fût.

⁵⁶¹ Il faut noter que dans Philippiens ou Hébreux, la croix est conçu comme le nadir de l'abaissement de Jésus (et la raison de son élévation subséquente), tandis que Jean en parle comme son élévation et sa glorification.

⁵⁶² Cf. FERRARO, *Paraclito, Cristo, Padre*, p. 134–135.

⁵⁶³ HERA, *John 17*, p. 131–132.

être particulièrement manifestée. Hera a des remarques pertinentes, qui doivent nous préserver de croire que la période de la vie terrestre de Jésus aurait été dépourvue de gloire. Cependant, il y a un élément que Hera ne prend pas en compte et qui est décisif; en Jean 17.5, Jésus demande à Dieu *καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτοῦ. . .*; le lieu de la glorification demandée est la présence du Père, mise en contraste avec la glorification du Père par le Fils *ἐπὶ τῆς γῆς* au verset 4. La demande de Jésus a donc trait à son retour au Père, et non aux événements de la croix. Le *καὶ νῦν* qui commence le verset 5 indique aussi que Jésus demande quelque chose qui n'était pas réalisé dans le temps où il accomplissait sur terre l'œuvre donnée par son père. Ce *καὶ νῦν* ne vise pas précisément le temps de la croix, mais sa suite immédiate; maintenant que l'heure est arrivée, que la croix va s'accomplir, il est temps pour le Fils de demander la gloire que son père lui redonnera une fois accompli le point culminant de sa mission.

La prière conclusive des discours d'adieu commence donc par un rappel du contexte de « l'heure » de Jésus; cette heure désigne l'arrestation et la mise à mort de Jésus, mais est aussi le point pivot qui parachève la mission de Jésus, et ouvre sur sa glorification. On a vu dans ce passage comment le Père donne au Fils ce qui lui est propre afin que le Fils le glorifie et manifeste son identité. On a vu comment la glorification est une démarche mutuelle, où le Père et le Fils se donnent gloire réciproquement. La gloire que le Fils donne au Père passe notamment par le don de la vie éternelle à ceux qui croient en lui; cette vie éternelle dépend d'une part de la mort de Jésus, reliant la thématique de la gloire et celle de l'heure. D'autre part, cette vie éternelle est caractérisée comme la connaissance du Père et du Fils, qui doit être comprise comme connaissance du Père au travers de la connaissance du Fils, dans le contexte des discours d'adieu et de leur perspective sur le rôle révélateur de Jésus. Cela est nettement inscrit dans le cadre du monothéisme juif, en des termes qui rappellent les affirmations les plus farouchement monothéistes de l'Ancien Testament. L'évangile manifeste donc que tout ce qu'il a à dire sur le Père et le Fils (et par extension l'Esprit) ne cherche pas à contrevenir au monothéisme de la révélation biblique antérieure. Finalement, la gloire dont le Fils doit être glorifié est précisée en tant que gloire qu'il possédait dès avant l'origine du monde.

4.2. 17.6–8 : Révélation aux disciples

⁶Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου. σοὶ ᾗσαν κάμοι αὐτοὺς ἔδωκάς καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκαν. ⁷νῦν ἔγνωκαν⁵⁶⁴ ὅτι πάντα ὅσα δέδωκάς μοι παρὰ σοῦ εἰσιν⁵⁶⁵ ⁸ὅτι τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, καὶ αὐτοὶ ἔλαβον καὶ ἔγνωσαν⁵⁶⁶ ἀληθῶς ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον, καὶ ἐπίστευσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

⁶J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu me donnas hors du monde. Ils étaient à toi, et à moi tu les donnas, et ils ont gardé ta parole. ⁷Maintenant ils ont su que toutes les choses autant que tu m'en as données sont d'auprès de toi, ⁸parce que les paroles que tu me donnas je leur ai données, et ils reçurent, et connurent véritablement que je sortis d'auprès de toi, et ils crurent que tu m'envoyas.

Après avoir parlé de l'œuvre qu'il a accomplie sur terre, Jésus précise un aspect de cette œuvre en parlant de la manière dont il a fait connaître le Père à ses disciples. Cela fait partie de son compte-rendu à son père, et en même temps cela centre l'attention sur les disciples, qui feront l'objet de la prière dans les versets suivants.

4.2.1 Le nom du Père

Jésus a révélé le nom de Dieu à ses disciples. Plus tôt, il était question de ce que Jésus était venu et agissait au nom de son père (5.43; 10.25); il ne s'agissait encore là que d'identifier l'autorité dont Jésus était l'agent. En 12.28, Jésus demandait au Père de glorifier son nom, et la voix céleste reprenait l'idée pour affirmer que le Père l'avait fait et le ferait. Avec l'idée de la glorification comme manifestation de l'identité personnelle, cela se rapproche nettement du présent passage. Jésus a manifesté, révélé ou fait connaître le nom du Père. Il y a débat sur la manière de comprendre la référence au nom du Père. Pour certains, il s'agit de référer à l'identité

⁵⁶⁴ La très grande majorité des manuscrits a le parfait à la troisième personne du pluriel. Quelques manuscrits ont l'aoriste à la troisième du pluriel, quelques autres ont le parfait à la première personne du singulier, et *Sinaiticus* a l'aoriste à la première personne du singulier. La répartition des témoignages ne laisse guère douter que le parfait à la troisième personne du pluriel est la leçon originale.

⁵⁶⁵ Le verbe ne suit pas la règle de l'accord au singulier après un sujet neutre pluriel (corrigé dans quelques manuscrits). Cela peut-être une simple irrégularité grammaticale, qui n'est pas rare, mais peut aussi montrer que des personnes sont en fait en vue.

⁵⁶⁶ Καὶ ἐγνώσαν manque dans plusieurs importants manuscrits grecs (8, A, D, W) et plusieurs manuscrits latins et autres versions. L'omission peut à notre sens provenir de ce que le verbe précédent n'a pas d'objet explicite, et en acquiert un par cette omission. À l'inverse, on pourrait interpréter ces mots comme une interpolation facilitatrice de scribes trouvant que connaître avait plus de sens que recevoir, concernant l'affirmation suivante. Mais dans ce cas, il aurait été naturel de rattacher explicitement ἐλάβον à ce qui précède par l'ajout d'un pronom.

personnelle du Père, sans avoir en vue un nom spécifique⁵⁶⁷. Pour d'autres, on peut identifier un nom spécifique du Père qui serait en vue ici⁵⁶⁸.

Le verset 6 pris isolément pourrait se comprendre dans le simple sens de la révélation de l'identité personnelle de Dieu, mais les versets 11 et 12 affirment que le Père a donné son nom à Jésus, et cela doit bien renvoyer à un nom qui appartient à Dieu et qui soit conféré à Jésus. C'est la désignation *ἐγὼ εἶμι* qui a été donnée à Jésus⁵⁶⁹. Cependant, la manifestation du nom du Père ne se résume pas à la communication d'un nom approprié pour s'adresser à lui; au demeurant, le nom de Dieu en tant que tel était connu dans l'Ancien Testament. Il s'agit donc bien également pour Jésus de faire connaître l'identité personnelle du Père, de permettre aux hommes de le connaître tel qu'il est. De plus, la connaissance du nom de Dieu par son peuple est promise en Esaïe 52.6, dans un contexte de promesses de salut⁵⁷⁰.

Jésus n'affirme cependant pas avoir manifesté le nom de Dieu à tous les hommes, mais à ceux que le Père lui a donnés. Comme dit plus haut, il y a là le thème de la prédestination johannique. En un sens, les disciples de Jésus appartenaient à Dieu avant même qu'ils ne soient disciples de Jésus. En 15.19, Jésus affirmait avoir choisi les disciples « hors du monde »; ici c'est le Père qui les lui donne « hors du monde ». L'évangile suppose une parfaite adéquation entre la volonté de Jésus et celle du Père (6.38), ce qui ne rend pas difficile de concevoir que Jésus ait choisi précisément ceux qui appartenaient au Père et que celui-ci lui donnait.

On peut se demander en quel sens les disciples appartenaient à Dieu. C'était certainement le cas en tant qu'hommes, et plus spécifiquement en tant que Juifs, mais l'appartenance à Dieu dont il est question semble distinguer les disciples du monde. Il doit donc s'agir d'une disposition intérieure particulière, qui apparaît ailleurs dans les termes de « pratiquer la vérité » (3.21), « vouloir faire la volonté de Dieu » (7.17) ou « être de la vérité » (18.37)⁵⁷¹.

⁵⁶⁷ CARSON, *According to John*; ZUMSTEIN, *Saint Jean, II*.

⁵⁶⁸ THYEN, *Johannesevangelium*; BROWN, *John, II*; HERA, *John 17*, p. 137. Pour H. Bientenhard (BIETENHARD, « ὄνομα », p. 272; de même WESTCOTT, *St. John*; LA POTTERIE, *Vérité, II*, p. 727), il s'agit précisément du nom « Père »; Jésus révélerait aux hommes Dieu en tant que père. Le nom de Père ne doit pas être retenu, notamment parce que Jésus l'utilise essentiellement pour parler de sa relation au Père (sauf 20.17). Westcott veut voir dans le nom de Père une désignation de Dieu qui était inconnue aux Juifs, mais la paternité de Dieu envers Israël ou certains individus était déjà bien connue dans l'Ancien Testament (Ex 4.22; Os 11.1; 2 S 7.14. // 1 Ch 17.13; cf. THYEN, *Johannesevangelium*).

⁵⁶⁹ Voir notre discussion des versets 11 et 12 en partie 4.3.9 *infra*.

⁵⁷⁰ Voir YOUNG, « Relation », p. 222–224 pour le lien entre ce passage et 17.6, ainsi que pour la signification du nom de Dieu en terme de connaissance de sa personne même (sur ce dernier point, voir aussi KEENER, *Gospel of John*).

⁵⁷¹ Nous suivons ici GODET, *Commentaire*.

4.2.2 Garder la parole

La conséquence et la réussite de la manifestation du nom du Père à ceux qu'il a donnés à Jésus se concrétise dans le fait que ces hommes ont gardé la parole du Père. L'idée « garder la parole » apparaissait déjà en 8.51–52, et, dans les discours d'adieu, en 14.23–24, où elle reprenait l'idée de « garder les commandements » de 14.15–21⁵⁷². Comme on l'a souligné⁵⁷³, cette idée faisait partie du cadre d'alliance posé par Jésus. L'amour pour Jésus définit le cadre de la relation avec lui, et l'obéissance à ses commandements en forme l'une des conséquences pour les disciples. En affirmant « ils ont gardé ta parole », Jésus situe ses disciples au sein de l'alliance qu'il est venu établir⁵⁷⁴. Le fait qu'il soit ici question des paroles du Père plutôt que de celles de Jésus s'inscrit bien dans le fait que Jésus ne parle pas « de lui-même » (12.29; cf. 8.28). Dans le contexte de la mission accomplie par Jésus, il est logique que l'accent soit mis sur le Père comme origine de la parole que les disciples ont gardée, même si celle-ci est aussi la parole de Jésus.

4.2.3 Mission accomplie

Aux versets 7 et 8, Jésus précise le succès de sa mission de révélation. Celui-ci est centré sur le fait que les disciples saisissent la relation particulière entre Jésus en tant que révélateur et son père. Le verset 7 peut sembler redondant; affirmer que les choses que le Père a données à Jésus viennent d'auprès de lui semble relever de la logique élémentaire. Mais ce n'est le cas que si l'on interprète la mention à son plus grand niveau d'abstraction. Si Jésus utilise πάντα ὅσα δέδωκας μοι comme un concept abstrait, il ne dit effectivement rien que d'évident. Mais l'expression sert ici de résumé pour divers éléments concrets que Dieu a donnés à Jésus : les paroles, les œuvres, les croyants eux-mêmes, etc. Jésus n'affirme pas que les disciples ont reconnu le lien logique entre « être donné par Dieu » et « venir d'auprès de Dieu ». Il affirme que pour toutes les choses que le Père lui a données, les disciples ont reconnu qu'elles venaient d'auprès de lui. On pourrait clarifier l'affirmation en la rendant « pour tout ce que tu m'as donné, ils ont reconnu que cela vient de toi », presque équivalent à « pour tout ce que tu m'as donné, ils ont reconnu que c'est toi qui me l'as donné ».

⁵⁷² L'idée était aussi appliquée à Jésus en 8.55. Toujours dans les discours d'adieu, en 15.20, Jésus dit que le monde a gardé sa parole. Nous avons conclu en partie 3.1.1 *supra* que cela faisait référence à ce que certains membres du monde avaient cru au message de Jésus, même si par cela ils cessent d'appartenir au monde.

⁵⁷³ Voir parties 2.6 et 2.7.

⁵⁷⁴ Cf. Dt 33.9.

Similairement, à la fin du verset, l'important est que les disciples aient connu que Jésus est sorti d'auprès du Père et cru que ce dernier l'a envoyé⁵⁷⁵. Assurément, les disciples n'ont pas compris tout ce qu'ils auraient besoin de comprendre (cf. 16.12), mais le fait qu'ils aient reconnu l'origine de la mission du Fils (16.29) suffit à confirmer leur appartenance à Jésus et la réussite de la mission de ce dernier, malgré toutes les réserves au sujet de la qualité de leur foi.

L'accomplissement de la mission de Jésus est aussi exprimé en ce qu'il a donné aux disciples les paroles que Dieu lui a données, et que ceux-ci les ont reçues⁵⁷⁶. Jésus insistait déjà en 15.15 sur le fait qu'il avait fait connaître aux disciples tout ce qu'il avait entendu de son père; comme ici, il s'agit de confirmer que Jésus a été un messager fidèle et exhaustif. Au chapitre 15 Jésus l'affirmait à ses disciples, ici il l'affirme devant son père, mais dans tous les cas cela confirme au lecteur la fiabilité de Jésus comme révélation du Père.

Ces quelques versets posent fréquemment question, en ce que les disciples et leur compréhension y sont caractérisés de manière globalement positive, alors que peu auparavant Jésus met en doute leur compréhension (16.31–32), et que les disciples se font souvent remarquer par leur incompréhension⁵⁷⁷. Il est alors tentant de penser que les disciples sont ici décrits du point de vue de l'auteur à la fin du premier siècle, pour qui les apôtres sont maintenant un modèle de foi⁵⁷⁸, ou bien de considérer ce qui est dit ici des disciples davantage comme un paradigme de ce que devraient être ceux qui croient en Jésus que comme une affirmation sur l'état actuel des disciples présents⁵⁷⁹. Il est certainement correct de dire que ce que Jésus dit ici des disciples a un rôle d'exemple et de définition pour la nature de la suite du Christ. Mais on peut reconnaître avec Carson que ce qui est attribué aux disciples l'est par contraste avec le monde incrédule, plutôt que par comparaison avec la compréhension qui serait la leur après la

⁵⁷⁵ Ici connaître et croire sont utilisés dans un parallélisme synonymique, et il ne faut pas chercher une nuance de sens entre les deux verbes (ainsi BROWN, *John, II* ; BARRETT, *According to St John* ; THYEN, *Johannesevangelium*).

⁵⁷⁶ Le verbe ελαβον n'a pas explicitement d'objet, mais le sens implique presque nécessairement d'y rattacher τα ρηματα (BROWN, *John, II* ; BARRETT, *According to St John*), sauf à retenir la version sans και εγνωσαν (voir note 35).

⁵⁷⁷ Les échanges avec Pierre, Thomas et Philippe aux chapitres 13 et 14 reposent largement sur la mécompréhension des disciples. De même, le propos de Jésus en 14.7 : « Si vous m'aviez connu, vous auriez aussi connu mon père » met en doute la connaissance des disciples, et, comme déjà mentionné, 16.12 montre que leur capacité à recevoir les paroles de Jésus est limitée.

⁵⁷⁸ Ainsi BROWN, *John, II*. CARSON, *According to John* réagit bien contre l'idée d'un anachronisme ici, en soulignant combien Jean est conscient de la différence entre la compréhension pré-pascale des disciples et ce qu'ils comprendront par la suite; voir encore CARSON, « Misunderstandings ».

⁵⁷⁹ ZUMSTEIN, *Saint Jean, II* ; HERA, *John 17*, p. 142–144.

résurrection (2.22) et le don du Paraclet (16.12–15)⁵⁸⁰. Les disciples ont cru à l'envoi de Jésus par le Père et l'ont reconnu comme source fiable de la révélation de Dieu, et cela suffit à les faire reconnaître comme appartenant à Jésus.

Jésus peut donc présenter à son père sa mission comme un succès. Il a d'une part fait connaître aux hommes l'identité personnelle de son père. D'autre part, il a été reconnu par eux comme un messager fidèle issu de Dieu, et c'est là le critère déterminant pour la réussite de la mission de Jésus. Cela peut sembler bien peu, mais c'est suffisant pour faire de ces disciples les témoins de Pâques, avec l'aide du Paraclet que le Père et Jésus enverront. Jésus a accompli sa mission, et cela se traduit dans le fait que les disciples porteront du fruit (15.8) et que d'autres croiront en Jésus par leur parole (17.26).

⁵⁸⁰ CARSON, *According to John*. THYEN, *Johannesevangelium* prend une autre position, en considérant que ce qui est dit des disciples l'est dans la perspective de l'œuvre de salut accomplie par Jésus.

4.3. 17.9–16 : Prière pour les disciples dans le monde

⁹Ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ, οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ ἀλλὰ περὶ ὧν δέδωκάς μοι, ὅτι σοὶ εἰσίν, ¹⁰καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σὰ ἐστίν καὶ τὰ σὰ ἐμὰ, καὶ δεδῶξασμαι ἐν αὐτοῖς.

¹¹καὶ οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ αὐτοὶ⁵⁸¹ ἐν τῷ κόσμῳ εἰσίν, κἀγὼ πρὸς σὲ ἔρχομαι. Πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ⁵⁸² δέδωκάς μοι, ἵνα ὧσιν ἐν καθῶς⁵⁸³ ἡμεῖς. ¹²ὅτε ἤμην μετ' αὐτῶν⁵⁸⁴ ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, καὶ⁵⁸⁵ ἐφύλαξα, καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς πωλείας, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ. ¹³νῦν δὲ πρὸς σὲ ἔρχομαι καὶ ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ ὄσμῳ ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς. ¹⁴ἐγὼ δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου καὶ ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτοὺς, ὅτι οὐκ εἰσίν καθῶς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου. ¹⁵οὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ.

¹⁶ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσίν καθῶς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου.

⁹Moi je te demande à leur sujet, je ne demande pas au sujet du monde mais au sujet de ceux que tu m'as donnés, parce qu'ils sont à toi, ¹⁰et toutes choses miennes sont tiennes, et les tiennes miennes, et j'ai été glorifié en eux.

¹¹Je ne suis plus dans le monde, et ceux-ci sont dans le monde, et moi je vais vers toi. Père saint, garde les dans ton nom que tu m'as donné, afin qu'ils soient un comme nous. ¹²Quand j'étais avec eux, moi je les gardais en ton nom

⁵⁸¹ Le texte de NA28 n'est porté que par *Sinaiticus*, *Vaticanus*, la minuscule 1241 et deux manuscrits latin. L'écrasante majorité des manuscrits porte οὐτοι. Il nous semble préférable de décider pour le texte le mieux attesté ; la leçon de *Sinaiticus* peut avoir son origine dans une erreur de copie, ou dans la volonté d'éviter la nuance péjorative associée à οὐτος.

⁵⁸² *Bezae*, *Nanianus* et les minuscules 157 et 1424 portent le pronom singulier neutre à l'accusatif, ce qui peut être une correction grammaticale, mais peut aussi être pris comme une désignation collective pour les disciples. Un petit nombre de manuscrits grecs (à commencer par *Petropolitanus Purpureus*) et quelques traductions portent le pronom masculin pluriel à l'accusatif, faisant une référence claire aux disciples. L'attestation manuscrite est très fortement en faveur du datif singulier neutre, que nous retenons.

⁵⁸³ P¹⁰⁷, *Vaticanus* et quelques autres manuscrits et traductions ajoutent ici un καὶ, qui n'est à notre sens qu'une explicitation du sens.

⁵⁸⁴ Beaucoup de manuscrits et de traductions ajoutent ici ἐν τῷ κόσμῳ, mais les manuscrits les plus anciens et importants l'omettent, et il s'agit certainement d'une addition explicatice.

⁵⁸⁵ Un grand nombre de manuscrits, à commencer par *Alexandrinus* et *Bezae*, suivis en outre par la Vulgate, d'autres manuscrits latins et deux versions syriaques, porte ici οὐς δέδωκάς μοι, sans καὶ. P66* et *Sinaiticus* ne portent que le καὶ. Le pronom au datif n'est porté que par *Vaticanus*, *Ephraïmi rescriptus*, *Regius*, *Washingtonensis* et les minuscules 33 et 579. P66* et *Sinaiticus* ne peuvent pas porter la version originale, parce que leur texte n'appelle nullement l'addition de l'une ou l'autre des autres variantes. Par contre, le texte représenté par *Vaticanus* peut avoir été raccourci à cause de la redondance avec le verset 11, tandis que le texte d'*Alexandrinus* ne peut pas expliquer le texte de P66* et *Sinaiticus*. Avec ce soutien indirect, le texte de *Vaticanus* doit être retenu comme ayant le plus fort soutien parmi les manuscrits anciens, et le texte d'*Alexandrinus* a pu émerger comme harmonisation avec l'idée d'hommes donnés par le Père à Jésus aux versets 2, 6 et 9 (ainsi BROWN, *John, II*), et peut-être aussi pour ne pas répéter à l'identique l'idée du verset 11, pour les nombreux manuscrits qui n'ont pas le même pronom dans les deux cas.

que tu m'as donné, et je les protégeai, et aucun d'entre eux n'a été détruit si ce n'est le fils de destruction, afin que l'écriture soit accomplie. ¹³Et maintenant je vais à toi et je dis cela dans le monde afin qu'ils aient ma joie accomplie en eux. ¹⁴Moi je leur ai donné ta parole et le monde les haït, parce qu'ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde. ¹⁵Je ne demande pas afin que tu les retires du monde, mais afin que tu les gardes du Malin. ¹⁶Ils ne sont pas du monde comme moi je ne suis pas du monde

4.3.1 Regard sur le monde

Avec le verset 9, le monde entre en considération, ici manière exclusivement négative. Jésus ne prie pas pour le monde, et il sera encore maintes fois souligné que les disciples ne sont pas du monde. Il s'agit ici du monde conçu comme humanité rebelle à Dieu, et non pas d'une entité plus ou moins neutre. En ce sens, il ne peut pas y avoir de prière de Jésus pour le monde; comme le dit Barrett :

But to pray for the κόσμος would be almost an absurdity, since the only hope for the κόσμος is precisely that it should cease to be the κόσμος⁵⁸⁶.

Ce n'est pas le monde qui est en butte à l'hostilité du monde, et ce n'est pas lui que Jésus envoie pour poursuivre sa mission (17.18). Dans ce sens il ne peut pas faire l'objet de la même prière que les disciples⁵⁸⁷. Pour autant, cela ne doit pas être absolutisé, comme si Jésus n'avait aucun dessein positif pour le monde, alors qu'il en est présenté comme le sauveur⁵⁸⁸. La suite de la prière montre que Jésus attend que les disciples pour qui il prie aient un impact positif et même salutaire : ils sont envoyés dans le monde (17.18), et leur unité doit mener à ce que le monde croie et connaisse que le Père a envoyé Jésus (17.21,23), foi et connaissance qui correspondent à ce qui est attribué aux disciples en 17.8⁵⁸⁹. Dans la perspective johannique, cette foi et cette connaissance sont certainement attribuées à certains membres du monde, qui en seront par là retirés pour rejoindre le camp des croyants. Il y a une rupture décisive entre la foi et la non-foi, qui définit deux côtés entre lesquels la distinction est radicale. Mais cette distinction n'est pas ontologique ni gravée dans la pierre, il est toujours possible – sous réserve de l'élection – de passer du monde au groupe des croyants. Ces idées apparaissent largement en 15.18–25, comme nous l'avons relevé rapidement en partie 3.1.

⁵⁸⁶ BARRETT, *According to St John* ; cf. ZUMSTEIN, *Saint Jean, II*.

⁵⁸⁷ Ainsi THYEN, *Johannesevangelium*.

⁵⁸⁸ 4.42; cf. 3.16–17 et CARSON, *According to John*.

⁵⁸⁹ Cf. MICHAELS, *Gospel of John* pour l'idée d'une préoccupation pour le monde indirecte, en passant par la mission des disciples.

4.3.2 Possession commune

Cependant, la prière pour les disciples n'est pas premièrement motivée par leur rôle de poursuivre la mission du Fils, mais par leur appartenance au Père et au Fils; la motivation est donc théologique et relationnelle. C'est parce qu'ils sont dans une relation avec le Père et le Fils que les disciples font l'objet de la prière de Jésus.

Les disciples sont présentés comme appartenant au Père et donnés au Fils, puis Jésus ajoute que tout ce qui est au Père est à lui, et *vice versa*. On peut noter avec B. Sheppard que cette conception a un parallèle dans le droit familial romain : le père de famille y est considéré comme le propriétaire de tous les biens de la famille, y compris ceux de ses fils mariés. Mais il existe l'usage du *peculium*, par lequel certains biens sont confiés à un fils qui en est considéré comme propriétaire en pratique, quoique le père de famille en reste le propriétaire ultime⁵⁹⁰. L'affirmation de Jésus correspond bien à l'usage romain, tel que décrit par Sheppard, et cet usage peut avoir aidé une partie du lectorat de l'évangile à saisir sa portée. On restera cependant prudent avant d'affirmer que cet usage aurait influencé la pensée de l'auteur ; il est certes plausible que Jean en ait eu connaissance, mais la relation qui apparaît dans ces versets n'a rien d'impensable sans cela. Ainsi, dans la parabole du fils prodigue, le père affirme « πάντα τὰ ἐμὰ σὰ ἐστιν » (Luc 15.31), et le considère comme une réalité évidente, probablement conforme à la compréhension de l'époque⁵⁹¹. La grande similitude des formulations permet d'envisager que Jean ait emprunté la formule à Luc pour l'adapter et la formuler à son idée. Si cela n'est pas le cas, l'exemple lucanien permet au moins de confirmer qu'une propriété conjointe entre un fils et son père était conforme à l'usage d'époque; Luc n'est ni plus ni moins susceptible d'avoir connu l'usage romain que Jean, et la question peut se poser à nouveau pour son évangile.

Au-delà de ces considérations culturelles, Jésus fait une affirmation christologique de portée extraordinaire, rappelant 16.15, mais en formulant cette fois l'affirmation de manière symétrique. 16.15 comportait déjà le volet le plus extraordinaire de l'affirmation : le Fils possède tout ce qui appartient au Père. Mais avec la formulation symétrique, le présent passage confirme une pleine communauté de possession entre le Père et le Fils. Le passage au neutre pluriel montre que Jésus fait là une affirmation de portée générale, qui n'est pas limitée à ses disciples. Les disciples font bien sûr partie de ce qui appartient de manière commune au Père et au Fils; Jésus justifie son affirmation selon laquelle les disciples que le Père lui a donnés appartiennent toujours au Père en la mettant en rapport avec un principe plus vaste. L'évangile a déjà montré de diverses manières comment Jésus et le Père sont indissociables; ici cela est affirmé en matière de possessions, il

⁵⁹⁰ SHEPPARD, « Another Look », p. 113–114.

⁵⁹¹ NOLLAND, *Luke*, p. 790 indique que dans l'usage d'époque, le père aurait conféré la propriété à son fils pour qu'il en hérite à sa mort tout en conservant pour lui l'usufruit tant qu'il vit.

n'est rien que l'un possède et qui n'appartienne aussi à l'autre. En cela, Jésus s'attribue aussi la caractéristique divine d'être possesseur du monde entier (voir p. ex. Ps 24.1).

4.3.3 Glorifié par ses disciples

Lorsque Jésus poursuit en disant *καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς*, il serait grammaticalement possible de comprendre *αὐτοῖς* comme un neutre pluriel, reprenant « toutes choses »; Jésus affirmerait alors que toutes choses ont servi à ce qu'il soit glorifié. Il est cependant beaucoup plus probable que le pronom reprenne « ceux que tu m'as donnés », et que l'affirmation du verset 10a soit parenthétique. Ce sont en effet les disciples qui sont le sujet principal de cette section de la prière, et le pronom *αὐτοί* au verset 11 est masculin pluriel et doit avoir le même antécédent, qui ne peut guère être que les disciples.

Jésus affirme donc que ses disciples ont servi à ce qu'il soit glorifié. La tournure passive pourrait se comprendre comme un passif divin⁵⁹², mais pas nécessairement. Elle peut simplement servir à montrer que les disciples servent à la gloire de Jésus, sans leur reconnaître une grande part d'intentionnalité dans ce fait.

L'idée est nouvelle à ce stade de l'évangile; 13.35 envisageait que le monde verrait l'amour des disciples, mais cela ne menait qu'à l'identification des disciples de Jésus comme tels. Brown⁵⁹³ renvoie à 2.11, où Jésus révèle sa gloire aux disciples et où ceux-ci croient en lui. Il est en effet probable que, dans le contexte de la prière, la principale manière dont Jésus a été glorifié dans les disciples est le fait qu'ils ont cru en lui; en dehors de cette foi (exprimée en 6.68–69 et 16.30), les disciples n'ont pas fait grand-chose de très glorieux jusque-là.

4.3.4 Prospective

Au verset 11, Jésus continue en marquant la différence de situation entre lui et ses disciples; lui n'est plus dans le monde et va vers le Père, tandis qu'eux sont dans le monde. C'est la perspective générale des discours

⁵⁹² Retenu par HERA, *John 17* ; le copiste de *Bezae* peut également avoir compris ainsi, et l'a clarifié en substituant « tu m'as glorifié » (SWANSON, *John* indique erronément la lecture *εδοξασμε* [qui serait un aoriste moyen à la première personne avec une variante orthographique par homophonie entre *α* et *ε*], mais le fac-similé mis en ligne par l'université de Cambridge sous <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-NN-0000200041/302> porte bien *εδοξασσαμε*, comme indiqué par NA²⁸).

⁵⁹³ BROWN, *John, II* ; il soutient cependant que dans le temps de l'auteur, Jésus a été glorifié par ceux qui sont venus à la foi après la résurrection. Mais la prière du présent chapitre distingue très bien entre les disciples présents et ceux qui viendront à la foi par la suite (17.20); le lecteur est en droit de prendre les disciples comme modèle de sa propre situation, mais dans le monde du récit la distinction est claire.

d'adieu qui est encore rappelée ici. Jésus présente son temps dans le monde comme achevé, en ce qu'il va vers son père. Mais au verset 13, la même conscience d'aller vers son père est accompagnée de l'affirmation que Jésus parle « dans le monde »⁵⁹⁴. Jésus a été présent longuement avec ses disciples pour les enseigner et les garder, ce temps est arrivé à son terme, mais Jésus donne encore des dernières instructions et une dernière intercession pour le temps où il n'est plus là. L'affirmation selon laquelle Jésus n'est plus dans le monde n'est pas une confusion de l'auteur au sujet du temps de l'énonciation, mais une manifestation de la situation qui s'ouvre immédiatement après les derniers discours de Jésus. La prière d'intercession de Jésus est par nature prospective, et peut alterner entre la perspective du temps pour lequel Jésus prie et celle du temps où il prie.

4.3.5 Père saint

Jésus s'adresse à son père comme « Père saint ». L'ajout du qualificatif « saint » est en accord avec la caractérisation de Dieu dans l'Ancien Testament (p. ex. Lv 11.44–45; Es 6.3). Elle souligne aussi l'idée de distinction radicale entre Dieu et le monde des hommes en révolte, qui résonne avec la séparation affirmée entre le monde et les disciples. En outre, cette désignation prépare les emplois du verbe « sanctifier » aux versets 17 à 19. L'adresse « Père saint » apparaît aussi dans la prière eucharistique de la *Didaché* (10.2), ce qui indique probablement une influence de l'évangile sur la *Didaché*, plutôt qu'une origine de la dénomination dans la liturgie chrétienne⁵⁹⁵.

4.3.6 Le nom donné à Jésus

Jésus prie le Père de garder les disciples dans son nom qu'il lui a donné⁵⁹⁶. Comme déjà mentionné au sujet du verset 6, il y a débat sur la portée à attribuer à ce don du nom du Père au Fils. Certains y voient le droit que Jésus a d'agir au nom du Père⁵⁹⁷, d'autres une référence générale à la

⁵⁹⁴ Une tension entre ces deux affirmations est relevée entre autres par Brown (*ibid.*, p. 758) et ZUMSTEIN, *Saint Jean*, II.

⁵⁹⁵ Avec LINDARS, *The Gospel of John*, LA POTTERIE, *Vérité*, II, p. 722–723 et THYEN, *Johannesevangelium*.

⁵⁹⁶ Il n'est pas entièrement certain qu'au verset 12 ce soit le nom, et non les disciples, qui est donné à Jésus, mais au verset 11 la critique textuelle penche indiscutablement dans ce sens. Voir notes 582 et 585 *supra*.

⁵⁹⁷ MICHAELS, *Gospel of John*.

révélation dont Jésus est le porteur⁵⁹⁸. L'idée de révélation est certainement présente, avec le fait que le nom représente l'identité de son propriétaire.

Il faut en outre comprendre que le Père a donné à Jésus le droit d'être désigné d'une manière qui était appropriée pour parler de Dieu. Dans l'évangile, c'est en particulier le cas de la formule ἐγώ εἰμι⁵⁹⁹. Celle-ci apparaît à plusieurs reprises dans la LXX, souvent dans le but de marquer l'absolue distinction entre le vrai Dieu et tous les autres prétendants. Il vaut la peine de citer intégralement Deutéronome 32.39 :

ἴδετε ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν ἐμοῦ ἐγώ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω πατάξω κἀγὼ ἰάσομαι καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἐξελεῖται ἐκ τῶν χειρῶν μου.

On voit ici qu'ἐγώ εἰμι est un élément que les Israélites étaient fortement appelés à saisir. La formule se rattache aussi à l'unicité de Dieu. Ici, la formule est en outre mise en lien avec le pouvoir de faire mourir et vivre, pouvoir que Jésus s'attribue en 5.19–30. Elle apparaît de manière semblable à de nombreuses reprises dans le livre du prophète Esaïe pour traduire l'hébreu *anî hû*⁶⁰⁰. En deux endroits⁶⁰¹ où elle traduit *anokhî anokhî hû*, elle est même redoublée en ἐγώ εἰμι ἐγώ εἰμι, ce qui porte d'autant plus à voir en ἐγώ εἰμι un nom propre ou au moins une désignation : « moi, je suis "ἐγώ εἰμι" »⁶⁰². Par ailleurs, les emplois en Deutéronome et Esaïe se situent dans des contextes d'affirmation forte de la divinité du seul YHWH à l'exclusion de tout autre prétendant⁶⁰³.

Cette formule est utilisée à plusieurs reprises dans l'évangile, parfois de manière ambiguë, parfois de manière claire. Sans faire intégralement l'étude des ἐγώ εἰμι dans l'évangile, relevons en particulier la parole de Jésus en Jn 8.28 : ὅταν ὑψώσῃτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι. On peut constater la similitude avec Deutéronome 32.39, avec dans les deux cas l'idée « savoir que "je suis" », exprimée par des verbes différents⁶⁰⁴.

⁵⁹⁸ ZUMSTEIN, *Saint Jean, II* ; pour LA POTTERIE, *Vérité, II*, p. 727–733, c'est la révélation qui est visée, et en même temps c'est la personne même de Dieu qui se donne à Jésus dans l'amour.

⁵⁹⁹ Ainsi THYEN, *Johannesevangelium*, BROWN, *John, II*.

⁶⁰⁰ Es 41.4; 43.10; 46.4; 52.6. Voir 43.13 et 48.12, où *anî hû* apparaît sans être traduit par ἐγώ εἰμι dans la LXX.

⁶⁰¹ Es 43.25; 51.12; cf. 45.19, où ἐγώ εἰμι ἐγώ εἰμι κύριος apparaît pour traduire *anî YHWH*.

⁶⁰² WILLIAMS, *I am HE*, p. 282-283, envisage ainsi que cet emploi ait conduit les premiers chrétiens à voir ἐγώ εἰμι comme un nom divin.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 256 relève en outre que la littérature rabbinique et midrashique peut utiliser *anî hû* dans un contexte de défense de l'unicité de Dieu.

⁶⁰⁴ Voir aussi Es 52.6 : διὰ τοῦτο γνώσεται ὁ λαὸς μου τὸ ὄνομα μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτὸς ὁ λαῶν πάρεμι, avec l'emploi de γινώσκειν, la promesse de connaissance du nom et ὅτι ἐγώ εἰμι. Voir encore Jn 13.19 : ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα πιστεῦσῃτε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι, avec encore une fois une tournure proche, et une référence à la capacité d'annoncer les choses avant qu'elles n'arrivent, qui fait partie des

Comme relevé par Hera⁶⁰⁵, c'est dans le temps de l'élévation de Jésus sur la croix que Jésus se révélera par le nom que le Père lui a donné, révélant ainsi le Père. Jésus emploie ἐγὼ εἰμι comme un titre, et ce titre est attribué à Dieu dans des passages insistant sur son unicité⁶⁰⁶. On peut encore confirmer que le nom que le Père a donné à Jésus est ἐγὼ εἰμι en comparant le verset 12 avec Jean 18.4–9. Au verset 12, Jésus affirme avoir gardé les disciples dans le nom du Père qu'il lui a donné, et n'avoir perdu aucun d'eux; en Jean 18.4–9, Jésus prononce par deux fois ἐγὼ εἰμι, et ceux qui sont venus l'arrêter tombent à terre. Jésus peut sembler prononcer un simple « c'est moi », mais l'effet sur la cohorte démontre que ces mots sont investis d'une portée bien plus grande. 18.9 fait explicitement le lien avec 17.12; c'est donc en prononçant le nom que le Père lui a donné, ἐγὼ εἰμι, que Jésus protège ses disciples⁶⁰⁷.

Il convient encore d'explorer si, dans la pensée de l'auteur, le tétragramme divin YHWH est le nom donné à Jésus. Relevons déjà que « le nom » était une manière courante de parler du nom divin sans le prononcer⁶⁰⁸. Brown attribue le nom YHWH à Jésus sans passer par les ἐγὼ εἰμι, tandis que Thyen voit Exode 3.14 comme autre antécédent lié aux ἐγὼ εἰμι de Jésus⁶⁰⁹. À ce sujet, il faut relever que dans la LXX, Dieu se révèle en disant ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν, mais que dans la suite du verset, ce n'est que ὁ ὢν qui est repris, et qui est donc retenu comme nom divin. Un lien entre la formule de l'Exode et celle de l'évangile de Jean n'est pas impossible si Jean s'est basé davantage sur sa connaissance du texte hébreu que sur la LXX, mais la correspondance verbale est beaucoup plus assurée en ce qui concerne Esaïe et Deutéronome 32.39⁶¹⁰. Il reste cependant très possible que les ἐγὼ εἰμι de Deutéronome et d'Esaïe aient été vus comme reliés au nom divin et à son explication en Exode 3.14. On retiendra donc comme une certitude que le Père a donné au Fils le nom ἐγὼ εἰμι, qui est très caractéristique de l'unicité de Dieu en contraste avec toutes les idoles et tous les autres prétendants à la

caractéristiques qui distinguent le vrai Dieu de toutes les idoles dans les affirmations monothéistes d'Esaïe, comme nous l'avons souligné en partie 3.6.5.

⁶⁰⁵ HERA, *John 17*, p. 145.

⁶⁰⁶ Voir BAUCKHAM, « God Crucified », p. 39–40 et BAUCKHAM, « Monotheism and Christology », 157–162 au sujet du lien entre les ἐγὼ εἰμι de Jésus et l'emploi vétérotestamentaire de l'expression.

⁶⁰⁷ Ainsi HERA, *John 17*, p. 146.

⁶⁰⁸ BROWN, *John*, II, p. 755; THYEN, *Johannesevangelium*, p. 691.

⁶⁰⁹ BROWN, *John*, II, THYEN, *Johannesevangelium*. GIBLET, « Trinité », p. 109 voit également 3.14 comme antécédent des « je suis » de Jésus dans l'évangile, qu'il met aussi en lien avec l'usage par Esaïe. Il souligne « il [Jésus] peut se caractériser par tous les titres divins que l'ancien Israël a appris à donner à son Dieu, y compris le titre suprême ».

⁶¹⁰ En tant que Juif palestinien, il y a tout à parier que Jean connaissait le texte hébreu; cf. BAUCKHAM, « Monotheism and Christology », p. 157, qui juge lui aussi le passage par Esaïe plus assuré. MENKEN, *Old Testament quotations in the Fourth Gospel* montre que Jean utilise généralement la LXX lorsqu'il cite l'Ancien Testament, mais relève trois passages où Jean serait parti du texte hébreu.

divinité. On retiendra comme une possibilité seulement que cela fasse également écho au nom YHWH⁶¹¹.

4.3.7 Garder dans le nom

Lorsque Jésus parle de garder les disciples dans le nom du Père, il y a deux manières de comprendre le ἐν τῷ ὀνόματι. Le sens peut être instrumental; Jésus demanderait au Père de garder les disciples au moyen de son nom. Il peut aussi être locatif, dans le sens de garder les disciples dans la sphère définie par le nom du Père, donc dans la loyauté envers lui ou dans une vie en accord avec son caractère⁶¹², ou encore dans la révélation du Père transmise par Jésus⁶¹³. Nous retiendrons le sens locatif; le nom du Père caractérise la sphère où les disciples doivent être gardés. Jésus a révélé le nom du Père, et demande à ce dernier de garder les croyants dans la situation et l'attitude qui découle de la réception de cette révélation.

À la suite de sa demande au Père de garder ses disciples dans son nom, Jésus affirme aussi les avoir lui-même gardés tant qu'il était avec eux. En cela, il affirme d'un côté avoir fidèlement rempli la mission qui lui était confiée, et de l'autre côté il justifie sa demande au Père, puisque dans le contexte de son départ, il ne pourra plus remplir ce rôle de la même manière⁶¹⁴. Jésus fait une exception pour le « fils de destruction », qui est manifestement Judas. Cette exception est justifiée par le fait qu'il fallait que l'écriture soit accomplie. Cette justification au sujet de Judas est nécessaire, pour que le lecteur ne pense pas que Jésus ait fait échec dans sa tâche de garder ceux que le Père lui avait confiés. Elle confirme la nécessité de la trahison de Judas, et vient renforcer les affirmations précédentes qui montraient que Jésus n'était nullement surpris ou pris de court par la trahison de Judas (6.64,70–71; 13.18–27).

Concernant le terme « fils de destruction », il s'agit d'un sémitisme dans le sens « personne vouée à la destruction ». L'expression renvoie à une figure eschatologique en 2 Thessaloniens 2.3, et il est probable qu'elle ait aussi eu cet accent pour l'auteur. Encore une fois, il ne s'agit pas de remplacer l'eschatologie future par l'eschatologie réalisée, mais de mettre les deux en lien, de la même manière que les épîtres johanniques peuvent parler

⁶¹¹ À ce jour, nous n'avons pas connaissance d'un lieu dans l'évangile de Jean où l'auteur cite un texte vétérotestamentaire comportant le nom de YHWH pour l'appliquer à Jésus, fait qui se produit à de très nombreuses reprises dans les lettres de Paul, comme le montre bien BAUCKHAM, « Paul's Christology ». Ce dernier ne relève dans l'évangile de Jean que l'allusion de 12.41 à Es 6.1, où le nom de YHWH n'est pas mentionné (p. 220). Jean attribue à Jésus beaucoup de caractéristiques qui sont reconnues à YHWH seul dans l'Ancien Testament, mais nous n'avons pas trouvé de preuve explicite qu'il lui attribue le nom YHWH lui-même.

⁶¹² Cf. CARSON, *Accord'ing to John*.

⁶¹³ ZUMSTEIN, *Saint Jean, II*.

⁶¹⁴ Cf. SADANANDA, *Johannine Exegesis*, p. 141–142.

d'un antichrist à venir et mettre cette figure en lien avec des personnes contemporaines⁶¹⁵.

Le fait de garder les disciples est aussi relié au but de leur unité. Au verset 11 cela n'est encore mentionné que comme en passant, mais cela sera développé bien davantage aux versets 20 à 23. Ici déjà, l'unité des disciples est mise en lien avec l'unité entre le Père et le Fils. Dans le contexte, l'unité des disciples est reliée à leur positionnement « dans le nom » du Père. Jésus les a gardés et le Père les gardera pour qu'ils soient un. L'unité des disciples peut aussi être vue comme une manière pour les disciples de glorifier Jésus. En particulier en 17.20–23, l'unité des croyants (incluant cette fois ceux qui viennent à la foi par la suite) doit mener le monde à croire que le Père a envoyé Jésus, et est mise en lien avec la gloire que Jésus leur donne.

4.3.8 Circonstance et but de la prière

Au verset 13, Jésus fait à nouveau une affirmation portant sur les circonstances et les raisons de ce qu'il est en train de dire. Comme plusieurs fois dans les discours d'adieu, Jésus se réfère à sa propre parole en parlant de « ces choses ». À la différence des emplois précédents dans les discours d'adieu de Jésus, où le verbe *λαλεῖν* était au parfait⁶¹⁶, le verbe est ici au présent. L'emploi du démonstratif avec le verbe d'élocution a alors l'effet d'expliquer l'acte de parole de Jésus, plutôt que de résumer les propos précédents de Jésus⁶¹⁷. L'explication pourrait porter uniquement sur la prière du chapitre 17, mais c'est plus probablement l'ensemble des discours d'adieu qui est visé ici⁶¹⁸. Jésus est sur le point de rejoindre le Père, et il parle à ses disciples tant qu'il est dans le monde, afin qu'ils aient en eux sa joie parfaite. L'idée rappelle 14.28⁶¹⁹, où le départ de Jésus devait être vu comme une raison de réjouissance pour les disciples. Mais il s'agissait là pour les disciples de se réjouir de la destinée de Jésus. Le parallèle le plus proche est en 15.11, où Jésus dit aussi qu'il parle pour que la joie des disciples soit accomplie. 16.24 fait aussi référence à la joie accomplie des disciples, mais comme résultat de l'exaucement de leurs prières plutôt que comme résultat de la parole de Jésus. Jésus parle à ses disciples à l'heure de son départ pour qu'ils aient en eux sa joie; joie de savoir qu'ils appartiennent au Père et au Fils, qu'ils seront gardés par le Père comme ils ont été gardés par le Fils, que le Paraclet sera présent en eux, que Jésus a vaincu le monde (16.33), etc.

⁶¹⁵ Clairement en 1 Jn 2.18; voir aussi 1 Jn 2.22; 4.3; 2 Jn 7. Ainsi CARSON, *According to John*; KEENER, *Gospel of John*; MICHAELS, *Gospel of John*, p. 869, note 47.

⁶¹⁶ Jn 14.25; 15.11; 16.1,4,6,25,33. Lorsque c'est le narrateur qui se réfère à un propos antécédent, il emploie l'aoriste; voir en particulier 13.21; 17.1; 18.1 (8.30 fait exception, avec l'emploi d'un participe présent).

⁶¹⁷ Cf. 5.34; 8.26.

⁶¹⁸ Ainsi THYEN, *Johannesevangelium* et KEENER, *Gospel of John*. MICHAELS, *Gospel of John* voit une ambiguïté qui pourrait être volontaire.

⁶¹⁹ Voir partie 2.9.1 *supra*.

4.3.9 Rapport au monde et à son prince

Au verset 14, Jésus fait encore référence à sa fonction de révélation, de transmission de la parole du Père. Ce don de la parole est mis en lien avec la haine du monde, probablement dans l'idée où c'est le fait d'avoir reçu la parole du Père par Jésus qui met les disciples à part du monde – ce qui se confirme au verset 17, si l'on considère que l'idée de sanctification a là une portée de séparation d'avec le monde. La haine du monde à cause de la distinction des disciples d'avec le monde, en lien avec la non-appartenance de Jésus au monde, reprend en bref les idées qui étaient développées en 15.18–25. On les a évoquées en partie 3.1, et il ne s'agit pas d'en répéter tout le traitement.

Jésus précise par contre que sa demande au Père dans ce contexte n'est pas que les disciples soient retirés du monde, mais qu'ils soient gardés du Malin. Comme le dit Zumstein, les disciples ne sont plus déterminés par les règles et les valeurs qui prévalent dans le monde, mais cela ne signifie pas qu'ils aient quitté le monde et échappé à leur condition historique⁶²⁰. Bultmann voyait ici une polémique contre l'idée d'une parousie imminente, qui ferait des disciples une église triomphante⁶²¹; Thyen⁶²² préfère voir Jésus réagir à l'idée qu'il pourrait demander à Dieu de retirer les disciples du monde par leur mort. Il nous semble plus approprié de penser avec Godet que les disciples auraient pu vouloir être associés au départ de Jésus, mais ce dernier précise bien que cela ne saurait être le cas pour le temps présent⁶²³.

Le verset 16 peut sembler très redondant avec la fin du verset 14, ce qui se traduit par son omission dans certains manuscrits, mais leurs portées pragmatiques sont légèrement différentes. Au verset 14, il s'agit d'expliquer la haine du monde, tandis qu'au verset 16, l'idée vient compléter la demande qu'ils soient gardés du Malin : parce que les disciples ne sont pas du monde, le prince de ce monde n'a pas de pouvoir légitime sur eux.

Jésus a donc poursuivi sa prière en priant cette fois explicitement pour ses disciples. Il le fait dans la perspective de son départ prochain et du fait que les disciples resteront dans un monde hostile et feront l'objet de la malveillance du Malin. Les disciples sont présentés comme donnés par le Père à Jésus, et comme appartenant au Père. Ce fait est appuyé sur l'affirmation que tout ce qui appartient au Père est aussi à Jésus, et réciproquement. Cette pleine communauté de biens fait également de Jésus le possesseur de toutes choses, une caractéristique réservée à Dieu dans l'Ancien Testament. On a relevé précédemment comment Dieu donnait des choses à Jésus pour que celui-ci le glorifie ; on voit ici que les disciples ont été donnés à Jésus, et qu'il a été glorifié en eux, par leur foi et leur reconnaissance de son rôle d'envoyé de Dieu. Les disciples sont donc inclus

⁶²⁰ ZUMSTEIN, *Saint Jean*, II.

⁶²¹ BULTMANN, *Gospel of John*.

⁶²² THYEN, *Johannesevangelium*.

⁶²³ GODET, *Commentaire*.

dans le mécanisme de glorification du Père et du Fils. Jésus insiste aussi sur le fait qu'il a gardé les disciples dans la situation qui résulte de la réception de la révélation qu'il a apportée, et l'un des buts de la prière de Jésus est que cette protection se prolonge dans le temps où il ne sera plus sur terre, et où les disciples feront face à l'hostilité du monde. Jésus a gardé les disciples au moyen du nom du Père que ce dernier lui a donné, et on a établi ici que, en plus de renvoyer à l'identité personnelle du Père révélée en Jésus, ce nom est la désignation *ἐγώ εἰμι*, caractéristiquement utilisée dans Esaïe et Deutéronome pour affirmer la divinité de YHWH contre tous les faux prétendants à la divinité.

4.4. 17.17–19 : Sanctification

¹⁷ἀγιάσον αὐτούς ἐν τῇ ἀληθείᾳ· ὁ λόγος ὁ σὸς ἀληθείᾳ ἐστίν. ¹⁸καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτούς εἰς τὸν κόσμον. ¹⁹καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτόν, ἵνα ὧσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ.

¹⁷Sanctifie les dans la vérité⁶²⁴ : ta parole est la vérité⁶²⁵.

¹⁸Comme tu m'envoyas dans le monde, moi aussi je les envoyai dans le monde. ¹⁹Et pour eux, moi je me sanctifie moi-même⁶²⁶, afin qu'ils soient eux aussi sanctifiés dans la vérité.

Après avoir prié pour que les disciples soient gardés dans le nom du Père et gardés du Malin, Jésus progresse dans la prière en demandant qu'ils soient également sanctifiés. Cela fait écho à l'appellation « Père saint » utilisée plus tôt par Jésus (17.11). Dans l'Ancien Testament, l'idée de sanctification comprenait la notion d'être mis à part, séparé du profane pour l'appartenance exclusive à Dieu, qui est probablement l'idée fondamentale derrière les diverses nuances et emplois du concept.

4.4.1 Sanctification et alliance

La notion de mise à part concernait notamment le peuple d'Israël au travers de l'alliance que Dieu avait conclue avec eux⁶²⁷. Dans le Nouveau

⁶²⁴ Nous prenons ici la tournure *ἐν τῇ ἀληθείᾳ* dans un sens premièrement locatif : La sanctification des disciples passe par leur appartenance au domaine de la vérité. Le *ἐν ἀληθείᾳ* du verset 19 doit se comprendre comme une reprise abrégée de la même idée, et non comme un emploi adverbial (« véritablement »).

⁶²⁵ MICHAELS, *Gospel of John* cite en note 55 une règle selon laquelle un nom défini qui précède le verbe n'a en règle générale pas d'article, d'où notre traduction de vérité comme nom défini ici.

⁶²⁶ Le texte grec est en effet redondant ici, ce qui explique l'omission de *εγω* dans quelques manuscrits grecs et bon nombre de traductions.

⁶²⁷ Ex 19.5–6; Lv 20.26; 22.32.

Testament, ce concept peut aussi être une caractéristique des croyants, l'un des éléments qui distingue les enfants de Dieu du monde⁶²⁸. En partie, la demande de Jésus peut donc se comprendre dans le sens de faire des disciples le « peuple de Dieu », choisi par Dieu, mis à part, appartenant à son alliance⁶²⁹. En ce sens, il fallait noter les résonances alliancielles du lien entre amour et commandements en 14.15–24⁶³⁰, et la référence présente à la parole du Père comme moyen de sanctification rejoint le fait de garder la parole de Jésus, qui est celle du Père, comme marque distinctive des croyants en 14.22–23. Ainsi, la demande de Jésus fait logiquement suite à l'affirmation de la séparation des disciples d'avec le monde.

4.4.2 Sanctification et mission

Mais l'idée de sanctification renvoyait aussi à la mise à part pour une tâche particulière⁶³¹, et le lien entre les versets 17 et 18 rappelle évidemment Jean 10.36, où Jésus se présente comme « celui que le Père sanctifia et envoya dans le monde ». La sanctification des disciples est aussi préparation en vue de leur mission dans le monde – on y reviendra.

4.4.3 Sanctification et sacrifice

Lorsque Jésus affirme qu'il se sanctifie lui-même pour ses disciples, c'est probablement une autre nuance d'ἁγιάζειν qui est en vue. En effet, dans le cas d'animaux sacrificiels, la sanctification revient à la sélection d'un animal pour le sacrifice⁶³². Or l'heure de la crucifixion domine le contexte des discours d'adieu, et Jésus est conçu dans l'évangile comme « agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (1.29). Le fait que Jésus se sanctifie lui-même fait écho avec son insistance sur le fait qu'il dépose sa vie de lui-même en Jean 10.18; Jésus n'est pas la victime passive de sa mort, mais il en est acteur dans l'obéissance à son père (voir encore 14.31). On retient donc la

⁶²⁸ 1 Cor 1.2; 6.11; Hé 10.29. Dans ce dernier verset, notons que c'est le « sang de l'alliance » qui sanctifie, ce qui permet de voir la sanctification comme inhérente ou nécessaire à l'appartenance à l'alliance (dans le contexte, la Nouvelle Alliance).

⁶²⁹ Voir en ce sens LA POTTERIE, *Vérité, II*, p. 737.

⁶³⁰ Voir parties 2.6.1 et 2.7.

⁶³¹ Ex 28.41; Jr 1.5; Si 45.4; 49.7.

⁶³² Voir Dt 15.19–21, où θύειν et ἁγιάζειν sont pratiquement utilisés comme des synonymes (comme relevé par CARSON, *According to John*). LA POTTERIE, *Vérité, II*, note 358, p. 762 souligne que ce n'est que pour les premiers-nés d'animaux que la consécration menait au sacrifice, en référence surtout à Ex 13.2. Mais cette remarque fait peu de cas de la prescription pour le rachat des premiers-nés humains en Ex 13.11–15, qui montre qu'eux aussi seraient destinés à la mort, sauf que Dieu permet et impose leur rachat en lieu et place de leur immolation – ce qui se confirme par le cas des ânonns dans les mêmes versets, qui pouvaient être soit rachetés, soit mis à mort.

croix comme visée de la sanctification de Jésus, comme on le démontrera encore⁶³³.

Le lien entre la sanctification de Jésus et sa mort sacrificielle est confirmé par le fait qu'il se sanctifie pour (ὕπερ) ses disciples. En effet, ce langage rappelle bien d'autres annonces de la mort de Jésus et de sa valeur substitutive. Le plus clair est dans la prophétie involontaire de Caïphe (11.50–52), encore rappelée en 18.14 pour qu'il soit manifeste que la crucifixion à venir doit se comprendre à sa lumière. En cet endroit, la mort de Jésus est pour (ὕπερ) le peuple, et cela est précisé dans le sens que la mort d'un seul empêche la destruction de toute la nation. Le verset 52 précise encore que le but de la mort de Jésus sera aussi de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés, une idée qui trouve un écho développé en 17.20–23 (cf. 17.11). L'emploi similaire d'ὕπερ se retrouve encore en 6.51⁶³⁴, en 10.11,15 en tant que berger donnant sa vie pour ses brebis et en 15.13 avec la notion du don de la vie pour ses amis. La volonté de Pierre de déposer sa vie pour (ὕπερ) Jésus en 13.37–38 est aussi une inversion de ce que Jésus annonce devoir faire, qui est traitée de manière ironique par Jésus comme par l'auteur⁶³⁵. Tout ceci confirme bien que la sanctification de Jésus le prépare à sa mort pour le salut des siens⁶³⁶.

Par ailleurs, la sanctification de Jésus débouche sur celle de ses disciples, or d'autres textes du Nouveau Testament voient clairement la

⁶³³ Dans ce même sens, BARRETT, *According to St John* ; BROWN, *John, II* ; CARSON, *According to John* ; THYEN, *Johannesevangelium* ; STUBE, *Graeco-Roman Reading*, p. 202–203 ; MICHAELS, *Gospel of John* ; HERA, *John 17*, p. 146–147, et déjà JEAN CHRYSOSTOME, *Saint Jean*, 82.1, qui écrivait : « "Et je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'ils soient aussi sanctifiés dans la vérité (19)". Que veut dire : "Je me sanctifie ? " Je vous offre un sacrifice. Or, tous les sacrifices sont appelés saints, les choses saintes étant proprement celles qui sont consacrées à Dieu. Et comme, dans l'Ancien Testament, les hommes étaient sanctifiés en figure par l'immolation d'une brebis, maintenant dans le Nouveau ils ne le sont plus en figure, mais en réalité ; c'est pourquoi le Sauveur dit : " Afin qu'ils soient sanctifiés dans votre vérité". Je vous les consacre, dit-il, et je vous en fais une oblation ; soit qu'il entende cela de l'oblation du chef ou de celle des membres, car ils devaient aussi s'immoler ».

ZUMSTEIN, *Saint Jean, II* voit bien la croix comme le lieu de la sanctification du Christ, mais pas dans le sens d'un sacrifice substitutif. Il préfère voir à la croix l'achèvement de la révélation, qui permet l'appartenance à Dieu des disciples. LA POTTERIE, *Vérité, II*, p. 758–775 s'oppose aussi nettement à une lecture sacrificielle de la sanctification de Jésus ici, pour y voir plutôt sa pleine et constante obéissance filiale. GODET, *Commentaire* se rapproche de La Potterie, en voyant dans la sanctification de Jésus l'effort qu'il fait pour toujours soumettre les désirs de sa nature humaine à la volonté de son père.

⁶³⁴ Ce verset a de nettes résonances eucharistiques, mais à notre sens le don de la chair de Jésus renvoie à sa mort sur la croix, dont l'eucharistie fait mémoire (cf. 1 Cor 11.26).

⁶³⁵ Voir partie 2.1 supra.

⁶³⁶ La désignation traditionnelle de « prière sacerdotale » pour le chapitre 17, que nous n'avons pas employée pour ne pas préjuger de l'analyse, présuppose une lecture de la sanctification de Jésus en lien avec le rôle des prêtres vétér testamentaires, soit comme intercesseurs (Brown, John, II), soit en tant qu'ils offrent des sacrifices. Attridge, « Priestly Prayer » discute bien l'historique de la dénomination et des débats qui l'entourent, et souligne qu'elle est effectivement basée sur ce que Jean insinue dans ce passage.

sanctification des croyants comme conséquence de la mort de Jésus à la croix⁶³⁷.

4.4.4 Sanctification de Jésus et sanctification des disciples

Si la sanctification de Jésus pour ses disciples a bien trait à sa mort substitutive en leur faveur, comment cela se relie-t-il à la sanctification des disciples? La Potterie va trop loin, en semblant exiger que la portée du terme soit essentiellement la même pour Jésus et pour ses disciples⁶³⁸. Le passage doit néanmoins être interprété de manière cohérente. On a déjà parlé de la sanctification des disciples comme ce qui les met à part du monde pour en faire le peuple de l'alliance de Dieu, comme une consécration à Dieu. Cela a-t-il un lien avec la mort substitutive de Jésus? Oui, tout à fait. Comme déjà mentionné⁶³⁹, en Jean 3.5, Jésus indique la nécessité de naître de l'Esprit pour voir le Royaume de Dieu. Face à l'incompréhension de Nicodème, Jésus poursuit en expliquant, par analogie avec le serpent d'airain, qu'il va mourir pour que celui qui croit en lui ait la vie éternelle. Or l'entrée dans le Royaume de Dieu est une idée tout à fait parallèle à celle d'appartenance à Dieu et à son alliance; de la même manière, la vie éternelle promise en 3.16 est définie en 17.3 comme connaissance du Père et de celui qu'il a envoyé, à savoir Jésus Christ. Entrée dans le Royaume de Dieu et connaissance de Dieu sont donc des conséquences de la mort de Jésus en faveur de ceux qui croient en

⁶³⁷ On le voit particulièrement clairement dans l'épître aux Hébreux, notamment dans Hébreux 2.10–11, qui a plusieurs points de contact avec l'atmosphère de la prière de Jésus en Jean 17 : « ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι. ὁ τε γὰρ ἀγιάζων καὶ οἱ ἀγιάζομενοι ἐξ ἐνὸς πάντες· δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν ». Ces versets mettent un grand accent sur la proximité entre Jésus et ceux qui sont sanctifiés par lui, similairement à l'insistance de Jean sur l'immanence entre Jésus et ses disciples. La sanctification est mise en lien avec les souffrances de Jésus, qui sont indubitablement les souffrances de la mort à la croix comprises dans un sens substitutif, si l'on prend en compte le verset 9. Il n'est jamais dit dans l'épître aux Hébreux que Jésus se sanctifie lui-même, mais la notion de sa perfection par ses souffrances n'en est pas loin, en ce que τελειῶν a dans l'épître un fort lien avec la qualification pour l'office de grand-prêtre rempli par Jésus (voir MORET, « Le culte en Hébreux », p. 57–58 et 73–74). Le lien entre sanctification des croyants et sacrifice de Jésus apparaît encore en Hébreux 10,14; 13.11–12, ainsi qu'Éphésiens 5.25–26. Le parallèle avec l'épître aux Hébreux est également fait par BROWN, *John, II* et MICHAELS, *Gospel of John*.

⁶³⁸ LA POTTERIE, *Vérité, II*, p. 762 ; voir dans le même sens GODET, *Commentaire*. Ce principe ne serait pas un obstacle infranchissable pour notre lecture de la sanctification de Jésus ; il serait possible de voir la sanctification des disciples comme une préparation à donner leur propre vie en sacrifice, ce qui serait cohérent avec les annonces de persécution (15.18–25 et 16.1–4a, en particulier avec l'annonce que « quiconque vous tuera pensera offrir un culte à Dieu » en 16.2), avec l'annonce que Pierre suivra Jésus plus tard (13.36) et avec l'appel à donner sa vie pour ses amis (15.13). THYEN, *Johannesevangelium* est par exemple très ouvert à cette option, et JEAN CHRYSOSTOME, *Saint Jean* la retenait aussi (voir sa citation en note 102 supra). À notre sens cette résonance ne doit pas être éliminée, mais elle n'épuise pas le sens de la sanctification des disciples.

⁶³⁹ Voir pages 127–128.

Lui. Or la sanctification des disciples se comprend comme une mise à part qui les constitue comme peuple de Dieu et les rend propres à connaître Dieu, et la sanctification de Jésus se comprend comme prélude à sa mort sacrificielle. Un regroupement de sens similaire se produit dans l'épître aux Hébreux au sujet de la notion de perfection (τελειωσις) : elle est à la fois la qualification du Christ pour son œuvre de grand-prêtre⁶⁴⁰ et le résultat obtenu par son sacrifice, qui permet à ceux qu'il sanctifie de s'approcher de Dieu⁶⁴¹.

Le lien qui existe entre ces données peut encore se comprendre en passant par la notion de péché. Le péché est ce que Jésus est venu enlever en tant qu'agneau de Dieu (1.36). Or le péché est simultanément la cause de la menace de mort et de destruction dont Jésus est venu libérer (8.24; cf. Rm 6.23), et une force qui sépare l'homme de Dieu (Es 59.2)⁶⁴².

On a aussi déjà vu que la vie éternelle comporte autant la survie par delà la mort que la connaissance de Dieu par Jésus-Christ, et même que la première découle de la seconde⁶⁴³. En ce sens, il n'est pas surprenant que la mort substitutive de Jésus qui éloigne la menace de mort soit mise en parallèle avec la sanctification des disciples qui permet leur approche de Dieu.

4.4.5 Au sujet de la vérité

Jésus précise dans une nouvelle parenthèse explicative (cf. 17.3) que c'est la parole du Père qui est la vérité⁶⁴⁴. Comme en 15.3, c'est la parole qui agit sur les disciples, parole attribuée en un cas à Jésus, en l'autre au Père, sans que la différence soit importante au vu du fait que le Père est l'origine de la parole de Jésus (17.7–8; cf. 14.24). Comme souvent relevé, parole et vérité sont deux désignations qui sont attribuées à Jésus lui-même dans l'évangile (1.1–18; 14.6). Il est alors tentant d'en déduire que la sanctification

⁶⁴⁰ Hé 2.10 ; 5.9 ; 7.28.

⁶⁴¹ Hé 10.14 pour la « perfection » de ceux que Jésus sanctifie par son offrande ; Hé 9.9 ; 10.1 pour la « perfection » comme but attendu des sacrifices vétérotestamentaires, que ceux-ci n'atteignaient pas. Pour l'approche de Dieu comme résultat, Hé 7.19 ; 10.19–25. Voir MORET, « Le culte en Hébreux », en particulier p. 73–74.

⁶⁴² Voir en ce sens SKLAR, « Sin and Impurity », qui montre que le péché est vu à la fois comme souillant et comme mettant en danger l'homme.

⁶⁴³ Voir pages 150–151.

⁶⁴⁴ Le Ps 119.142 porte la même idée dans sa version de *Sinaiticus* ainsi que dans le manuscrit de Washington des psaumes (Rahlfs 1219), alors que les autres manuscrits ont « ta loi est la vérité ». Jean peut faire référence à une version du psaume en circulation à son époque et préservée dans *Sinaiticus*, mais le texte de *Sinaiticus*, certainement copié par un chrétien, peut aussi avoir été adapté pour correspondre au texte de Jean (de même BROWN, *John, II*). Aucune de ces options ne peut être éliminée, mais l'incertitude fait que nous ne traiterons pas la mention comme une citation vétérotestamentaire. Pour la critique textuelle, voir RAHLFS, *Psalmi cum Odis*, qui note aussi une incertitude textuelle plus forte en Ps 119.105 entre les mêmes deux termes; ceci montrant une certaine tendance des copistes à interchanger λόγος et νόμος.

par la vérité est une sanctification par Jésus⁶⁴⁵. L'idée est en partie correcte, mais mérite d'être nuancée. Jésus est la vérité, mais il rend également témoignage à la vérité (18.37). Jésus est la Parole, mais il transmet également la parole de Dieu (14.10,24; 17.14). Parole et vérité ne peuvent donc pas s'interpréter comme de simples désignations alternatives de Jésus. Elle renvoient plutôt à la révélation du Père. C'est la connaissance de la volonté et de la personne du Père qui sanctifie. En même temps, Jésus est le lieu par excellence de cette révélation; il est la Parole éternelle du Père et sa manifestation sur terre. Jésus dit des paroles qui sont paroles du Père et témoignent de la vérité; ces paroles sont distinctes de sa personne et Jésus peut s'y référer comme à des objets externes à lui-même. Mais ces paroles tirent leur valeur de ce que Jésus est en lui-même; elles sont au plus haut degré parole de Dieu et vérité parce que Jésus l'est lui-même⁶⁴⁶.

Le rôle du Paraclet de guider les disciples dans la vérité ainsi que sa désignation comme Esprit de la vérité mène également à se demander si l'Esprit est acteur de la sanctification demandée par Jésus. Formellement, il n'en est fait nulle mention dans la prière du chapitre 17, qui se concentre sur le Père, le Fils et les croyants. Cependant, 4.23 montre les vrais adorateurs adorer en Esprit et en vérité, et 1 Jean 5.6 affirme que l'Esprit est la vérité, confirmant encore le lien entre Esprit et vérité. Dans le contexte des discours d'adieu, la révélation apportée par Jésus est poursuivie par l'Esprit. C'est lui qui rend Jésus et le Père présents auprès des croyants⁶⁴⁷, c'est lui qui rappelle ce que Jésus a enseigné (14.26) et qui complète ce que Jésus n'avait pas pu révéler de son vivant, toujours en dépendance avec Jésus⁶⁴⁸. Le présent passage n'affirme pas l'action de l'Esprit, mais dans la perspective de l'évangile et en particulier des discours d'adieu, c'est par l'Esprit que la vérité-révélation de Jésus continuera de faire son œuvre, y compris son œuvre sanctificatrice, dans les croyants.

Comme dit plus haut, l'accent sur la vérité comme révélation de Dieu en Jésus-Christ n'est pas contradictoire avec la référence à la mort substitutive de Jésus comme visée de sa sanctification. En effet, sa mort sert à éloigner le danger de mort causé par le péché, tandis que sa révélation donne à connaître le Père, source de la vie éternelle. Ce sont donc les deux faces d'une même médaille⁶⁴⁹.

⁶⁴⁵ Ainsi Tr. ev. Jn, 108.3,5; THOMAS D'AQUIN, *Saint Jean*, vol. 2 ; BARRETT, *According to St John* ; KEENER, *Gospel of John*.

⁶⁴⁶ Nous rejoignons ce que LA POTTERIE, *Vérité*, II, p. 747-748 désigne comme interprétations synthétiques, où la vérité est à la fois la doctrine chrétienne et la personne du Christ; cf. THOMAS D'AQUIN, *Saint Jean*, vol. 2.

⁶⁴⁷ Voir parties 2.6.5 et 2.7.2.

⁶⁴⁸ Voir partie 3.6.5.

⁶⁴⁹ On peut noter dans Ap 12.11 que l'accusateur est vaincu « par le sang de l'agneau et par la parole de leur témoignage », montrant que la parole et le sang du sacrifice peuvent être juxtaposés pour un même but (nous ne prenons pas position dans la présente thèse sur le degré de proximité de l'Apocalypse avec l'évangile de Jean; nous jugeons le parallèle pertinent dans tous les cas, mais d'autant plus fort si l'Apocalypse est vue comme influencée

4.4.6 L'envoi des disciples

Au verset 18, Jésus affirme qu'il a envoyé ses disciples comme le Père l'a envoyé. Cela rejoint le principe halakhique de l'agence, qui stipule aussi qu'un agent peut nommer un agent⁶⁵⁰. La mission de révélation de Jésus ne va pas se terminer en cul-de-sac avec son départ, mais être reprise par les disciples. On l'avait déjà vu en 15.26–27⁶⁵¹, où Jésus annonçait le témoignage du Paraclet, et enjoignait ses disciples à témoigner eux aussi. Cette mission des disciples aura un résultat favorable, puisque 17.20 présuppose que d'autres croiront en Jésus par la parole des disciples.

Ainsi, dans ces quelques versets, Jésus évoque la mise à part de ses disciples, qu'il faut comprendre comme appartenance au peuple de Dieu. Cette mise à part est attribuée d'une part à la parole du Père, révélation transmise par Jésus, portée par Jésus, présente en Jésus, qui définit la situation des disciples et leur mode de vie à l'encontre du monde. Simultanément, la sanctification des disciples est aussi mise en lien avec la mise à part volontaire de Jésus comme victime sacrificielle, qui est la condition nécessaire pour que les croyants échappent à la destruction, tout en permettant l'accès à Dieu des disciples. La mise à part des disciples vise aussi à leur envoi dans le monde, à l'image de la mission de Jésus. L'Esprit n'est pas mentionné dans ces versets, ni dans le chapitre, mais ce dont Jésus parle renvoie largement à des fonctions qu'il attribue à l'Esprit dans le restant des discours d'adieu.

4.5. 17.20–23 : Inclusion des croyants à venir

²⁰Οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ. ²¹ἵνα πάντες ἐν ὧσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν⁶⁵² ὦσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας. ²²κἀγὼ

par l'évangile ou comme issue d'un même auteur ou d'un même cercle). Similairement, 1 Jn 5.6–12 peut voir le sang, certainement référence à la mort de Jésus (ainsi BROWN, *Epistles of John*, SMALLEY, *1,2,3 John*), rendre témoignage, et mentionner dans le même contexte l'Esprit qui est la vérité et la vie éternelle qui est dans le Fils. Ainsi, la mort de Jésus et son œuvre de révélation ne doivent pas se concevoir comme des conceptions alternatives de son œuvre, mais comme des idées qui cohabitent et se complètent.

⁶⁵⁰ BORGES, « God's Agent », p. 88–89.

⁶⁵¹ Voir partie 3.2.

⁶⁵² De très nombreux manuscrits, à commencer par *Sinaiticus* et *Alexandrinus*, avec l'appui de la Vulgate et quelques autres manuscrits latins ainsi que de traductions syriaques, comportent ἐν ἡμῖν. Il est absent d'un petit nombre de manuscrits parmi les plus anciens : apparemment P⁶⁶, *Vaticanus Ephraïmi rescriptus*, *Bezae*, *Washingtonensis*. L'attestation au niveau des témoins grecs laisserait planer de gros doutes, mais l'omission est confirmée par les plus anciennes traductions coptes et par la majorité des manuscrits de la famille Vieille Latine. Avec METZGER, *Textual Commentary*, nous retiendrons donc l'absence de ce mot, contre BROWN, *John*, II, qui reconnaît l'attestation supérieure de l'omission mais l'attribue à un homotéleute, et contre GODET, *Commentaire*.

τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὧσιν ἔν καθὼς ἡμεῖς ἔν.²³ ἔγὼ ἔν αὐτοῖς καὶ σὺ ἔν ἐμοί, ἵνα ὧσιν τετελειωμένοι εἰς ἔν, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σὺ με ἀπέστειλας καὶ ἡγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἡγάπησας.

²⁰Je ne demande pas seulement au sujet de ceux-ci, mais aussi au sujet de ceux qui croient⁶⁵³ en moi grâce à leur parole,²¹ afin que tous soient un, comme toi,

Père, tu es en moi et moi en toi, afin qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'envoyas.²² Et moi je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un,²³ moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient accomplis en un, afin que le monde connaisse que tu m'envoyas et les aimas comme tu m'aimas.

Jusqu'ici, la prière de Jésus portait sur les disciples rassemblés autour de lui, comme le montre par exemple la référence au temps où il était avec eux au verset 12. Maintenant, Jésus étend sa prière pour inclure aussi ceux qui viennent à la foi au travers des premiers disciples. L'emploi du participe présent s'explique d'une part par le fait que le participe futur *koiné* était pratiquement inusité en grec, et d'autre part il représente un présent intemporel : Jésus envisage la catégorie de personnes définie par le fait d'être venus à la foi au travers de la parole des disciples, sans plus de précision sur la temporalité⁶⁵⁴. La chronologie n'est pas centrale ici, mais l'affirmation de Jésus concerne bien sûr des gens qui, pour la plupart, croiront après la prière qu'il prononce. Avec cette mention, Jésus introduit une prière qui vise l'ensemble des croyants présents et à venir, mais l'effet de la mention est aussi d'élargir la prière qui précède. Certains des éléments précédents ne pouvaient concerner que les premiers disciples (ainsi la mention du temps où Jésus était présent avec eux), mais pour les autres, les croyants ultérieurs peuvent se considérer comme inclus dans la prière de Jésus.

⁶⁵³ On traduit généralement selon le sens en employant le futur (ainsi BFC, NBS, Colombe, TOB et BJ), une tendance aussi suivie par les versions anciennes. Le participe futur était pratiquement inusité en grec *koiné*; le second correcteur du codex *Bezae* l'a cependant employé. MICHAELS, *Gospel of John* a un avis différent, considérant qu'il faut traduire au présent et qu'il n'y a pas de contraste chronologique en vue ici. TURNER, *Syntax*, p. 87 cite ce passage parmi ceux où le présent doit être traduit par un futur, et mentionne une possible influence de l'araméen. BDF, § 339 interprète de même ce participe dans un sens futur.

Nous conservons le présent pour la traduction pour rester au plus près du texte grec, et d'autre part parce que Jésus met l'accent non sur la temporalité mais sur le fait de croire en lui, quelque soit le moment. Mais il est certain que dans l'ensemble, cela concernera surtout des personnes qui auront cru après le moment où Jésus prononce cette parole.

⁶⁵⁴ Ainsi GODET, *Commentaire* et MICHAELS, *Gospel of John*, qui note que l'accent n'est pas sur la temporalité, mais sur le rapport indirect entre Jésus et les croyants envisagés. Avec raison, Augustin inclut dans l'énoncé ceux qui viendront à la foi après la mort des premiers disciples, du fait que c'est encore la parole transmise par les disciples qui est crue et prêchée dans l'Église (Tr. ev. Jn, 109.1); CALVIN, *Saint Jean* utilise même cette mention pour défendre la suffisance des écrits néotestamentaires, contre le recours à la tradition qu'il attribue aux catholiques romains.

4.5.1 Croire par la parole des disciples

Cette mention envisage que des personnes qui n'étaient pas du cercle des premiers disciples seront venus à croire en Jésus⁶⁵⁵. Cela confirme que les discours d'adieu envisagent réellement un résultat positif pour l'activité missionnaire des disciples⁶⁵⁶. Ainsi, l'affirmation en 15.20 qu'un groupe indéfini relié au monde garderait la parole des disciples concernait bien le fait que leur témoignage soit reçu de telle manière que des gens qui étaient du monde rejoignent l'ensemble des croyants⁶⁵⁷. En 17.6–8, Jésus disait avoir donné aux disciples les paroles que le Père lui a données, et que les disciples avaient gardé sa parole, ce qui les a conduit à savoir que Jésus est sorti d'auprès du Père, et à croire qu'il l'a envoyé. Avec le verset 20, les disciples sont manifestés comme porteurs de la parole, qui conduit d'autres à la foi. La suite du passage reprend les verbes croire et connaître avec le monde comme sujet et avec un contenu qui rejoint le verset 8. Il y a donc un véritable passage de témoin entre Jésus et ses disciples, tant en matière de transmission de la parole que du résultat attendu.

4.5.2 L'unité des disciples

Le verset 21 poursuit avec un enchaînement de trois propositions en ἵνα, entrecoupé d'une comparaison avec καθὼς. La même structure réapparaîtra aux versets 22 et 23, et elle rappelle également 13.34, qui a deux ἵνα et un καθὼς. Notre compréhension sera de prendre pour chacune des deux séries les deux premières propositions en ἵνα comme contenu de la prière de Jésus, et la troisième (portant sur les conséquences pour le monde) comme but des deux demandes précédentes.

Jésus prie afin que ses disciples soient un. Cette unité est mise en rapport avec l'immanence mutuelle du Père et de Jésus, par le biais d'un καθὼς. L'immanence mutuelle de Jésus et du Père était déjà affirmée en 10.38 (cf. 14.11,20), où elle n'était pas explicitement mise en rapport avec l'unité du Père et de Jésus, affirmée en 10.30. Le fait que l'immanence mutuelle du

⁶⁵⁵ Nous rattachons εἰς ἐμέ à τῶν πιστευόντων (avec THYEN, *Johannesevangelium*), plutôt qu'à τοῦ λόγου αὐτῶν (voir BARRETT, *According to St John*, qui envisage la seconde construction tout en jugeant la première probable).

⁶⁵⁶ LA POTTERIE *Vérité*, II, p. 779, en particulier note 409, refuse de voir dans la parole des disciples un message missionnaire destiné à convertir le monde. La Potterie argumente en soutenant qu'au verset 20, les bénéficiaires de la parole des disciples sont déjà envisagés comme appartenant au groupe des disciples plutôt qu'au monde. Mais justement, c'est le fait d'avoir cru au travers de la parole des disciples qui a incorporé ces gens au groupe de ceux qui croient, c'est donc que cette parole a été adressée à des personnes appartenant au monde, qui ont changé d'appartenance au moyen de cette parole. Ainsi, SCHNACKENBURG, *St. John*, vol 3 note : « What is clearly presupposed here is missionary proclamation, but the petition is expressed with those who already believe in mind and extends the intercession to the believing community ».

⁶⁵⁷ Voir partie 3.1.1.

Père et du Fils puisse servir de modèle à l'unité des croyants montre qu'immanence mutuelle et unité sont des idées proches dans la pensée de l'auteur, même si elles ne s'appliquent pas de la même façon. L'immanence mutuelle du Père et du Fils, fondamentale pour la christologie johannique, sert donc aussi de fondement et de modèle à la prière pour l'unité des croyants. La seconde proposition en ἵνα vient préciser la première : l'unité des croyants se fait par leur inclusion « dans » le Père et le Fils. La leçon la mieux attestée conduit à ce que la seconde formulation de la demande consiste à ce que les croyants soient eux aussi inclus dans l'immanence du Père et du Fils⁶⁵⁸. La variante qui ajoute εν conduit à ce que la seconde proposition soit principalement une répétition de la première, situant l'unité dans le Fils et le Père, mais cette leçon ne donne pas un sens et un intérêt clair à la tournure και αυτοι.

Avant d'en venir à la troisième proposition en ἵνα, il faut considérer les affirmations parallèles aux versets 22 et 23. Cette fois, l'unité des croyants est mise en lien directement avec l'unité du Père et du Fils par le biais du deuxième καθως. Le verset 23 commence par une parenthèse qui vient préciser cette demande, en affirmant la présence du Fils dans les croyants et du Père dans le Fils⁶⁵⁹. Cette affirmation inverse celle qui était faite en 14.20; en les conjoignant toutes deux, la chaîne d'immanence qui unit les croyants, Jésus et le Père est réciproque sur toute sa longueur⁶⁶⁰. La deuxième proposition en ἵνα de ce second ensemble réaffirme le but d'unité des croyants, en le renforçant par le participe τετελειωμένοι, parfait dans son sens comme dans son temps. Le temps parfait indique un résultat qui déploie ses effets dans le temps. Il ne faut cependant pas interpréter ce temps comme s'il signifiait que l'unité des croyants était déjà parfaite au moment où Jésus prie. Jésus indique le but de sa prière, qui est que les croyants parviennent à une unité achevée, mais la prière de Jésus déploie ses effets au long du temps qui suit son élévation, et son but reste un objectif à viser pour les croyants au travers de cet âge.

Il convient de relever que si les croyants sont inclus dans la chaîne d'immanence qui relie le Père et le Fils, ils ne sont pas inclus directement dans leur unité. Jean n'emploie jamais une formule impliquant que les croyants et Jésus sont un, pas plus qu'avec le Père. Il faut noter aussi que l'unité des croyants n'est jamais formulée comme immanence mutuelle (« qu'ils soient les uns dans les autres »). Le fondement de l'unité des

⁶⁵⁸ Pour le choix de critique textuelle, voir note 652, page 176.

⁶⁵⁹ CALVIN, *Saint Jean* relève sur ce passage que l'unité du Père et du Fils ne concerne pas ici principalement l'ontologie du Fils, mais son rôle de médiateur entre Dieu et les hommes. Dans cette perspective, le but de l'union du Fils avec le Père est de permettre l'unité des croyants entre eux (et certainement leur juste relation avec Dieu le Père, quoique Calvin n'insiste pas sur ce point à cet endroit de son commentaire).

⁶⁶⁰ En 14.23, il était question du Père et du Fils venant faire leur demeure auprès du croyant, mais pas encore en eux. En 14.20, la présence de Jésus dans les croyants était affirmée, mais la présence du Père en Jésus n'était pas réaffirmée, quoique 10.38 et 14.11 l'aient déjà énoncée. CRUMP, « Perichoresis or deification », p. 404 met aussi en évidence ces deux chaînes d'inclusion.

croyants est leur commune inclusion dans la relation d'immanence du Père et du Fils, et non une immanence horizontale que les croyants produiraient d'eux-mêmes – cette remarque correspond très bien à l'image de la vigne et des sarments (15.1–8), où l'essentiel est pour les sarments de demeurer attachés au cep, plutôt que de chercher à s'attacher les uns aux autres⁶⁶¹. Cela n'élimine bien sûr pas le commandement d'amour (13.34; 15.12–13,17), mais rappelle que même celui-ci est d'abord fondé sur l'amour de Jésus pour ses disciples. Dans ce passage, l'unité entre les croyants repose sur la présence du Fils en eux et d'eux dans le Fils. L'unité du Père et du Fils n'est pas étendue aux croyants, mais sert de modèle à leur unité les uns avec les autres. Ainsi, la relation de Jésus au Père produit de profonds résultats ecclésiologiques et sotériologiques⁶⁶².

L'appartenance commune à Jésus-Christ comme base de l'unité chrétienne fait bien sûr penser à l'idée du corps du Christ chez Paul (1 Cor 12.12–27; cf. Rm 12.4–5)⁶⁶³, mais comme le relève Brown, l'inclusion du Père dans l'affirmation d'unité dépasse le cadre paulinien⁶⁶⁴. L'unité des croyants ne peut pas non plus être réduite à une unité mystique, sur un plan purement spirituel, parce que le passage implique que l'unité des croyants aura un résultat en matière de foi et de connaissance du monde.

4.5.3 Le don de la gloire

Aux versets 22 et 23, l'enchaînement des *ἴνα* n'est pas relié à une demande de Jésus, mais au fait que Jésus a donné aux disciples la gloire que le Père lui a donnée. Il y a bien sûr un vaste débat sur ce que représente cette « gloire »⁶⁶⁵. On ne passera pas en revue toutes les propositions à ce sujet⁶⁶⁶, mais on présentera une compréhension du concept basée sur l'emploi johannique et ses antécédents vétérotestamentaires.

Le premier emploi du terme gloire dans l'évangile est dans son prologue, en 1.14, et est rattaché à l'incarnation, avec l'affirmation que « nous avons vu sa gloire »; cette gloire est précisée comme étant semblable à celle d'un *μονογενής* auprès du Père. L'autre emploi de *μονογενής* dans ce chapitre est au verset 18, où la fonction du *μονογενής* est d'expliquer ou de faire connaître Dieu. La gloire du *λόγος* est visible dans son incarnation, et peut se relier à sa fonction révélatrice. La deuxième mention de la gloire est

⁶⁶¹ Voir aussi 1 Jn 1.3, où la transmission de la révélation est vue comme base de la communion mutuelle, et où cette communion est située dans le Père et son Fils Jésus-Christ.

⁶⁶² Cf. SCHOLTISSEK, « Wir sind eins », p. 342–344.

⁶⁶³ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Iohannis* utilise d'ailleurs un langage très paulinien dans son interprétation du présent passage.

⁶⁶⁴ BROWN, *John*, II.

⁶⁶⁵ JEAN CHRYSOSTOME, *Saint Jean*, 82.2 rattache la gloire à l'unité; Père et Fils sont glorieux par leur union sans division, et Jésus donne la gloire aux disciples en venant en eux pour les unir.

⁶⁶⁶ Voir pour ceci SCHNACKENBURG, *St. John*, vol 3 et BROWN, *John*, II.

en 2.11, où elle conclut l'épisode des noces de Cana. Il est dit que par ce signe, Jésus a manifesté sa gloire, et le résultat est que ses disciples ont cru en lui. Dans l'épisode de la maladie et de la mort de Lazare, Jésus déclare que la maladie « ne vise pas à la mort mais est pour la gloire de Dieu, afin que le fils de Dieu soit glorifié par elle » (11.4). On peut noter là que la glorification du Fils de Dieu semble interchangeable avec la gloire de Dieu. En 11.40, Jésus affirme à Marie qu'elle verra la gloire de Dieu si elle croit, juste avant de ressusciter Lazare. Surtout, au terme de l'épisode, de nombreux Juifs voient ce que Jésus a fait et croient en lui (11.44); comme en 2.11, le thème de la gloire débouche sur la foi en Jésus.

La mention de la gloire en 12.41 est aussi des plus intéressantes. Il y est dit qu'Ésaïe a parlé parce qu'il a vu la gloire de Jésus. Or cela fait suite à la citation d'Ésaïe 6.10 en 12.40, et cet extrait se situe dans le contexte de la théophanie lors de l'appel d'Ésaïe, où celui-ci voit la gloire de Dieu remplir le temple (Es 6.1). D'une part, cela montre que Jean n'a pas de scrupule à attribuer à Jésus la gloire qui manifestait la présence de Dieu dans l'Ancien Testament. D'autre part, c'est l'occasion de relever que la gloire de Dieu est un élément caractéristique des théophanies. En particulier, dans la théophanie accordée à Moïse en Exode 33.12–23, Moïse demande à Dieu de se révéler à lui (Ex 33.13), mais aussi de lui faire voir sa gloire (Ex 33.18)⁶⁶⁷. Dans ce cadre, la manifestation de la gloire de Dieu correspond à une révélation éclatante de son identité personnelle.

Ces différents éléments nous conduisent à associer la gloire donnée à Jésus à son rôle de révélateur. On peut confirmer ceci en considérant Jean 16.14, où il est dit que le Paraclet glorifiera Jésus parce qu'il prendra du sien et l'annoncera aux disciples⁶⁶⁸. Le Paraclet glorifie Jésus en transmettant à ses disciples un complément de révélation qui provient de Jésus, et ultiment du Père, ce qui montre encore ce lien entre gloire et révélation⁶⁶⁹.

Alors on peut comprendre que le Père a donné la gloire à Jésus en en faisant le moyen de sa révélation sur terre. Jésus l'a donnée en transmettant cette révélation aux croyants, en leur permettant de connaître le Père au travers de lui (cf. 17.3). L'unité des croyants découle de ce don de gloire et de révélation. C'est par leur foi commune en l'envoi de Jésus par le Père (cf. 17.8,20) que les croyants sont constitués en une unité. Et cette unité débouche aussi sur le fait que le monde croie et sache que le Père a envoyé Jésus, comme le montre la troisième proposition finale de chacun des deux enchaînements de ce passage – ce dont on discutera encore. Les croyants reçoivent la gloire de Jésus non seulement en acceptant sa révélation, mais en devenant les moyens pour que cette révélation soit connue par d'autres.

⁶⁶⁷ La gloire de Dieu est aussi bien présente dans les théophanies à Ezéchiel, à commencer par Ez 1.28.

⁶⁶⁸ Voir notre traitement en partie 3.6.5.

⁶⁶⁹ CARSON, *According to John* note aussi que la gloire est reliée à la révélation du Père par le Fils.

Il faut encore noter que la présence de la gloire de Dieu au milieu de son peuple est un élément qui caractérisait l'Ancienne Alliance⁶⁷⁰, ce qui confirme encore les résonances alliancielles des discours de Jésus⁶⁷¹.

4.5.4 La foi du monde

Dans les deux grands enchaînements que l'on traitera, la troisième proposition en *ivá* introduit une conséquence attendue concernant le monde : qu'il croie ou connaisse que le Père a envoyé Jésus. Dans la deuxième occurrence, cela est complété par un deuxième fait à connaître : que le Père a aimé les croyants comme il a aimé Jésus.

Il faut considérer que croire et connaître sont ici utilisés de manière synonymique, comme leur emploi conjoint en 6.69 en montre la possibilité⁶⁷². Le but de foi et de connaissance de la part du monde est sujet à débat, notamment au vu de la perception souvent négative du monde dans les discours d'adieu. Augustin⁶⁷³ traite de la question en distinguant deux mondes, celui qui est irrémédiablement rebelle, et celui qui est aimé par Dieu et que Jésus est venu sauver. C'est le second qu'il voit ici être amené à la foi. Il ne voit pas ce fait comme une conséquence de l'unité des croyants, mais comme contenu de la prière de Jésus, parallèle à la demande d'unité, qui concerne le même monde croyant. À l'opposé, Calvin⁶⁷⁴ ne voit ici qu'un monde irrémédiablement rebelle, et comprend dès lors croire et connaître dans le sens d'une conviction par l'expérience, qui ne va pas jusqu'à la foi véritable du cœur. Il ne faut pas faire du monde une entité uniquement et perpétuellement négative, pas plus qu'il ne faut le dissocier en deux concepts distincts comme le fait Augustin. On ne peut pas non plus voir ici une promesse de conversion pour le monde entier dans ce passage, ce qui irait à l'encontre de la vision du monde comme rebelle à Dieu. Mais il faut maintenir l'ambivalence du monde dans la pensée johannique; il est à la fois l'objet de l'amour de Dieu qui désire sauver les hommes (3.16–17) et le monde rebelle qui ne connaît pas Dieu et a de la haine pour Jésus et ses disciples (15.18–25; 17.14). Le monde comme ensemble est considéré

⁶⁷⁰ Ex 40.34 avec la gloire qui remplit le tabernacle; voir à l'inverse Ez 11.22–25, où la gloire quitte le temple de Jérusalem, dans un contexte de jugement et de sanction pour l'infidélité du peuple et de ses chefs.

⁶⁷¹ Cf. BROWN, *John*, II, p. 781.

⁶⁷² Contre GODET, *Commentaire*, qui comprend « croire » comme une foi salutaire produite dans l'ère présente, et « connaître » comme la reconnaissance forcée qui sera le fait même des rebelles à la fin des temps, en se référant à Ph 2.10 et Rm 14.10–12. C'est le cas notamment parce que Godet voit l'unité telle qu'elle est présentée aux versets 22 et 23 comme une unité achevée, réalisée uniquement à la fin des temps. Godet distingue de manière trop forte voire forcée des énoncés dont le parallélisme est manifeste. Pour sa part, Augustin (Tr. ev. Jn, 110.4) fait une nuance entre les deux termes, mais voit la connaissance comme forme achevée de la foi.

⁶⁷³ Tr. ev. Jn, 110.2.

⁶⁷⁴ CALVIN, *Saint Jean*.

négativement, mais il est des humains au sein du monde qui viendront à croire, à être sauvés et à rejoindre « ceux qui croient en moi par leur parole »⁶⁷⁵.

Le fait que la possibilité de croire pour certains membres du monde découle de l'unité des croyants peut bien sûr être mis en lien avec le fait que le commandement d'amour est relié avec la possibilité pour le monde de reconnaître les disciples de Jésus comme tels (13.34–35), et avec le fait pour les disciples de porter du fruit (15.8–17). Si l'unité des croyants a sa source dans leur commune appartenance à Jésus, elle s'exprime par des actes d'amour mutuel, qui seront également visibles par le monde et participeront au témoignage des disciples envers le monde.

Le monde est aussi appelé à reconnaître que le Père a aimé les croyants comme il a aimé Jésus. On ne peut pas comprendre *αὐτοὺς* comme renvoyant au monde ou à ceux qui le constituent (comme le fait Bernard⁶⁷⁶), par contre reconnaître l'amour de Dieu pour les croyants peut permettre aux gens du monde de saisir que le même amour leur est ouvert, pour peu qu'ils acceptent la foi qui caractérise les croyants. L'unité des croyants manifestée dans leur amour mutuel permet au monde de reconnaître l'amour de Dieu pour eux en ce que leurs actes d'amour découlent de l'amour de Jésus pour eux et le prennent pour modèle.

Dans ces quelques versets, Jésus a élargi sa prière à tous ceux qui croiraient en lui, au-delà des disciples présents du temps de la prière. Il prie en incluant les croyants dans la relation d'immanence mutuelle qu'il partage avec le Père. L'immanence de Jésus dans les disciples et du Père en Jésus débouche sur l'unité des disciples. Jésus donne aux disciples la gloire que le Père lui a donnée, qu'il faut comprendre comme la révélation de son identité personnelle. Les disciples reçoivent cette gloire-révélation, mais en sont aussi porteurs. Ces différents éléments conjugués sont destinés à donner au monde la possibilité de croire et reconnaître que le Père a envoyé Jésus, et également que le Père a aimé les croyants. La prière pour les croyants s'inscrit donc dans le prolongement de la mission de Jésus et de son rôle de révélation, toujours inscrit dans le cadre de sa proximité spécifique avec le Père.

⁶⁷⁵ Ainsi BROWN, *John, II* voit les croyants continuer à présenter au monde le même défi que Jésus présentait par son unité avec le Père, ce qui conduit les élus à la foi et contribue au jugement du monde. ZUMSTEIN, *Saint Jean, II* note que le monde n'est pas déterminé de manière uniquement négative, mais est ouvert à l'appel à la foi. CARSON, *According to John* reste bien sûr cohérent avec sa conviction que l'évangile de Jean a une visée missionnaire, et voit cette portée dans ce passage.

⁶⁷⁶ BERNARD, *St John*.

4.6. 17.24–26 : Conclusion de la prière

²⁴Πάτερ, ὃ⁶⁷⁷ δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ κάκεινοι ὧσιν μετ' ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου.

²⁵πάτερ δίκαιε, καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω, ἐγὼ δέ σε ἔγνω, καὶ οὗτοι ἔγνωσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας. ²⁶καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω, ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ἦ καγὼ ἐν αὐτοῖς.

²⁴Père, ce que tu m'as donné, je veux que là où je suis ceux-là aussi soient avec moi, afin qu'ils voient ma gloire, que tu m'as donnée parce que tu m'aimas avant la fondation du monde. ²⁵Père juste, autant le monde ne te connut pas, tandis que moi je te connus, autant ceux-ci connurent que tu m'envoyas, ²⁶et je leur fis connaître ton nom et je le ferai connaître, afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux.

4.6.1 Être là où Jésus est

Il y a une nette délimitation entre les versets 23 et 24, marquée par une nouvelle adresse au Père et par un « je veux » qui marque une demande faite avec assurance⁶⁷⁸. L'évangile insiste assez sur l'accord entre Jésus et son père pour que ce verbe ne marque pas un caprice ou l'affirmation d'une volonté divergente de la part de Jésus (5.30; 6.38), mais il donne force à ce que Jésus énonce. Jésus veut que ceux que le Père lui a donnés soient avec lui. Prononcée en fin de prière, cette volonté affirmée avec force peut être prise comme « dernière volonté » de Jésus⁶⁷⁹. Cela rappelle la promesse de Jésus en 14.3, ainsi que la promesse faite à ceux qui servent Jésus en 12.26. Comme déjà dit et montré au sujet de 14.1–4⁶⁸⁰, « là où Jésus est » se réfère avant tout à la présence du Père⁶⁸¹. Jésus veut que ceux que le Père lui a donnés profitent eux aussi de la présence de ce dernier. Il est plus épineux de déterminer si la visée de cette volonté porte sur le temps de l'Église, sur le temps de la Parousie, ou sur le moment de la mort individuelle de chaque croyant. En cohérence avec notre traitement de 14.1–4, on peut voir la Parousie comme le lieu de l'accomplissement final de la volonté exprimée ici par Jésus⁶⁸², mais on peut considérer que la réalité attendue trouve déjà une anticipation dans notre temps⁶⁸³. L'emploi du neutre singulier pour

⁶⁷⁷ Beaucoup de manuscrits corrigent au masculin pluriel, mais le neutre singulier est certainement original, et correspond à la tendance de Jean.

⁶⁷⁸ Cf. THYEN, *Johannesevangelium*.

⁶⁷⁹ Ainsi GODET, *Commentaire*; BROWN, *John, II*; DEVILLERS, « Sein du Père », p. 74.

⁶⁸⁰ Partie 2.2.1 *supra*.

⁶⁸¹ Voir dans le même sens THYEN, *Johannesevangelium*.

⁶⁸² Ainsi BEASLEY-MURRAY, *John*.

⁶⁸³ Cf. SCHNACKENBURG, *St. John, vol 3*. Pour l'attente de la Parousie mise en rapport avec des éléments présents, cf. 1 Jn 2.28–3.2.

désigner les croyants en tant que tout rend peu probable que l'accent soit mis sur la destinée de chaque croyant au jour de sa mort⁶⁸⁴, même si la pérennité de l'existence personnelle après la mort par le moyen de la connaissance de Dieu fait partie de la perspective de l'évangile.

4.6.2 La gloire donnée avant la fondation du monde

Jésus veut que ses disciples soient avec lui afin qu'ils voient sa gloire, et le Père lui a donné cette gloire avant la fondation du monde. Bernard⁶⁸⁵ voit une claire distinction entre cette gloire préexistante (dont il est aussi question au verset 5) et la gloire du Fils incarné, donnée aux croyants en 17.22. Pour Bernard, la seconde est donnée aux croyants, la première ne peut être que vue par eux. Il est juste de relever deux accents différents sur la gloire de Jésus. Le premier parle d'une gloire qu'il possédait avant que le monde soit, et le verset 5 laisse entendre que cette gloire n'est pas pleinement manifestée durant le séjour terrestre de Jésus. Cette conception de la gloire doit se rattacher à la participation du Fils à la dignité et aux attributs divins. Le second angle parle de la gloire de Jésus donnée aux disciples (17.22) et vue par eux durant le temps de l'incarnation (1.14; 2.11), et se rattache donc particulièrement à la fonction révélatrice de Jésus. En même temps, la similitude de formulation entre 17.22 et 17.24 rend difficile de séparer ces deux conceptions de la gloire⁶⁸⁶. Au contraire, c'est parce que le Fils participe pleinement à la gloire divine qu'il peut être le véritable révélateur de la personne et du nom de Dieu⁶⁸⁷. Dahms relève par ailleurs que le fait que la gloire éternelle du Fils lui soit donnée par le Père implique une subordination éternelle du Fils⁶⁸⁸. On reviendra dans la synthèse sur ce qu'il convient de retenir en matière de soumission⁶⁸⁹, mais nous acquiesçons à l'idée que la gloire et la dignité du Fils sont inscrites de toute éternité dans sa relation avec le Père. Par ailleurs, Jésus souligne que sa gloire n'a de valeur que parce qu'elle lui est donnée par le Père (8.54). Il

⁶⁸⁴ Contre Schnackenburg (*ibid.*) et BULTMANN, *Gospel of John*.

⁶⁸⁵ BERNARD, *St John*, suivi par DAHMS, « Subordination », p. 354; de même BULTMANN, *Gospel of John*.

⁶⁸⁶ Ainsi THYEN, *Johannesevangelium*.

⁶⁸⁷ On peut étayer cette conception en étudiant le rapport entre Jn 1.14 et 1.18. La gloire de Jésus y est décrite comme semblable à celle d'un *μωγοενής* auprès du Père. Le verset 18 signale que personne n'a jamais vu Dieu, mais que le *μωγοενής* qui est dans le sein du Père l'a fait connaître. Le *μωγοενής* a la proximité spécifique avec Dieu pour participer à sa gloire, et c'est cette proximité et cette participation qui le qualifient pour être révélateur du Père.

⁶⁸⁸ DAHMS, « Subordination », p. 354.

⁶⁸⁹ Partie 5.7.

faut encore noter que le Père a donné la gloire au Fils parce qu'il l'a aimé, et ce dès avant la fondation du monde⁶⁹⁰.

4.6.3 Connaissance et inconnnaissance

Au verset 25, Jésus s'adresse à nouveau à son père en lui attribuant le qualificatif de « juste », ce qui rappelle l'adresse « Père saint » au verset 11. L'ajout de ces qualificatifs est principalement destiné à faire ressortir les qualités du Père, à qui la prière est adressée. Il se peut que la référence à la justice de Dieu soit faite ici en particulier à cause du jugement que représente l'affirmation qui suit.

Celle-ci reprend le motif, important dans l'évangile, de l'inconnnaissance de Dieu par le monde (15.21; 16.3). La construction de la phrase n'est pas évidente, avec καί...δέ...καί... Il faut voir les trois conjonctions former ensemble une opposition quelque peu complexe. Les deux καί mettent le monde et les disciples en opposition⁶⁹¹, mais l'évangéliste ne voulait pas simplement dire que les disciples, eux, avaient connu le Père, sans mentionner le rôle médiateur de Jésus. En conséquence le monde est d'abord mis en opposition avec Jésus, qui, lui, connaît naturellement le Père⁶⁹². Ensuite, les disciples sont reconnus pour ce qu'eux ont fait mieux que le monde : reconnaître que Jésus est l'envoyé du Père. Cela leur donne une connaissance du Père, mais dépendante de la mission de Jésus et de sa connaissance de Dieu⁶⁹³. Barrett⁶⁹⁴ voit ici un résumé du contenu de l'évangile, et c'est en tout cas un résumé d'une thématique importante de l'évangile : le monde n'a pas connu Dieu, Jésus le connaît, l'a fait connaître et le fera connaître, les croyants sont ceux qui ont reconnu Jésus comme envoyé du Père, qui peuvent donc connaître le Père par Jésus.

⁶⁹⁰ « Avant la fondation du monde » au verset 24 concerne directement le fait que le Père a aimé le Fils, plutôt que le don de la gloire au Fils. Avec ce seul verset, on pourrait envisager que le Père donne la gloire au Fils dans le temps historique (par exemple lors de l'incarnation), mais en vertu de son amour intemporel. Cependant, 17.5 indiquant que le Fils possédait la gloire avant que le monde soit, une telle lecture du verset 24 perd toute vraisemblance. Il faut donc considérer que c'est autant le don de la gloire que l'amour du Père pour le Fils qui sont avant la fondation du monde.

⁶⁹¹ Ainsi SCHNACKENBURG, *St. John*, vol 3.

⁶⁹² Le contraste entre Jésus qui connaît le Père et le monde qui ne le connaît pas apparaissait déjà en 8.55 (cf. 8.19), dans un dialogue avec « les Juifs ». Jésus insistait aussi sur sa connaissance des choses qu'il disait dans son dialogue avec Nicodème en 3.11, d'une manière qui impliquait que le monde l'ignorait.

⁶⁹³ Notre lecture s'inspire fortement de celle de Godet (GODET, *Commentaire*). Elle n'est pas très différente de celle de BARRETT, *According to St John* et BROWN, *John*, II, quoique ceux-ci parlent de « δέ... » comme une parenthèse, ce qui n'est pas très heureux. De plus, Brown voit « δέ... » expliquer en quoi consiste l'inconnnaissance du monde plutôt que donner le fondement pour la connaissance de Dieu des disciples. BEASLEY-MURRAY, *John* prend également les trois conjonctions comme traduisant un contraste. ZUMSTEIN, *Saint Jean*, II voit par contre le contraste principalement entre le monde et Jésus, plutôt qu'avec les disciples.

⁶⁹⁴ BARRETT, *According to St John*.

4.6.4 Faire connaître le nom de Dieu

Jésus poursuit en rappelant le thème du nom de Dieu, qu'il a fait connaître aux croyants (cf. 17.6,10-11 et nos discussions de ces versets). Jésus participe à l'identité divine, notamment en ayant reçu le nom de Dieu, ce qui lui permet de faire connaître le Père aux croyants. Jésus est en train de prier pour tous les croyants, y compris ceux qui viendront à la foi par la suite, alors qu'il est en présence de ses seuls disciples. Pourtant, il dit qu'il leur a fait connaître le nom du Père, et le fait en employant l'aoriste. Cela traduit la vision de l'ensemble des croyants comme formant un tout (cette vision est manifeste dans l'emploi du pronom singulier neutre pour l'ensemble des croyants, ainsi que dans les références à leur unité). En ce sens, du moment que Jésus a fait connaître le nom du Père aux disciples qui forment le noyau et le commencement de la communauté chrétienne au travers des âges, il peut considérer l'avoir fait connaître à cette communauté dans l'ensemble⁶⁹⁵. La prière de Jésus a une dimension de rapport au Père au sujet de sa mission sur terre, et Jésus affirme avec confiance qu'il a fait ce qu'il était venu faire. En même temps, Jésus affirme aussi qu'il leur fera connaître ce nom. On peut s'interroger sur le référent de ce verbe au futur. S'agit-il de ce que Jésus fera au travers du Saint-Esprit qui médiera sa présence après son élévation⁶⁹⁶ ? Jésus parle-t-il de la manière dont les événements de la croix, de la résurrection et des apparitions pascales feront encore connaître le nom de Dieu⁶⁹⁷ ?

Très clairement, l'effet de cette mention dans la prière est de montrer que Jésus n'a pas mis un terme à sa fonction de révélateur au moment où il prie. Pour les disciples présents, dont la foi et la connaissance sont encore bien vacillantes⁶⁹⁸, c'est un réconfort. Jean montre maintes fois que les disciples n'ont pas tout compris de ce que Jésus avait à leur dire et à faire avant sa mort et sa résurrection⁶⁹⁹. En ce sens, les événements de Pâques sont un lieu où Jésus fait connaître l'identité du Père plus qu'il ne l'a fait jusque-là. En même temps, Jésus est aussi en train de prier pour ceux qui croiront par la parole des premiers disciples. Eux aussi ont besoin d'être rassurés que la fonction révélatrice de Jésus n'est pas arrivée à son terme. Ils peuvent recevoir en partie cette assurance en comprenant que Jésus a parachevé son œuvre de révélation en mourant sur la croix et en ressuscitant, et en admettant que la révélation ainsi complétée leur appartient en tant que membres de la communauté des croyants. Mais restreindre notre compréhension à cet aspect donnerait une assurance somme toute limitée.

⁶⁹⁵ Cf. BROWN, *John*, II.

⁶⁹⁶ *Ibid.*; SCHNACKENBURG, *St. John*, vol 3 ; STUBE, *Graeco-Roman Reading*, p. 208.

⁶⁹⁷ HERA, *John* 17, p. 163 voit premièrement la croix comme référent, mais envisage en note le don de l'Esprit, en le considérant comme un même événement avec la croix et la résurrection.

⁶⁹⁸ Voir la question ironique de Jésus en 16.31.

⁶⁹⁹ 2.22; 12.16; 13.7; 16.25. Voir la discussion détaillée de ce fait dans CARSON, « Misunderstandings ».

On a vu dans les discours précédents que Jésus donnait aux disciples l'assurance qu'ils ne seraient pas orphelins, mais qu'il serait avec eux de manière durable (14.18), et que cette assurance s'accomplissait par sa présence au travers du Paraclet. De même, la compréhension limitée des disciples devait être palliée par la venue du Paraclet (16.12–15). Si ce dernier n'est pas mentionné dans Jean 17, la cohérence de l'évangile demande de le voir comme le moyen de la poursuite continue de la révélation du nom du Père aux croyants. Jésus peut cependant dire que c'est lui qui fera connaître le nom du Père aux croyants en ce que le Paraclet prend de son bien pour l'annoncer aux croyants (16.14–15), en ce que c'est lui qui enverra le Paraclet⁷⁰⁰, et en ce que sa mort et sa résurrection sont incluses dans cette poursuite de la révélation. Le don de l'Esprit est d'ailleurs conditionné à son départ au travers de sa mort, sa résurrection et son élévation (16.7; cf. 7.39), et est accompli par Jésus ressuscité (20.22). Il y a donc continuité entre les événements de Pâques et le ministère post-pascal de l'Esprit auprès des croyants, et Jésus poursuit son œuvre de révélation par l'ensemble.

4.6.5 Présence de l'amour et présence de Jésus

Le but final de la révélation apportée par Jésus est la présence de l'amour dans les croyants. Il ne s'agit pas de n'importe quel amour, mais c'est l'amour dont le Père a aimé Jésus qui est dans les croyants. En concluant ainsi sa prière testamentaire, Jésus met cet amour en point d'orgue. Les croyants sont ainsi inclus dans l'amour qui unit le Père et le Fils, ce qui est le sommet et le couronnement du plan de Dieu au travers de Jésus tel que transmis par l'évangéliste. Jésus avait déjà promis à ceux qui l'aiment que le Père les aimerait (14.23), et affirmé qu'il aimait les disciples comme le Père l'a aimé (15.9). La fin de cette prière forme un retour sur ce thème, avec une formulation différente qui vient compléter et rappeler les promesses déjà faites. Ce n'est pas seulement l'amour qui doit être dans les disciples, mais Jésus lui-même. L'amour dont le Père aime Jésus est dans les croyants parce que Jésus lui-même est en eux. Par l'habitation de Jésus dans les croyants, ceux-ci deviennent dignes de l'amour que le Père porte à son Fils. La révélation apportée par Jésus permet sa présence dans les croyants, avec celle de l'amour que Dieu lui porte.

⁷⁰⁰ 15.26; 16.7; 20.22.

Chapitre 5

Synthèse thématique

Après l'analyse détaillée de nos passages sélectionnés, il convient de présenter d'une manière synthétique les constats et positionnements qui en découlent. On le fera par le biais de différentes thématiques qui traversent les discours d'adieu, ainsi qu'au travers de quelques questions discutées. Une première partie donnera aussi le regard de ce livre sur l'imbrication entre récit et théologie au sein de l'Évangile.

5.1. Récit et théologie

Les discours d'adieu sont extrêmement riches en mentions et en considérations qui concernent l'identité et les rapports du Père, du Fils et du Paraclet. Mais une caractéristique de ces passages, partagée avec l'ensemble de l'évangile, est que ces mentions « théologiques » sont incluses et intégrées dans le cadre du récit et, en l'occurrence, des entretiens de Jésus avec ses disciples. Ces mentions font certainement partie de ce que l'auteur veut transmettre (cf. 1.1–18; 20.31), mais s'inscrivent aussi dans le contexte et les paramètres de la scène d'adieu. Celle-ci appartient au genre des discours d'adieu, tel que présent dans la littérature biblique ainsi que dans les écrits juifs du Second Temple⁷⁰¹. Elle en manifeste plusieurs éléments caractéristiques : un regard sur le passé, une dimension parénétique, des instructions pour les temps qui viendront, ainsi que divers traits qui s'y trouvent parfois associés : prière en faveur de ceux qui restent après le départ du protagoniste, préoccupation pour sa succession, annonce du futur proche et eschatologique, etc.⁷⁰².

Outre l'appartenance au genre des discours d'adieu, la scène d'adieu appartient aussi au déroulement du récit de l'évangile⁷⁰³. Jésus est le *Logos* devenu chair, venu dans le monde faire connaître Dieu. Il a apporté son message, que certains ont reçu et que beaucoup ont rejeté. Ses prétentions ont de plus en plus exaspéré les autorités juives, ce qui va bientôt culminer

⁷⁰¹ Voir pages 23–24.

⁷⁰² 2. Voir SEGOVIA, *Farewell of the Word*, p. 5–20. E. BÄMMEL, « Jüdischer Hintergrund », p. 4 relève par ailleurs que l'inscription du discours dans un repas se retrouve à deux occasions dans des discours d'adieu juifs, où elle sert probablement à montrer que le personnage est en bonne santé et en pleine possession de ses moyens au moment de prononcer son discours.

⁷⁰³ Voir partie 1.2 *supra*.

dans sa mise à mort, conçue comme glorification de Jésus (12.23) et de son père (12.28), ainsi que comme don de sa vie (10.18), en vue de donner la vie éternelle à quiconque croit en lui (3.16), et associée à son départ vers le Père (13.1, etc.). Ces circonstances légitiment à la fois un regard rétrospectif, où Jésus rappelle et explique ce qu'il a fait jusque là, et un regard prospectif, où il se préoccupe de la situation de ses disciples après son départ. Dans ce cadre, il leur parle de la poursuite et de la nature de leur relation avec lui et se préoccupe de les reconforter face à la détresse qui les assaille. Les points que Jésus expose, tout théologiques qu'ils soient, s'inscrivent dans le cadre des besoins circonstanciels de ses disciples. Ainsi, il réagit à leur détresse à l'annonce de son départ, à leur incompréhension sur sa destination et la nature de sa révélation du Père, au questionnement de Jude au sujet de sa révélation limitée aux croyants, et ainsi de suite.

Les développements sur l'Esprit montrent comment sa venue pallie le départ de Jésus en rendant possible sa présence et celle du Père auprès des disciples, en assurant que l'enseignement de Jésus ne soit pas perdu ni oublié, mais au contraire développé, complété et éclairci. Ils montrent également l'assistance du Paraclet dans la mission envers le monde et la confrontation au monde essentiellement hostile aux disciples de Jésus. La question de la relation entre Père, Fils et Esprit est importante entre autres pour la légitimité et la fiabilité du Fils et de l'Esprit dans leurs missions respectives. Jésus a pu être le révélateur fidèle et transparent de son père à cause de son identité particulière, intimement rattachée à celle du Père. L'Esprit pourra être le continuateur de la mission de Jésus grâce à son origine auprès du Père et à sa dépendance de Jésus. Et si les mentions « théologiques » sont justifiées par le besoin d'accréditer les missions de Jésus et de l'Esprit, la place et le poids qui leur sont accordés montrent que l'auteur a une réelle volonté de transmettre son regard à ce sujet, et qu'il ne l'aborde pas que par accident ou commodité (voir par exemple 15.26, et remarques en page 120).

Par ailleurs, la relation de Jésus au Père est aussi importante pour la prospective concernant sa propre destinée; si les discours se préoccupent beaucoup de l'avenir des disciples, ils s'intéressent aussi à présenter le futur qui concerne Jésus sous un jour favorable, découlant de son rapport au Père – Jésus reprochant d'ailleurs aux disciples de ne pas se préoccuper suffisamment de cet aspect (14.28)

La prière de Jésus au chapitre 17 est encore un bon exemple d'inscription dans le récit coordonnée avec une volonté de présentation théologique. Elle est logique dans la trame de l'évangile, en tant que rapport de Jésus au Père qui l'a envoyé au moment où son séjour terrestre va s'achever, et aussi en tant que prière pour l'avenir des disciples qu'il laisse derrière lui et pour les croyants qui se joindront à eux. En même temps, elle offre l'occasion de présenter différemment la relation de Jésus à son père, non plus comme ce qu'il en dit à ses disciples, mais par ce qu'il dit à son père. Cela permet d'une part d'aborder plus largement la situation de Jésus vis-à-vis de son père avant et après sa vie terrestre. D'autre part, la mission de Jésus et son résultat est cette fois présentée à son commanditaire plutôt

qu'à ses bénéficiaires, ce qui permet un point de vue supplémentaire, complétant la vision déjà présentée dans le restant des discours.

En tout, l'évangile n'est pas un traité de théologie abstraite, et ne se limite pas non plus à un récit descriptif et terre-à-terre. C'est à bon droit que l'on peut parler d'une « christologie mise en récit⁷⁰⁴ ». Les relations entre Père, Fils et Esprit ne sont pas seulement conceptualisées, mais avant tout manifestées comme réponses à la situation et aux besoins des disciples, et aussi montrées, par le biais d'une part de la prière de Jésus, d'autre part des actions, intentions et caractéristiques attribuées à chaque membre de cette triade⁷⁰⁵.

Le cadre narratif détermine aussi le mode de la présentation des différents traits. S'agissant de discours, quelquefois entrecoupés de questions, ce sont essentiellement les propos de Jésus qui donnent à connaître Père, Fils et Esprit ainsi que leurs rapports. Mais les propos de Jésus ont eux-mêmes des dimensions de récit et de promesse qui apportent un côté actif à la présentation des personnages. Par ailleurs, le fait que Jésus parle dans le cadre de sa mission qui va s'achever et de l'annonce de ce qui viendra implique que ce sont surtout les éléments qui éclairent l'un ou l'autre de ces axes qui sont mis en avant. Jean ne rédige les discours de Jésus ni avec la structure ni avec l'exhaustivité qu'un spécialiste en théologie systématique aurait utilisées, et peut-être souhaitées. Cela ne nie en rien l'utilité des discours d'adieu pour la théologie et la dogmatique, mais implique un petit *caveat*. D'autre part, si l'évangéliste a jugé bon de présenter ses points théologiques d'une manière vivante et appliquée, celui qui veut employer l'évangile ou développer ses propositions ferait bien de conserver et respecter, voire reproduire, cet aspect – une exhortation que nous devons nous appliquer à nous-même en premier lieu.

5.2. Théologie de l'envoi

Comme déjà relevé⁷⁰⁶, la présence du schéma d'agence juif dans l'évangile de Jean est bien reconnue. En ce qui concerne Jésus, le principe de l'agence a déjà été largement posé dans le restant de l'évangile.

Ce principe est toujours manifestement à l'œuvre en ce qui concerne la personne de Jésus et son rapport au Père. Il est ainsi rappelé par rapport aux paroles de Jésus en 14.10 et 14.24; Jésus insiste aussi sur le fait qu'il agit conformément aux instructions de son père en 14.31. La désignation du Père comme celui qui envoie Jésus reste bien sûr d'actualité dans les discours d'adieu, et l'on voit bien à l'œuvre le principe qu'une réaction face à Jésus équivalait à la même réaction face au Père (15.23–24; 16.3). À l'heure des

⁷⁰⁴ SEVRIN, « Christologie en récit ».

⁷⁰⁵ Pour une caractérisation systématique des traits du Père, du Fils et du Paraclet dans les discours d'adieu du point de vue de la narratologie, voir TOLMIE, *Farewell*, p. 124–135.

⁷⁰⁶ Voir page 22–23.

adieux de Jésus à ses disciples, il fait aussi appel à l'image de l'envoyé qui retourne faire son rapport à son mandant⁷⁰⁷. Ce point apparaît plus nettement dans les discours d'adieu que dans le début de l'évangile, en raison du cadre spécifique des discours. Dans l'ensemble, l'application des principes qui régissent la représentation d'un mandant par son envoyé à la relation entre Jésus et son père n'est pas un fait nouveau des discours d'adieu. Ce point a plutôt été largement établi dans ce qui précède (p. ex. 8.12–29), et dans les discours d'adieu il est repris et présumé plutôt que posé à nouveau. Il n'en reste pas moins un des principaux outils conceptuels dans la présentation des rapports de Jésus avec le Père.

Par contre, ce qui apparaît clairement de manière nouvelle dans les discours d'adieu, c'est la notion d'envoi pour l'Esprit et pour les disciples. Cela est en accord avec le principe qu'« un agent peut nommer un agent ». Pour la problématique de ce livre, ce qui concerne l'Esprit est plus crucial que ce qui concerne les disciples, c'est pourquoi on développera surtout le premier en passant plus rapidement sur le second.

Les disciples sont envoyés par Jésus, d'une manière parallèle à son envoi par le Père (17.18). Les recevoir revient à recevoir Jésus, et donc le Père qui l'a envoyé (13.20). La réaction du monde face aux disciples se comprend à la lumière de son rapport à Jésus et au Père (15.20–21; 16.3). Les disciples rendront témoignage à Jésus, en conjonction avec le témoignage de l'Esprit (15.26–27). La mission de Jésus se poursuit entre autres par la mission des disciples.

On l'a relevé en discutant les passages concernés, l'envoi de l'Esprit fait l'objet de descriptions variées. En 14.16, le Père donne le Paraclet en réponse à la prière de Jésus. En 14.26, le Père envoie l'Esprit au nom de Jésus. En 15.26, l'accent est au contraire mis sur le fait que c'est Jésus qui envoie le Paraclet, tout en soulignant bien qu'il l'envoie d'auprès du Père et que le Paraclet sort d'auprès du Père. En 16.7, c'est à nouveau Jésus qui envoie le Paraclet, suite à son propre départ. Certains⁷⁰⁸ veulent voir dans ces diverses formules le signe d'une distinction et d'une évolution entre des discours d'adieu distincts, avec des théologies ou des accents variables. Cependant, les formules qui parlent d'envoi par le Père marquent toujours le lien avec la personne de Jésus, et celles qui parlent d'envoi par Jésus manifestent le Père comme origine ultime de l'Esprit⁷⁰⁹. Accepter ces différentes affirmations et descriptions comme découlant d'une même vision des rapports entre Père, Fils et Esprit est tout à fait possible et plus fructueux que

⁷⁰⁷ 16.28; 17.11; moins nettement 14.28.

⁷⁰⁸ SADANANDA, *Johannine Exegesis*, ch. 10, p. 255–274, et THEOBALD, « Gott, Logos und Pneuma », p. 76–79.

⁷⁰⁹ 16.7 pourrait sembler faire exception, mais d'une part la formule est plus brève car elle fait rapidement suite à 15.26 qu'elle rappelle et présuppose, et d'autre part la suite du passage en 16.13–15 présente encore le double rattachement de l'Esprit au Père et au Fils.

d'opposer diachroniquement des visions qui seraient en porte-à-faux⁷¹⁰. Par ailleurs, le cumul de ces diverses affirmations se comprend très bien dans la perspective du principe d'agence et de l'agent qui nomme un agent. En tant que représentant plénipotentiaire du Père, Jésus n'est d'une part que le représentant de l'autorité du Père, ce qui explique et nécessite que le Père soit conçu comme source ultime de la mission de l'Esprit. D'autre part, Jésus dispose de l'autorité de représenter son père, et est pleinement en droit d'envoyer l'Esprit comme son propre représentant. En même temps, lorsque l'Esprit représente Jésus qui est lui-même représentant du Père, l'Esprit est finalement représentant du Père. En 14.26, nous avons interprété la notion que le Père envoie l'Esprit au nom de Jésus comme indiquant que le Père envoie l'Esprit comme représentant de Jésus; il y a donc aussi la notion que le Père mandate l'Esprit comme représentant de son envoyé.

Tous les principes qui concernent le rôle d'envoyé ne sont pas réénoncés au sujet de l'Esprit, ce qui découle aussi de ce que les développements concernant l'Esprit sont beaucoup plus courts que ceux qui concernent Jésus. Mais 16.13–15 présente plusieurs traits pertinents. Dans ce passage, la légitimité de l'Esprit est étayée par le fait que ses paroles ne viendront pas de lui-même, de la même manière que la légitimité de Jésus provient entre autres du fait qu'il ne parle et n'agit pas de sa propre autorité⁷¹¹. Comme discuté au sujet de ces versets, le contenu des paroles de l'Esprit est fermement rattaché à ce qui appartient à Jésus, tout en présupposant que ce que l'Esprit annonce est également possession du Père. L'Esprit communique donc à la fois dans une dépendance vis-à-vis de Jésus et dans une dépendance vis-à-vis du Père, et tout cela est constitutif de sa légitimité et de son rôle.

Il faut noter à ce sujet que les relations d'envoi et de représentation ne sont pas symétriques ni identiques. Jésus est envoyé et donné par le Père, sans intervention d'un tiers. Par contre, le Père et le Fils interviennent dans l'envoi de l'Esprit. De même, si certaines affirmations pourraient faire croire à une interchangeabilité du Père et du Fils, leur relation en tant qu'envoyeur et envoyé les distingue⁷¹². Comme le relèvent Köstenberger et Swain dans leur conclusion, le fait qu'il y ait envoyeurs et envoyés manifeste la distinction des personnes du Père, du Fils et de l'Esprit, en ce qu'on ne s'envoie pas soi-même⁷¹³.

⁷¹⁰ Ainsi KAMMLER, « Geistparaklet », p. 97, qui déclare à ce sujet : « Aus dieser Differenzierung darf nun aber keineswegs des Schluß gezogen werden, daß zwischen den Parakletsprüchen der ersten Abschiedsrede und denen der zweiten Abschiedsrede ein tiefgreifender inhaltlicher Gegensatz oder doch zumindest eine gewisse sachliche Span-nug bestehe, die als Indiz dafür zu werten sei, daß die Parakletsprüche der ersten Abschiedsrede und die der zweiten Abschiedsrede verschiedenen literarischen Schichten des Johannesevangeliums angehören ».

⁷¹¹ 5.19,30 ; 7.17,28 ; 8.28 ; 12.49–50 ; 14.10,26.

⁷¹² Bien présenté par FERRARO, *Paraclito, Cristo, Padre*, p. 162–163.

⁷¹³ KÖSTENBERGER – Swain, *Father, Son and Spirit*, p. 172.

L'imagerie de l'envoyé plénipotentiaire est donc très importante pour la présentation que l'évangile fait du Père, du Fils et de l'Esprit. Cependant, il faut bien prendre garde de ne pas réduire la présentation johannique de leurs relations à ce principe. D'une part, comme Hurtado l'a montré⁷¹⁴, l'idée d'un agent principal de Dieu revêtu de pouvoirs étendus était déjà bien présente dans le judaïsme du Second Temple, quoique sans consensus sur l'identité de cet agent, mais l'originalité chrétienne et en particulier johannique va plus loin que l'identification de Jésus comme tel. D'autre part, les affirmations johanniques sur Jésus et l'Esprit dépassent le cadre du principe d'agence. C'est notamment le cas dans les formules d'immanence réciproque, qui dépassent le cadre du principe halakhique de l'agence⁷¹⁵.

Troisièmement, Jean-Baptiste est aussi dit être envoyé de Dieu, et Jésus envoie à son tour ses disciples, en leur appliquant les principes caractéristiques de la représentation par un agent. Se limiter à ce principe pour qualifier la relation de Jésus au Père pourrait conduire à placer les disciples ou le Baptiste au même niveau que Jésus, mais la théologie de l'évangile est plus riche que cela. En cela, il est juste de considérer avec Ashton que le système légal juif peut être proposé comme un *arrière-plan* de la christologie de l'évangile, mais pas sérieusement comme une de ses *sources*⁷¹⁶.

Le schéma d'agence constitue une couche de fond qui pouvait facilement être admise à cause de son antécédence dans la pratique légale juive. Cependant, il sera complété par les autres conceptions présentées dans l'évangile, comme nous allons le voir dans les parties suivantes.

5.3. Théologie de la révélation

Un second grand thème de l'évangile de Jean et des discours d'adieu est celui de la révélation. Dès le prologue, il est posé par la phrase programmatique : « Dieu, personne ne l'a jamais vu; Dieu fils unique, qui est dans le sein du Père, lui l'a expliqué » (1.18). Ce thème est largement lié à celui de l'envoi et à la notion d'agence, en ce que la légitimité de Jésus et du Paraclet comme révéléurs découle de leur envoi et de leur obéissance; c'est dans la mesure où Jésus dit les paroles de celui qui l'a envoyé qu'il peut être un révélateur fiable⁷¹⁷. Cette thématique est également liée à celle de l'immanence mutuelle et de l'unité : Jésus peut être la révélation du Père par excellence parce que le Père est en lui. Déjà 1.18 met en lien le rôle révélateur du Fils et son rapport particulier au Père. Gardant ces liens en tête, il faut les informations recueillies sur le principe de révélation dans les discours d'adieu.

⁷¹⁴ HURTADO, *One God, one Lord*.

⁷¹⁵ Bien vu par SCHOLTISSEK, *Sein und bleiben*, p. 255. Voir nos remarques en partie 2.4.3.

⁷¹⁶ ASHTON, *Understanding*, p. 325–326.

⁷¹⁷ P. ex. 12.49–50. Voir aussi page 138.

Un premier principe de révélation que Jésus pose dans ces discours est que « Celui qui m'a vu a vu le Père »⁷¹⁸. L'idée apparaissait déjà en d'autres termes en 12.45 et 14.7. Comme déjà discuté, Jésus affirme sa transparence à l'égard du Père, de telle sorte que connaître Jésus revient à connaître le Père, et que le sentiment d'ignorer le Père revient à une méconnaissance de l'identité et du rôle de Jésus. De même, celui qui connaît Jésus ne peut pas attendre de plus haute révélation du Père (14.9). À la suite de La Potterie⁷¹⁹, on a vu dans l'affirmation de Jésus « je suis ... la vérité » (14.6) la revendication de son rôle de révéléteur, confirmée et précisée par les versets suivants. Et dans cette affirmation, Jésus s'identifie à la vérité-révélation qu'il apporte, la révélation se situe dans sa personne même et ne peut pas en être abstraite, de telle sorte que personne ne peut venir au Père si ce n'est par Jésus (14.6). En ce sens, lorsque la prière conclusive identifie la vie éternelle comme connaissance du seul vrai Dieu et de Jésus-Christ qu'il a envoyé (17.3), il s'agit d'une seule et même connaissance.

Par delà ce principe de connaissance et vision conjointe du Père et du Fils, on a identifié ici plusieurs lexiques qui se rattachent aussi au principe de révélation : la gloire et la glorification, le nom donné à Jésus, et les paroles et œuvres de Jésus.

Au sujet de la gloire, les mentions sont les plus denses au chapitre 17, et c'est là que l'on a le plus poussé l'analyse. Il en est ressorti deux concepts de gloire intimement reliés⁷²⁰. D'une part, une gloire possédée par Jésus avant que le monde fut (17.5,24), qui se rattache à sa participation à la dignité et aux attributs divins – à ce titre, elle fera l'objet de nouvelles mentions dans notre partie 5.6. D'autre part, les idées de vision de la gloire, de don de la gloire et de glorification se rattachent à la notion de révélation⁷²¹. Comme déjà mentionné, la gloire fait partie des théophanies de l'Ancien Testament, et la thématique de la gloire dans le début de l'évangile est fermement reliée à la foi en Jésus. Ainsi, les mentions de la glorification du Père par le Fils et *vice versa* renvoient à la pleine manifestation de leur identité personnelle (13.31–32; 17.1,4–5). Le lien entre glorification du Père et glorification du Fils se comprend facilement dans le cadre du principe de révélation : lorsque le Père fait ressortir la gloire du Fils, il permet en même temps au Fils de le glorifier, puisque le Père est connu par le Fils. Plus le Fils est reconnu pour qui il est, plus l'identité du Père est connue au travers de lui. On a aussi souligné que les deux aspects de la gloire dans l'évangile sont étroitement conjoints : c'est par sa participation éternelle à la gloire du Père que le Fils peut en être le révéléteur⁷²². Le Paraclet est lui aussi inclus dans cette dynamique, puisqu'il glorifie le Fils en prenant ce qui est à lui et en l'annonçant aux disciples (16.4). Quant aux disciples, Jésus leur a donné sa

⁷¹⁸ 14.9; voir partie 2.4.

⁷¹⁹ LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 241–278.

⁷²⁰ Voir partie 4.6.2.

⁷²¹ Voir partie 4.5.3.

⁷²² Voir partie 4.6.2.

gloire d'une part en leur permettant de connaître le Père au travers de lui, et d'autre part en faisant d'eux le moyen de la transmission de cette révélation (17.22 et notre discussion), d'où le fait que le Père soit glorifié lorsque les disciples « portent du fruit » (15.8).

Il faut aussi noter le don du nom de Dieu à Jésus, et sa révélation aux disciples. Le nom de Dieu représente son identité personnelle. Jésus l'a révélé (17.6) et l'a fait connaître (17.24) aux disciples, et il continuera à le faire connaître. Là aussi, le fait que Jésus ait reçu le nom de Dieu de tel sorte qu'il puisse légitimement revendiquer la formule *ἐγώ εἰμι*⁷²³ se relie à sa capacité à faire connaître ce nom; l'identité de Jésus forme la base de son rôle de révélateur.

Il faut également prendre la mention des œuvres de Jésus comme englobant son action révélatrice, en accord avec le fait que ses œuvres devraient susciter la foi, si ses affirmations n'y suffisaient pas⁷²⁴. On détaillera davantage la notion des œuvres de Jésus en lien avec celle de son action commune avec son père⁷²⁵.

Le rôle de révélateur de Jésus est aussi abordé par la négative, lorsqu'il est question des réactions du monde. Le monde est vu comme haïssant Jésus, et ce dernier anticipe la persécution de ses disciples. Tout cela est attribué à l'inconnaissance du Père et de Jésus par le monde, et ces deux inconnaissances sont conjointes (15.21–24; 16.3). De plus, le monde est coupable au vu de la venue de Jésus et des œuvres qu'il a faites. La simple ignorance pourrait être excusable, mais face à la présence révélatrice de Jésus, elle manifeste un rejet pour lequel il n'y a plus d'excuse.

On peut encore relier cela à la promesse d'une manifestation de Jésus qui concerne les disciples mais non le monde. À la question de Jude qui s'en étonne, Jésus répond en précisant qu'il se manifestera à ceux qui l'aiment et gardent sa parole (14.22–24). Le monde est coupable en ne recevant pas la révélation de Jésus, et s'en prive par son rejet et sa désobéissance.

Par ailleurs, le rôle révélateur de Jésus ne peut pas être abstrait de l'heure de la croix. Nous avons établi que l'Esprit ne pouvait venir avant la mort et la résurrection de Jésus parce qu'il fallait que la rédemption fût accomplie avant que l'Esprit ne puisse effectuer la naissance d'en haut, sans laquelle personne ne verra le royaume de Dieu⁷²⁶. Et la possibilité de la naissance d'en-haut est reliée à l'élévation du Fils sur la croix, en similitude avec celle du serpent d'airain (3.14–16), qui permet le don de la vie éternelle. Or la vie éternelle est également identifiée à la connaissance du Père et de Jésus-Christ⁷²⁷. Nous avons également interprété la notion de sanctification de Jésus en faveur de ses disciples comme visant son sacrifice à la croix, avec pour conséquence que les disciples sont sanctifiés en étant rendu propres à

⁷²³ Voir partie 4.3.6, et nous y reviendrons en partie 5.6.

⁷²⁴ Voir partie 2.4.5 et Jean 5.36; 10.22–39; 14.11; 15.24.

⁷²⁵ Partie 5.4.

⁷²⁶ Voir partie 3.4.2, et Jean 14.,5.

⁷²⁷ Voir 17.3 et nos parties 4.1.2 et 4.1.3

s'approcher de Dieu et à faire partie de son peuple⁷²⁸. Ce lien entre révélation de Dieu et mort à la croix est aussi visible dans le fait que la glorification du Fils et celle du Père par le Fils sont reliées au contexte de l'heure, or la gloire est reliée à la manifestation de l'identité de Dieu. La mort de Jésus fait donc partie de la manière dont il révèle le Père, et participe à rendre possible la connaissance de Dieu, la possession de la vie éternelle et la présence du Saint-Esprit. La mort sacrificielle de Jésus sanctifie les disciples, en les rendant propres à être en relation avec le Père. Elle permet que le Saint-Esprit vienne effectuer la naissance d'en haut pour les croyants, et cette dernière est nécessaire pour la vie éternelle, qui est comprise entre autres comme connaissance de Dieu. Ainsi, la croix est un point-clé du programme de révélation de Jésus d'après l'évangile.

En matière de révélation, le rôle du Paraclet peut largement se comprendre dans le prolongement du rôle de Jésus. Jésus est envoyé par le Père, le Paraclet est envoyé par le Père et le Fils. Jésus est la vérité (14.6), le Paraclet est l'Esprit de vérité (14.17; 15.26; 16.13) qui conduit dans la vérité. Il transmet donc la vérité sur Jésus et ultimement sur son père⁷²⁹. Les discours d'adieu montrent à la fois que le Paraclet amène une révélation qui dépasse ce que Jésus avait communiqué sur terre⁷³⁰ et que cette révélation est amenée en dépendance du Fils et du Père. Jésus souligne à plusieurs reprises les limites de ce qu'il a pu enseigner et communiquer à ses disciples, mais les reconforte et leur donne de l'assurance en annonçant que l'Esprit continuera son œuvre. Le rôle révélateur de l'Esprit n'est pas conçu comme autonome, car il agit sur délégation du Père et du Fils, ne dit que ce qu'il entend et prend de ce qui est au Fils pour l'annoncer. Mais sa dépendance du Fils, et du Père, ne limite pas la révélation apportée par l'Esprit à la simple redite ou intériorisation des enseignements de Jésus, puisqu'elle pallie les limites mises à l'enseignement de Jésus par la durée de sa vie terrestre et l'incompréhension de ses disciples. Le Paraclet poursuit la révélation apportée par Jésus, dans une pleine dépendance. En cela, la concentration christologique de la révélation reste pleine. Au travers de l'Esprit qu'il envoie, c'est Jésus qui développe davantage la révélation qu'il a amenée.

Le Paraclet participe donc au thème de la poursuite de l'œuvre révélatrice de Jésus après son départ. On le voit encore dans le fait que l'Esprit est dit rendre témoignage à Jésus (15.26). Les disciples sont aussi inclus dans ce rôle par l'ordre de témoigner que Jésus leur adresse (15.27). De plus, les disciples ont aussi reçu la gloire-révélation de Jésus, qui fonde leur unité, laquelle doit conduire le monde à croire à l'envoi de Jésus par le Père (17.20–23). De même, l'annonce d'œuvres plus grandes que celles de Jésus à réaliser par les disciples se conjugue aux promesses concernant la prière, qui visent à ce que le Père soit glorifié dans le Fils (14.12–14). Ceci inclut les disciples dans l'action révélatrice du Fils telle que nous l'avons caractérisée. Cette inclusion ne donne cependant pas aux disciples le même

⁷²⁸ Voir 17.17–19 et nos parties 4.4.3 et 4.4.4.

⁷²⁹ Voir page 78.

⁷³⁰ Voir 14.25–26, 16.12 et nos discussions de ces versets.

rôle que Jésus. Ce dernier ne fait aucune affirmation laissant entendre que celui qui voit ses disciples l'a vu ou a vu le Père, ni faisant de ses disciples le chemin vers le Père, ni identifiant connaissance des disciples et connaissance de lui ou du Père. De même, ils sont sanctifiés par la vérité (17.17–19) mais ne sont pas la vérité. Les disciples sont associés à l'œuvre de révélation de Jésus en tant que porteurs et témoins de cette révélation, mais ils ne se substituent pas à Jésus dans ce que son rôle de révélateur ultime a d'unique. Ils sont agents du révélateur, mais ne sont pas le révélateur eux-mêmes, ni ne sont les révélateurs de Jésus au sens où celui-ci l'est du Père.

Jésus peut être le révélateur ultime à cause du lien particulier qui l'unit au Père, de l'immanence mutuelle qu'ils partagent et qui le rend incomparablement transparent à la personne du Père. Le principe de la révélation ne peut donc pas s'analyser indépendamment des affirmations de Jésus sur son lien au Père.

5.4. Communauté d'action

Un autre facteur qui apparaît dans les discours d'adieu est le fait que Père et Fils agissent ensemble et peuvent être simultanément auteurs de la même action. Le principe est explicitement présenté en 14.10–11, où il accrédite l'immanence mutuelle du Père et du Fils⁷³¹ (cf. 5.19,30,36; 10.37–38). Il recouvre jusqu'à un certain point les conséquences du schéma d'agence et de l'envoi du Fils par le Père⁷³²; le Fils ne fait rien par lui-même, mais il fait ce qu'il fait par l'autorité et sur l'ordre du Père. Il y a cependant plus que cela à l'œuvre, et Jean en tire des conclusions qui vont plus loin que la seule notion de l'envoi. Par ailleurs, cette communauté d'action est également visible de manière manifeste quoique moins explicite dans le fait que Jean attribue de mêmes actions au Père, au Fils ou à l'Esprit, et que l'Esprit agit de manière très similaire au Fils. On détaillera ces quelques éléments dans cette partie.

On l'a dit au sujet de 14.10–11⁷³³, Jésus fait du Père l'auteur de ses propres œuvres, en clarifiant des affirmations antérieures telles 10.32 et 10.37. Cela dépasse la notion d'obéissance et de représentation supposée par le rapport envoyeur-envoyé, et en conséquence Jésus parle dans ce passage du Père « qui demeure en moi » plutôt que du Père « qui m'a envoyé ». Il y a là une progression : en 5.23 par exemple, l'affirmation faite par Jésus peut se comprendre dans le cadre du schéma d'agence et il parle encore du Père « qui m'a envoyé » (voir aussi 5.36, où l'envoi de Jésus par le Père est encore le point que Jésus prouve par la référence à ses œuvres). Mais en 14.10–11, la référence aux œuvres de Jésus établit l'immanence mutuelle et l'unité du Père et du Fils, qui dépasse la simple notion d'envoi. À ce sujet, on peut dire

⁷³¹ Nous détaillerons ce sujet en partie 5.5 *infra*.

⁷³² Voir à ce sujet notre partie 5.2 *supra*.

⁷³³ Voir partie 2.4.4 *supra*.

que Jean commence par la notion d'actions faites en conformité avec la volonté du Père, en imitation de ses propres actions et par délégation de son autorité. Cela s'inscrit dans le schéma d'agence, lequel fournit un principe compréhensible et plus facilement acceptable pour comprendre la relation entre le Père et le Fils. Jean poursuit cependant par la notion d'œuvres accomplies ensemble, qu'il relie à l'immanence mutuelle du Père et du Fils. Il y a donc dépassement du schéma d'agence, qui reste toutefois accepté et actif, et prépare à la compréhension des affirmations plus fortes de l'évangile.

Le principe de l'action commune du Père et du Fils permet également de comprendre certaines caractéristiques de l'évangile. Ainsi, en ce qui concerne la prière, plusieurs passages parlent de la prière au nom de Jésus, mais 14.14 parle de demandes adressées à Jésus, qu'il exaucera, tandis que 15.16 et 16.23 font référence à des demandes adressées au Père dont ce dernier donnera l'accomplissement. Ces différences pourraient être vues comme une contradiction ou une incertitude sur le destinataire de la prière, mais le principe d'action commune fait que l'évangéliste n'a pas besoin de chercher à attribuer la destination ou l'exaucement des prières à l'un des deux en excluant le second.

Parmi les manifestations de cette communauté d'action entre le Père et le Fils, il faut aussi souligner les diverses formulations de l'origine de l'Esprit. Comme déjà relevé⁷³⁴, l'envoi de l'Esprit fait l'objet de descriptions variées. En 14.16 comme en 14.26, c'est le Père qui a la part active de l'envoi du Paraclet. Dans le premier cas, c'est à la demande du Fils et dans le second en son nom. À l'inverse, en 15.26 et 16.7, c'est Jésus qui envoie le Paraclet. Mais 15.26 précise que le Fils envoie le Paraclet d'auprès du Père, et que le Paraclet sort d'auprès du Père, tandis que 16.14–15 montre que le Père est le propriétaire ultime de ce que le Paraclet annonce. Certains auteurs⁷³⁵ voient là le signe d'une évolution des représentations entre ce qui serait un « premier discours d'adieu » (à savoir Jean 14 avec ou sans tout ou partie de 13.31–38) et des couches rédactionnelles ultérieures. Cependant, il faut relever d'une part que Père et Fils ont chaque fois leur part dans la mission de l'Esprit, quel que soit le sujet du verbe d'envoi, et d'autre part que dans la conception de l'évangile, Jésus et le Père font un (10.30), tout ce que le Père a est aussi à Jésus (16.15), et le Père qui demeure en Jésus fait lui-même les œuvres dont ce dernier se réclame (14.10).

Plutôt qu'une évolution dans la théologie johannique⁷³⁶, c'est donc le principe de la communauté d'action entre le Père et Jésus qui s'exprime dans

⁷³⁴ Parties 2.8.3 et 3.2.3 *supra*.

⁷³⁵ SADANANDA, *Johannine Exegesis*, ch. 10, p. 255–274, et THEOBALD, « Gott, Logos und Pneuma », p. 76–79.

⁷³⁶ Défendue par Theobald (THEOBALD, « Gott, Logos und Pneuma », notamment p. 77–79) et SADANANDA, *Johannine Exegesis*, p. 265, entre autres.

la variabilité des représentations⁷³⁷. Cette variabilité peut soit être tout à fait délibérée de la part de l'auteur, qui chercherait à faire saisir la vanité d'une distinction trop précise des rôles du Père et du Fils, soit être spontanée, en ce que l'auteur n'éprouverait pas le besoin de choisir entre des représentations qui lui semblent toutes conformes à la réalité. Il faut également noter que le restant du Nouveau Testament varie aussi entre des passages qui rattachent surtout l'Esprit à Dieu (au Père, respectivement)⁷³⁸, d'autres qui le rattachent surtout à Jésus (au Christ, respectivement)⁷³⁹, et plusieurs qui le relient d'une manière ou d'une autre autant à l'un qu'à l'autre⁷⁴⁰. Le double rattachement du Paraclet en Jean s'accorde donc avec la conception néotestamentaire de l'Esprit. De plus, ce double rattachement avec la flexibilité de ses formulations s'intègre tout à fait dans la théologie de l'évangile en ce qui concerne les rapports entre le Père et le Fils. Leur participation commune aux mêmes œuvres et leur partage de possessions communes font que l'un comme l'autre peut être vu comme acteur de l'envoi de l'Esprit.

La notion de possession commune fait d'ailleurs partie des éléments qui manifestent l'imbrication du Père et du Fils. 16.15 affirme en effet que tout ce qui appartient au Père appartient aussi au Fils, et en 17.10 Jésus fait les deux affirmations réciproques selon lesquelles tout ce qui est à Lui est au Père, et *vice versa*. Cette double possession est parfaitement logique dans l'idée de l'unité du Père et du Fils. Étant un, ils ne sauraient posséder quoi que ce soit à l'exclusion l'un de l'autre.

Par ailleurs, on peut constater la même imbrication des actions entre Jésus et l'Esprit qu'entre le Père et Jésus⁷⁴¹. Ainsi, la première identification du Paraclet le situe comme un « autre paraclet », impliquant que Jésus était le premier, et donc que le Paraclet remplit le même rôle. Jésus peut aussi faire suivre la première promesse de la venue du Paraclet par la promesse « je viens vers vous » (14.18), mettant en parallèle la venue du Paraclet avec sa propre venue. De même, la constatation « j'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant » (16.12) est suivie d'une annonce de ce que l'Esprit de vérité annoncera lorsqu'il sera venu (16.13). Autrement dit, l'Esprit dira les choses que Jésus avait à dire. Cela se confirme dans l'insistance de Jésus pour se rattacher les propos de l'Esprit : l'Esprit ne parlera pas de lui-même, mais dira ce qu'il entendra et prendra de ce qui est à Jésus pour l'annoncer – et cela est même au final propriété du Père (16.15). Comme montré en partie 3.6.3, tout comme la

⁷³⁷ Bien vu entre autres par BROWN, *John, II*, p. 689; THYEN, *Johannesevangelium* et KEENER, *Gospel of John* dans leurs commentaires sur 15.26, et par DIETZFELBINGER, *Abschied*, p. 164; STUBE, *Graeco-Roman Reading*, p. 157.

⁷³⁸ Mt 10.20; Lc 24.49 (cf. Ac 1.4); Ac 2.17; 5.32; Ép 1.17; 3.16; Ph 3.3; 1 Th 4.7; 1 Jn 4.13.

⁷³⁹ Ph 1.19, Ac 16.7, et indirectement Rm 8.2.

⁷⁴⁰ Ga 4.6; Rm 8.9; 1 Pi 1.11–12.

⁷⁴¹ Voir dans ce sens GIBLET, « Trinité », p. 121; BROWN, *John, II*, p. 1140–1141; THEOBALD, « Gott, Logos und Pneuma », p. 77; FERRARO, *Paraclito, Cristo, Padre*, p. 12–16; LA POTTERIE, *Vérité, I*, p. 343–344; KEENER, *Gospel of John*, p. 965; GOURGUES, « Paraclet », p. 91, note 12.

légitimité de Jésus vient de ce qu'il ne parle pas de son propre fonds, la légitimité de l'Esprit vient de ce qu'il ne parle pas de son propre chef. Cela contribue à la fois à voir Jésus agir au travers de l'Esprit, et à voir un parallèle entre la relation Jésus-Père et la relation Esprit-Jésus.

L'Esprit a aussi pour rôle de conduire dans toute la vérité, or cette fonction est exprimée en des termes qui rappellent fortement ce que Jésus s'attribue en 14.6 : ὁδηγεῖν reprend ὁδός, et Jésus s'est caractérisé comme la vérité⁷⁴². Le Paraclet rend témoignage (15.27), comme Jésus lui-même a témoigné (7.7; 8.13–18; 18.37), et comme d'ailleurs le Père le fait aussi (5.37; 8.18).

Comme la partie suivante le soulignera encore, l'Esprit a aussi pour rôle de rendre Jésus présent.

Ainsi, si l'évangile n'exprime pas explicitement la communauté d'action de l'Esprit avec le Fils de la même manière qu'il le fait pour le Fils et le Père, le principe est néanmoins largement à l'œuvre, et illustre les conceptions johanniques sur les rapports entre Père, Fils et Esprit. Le fait de voir le Père accomplir les actions que le Fils fait peut rappeler le schéma d'agence, avec l'idée d'actions faites comme représentant de l'envoyeur. Mais la communauté d'action identifiée ici va plus loin que cela, en faisant du Père non seulement le commanditaire mais l'auteur des actes et des paroles de Jésus, et en servant de témoin à la présence du Père en le Fils, que le simple mécanisme juridique ne suppose pas.

5.5. Immanence mutuelle et unité

Comme déjà mentionné dans la partie précédente, la communauté d'action entre le Père et le Fils sert entre autres à accréditer leur immanence mutuelle : « je suis dans le Père et le Père en moi » (14.11). Le Père demeure en Jésus, et c'est lui qui fait lui-même les œuvres (14.10)⁷⁴³. Il faut noter déjà que cette affirmation est aussi liée au rôle révélateur de Jésus ; elle est faite dans la suite de l'affirmation de Jésus selon laquelle qui l'a vu a vu le Père (14.9), et sert à la justifier. L'affirmation d'immanence mutuelle réapparaît en 17.21–23, où elle est mise en lien avec l'affirmation de l'unité entre Jésus et le Père :

²¹afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, afin qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'envoyas. ²²Et moi je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un, ²³moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient accomplis en un, afin que le monde croie que tu m'envoyas et les aimes comme tu m'aimes.

⁷⁴² Voir notre développement en partie 3.6.2.

⁷⁴³ Voir également SCHOLTISSEK, « Wir sind eins », p. 336–337 pour ce lien entre unité des œuvres et unité relationnelle.

Cette notion d'unité apparaissait déjà dans les discours d'adieu en 17.11. L'immanence mutuelle et l'unité sont des idées voisines et reliées, tant du point de vue logique que du point de vue des lieux de leur apparition dans l'évangile. Ni l'immanence mutuelle ni l'unité ne sont des idées nouvelles au moment où elles apparaissent dans la scène d'adieu. En effet, Jésus avait déjà fait de telles affirmations dans la scène polémique de 10.22–39, précisément en 10.38 et 10.30; déjà là, le fait que Jésus fait les œuvres de son père était appelé pour accréditer leur immanence réciproque.

De plus, en 17.21, l'immanence mutuelle du Père et du Fils sert de modèle à l'unité des croyants⁷⁴⁴ (les deux éléments étant mis en lien par l'adverbe καθώς). Il faudra néanmoins garder des nuances, en ce que les croyants ne sont pas inclus dans l'unité du Père et du Fils de la même manière qu'ils sont inclus dans leur immanence. C'est de fait à ce niveau qu'une réelle différence entre immanence mutuelle et unité se manifeste. En effet, les croyants sont appelés à être un les uns avec les autres, mais pas à être les uns dans les autres. À l'inverse, les croyants sont inclus dans une relation d'immanence mutuelle avec le Fils (14.20, 17.23), mais ne sont pas inclus dans l'unité du Père et du Fils; ils ne sont pas dits être un avec le Père ou le Fils. Il y a donc quelque chose dans la relation d'unité qui la rend appropriée pour décrire la relation entre croyants, mais pas la relation entre de simples humains et le Père ou le Fils glorifié, et dans la relation d'immanence mutuelle un facteur qui permet de l'appliquer aux relations entre le Père ou le Fils et les hommes, mais pas aux hommes entre eux. On peut roposer de manière exploratoire que l'immanence (ou l'inhabitation) mutuelle passe par une présence spirituelle qui est possible au Père et au Fils mais pas à la condition humaine seule, et que l'unité présuppose une nature partagée, qui est présente entre Père et Fils et entre croyants, mais pas entre la divinité et l'être humain⁷⁴⁵.

Les idées d'immanence mutuelle et d'unité participent à la profonde imbrication du Père et du Fils. Elles sous-tendent les affirmations de Jésus sur la visibilité du Père en lui; c'est parce que le Père est présent en Jésus que celui qui voit Jésus a vu le Père. En même temps, l'unité entre le Père et le Fils est importante pour la question de l'unicité de Dieu, détaillée en partie 5.11.

Jusqu'ici, il n'a pas été fait mention du Paraclet dans cette partie sur l'immanence mutuelle et l'unité. Il est vrai que ces formules ne sont jamais appliquées directement au Paraclet dans l'évangile. Ce fait conduit d'ailleurs D. Crump⁷⁴⁶ à dénier à l'Esprit toute participation à l'immanence du Père et

⁷⁴⁴ Voir dans le même sens FERRARO, *Paraclito, Cristo, Padre*, p. 28–32.

⁷⁴⁵ Cf. MOLTSMANN, « God in the World », p. 376 pour le maintien de la différence entre homme et Dieu dans leur relation d'immanence mutuelle (également relevé par BYERS, « Johannine Theosis », note 44, p. 184). Nous ne discutons ici l'unité des croyants que dans la mesure où elle éclaire la question de l'unité et de l'immanence du Père et du Fils. Pour l'interprétation plus complète de 17.20–23 à ce sujet, voir notre partie 4.5.2 *supra*.

⁷⁴⁶ CRUMP, « Perichoresis or deification ».

du Fils, et à critiquer vertement les théologiens qui la postulent⁷⁴⁷. Crump propose en outre d'inclure les disciples à la place de l'Esprit. Il convient donc d'examiner la participation de l'Esprit aux relations d'immanence mutuelle entre le Père et le Fils. À ce sujet, on a relevé que la promesse de la venue du Paraclet en 14.16–17 est immédiatement suivie par la promesse de Jésus de venir et de ne pas laisser ses disciples orphelins, et souligné les parallèles entre ces deux promesses⁷⁴⁸. On a relevé également comment 14.15–24 présente successivement la venue du Paraclet, la venue de Jésus, et la venue du Père avec Jésus⁷⁴⁹, et retenu que les différents traits observés impliquaient que la venue du Paraclet opérait la venue du Père et de Jésus⁷⁵⁰. Paradoxalement, Crump voit lui aussi la présence de l'Esprit comme présence de Jésus⁷⁵¹. Or précisément, si la présence de l'Esprit peut être simultanément la présence de Jésus, c'est qu'il y a présence de Jésus dans l'Esprit et donc inhabitation. Autrement dit, si la promesse de présence de l'Esprit recouvre essentiellement la même chose que la promesse de présence du Père et du Fils, c'est que leur présence est conjointe, ce qui implique l'immanence mutuelle⁷⁵². Le fait que l'Esprit rende le Père et le Fils présents auprès des croyants est cohérent avec notre remarque sur le fait qu'il n'y a pas d'immanence mutuelle entre les croyants : l'Esprit peut inclure les croyants dans l'immanence mutuelle du Père et du Fils parce qu'il est porteur de leur présence, mais l'Esprit n'est pas vu comme porteur de la présence des croyants. L'Esprit provient du Père et du Fils de telle manière qu'il les rend présents, mais l'Esprit ne peut en aucune manière être vu comme une émanation de la personne des croyants, sans quoi il ne serait plus l'Esprit de Dieu, mais un agrégat de personnalités humaines fort difficile à concevoir. On peut donc préciser la proposition précédente selon laquelle l'immanence mutuelle passait par une présence spirituelle qui n'est pas possible pour la condition humaine isolément. C'est plus précisément le rôle de l'Esprit comme porteur de la présence du Père et du Fils qui rend possible l'inclusion des croyants dans l'immanence du Père et du Fils, et qui ne permet pas l'extension de la catégorie d'immanence mutuelle aux relations « horizontales » entre croyants.

⁷⁴⁷ P. 400–401.

⁷⁴⁸ Voir partie 2.6.5 *supra*.

⁷⁴⁹ Voir partie 2.7.1 *supra*.

⁷⁵⁰ Cf. KAMMLER, « Geistparaklet », p. 102; KÖSTENBERGER – SWAIN, *Father, Son and Spirit*, p. 96; BROWN, *John*, II p. 645; DETTWILER, *Gegenwart*, 191–192.

⁷⁵¹ « The Spirit's appearance is immediately qualified as the real, spiritual presence of the resurrected Son. » CRUMP, « Perichoresis or deification », p. 403.

⁷⁵² Cf. KAMMLER, « Geistparaklet », note 134, p. 116–117; BYERS, « Johannine Theosis », p. 226 conclut : « As a divine figure directly linked to the Father and the Son whose presence continues the presence of Jesus among the disciples, the Spirit must be understood as included within the divine identity, or at the very least associated with the divine identity in such a way that exceeds what Crump identifies as the perichoretic union of the Father, Son, and disciples. »

On a également relevé dans la partie précédente la manière dont l'action du Paraclet et celle de Jésus étaient parallèles et conjointes. Or Jésus présente sa communauté d'action avec le Père comme preuve de leur immanence mutuelle, donc le Paraclet partage cette même relation, si l'on respecte la logique de l'évangile. Il est certes vrai que les passages du Paraclet sont davantage orientés vers son action auprès des croyants et dans le monde, et sur son rôle à la suite de Jésus, que sur ses relations exactes avec le Père et le Fils. En ce sens, les affirmations explicites qui sont faites au sujet du Fils ne sont pas toutes répétées en ce qui concerne l'Esprit. Cela se comprend bien dans la perspective où l'identité du Fils et son rapport au Père sont des points de polémique manifeste, où l'auteur cherche à établir et étayer ses convictions, tandis que l'Esprit est davantage mentionné à cause du rôle qu'il va avoir. Cependant, en suivant la logique de l'évangile, les rôles attribués à l'Esprit, et en particulier son rôle de rendre Jésus présent après son départ, impliquent de l'inclure dans la relation d'immanence mutuelle et d'unité manifestée au sujet de Jésus.

5.6. Les prérogatives divines

Comme Richard Bauckham l'a bien montré⁷⁵³, le monothéisme juif, en particulier à l'époque du Second Temple, identifiait largement le Dieu unique en terme de ses actions, des rôles qu'il était le seul à remplir, à l'exclusion de tout autre⁷⁵⁴. Au cours de cet ouvrage, on a relevé différents rôles et caractéristiques qui sont attribués à Jésus ou au Paraclet, alors que les textes (vétérotestamentaires en particulier) qui affirment et défendent l'unicité de Dieu les réservent à YHWH seul. La présente partie rassemblera les différentes données appartenant à cette catégorie.

Bauckham se concentre sur deux grandes caractéristiques qui distinguent Dieu de toute la création : son rôle comme seul créateur de toutes choses, qu'il ne partage avec personne⁷⁵⁵, et son rôle comme dirigeant suprême ayant autorité sur tout l'univers, qu'il exerce au travers de serviteurs, ceux-ci ne partageant pas son autorité⁷⁵⁶. Il convient ici aussi d'employer d'autres prérogatives divines, du moment qu'un ancrage vétérotestamentaire permet de les identifier comme propres à YHWH.

⁷⁵³ BAUCKHAM, « God Crucified », en particulier p. 1–13.

⁷⁵⁴ Voir l'idée similaire chez Thomas d'Aquin, pour qui la nature divine du Fils se reconnaît par ses œuvres : « Si donc nous considérons, à propos du Fils, qu'il a la vraie nature de Dieu, et cela parce qu'il réalise l'œuvre vraie de la divinité, il est manifeste qu'il est vrai Dieu » (THOMAS D'AQUIN, *Saint Jean*, vol. 2, p. 300–301).

⁷⁵⁵ Cet aspect n'apparaît pas directement dans les discours d'adieu, mais est bien sûr présent dans le prologue de l'évangile. Voir BAUCKHAM, « Monotheism and Christology », p. 149–151, et notre partie sur la préexistence de Jésus : 5.6.6.

⁷⁵⁶ BAUCKHAM, « God Crucified », p. 9–11.

5.6.1 La gloire donnée à Jésus

Les discours d'adieu font à plusieurs reprises intervenir le langage de la gloire et de la glorification. Cette thématique était déjà annoncée en 13.31–32, dans ce que nous avons retenu comme introduction aux discours. Dans ces versets, et au cours des différents retours sur ce thème dans les discours (14.13; 17.1; 17.4–5; 17.22; 17.24; cf. 7.18; 8.50), on voit une dynamique de glorification mutuelle, où le Père glorifie le Fils afin que le Fils le glorifie. En d'autres termes, la gloire est donnée au Fils révélant le Père pour que la gloire du Père soit manifestée sur terre⁷⁵⁷.

On relève en outre qu'il y a une gloire donnée au Fils avant la fondation du monde (17.24), qu'il avait avant que le monde soit (17.5). Jésus dit par ailleurs avoir donné aux disciples la gloire que le Père lui a donnée (17.22). Après s'être penché dans l'exégèse sur la nature et la signification de cette gloire, il convient maintenant de les synthétiser et compléter. On a relevé en discutant Jean 17.22 que la gloire était un élément caractéristique des théophanies de l'Ancien Testament⁷⁵⁸. On a retenu la manifestation de la gloire de Dieu comme étant une révélation éclatante de son identité personnelle. En ce sens, la glorification mutuelle de Jésus et du Père peut s'associer au rôle révélateur de Jésus, il est porteur de l'identité du Père qu'il fait connaître aux hommes. C'est en ce sens que Jésus peut donner aux croyants la gloire que le Père lui a donnée, en leur faisant connaître qui est le Père. Cela fonde l'unité des croyants, qui sert à son tour de témoignage à l'égard du monde. Par ailleurs, en 16.14, c'est l'Esprit qui glorifie Jésus, qui poursuit l'œuvre de révélation commencée par Jésus. On relève aussi que la présence de la gloire de Dieu parmi son peuple faisait partie des promesses de l'Ancienne Alliance⁷⁵⁹.

Cependant, les affirmations concernant la gloire donnée à Jésus ne peuvent pas être réduites à un concept de révélation limité au temps de sa présence terrestre. Il affirme en effet avoir reçu cette gloire avant que le monde soit, et 17.5 laisse entendre que cette gloire n'était pas complètement manifestée dans le temps de son séjour terrestre. La gloire n'est donc pas seulement un élément de la révélation que Jésus apporte au sujet de son père, mais également une caractéristique qui lui est propre à un niveau transcendant.

En outre, 12.41 se réfère à une vision d'Ésaïe (Es 6.1–13), où ce dernier voit le Seigneur⁷⁶⁰ assis sur son trône⁷⁶¹, en disant qu'Ésaïe a vu la gloire de Jésus. Cela démontre que dans l'évangile, la gloire que Jésus a reçue de son

⁷⁵⁷ Voir notre discussion en partie 4.5.3.

⁷⁵⁸ P. ex. Ex 33.12–23; Es 6.1 LXX; Ez 1.28.

⁷⁵⁹ Voir note 670, page 181.

⁷⁶⁰ *Adonai* et non YHWH dans le texte massorétique.

⁷⁶¹ Es 6.1 LXX parle de la gloire du Seigneur qui remplit le temple, tandis que le texte massorétique parle des pans de sa robe. L'évangéliste peut avoir résumé la vision d'Ésaïe comme vision de gloire, indépendamment de la présence du mot lui-même dans le texte qu'il connaît, quoi qu'il soit probable qu'il ait eu connaissance de la traduction grecque.

père n'est autre que la gloire du Dieu unique. Or la gloire est un des éléments que Dieu se réserve à lui seul dans les grandes affirmations monothéistes d'Ésaïe⁷⁶². En s'attribuant la gloire que Dieu se réserve, Jésus se fait participant à l'identité du Dieu unique d'Israël, et l'évangéliste fait apparaître cela de manière tout à fait assumée. Il faut noter qu'Ésaïe présente le même double aspect de la gloire de Dieu, entre un attribut que Dieu ne communiquera à personne d'autre, et des promesses de gloire manifestée au peuple de Dieu (Es 60.1–2; 61.3), pour finalement que la gloire de Dieu soit vue par les nations (Es 62.2; 66.18) et annoncée parmi elles (Es 66.19). Ésaïe exclut toute possession de la gloire divine par un autre que Dieu, mais prévoit qu'elle sera révélée aux hommes et transmise par eux. Jean attribue à Jésus la possession de la gloire qui est l'apanage de Dieu, il voit en Jésus celui qui fait connaître cette gloire aux hommes, et voit les croyants à la fois recevoir cette révélation et être les moyens de sa transmission.

Les deux volets de la gloire de Jésus, gloire possédée dès avant la fondation du monde et gloire révélée aux croyants, sont bien sûr reliés. C'est en tant que possesseur de la gloire divine que Jésus peut en être le révélateur par excellence. Par ailleurs, la gloire que Jésus possède lui a été donnée par le Père (17.24), et n'a de valeur qu'en tant qu'elle vient du Père (8.54). Jésus détient la gloire même de Dieu, mais d'une manière dépendante, il ne constitue pas une seconde origine indépendante de la gloire divine – en accord avec le schéma de dépendance que nous détaillerons en partie 5.7.

5.6.2 Autorité pour donner la vie éternelle

En 17.2, Jésus revendique devant le Père que celui-ci lui a donné l'autorité sur toute chair, afin qu'il donne la vie éternelle à ceux que le Père lui a donnés. C'est là la reprise d'un thème que l'évangile avait déjà abordé (3.35–36; 5.19–30; 6.39,54; 10.28), en attribuant à Jésus le pouvoir et l'autorité de donner la vie⁷⁶³. En outre, 5.26 attribue à Jésus le fait d'avoir la vie en lui-même, comme le Père a la vie en lui-même.

Or, le pouvoir de faire mourir et de faire vivre est attribué à Dieu seul dans l'affirmation monothéiste forte de Deutéronome 32.39. Dieu revendique qu'il n'y a aucun autre comme lui, et cite le fait qu'il fait mourir et vivre comme constitutif de son unicité. Jésus affirme donc avoir reçu du Père cette autorité qui appartient en propre à Dieu seul. De la même manière, si c'est Dieu seul qui fait vivre, avoir la vie en lui-même place Jésus à part

⁷⁶² « C'est moi le SEIGNEUR, tel est mon nom; et ma gloire, je ne la donnerai pas à un autre, ni aux idoles la louange qui m'est due » (Es 42.8, TOB). Cf. Es 48.1.

⁷⁶³ Par ailleurs, hors des discours d'adieu, l'Esprit se voit attribuer le rôle de faire vivre (6.63), et celui d'effectuer la naissance d'en-haut (3.3–8).

des être créés, qui n'ont pas la vie en eux-mêmes mais la reçoivent de Dieu⁷⁶⁴. Il y a là encore un élément quelque peu paradoxal mais récurrent dans l'évangile : Jésus a la vie en lui-même, mais c'est le Père qui lui a donné d'avoir la vie en lui-même. Autrement dit, il a la vie d'une manière qui n'est pas simplement dérivative, mais qui est tout de même dépendante du Père.

5.6.3 L'envoi de l'Esprit

L'envoi de l'Esprit Saint est attribué simultanément au Père et au Fils. Le fait que Jésus puisse affirmer avec emphase « le Paraclet que moi je vous enverrai » (15.26) est digne d'être relevé, puisque Jésus s'attribue le pouvoir d'envoyer l'Esprit Saint⁷⁶⁵. Or l'envoi de l'Esprit est bien plutôt le fait de Dieu dans les mentions vétérotestamentaires⁷⁶⁶. L'autorité de donner l'Esprit Saint n'est pas réservée à Dieu de manière aussi explicite et affirmée que pour d'autres prérogatives, mais l'Esprit Saint étant également considéré comme Esprit de Dieu, Jésus s'attribue là encore une fonction qui reviendrait plus habituellement à Dieu⁷⁶⁷.

5.6.4 Jésus comme seigneur de l'alliance

En Jean 14.15–24, Jésus situe une série de promesses dans le cadre de l'amour pour lui et de l'obéissance à ses commandements⁷⁶⁸. En cela, Jésus pose un cadre d'alliance, où il occupe le rôle dévolu à YHWH dans l'Alliance mosaïque⁷⁶⁹. Par ailleurs, la relation alliancielle implique aussi de connaître⁷⁷⁰ le maître de l'Alliance et de croire en lui. Or dans les discours

⁷⁶⁴ Cf. BAUCKHAM, « Monotheism and Christology », p. 152–153; KÖSTENBERGER – SWAIN, *Father, Son and Spirit*, p. 89–90 et THEOBALD, « Gott, Logos und Pneuma », p. 54. À l'inverse, BOISMARD, « Mystère trinitaire », p. 138 ne voit pas dans le pouvoir de ressusciter les morts une prérogative divine attribuée à Jésus. Boismard considère que Jésus fait passer les hommes de la mort à la vie seulement en leur transmettant les paroles de vie. À notre sens, Boismard néglige l'affirmation de l'autorité donnée à Jésus (17.2) et du fait qu'il fait vivre *qui il veut* (5.21), pour ne rattacher le pouvoir de ressusciter les morts qu'à la fonction révélatrice de Jésus. Notons encore que l'autorité pour juger, attribuée à Jésus en 5.19–30, fait aussi partie des prérogatives divines, mais nous n'en traitons pas car elle n'est pas reprise dans les discours d'adieu eux-mêmes.

⁷⁶⁵ Cf. 1.33, où c'est Jean-Baptiste qui voit en Jésus celui qui baptise de l'Esprit Saint.

⁷⁶⁶ P. ex Es 44.3; 63.11; Ez 36.27; 37.14. Cf. 1 QS 4.21 (consulté dans WISE – ABEGG – COOK, *Les manuscrits de la Mer Morte*).

⁷⁶⁷ Ainsi GODET, *Commentaire au sujet de 15.26*; FERRARO, *Paracletto, Cristo, Padre*, p. 113; LA POTTERIE, *Vérité*, I, p. 384; THEOBALD, « Gott, Logos und Pneuma », p. 66.

⁷⁶⁸ Voir parties 2.6.1 et 2.6.6.

⁷⁶⁹ Ainsi p. ex. Deutéronome 11.1. Ainsi KEENER, *Gospel of John*, p. 953; LACOMARA, « Deuteronomy », p. 73–77. Cf. BROWN, *John*, II, p. 614 pour l'atmosphère alliancielle du dernier repas.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 631. En particulier, les promesses de Jérémie concernant la Nouvelle Alliance (Jr 24.7; 31.34) comportent le fait de vraiment connaître ou reconnaître Dieu.

d'adieu, Jésus se présente lui-même comme objet de foi (14.1) et de connaissance (14.7,9; 17.3) au même titre que Dieu, respectivement le Père. La référence à la foi ne dépasse pas nécessairement ce qui était dit de Moïse, puisqu'en Exode 14.31, les israélites sont dits croire en Dieu et en Moïse dans une même phrase et un même souffle. Mais l'addition des différents éléments et leur agencement dans un cadre conceptuel commun conduit à reconnaître que Jésus revendique la place centrale dans une relation d'Alliance avec ceux qui croient en lui, comme YHWH l'avait dans l'Ancienne Alliance.

5.6.5 Annoncer les choses à venir

On a relevé au sujet du Paraclet que Jésus lui attribuait la fonction d'annoncer les choses à venir (τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν – 16.13). Cette formulation reprend une tournure d'Esaië (Es 41.23; 44.7), dans une controverse à l'encontre des faux dieux, qui sont mis au défi d'annoncer les choses à venir. Esaië présente donc cette activité comme une caractéristique de Dieu, qui justifierait les faux dieux s'ils pouvaient la reproduire (surtout en Es 41.23)⁷⁷¹. Le Paraclet se voit ainsi attribuer une action distinctive de Dieu. Dans le contexte d'Esaië, ce défi d'annoncer les choses à venir se rattache aux actes de salut de Dieu, c'est parce que Dieu produira les choses à venir qu'il peut les annoncer à l'avance.

Il convient de discuter en quelle mesure Jésus se voit attribuer cette même capacité. Le langage spécifique qui signale la référence aux propos d'Esaië ne se retrouve pas tel quel au sujet de Jésus – en 4.25, la Samaritaine confesse que le Messie « nous annoncera tout » (ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα), ce qui peut rappeler les formules d'Esaië, mais pas de manière aussi claire que pour le Paraclet. Dans les discours d'adieu, Jésus souligne à plusieurs reprises qu'il annonce certains événements avant qu'ils ne se produisent, afin d'y préparer ses disciples (14.29; 16.1–4a,32–33; cf 2.22). Au niveau de la narration, l'auteur démontre nettement que Jésus connaît les événements avant qu'ils ne se produisent, et en ce sens il serait déplacé d'exclure Jésus de la participation à cette prérogative. En même temps, en ce qui le concerne, le texte fait moins délibérément usage d'un langage qui rappelle les controverses d'Esaië. Il faut donc retenir une référence délibérée à cette prérogative divine en ce qui concerne l'Esprit, et une attribution moins explicite mais présente en ce qui concerne Jésus.

5.6.6 Préexistence

En 17.5,24, Jésus se réfère à l'amour du Père pour lui et au don de sa gloire avant les origines du monde (cf 8.58). Jésus revendique donc une existence qui précède celle du monde créé. Dans l'idée d'une séparation

⁷⁷¹ Cf. *ibid.*, p. 708; YOUNG, « Relation », p. 224–226.

nette entre le Dieu créateur et l'ordre créé, une telle prétention tend à placer Jésus du côté du créateur, et peut laisser entendre qu'il participe à la création. Cela se confirme en examinant le prologue de l'évangile, qui l'identifie avec la Parole de Dieu, par qui tout a été fait et sans qui rien n'a été fait (1.3)⁷⁷². Jésus partage donc avec Dieu l'existence antérieure à la création du monde, et la participation à la création de toutes choses.

5.6.7 Possession du monde

Jésus a encore affirmé que toute chose autant que son père en a est sienne (16.15), et que toutes choses qui sont au Père sont à lui, et *vice versa* (17.10). Autrement dit, il n'y a rien qui appartienne au Père qui ne soit aussi possession du Fils. Or l'autorité de Dieu sur le monde entier est également affirmée en termes de possession (Ps 24.1)⁷⁷³. Là encore, Jésus affirme participer à une prérogative de Dieu qui le définit.

5.6.8 Le nom donné à Jésus

Comme relevé en partie 4.3.6, Jésus affirme que Dieu lui a donné son nom (17.11). Cette mention fait entre autres référence au rôle révélateur de Jésus, qui manifeste le nom du Père aux hommes (17.6); le nom représente l'identité personnelle du Père, que Jésus fait connaître. Mais il y a plus, en ce que Jésus affirme que Dieu lui a donné le droit d'être appelé d'un nom réservé à Dieu. Il est en particulier possible de le relier à l'emploi par Jésus d'ἐγώ εἰμι, formule employée par Dieu en 32.39 et à maintes reprises dans Esaïe pour affirmer la divinité exclusive de YHWH⁷⁷⁴.

Il n'est pas exclu que l'auteur ait vu ἐγώ εἰμι comme un équivalent du nom YHWH lui-même, mais le texte n'en donne pas de démonstration claire. Indépendamment de ce dernier point, l'attribution à Jésus d'ἐγώ εἰμι, la manière dont il l'emploie, son antécédence vétérotestamentaire et la reconnaissance que c'est le nom du Père qui est donné à Jésus ont une grande portée. Cela signifie que Jésus a reçu la dignité de se désigner d'une manière qui est propre à Dieu, ce qui le situe au sein de l'identité du seul Dieu.

⁷⁷² Voir BAUCKHAM, « Monotheism and Christology », p. 149–151 pour cet aspect, que nous ne détaillons pas parce qu'il n'est pas le plus développé dans les discours d'adieu.

⁷⁷³ Notons que si le Père et le Fils sont possesseurs légitimes du monde, l'appellation prince du monde (14.30) ne reconnaît donc pas à Satan un droit de propriété sur l'univers créé. Il s'agit plutôt là de l'identification de Satan comme puissance animant le monde compris comme humanité en rébellion contre Dieu.

⁷⁷⁴ Pour une étude détaillée de ce sujet, voir WILLIAMS, *I am HE*.

5.6.9 Conclusions sur les prérogatives divines

En tout, l'évangile de Jean ne fait pour le moins pas preuve de retenue dans ce qu'il attribue à Jésus. Au contraire, il lui reconnaît la participation à un vaste éventail de caractéristiques réservées à Dieu selon les grands textes monothéistes de l'Ancien Testament⁷⁷⁵. Jésus reçoit de Dieu la gloire qu'il ne donne à aucun autre. Il dispose de l'autorité pour juger et pour faire vivre. Il est celui qui envoie l'Esprit Saint, de même qu'il peut reprendre le rôle de point focal de l'Alliance entre Dieu et son peuple. Jésus se voit aussi comme le récipiendaire du nom de Dieu, ce qui est concrétisé par son emploi de la formule *ἐγώ ειμι*, caractéristique de la controverse de Dieu contre les prétendants illégitimes à la divinité. Jésus affirme même exister avant la création du monde, ce qui laisse entendre qu'il y a participé, comme le prologue le manifeste. Similairement, il affirme partager avec le Père la possession de toutes choses.

À n'en pas douter, l'auteur de l'évangile comprend Jésus comme participant aux prérogatives de Dieu qui appartiennent à son identité. On relève cependant aussi que dans beaucoup de ces caractéristiques, Jésus est plus ou moins explicitement dépendant du Père, que ses prérogatives lui sont attribuées par le Père. La prochaine partie dans cette synthèse explorera plus avant le côté dépendant et dérivatif de l'action et de l'autorité de Jésus, en tenant compte de ce qui vient d'être souligné.

Pour sa part, l'Esprit se voit attribuer le rôle d'« annoncer les choses à venir », rôle revendiqué en propre par YHWH dans le livre d'Ésaïe, tandis que Jésus démontre sa capacité à faire de même, sans que le rôle lui soit attribué dans les mêmes termes. Le Paraclet fait l'objet de beaucoup moins de mentions que Jésus dans l'évangile, mais il est lui aussi montré comme participant à un rôle dévolu exclusivement à Dieu.

5.7. Inégalité et dépendance

On vient de le montrer, l'évangile attribue à Jésus, et dans une moindre mesure au Paraclet, des traits qui étaient considérés comme des caractéristiques exclusives de Dieu et des prérogatives très élevées. Simultanément, l'évangile insiste aussi sur la dépendance de Jésus au Père et du Paraclet au Fils et au Père, notamment dans le cadre du schéma d'agence. Il convient donc de discuter ici des affirmations des discours d'adieu portant sur les idées de dépendance et de soumission, en les situant dans le cadre des autres motifs théologiques identifiés.

Commençons cette discussion par l'affirmation qui pose le plus clairement une inégalité entre le Père et le Fils : en Jean 14.28, Jésus déclare : « Si vous m'aimez, vous vous seriez réjouis de ce que je vais vers le Père,

⁷⁷⁵ Il y a débat sur la mesure dans laquelle le judaïsme du Second Temple admettait des figures semi-divines, participant aux prérogatives divines sans être Dieu. Nous avons présenté la question en partie 1.1.1; voir également notre note 795, page 219.

parce que le Père est plus grand que moi ». On retient que « le Père est plus grand que moi » est la cause de la joie que les disciples auraient dû ressentir, plutôt que du retour de Jésus vers le Père. On peut également le mettre en parallèle avec plusieurs propos de Jésus qui supposent un contraste entre sa situation durant l'incarnation et sa situation auprès du Père : les croyants feront des plus grandes œuvres que Jésus, parce que celui-ci s'en va vers le Père (14.13); Jésus envoie l'Esprit d'auprès du Père (15.26⁷⁷⁶), et Jésus demande au Père de le glorifier auprès de lui de la gloire qu'il avait auprès de Dieu avant la fondation du monde (17.5). Ces parallèles permettent de relier l'avantage pour Jésus de son départ au retour à une situation plus favorable que celle qu'il occupe sur la terre, en évitant de distinguer des affirmations qui viseraient sa nature humaine ou sa nature divine⁷⁷⁷. Cependant, Jésus ne fait pas une affirmation qui concerne uniquement son statut, mais dit bien que le Père est plus grand que lui. En ce qui concerne 17.5, comme déjà relevé, Jésus est dépendant du Père pour la gloire qu'il demande; de plus la gloire que Jésus veut retrouver est la gloire que le Père lui a donnée (17.24⁷⁷⁸). De la même manière, nous avons souligné dans le point précédent que le Fils (et dans une moindre mesure l'Esprit) s'attribue les prérogatives les plus élevées, des prérogatives qui sont réservées à Dieu dans l'Ancien Testament et la pensée juive, mais que cette attribution est toujours dérivative. Autrement dit, le Fils possède les traits distinctifs de la divinité, mais parce que le Père les lui donne, les lui confie, les lui transmet. Sa dignité est pratiquement sans limite, mais elle lui est donnée. C'est en cela que consiste la supériorité du Père : non en ce qu'il posséderait quoi que ce soit dont le Fils serait dépourvu, puisque « Toute chose autant que mon père en a est mienne » (16.15), mais en ce qu'il est l'origine et le donateur de ce que le Fils a. Jésus fait d'ailleurs de ce fait un des éléments de ce que les disciples ont saisi : « Maintenant ils ont su que toutes les choses autant que tu m'en as données sont d'auprès de toi » (16.7). Il appartenait à la mission de Jésus que les disciples soient conscients, pour toutes les choses que le Père a données à Jésus, que c'est de lui qu'elles proviennent. En ce sens, le retour de Jésus vers le Père est un retour vers l'origine de toutes ses prérogatives, de toute sa dignité et son rôle, et cela mériterait que les disciples s'en réjouissent pour Jésus.

Cela rejoint d'autres passages qui insistent sur la dépendance du Fils par rapport au Père. Jésus souligne que ses paroles ne viennent pas de lui-même, mais du Père (14.10, cf. 14.24). Il dit lui-même avoir gardé les commandements de son père (15.10), et avoir appris de son père ce qu'il

⁷⁷⁶ Voir partie 3.2.3. Concernant 16.7, certains lient la nécessité du départ de Jésus pour l'envoi de l'Esprit à sa reprise d'un statut exalté auprès du Père. Sans que cela soit absurde dans le cadre de l'évangile, nous avons jugé plus pertinent de relier cette nécessité à la mort substitutive de Jésus, nécessaire pour que l'Esprit puisse venir accomplir la nouvelle naissance (voir notre discussion en partie 3.4.2 *supra*).

⁷⁷⁷ Voir notre discussion de 14.28 en partie 2.9.3 *supra*. BARRETT, « Subordinationist Christology », p. 154 met bien en garde contre le danger de distinguer radicalement des affirmations concernant la nature humaine ou la nature divine de Jésus.

⁷⁷⁸ De même DAHMS, « Subordination », p. 354.

transmet aux disciples (15.15). Plus tôt dans l'évangile, Jésus insistait avec force ne rien faire par lui-même (8.28) et ne rien pouvoir faire par lui-même (5.30⁷⁷⁹). De la même manière, l'Esprit est présenté comme dépendant du Fils, et ultimement du Père⁷⁸⁰. Cela s'inscrit dans la théologie de l'envoi, où la légitimité de l'agent découle entre autres de son obéissance et de sa soumission à celui qui l'a envoyé⁷⁸¹. Cela fait aussi partie de l'inscription de l'évangile dans la pensée monothéiste : Jésus ne peut pas être conçu comme un autre Dieu en rivalité avec le Père, grâce à sa totale dépendance⁷⁸². Il exerce les prérogatives les plus élevées mais en accord parfait avec la volonté du Père, ce qui exclut toute division, toute fragmentation du Dieu unique en divinités rivales, et se traduit par le fait que les œuvres de Jésus peuvent être simultanément considérées comme œuvres du Père.

Il convient encore d'examiner combien les notions de dépendance constatées au sujet du Fils et de l'Esprit sont limitées au cadre de leur mission terrestre, et dans quelle mesure l'évangile leur attribue une portée éternelle. Nous aborderons aussi la question de l'attribution d'une nature moindre que celle du Père au Fils ou à l'Esprit. Dans une large mesure, les affirmations qui légitiment la mission du Fils par son obéissance au Père pourraient être prises comme se restreignant au cadre de cette mission. Cependant, l'aspect dérivatif des prérogatives de Jésus est manifeste même pour des attributs qui sont constitutifs de sa participation à la divinité, et qui ne se limitent pas au cadre de sa mission terrestre. Ainsi, la gloire donnée par le Père à Jésus lui a été donnée avant l'origine du monde, et Jésus prie pour que Dieu le glorifie de cette même gloire dans les temps qui suivent sa prière (ce qui vise à notre sens le temps de son élévation – 17.5,24). De même, l'autorité sur toute chair qui permet à Jésus de donner la vie éternelle (17.2) ne peut pas être limitée au temps de l'incarnation, vu son implication eschatologique (voir 5.29). Il en est de même pour le rôle de jugement dévolu au Fils (5.19–30). De même, si le don du nom de Dieu à Jésus était limité à son existence terrestre, le Fils se trouverait perdre de la dignité en retournant vers le Père, ce qui s'intégrerait fort mal dans la dynamique des discours d'adieu et de l'évangile en général. En tout, Jésus affirme recevoir du Père les éléments qui l'identifient comme appartenant à l'identité divine, et non pas seulement ceux qui seraient propres à sa mission terrestre. Il faut donc comprendre qu'une forme de subordination comprise comme dépendance du Fils en toutes choses concerne même sa situation dans l'éternité.

On l'a déjà souligné, la question de la nature divine ou de la nature de Jésus n'était probablement pas une préoccupation de l'évangéliste, ni une catégorie de pensée qu'il employait nécessairement. En terme d'identité divine, Jean attribue à Jésus tout ce qui est propre à Dieu, de telle sorte que

⁷⁷⁹ Voir références supplémentaires dans le même sens en partie 3.6.3 *supra*.

⁷⁸⁰ Voir en particulier notre partie 3.6.3 *supra*.

⁷⁸¹ Voir partie 5.2.

⁷⁸² Cf. THEOBALD, « Gott, Logos und Pneuma », 62–64.

rien ne permet de penser que pour lui Jésus serait moins Dieu que le Père⁷⁸³. Par ailleurs, les affirmations sur la préexistence de Jésus le situent nettement hors du monde créé. De même, l'unité postulée entre Jésus et son père s'accommoderait difficilement d'une différence de nature. Il faut donc voir chez Jean une subordination éternelle entre le Père et le Fils, mais une subordination qui est d'ordre relationnel et non ontologique⁷⁸⁴. Le Fils a tout au même degré que le Père, mais il a tout en le recevant du Père.

5.8. L'Esprit, une personne divine?

Il faut maintenant se pencher sur une question particulière : l'auteur de l'évangile conçoit-il l'Esprit comme une personne divine ? C'est un point particulier qui fait occasionnellement l'objet de débats. Ainsi, Crump⁷⁸⁵ considère que rien n'établit l'Esprit comme co-éternel avec le Père et le Fils. Cette question peut se composer en deux éléments :

- L'Esprit est-il conçu comme une personne à part entière (ou bien ne serait-il qu'une force impersonnelle)?
- L'Esprit est-il conçu comme appartenant à la sphère divine (ou bien n'est-il qu'un agent sub-divin)?

Il faut noter une différence entre le traitement de l'Esprit dans l'évangile, et celui qui est consacré à Jésus. L'évangéliste fait explicitement savoir que son but est d'amener à croire que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu (20.31). L'évangile vise à amener à une conception spécifique de l'identité et du statut de Jésus, et cela fait partie de ce que Jean veut démontrer. Il n'est par contre pas manifeste qu'il ait eu le même but concernant le Paraclet. En ce qui concerne l'Esprit, l'auteur semble bien davantage se préoccuper de sa capacité à pallier l'absence de Jésus. En cela, Crump a raison de souligner que l'évangile ne met pas l'accent sur la relation de l'Esprit au Père et au Fils, mais sur son rôle envers les croyants. Cependant, cela n'implique pas que l'auteur n'avait pas de conception sur le statut de l'Esprit. Il a justement laissé des indices à ce sujet.

En ce qui concerne la divinité de l'Esprit, une remarque préliminaire est que l'Ancien Testament, qui forme l'arrière-plan conceptuel et

⁷⁸³ Comme d'ailleurs son emploi du terme Dieu pour le *Logos*, respectivement Jésus, le montre (1.1,18; 20.28).

⁷⁸⁴ DAHMS, « Subordination », p. 363 tient un langage ambigu en parlant d'« eternal and essential subordination of the Son », tout en reconnaissant au Père et au Fils une « equality of essence ». Il semble que Dahms utilise « essential » par opposition à fonctionnel, en insistant que la subordination du Fils n'est pas limitée à sa fonction révélatrice ou à la durée de l'incarnation. Dahms voit donc comme nous une subordination éternelle n'impliquant pas une différence de nature entre Père et Fils, mais emploie des termes qui sont parfois utilisés pour dénoter une telle différence. KÖSTENBERGER – SWAIN, *Father, Son and Spirit*, p. 184 parviennent à des conclusions similaires aux nôtres.

⁷⁸⁵ CRUMP, « Perichoresis or deification ».

théologique des développements néotestamentaires, présente déjà un *Esprit de Dieu* (dès Gn 1.2; cf. l'esprit du Seigneur en Sg 1.7). Le rattachement divin de l'Esprit pouvait donc faire partie des présupposés du lectorat, sans par contre que la personnalité de l'Esprit ait d'indice antécédent manifeste. Indépendamment de cela, considérons ce que l'évangile lui-même présente à ce sujet.

En ce qui concerne le rattachement à la sphère divine, nous avons vu que l'Esprit se voit attribuer la capacité d'« annoncer les choses à venir », qui est caractéristiquement réservée à Dieu dans les textes d'Ésaïe utilisant cette expression (voir partie 5.6.5). Plus tôt dans l'évangile, Jésus attribuait aussi à l'Esprit la capacité de faire vivre (6.63), qui est aussi une caractéristique de Dieu. De même, il présente la nouvelle naissance (ou naissance d'en haut) comme naissance de l'Esprit (3.3–8), ce qui d'une part rejoint la capacité de l'Esprit de donner la vie, et d'autre part entre en résonance avec 1.12–13, où le prologue attribue le pouvoir d'être enfant de Dieu avec ceux qui sont nés « ni du sang, ni d'une volonté charnelle, ni de la volonté d'un mari, mais de Dieu » (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν). Or le chapitre 3 fait l'opposition entre ce qui est né de la chair et τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος (3.6), ce qui tend à identifier naissance de Dieu et naissance de l'Esprit. De même, l'insistance de Jésus pour situer l'origine de l'Esprit auprès du Père (15.26) montre qu'il le conçoit comme ayant son origine dans la sphère divine. On a également montré que l'Esprit partageait avec Jésus une communauté d'action tout à fait similaire avec celle qui unit le Père et le Fils (partie 5.4 *supra*). Tout comme la communauté d'action entre le Fils et le Père est signe de leur immanence mutuelle (14.10–11), la communauté d'action entre Fils et Esprit est au moins indice de leur immanence mutuelle. Cette immanence peut encore être confirmée par le fait que Jésus vient au travers de la venue de l'Esprit (14.15–21)⁷⁸⁶. Pris ensemble, ces différents éléments permettent d'affirmer que l'évangéliste considère bien l'Esprit comme appartenant pleinement à la sphère divine.

Quant au caractère personnel de l'Esprit, il peut se heurter à deux obstacles, soit que l'Esprit soit identifié à Jésus de manière tellement proche qu'il n'en serait pas discernable, soit que l'Esprit soit vu comme une force impersonnelle. Contre la fusion de l'Esprit et de Jésus, nous avons relevé (partie 2.6.5) que l'Esprit est présenté comme un *autre* paraclet, distinct de Jésus. De plus, l'envoi de l'Esprit par le Père et le Fils établit l'Esprit comme une personne distincte⁷⁸⁷.

Le fait que l'auteur conçoit l'Esprit comme une personne ressort entre autres des actions qui lui sont attribuées : il entend, enseigne, rappelle, témoigne, vient, parle, etc. Par ailleurs, l'auteur a aussi démontré sa préférence pour le pronom masculin en 15.26, où il aurait tout aussi bien pu utiliser le neutre en reprenant πνεῦμα.

⁷⁸⁶ Crump (CRUMP, « Perichoresis or deification », p. 403) reconnaît que c'est Jésus qui vient habiter en les disciples au travers de l'Esprit, mais manque de reconnaître que cela implique l'immanence mutuelle de Jésus et de l'Esprit, qu'il nie (p. 399).

⁷⁸⁷ Ainsi KAMMLER, « Geistparaklet », p. 116.

En tout, l'Esprit est bien perçu comme une personne à part entière, appartenant à l'identité de Dieu, et donc une personne divine.

5.9. Théocentrique ou christocentrique

La question de savoir si l'évangile est davantage christocentrique ou théocentrique apparaît occasionnellement dans la littérature secondaire. On donnera ici un rapide regard sur cette question, en tenant compte des éléments évoqués plus tôt.

Au vu en particulier de la théologie de la révélation présentée par l'évangile, les deux focales se recourent. Jésus est celui qui fait connaître le Père, c'est en lui seul et par lui seul que le Père est accessible. Personne n'a jamais vu Dieu, mais Jésus le fait connaître. Par ailleurs, Jésus obéit à son père, et fait sa volonté. Le Père est l'origine ultime de la mission de Jésus, et la mission de Jésus vise à le faire connaître, en ce sens la visée de l'évangile est théocentrique. En même temps, l'évangile est centré sur la personne de Jésus et sa mission. Comme Jean ne présuppose pas de connaissance du Père qui se passerait de la révélation du Fils, son théocentrisme se manifeste par son christocentrisme. Par ailleurs, les propos de Jésus sont continuellement destinés à montrer que ses propres prétentions ne sont pas en rivalité mais en dépendance avec la dignité du Père. En ce sens, mettre théocentrisme et christocentrisme en opposition ne respecte guère la présentation que fait l'évangile. Quant à l'idée que l'évangile passerait d'une focale à l'autre (au gré des évolutions de la communauté johannique telle que reconstruite par la recherche), elle se dément par le fait que les nuances sur l'action de l'un et de l'autre n'évoluent pas de manière univoque⁷⁸⁸.

5.10. Fonctionnel ou ontologique

Un sujet de débat récurrent repose sur la distinction entre le fonctionnel et l'ontologique. Il s'agit de distinguer entre ce que le Père, le Fils ou l'Esprit *font*, et ce qu'ils *sont*. On parle facilement de christologie fonctionnelle pour l'attribution à Jésus de certaines fonctions, et de christologie ontologique s'il se voit attribuer la nature divine. À ce sujet, il faut considérer comme fondamentalement correcte l'affirmation de Richard Bauckham selon laquelle cette distinction n'est pas la plus pertinente pour comprendre la christologie du Nouveau Testament dans sa matrice juive. Pour Bauckham, les Juifs pensaient à la divinité bien davantage en tant qu'*identité* divine que comme *nature* divine. Autrement dit, ils s'intéressaient bien plus à *qui Dieu est* qu'à *ce qu'il est*. Et parmi les caractéristiques distinctives de l'identité divine figuraient celles d'être seul créateur et seul souverain de toutes choses. Dans cette perspective, les *actions* de Dieu font

⁷⁸⁸ Voir par exemple notre note 220, page 72.

partie de ce qui l'identifie comme Dieu⁷⁸⁹. L'on ne peut dès lors pas tracer une ligne nette entre des fonctions qui ne concerneraient pas la question du statut divin, et une nature divine qui serait le centre de cette question.

L'affirmation de R. Bauckham repose sur un travail et une réflexion globale sur les textes juifs ainsi que sur le Nouveau Testament, qu'il n'est pas lieu de reproduire ici. On donnera par contre quelques éléments de ce que les discours d'adieu peuvent apporter sur cette question, et de notre regard sur son application aux propos de Jésus.

Une question voisine est celle du lien entre ce qui concerne les relations dans le cadre de la mission du Fils et de l'Esprit, et ce qui concerne les relations entre Père, Fils et Esprit dans l'éternité – ce que Kostenberger et Swain appellent trinité économique et trinité immanente⁷⁹⁰. Par exemple, lorsque Jésus parle du Père qui l'a envoyé, c'est avant tout une affirmation sur la relation qui prévaut entre le Père et lui dans le cadre de sa mission. Il peut être discuté si cela a des implications pour la relation éternelle entre Père et Fils, et pour d'autres propos la portée première est moins claire au premier abord. Là encore, la question de la relation entre l'immanent et l'économique est une question de théologie systématique qu'il n'est pas le lieu de discuter dans tous ses aspects. On rassemblera par contre ici les indices que les discours d'adieu donnent au sujet du rapport entre ces deux dimensions.

Il convient de relever premièrement que les affirmations de Jésus sur lui-même ne se limitent pas au temps de sa mission. Il revendique par exemple une gloire que le Père lui a donnée dès avant la fondation du monde, ce qui a des implications autant sur la préexistence du Fils que sur la nature des relations entre le Père et le Fils avant l'existence du monde créé⁷⁹¹. Deuxièmement, les actions de Jésus sont vues comme signes de sa relation au Père (14.10–11), ce qui ne permet pas d'opérer avec une séparation étanche entre les fonctions et l'identité profonde du Père, du Fils et de l'Esprit. Réciproquement, la mission de Jésus et celle de l'Esprit sont aussi légitimées par leur identité. Jésus peut être le révélateur par excellence du Père parce que le Père demeure en lui; il peut rendre le meilleur témoignage à la vérité, parce qu'il est la vérité, et ainsi de suite. Il n'est certes pas impossible de postuler que l'immanence mutuelle et l'unité du Père et du Fils ne sont que des propriétés du temps de la mission du Fils, mais cela poserait entre autres le problème d'attribuer au Fils une gloire que Dieu se réserve, dans un temps où il ne serait pas uni au Père, ce qui détruirait la cohérence de la pensée johannique. Il est donc largement préférable de considérer que l'immanence mutuelle manifestée dans les actions communes du Père et du Fils est une propriété de leurs relations éternelles, et donc de reconnaître que les fonctions du Fils sont vues par l'évangéliste même comme reflets de sa relation éternelle au Père.

⁷⁸⁹ Voir BAUCKHAM, « God Crucified », en particulier p. 30–31.

⁷⁹⁰ KÖSTENBERGER – SWAIN, *Father, Son and Spirit*, p. 179–184.

⁷⁹¹ Le prologue fournit bien sûr un autre exemple d'affirmations sur Jésus, présenté comme *Logos*, qui ne se limitent pas au fonctionnel ni au temps de sa mission terrestre.

La question du *filioque* est aussi dans une certaine mesure une question de lien entre mission temporelle et relations éternelles. Il est très manifeste dans les discours d'adieu que l'Esprit est envoyé conjointement par le Père et par le Fils, et qu'il est mandaté comme leur agent à tous les deux. Il dépend de Jésus pour le contenu de ses paroles, et prend de ce qui est à Jésus, donc au Père, pour le communiquer. Une bonne partie du débat sur le *filioque* se résume à la question de savoir si l'Esprit est dépendant du Fils pour son être même, ou si son lien au Fils se restreint au cadre de sa mission terrestre⁷⁹².

Il convient de noter que la mention de l'Esprit « qui sort d'auprès du Père » (15.26) n'est pas originellement une question de procession éternelle⁷⁹³— nous l'avons pour notre part rattaché à la présence de l'Esprit et à son action générale dans le monde tout au long de l'histoire humaine⁷⁹⁴. La formulation du symbole de Nicée-Constantinople, avec la préposition *ék*, n'est donc elle-même pas qu'une reprise des termes et de l'intention de l'évangile, mais constitue une élaboration théologique, même sans *filioque*.

Avec prudence, on dira que le traitement de l'évangile encourage à voir un lien entre l'ordre qui prévaut dans la mission terrestre, et l'ordre qui prévaut dans les relations éternelles. En ce sens, il semble conforme à la logique de l'évangile de considérer qu'il est approprié que Jésus envoie l'Esprit parce qu'il participe à son origine dans l'éternité. Simultanément, l'évangile s'attache à ne voir qu'une source ultime de la divinité, à voir les prérogatives de Jésus comme données par le Père. En ce sens, si le Fils participe à l'origine de l'Esprit dans l'éternité, cela ne peut être que par un don éternel du Père, qui demeure l'origine ultime de toutes choses.

5.11. Lien avec le monothéisme juif

Ayant relevé les principales caractéristiques attribuées au Père, au Fils et à l'Esprit dans l'évangile, on peut maintenant aborder la manière dont ces perspectives s'inscrivent dans le monothéisme juif. L'évangile attribue au Père la désignation de « seul vrai Dieu » (17.3), en se plaçant donc dans une perspective monothéiste. Simultanément, l'évangile attribue à Jésus, et dans

⁷⁹² En ce sens, KAMMLER, « Geistparaklet », p. 117 considère que les affirmations de l'évangile se situent au niveau fonctionnel, et qu'une question comme celle du *filioque* est hors de la pensée de l'auteur. Il relève cependant que des conclusions indirectes sont possibles, selon la mesure dans laquelle on considère que l'ordre dans la mission de Dieu doit refléter l'ordre qui existe de manière éternelle. Cf. PLANTINGA, « Trinitarian Source », p. 317–319 pour une discussion du principe d'analogie entre trinité fonctionnelle et trinité ontologique, appliquée au *filioque*, en particulier chez Barth et Augustin. CRUMP, « Perichoresis or deification », p. 400 juge anachronique toute tentative de trancher la question du *filioque* sur la base des discours d'adieu. GIBLET, « Trinité », p. 122 considère que même les rapports éternels de l'Esprit au Père ne sont connus que par déduction de ce qui prévaut au niveau économique, et qu'il est donc justifié de procéder de même pour ce qui concerne les rapports de l'Esprit au Fils.

⁷⁹³ Ainsi CARSON, *According to John* sur ce verset.

⁷⁹⁴ Voir partie 3.2.4.

une moindre mesure à l'Esprit, des traits qui les situent du côté divin de la séparation entre la divinité et la création. Plus que cela, comme vu en partie 5.6, l'évangile reprend le langage de grandes affirmations monothéistes vétérotestamentaires, non pas pour montrer comment Jésus s'abstiendrait d'empiéter sur les traits caractéristiques de Dieu, mais au contraire pour démontrer qu'il s'attribue ces traits caractéristiques.

Dans les passages de polémique de la première moitié de l'évangile, la prétention de Jésus à la divinité fait explicitement partie de ce qui lui est reproché (5.18; 10.33; cf. 19.7), et l'évangile se préoccupe entre autres de répondre à l'objection monothéiste quant aux prétentions de Jésus. Dans les discours d'adieu, la dimension polémique n'est pas présente de la même manière, mais les traits présentés participent de la préoccupation de compatibilité entre la vision de Jésus et de l'Esprit présentées dans les dialogues, et le monothéisme juif⁷⁹⁵.

La stratégie de réponse à l'objection monothéiste est double. D'une part, l'affirmation de l'unité de Jésus avec le Père (voir partie 5.5) réfute l'idée d'une multiplicité de dieux. La confession de foi fondamentale d'Israël disait « Ecoute, Israël! Le SEIGNEUR, notre Dieu, le SEIGNEUR est un⁷⁹⁶ », et Jésus enseigne « moi et le Père, nous sommes un »(10.30)⁷⁹⁷. Tout comme le Deutéronome, l'évangile place une unité au cœur de la foi, mais c'est une unité qui inclut la personne de Jésus.

D'autre part, Jésus se présente aussi en parfaite dépendance du Père (voir partie 5.7). Les caractéristiques les plus élevées de Jésus lui sont données par le Père, il ne se présente en rien comme une source indépendante de l'autorité divine, mais comme ayant tout en dépendance

⁷⁹⁵ Comme présenté en ce qui concerne le contexte de l'évangile (partie 1.1.1), les études récentes sur l'origine de la christologie néotestamentaire montrent que le monothéisme juif n'était pas aussi monolithique qu'on pourrait être tenté de le croire. Les propositions de BOYARIN, *Christ juif* au sujet du Fils de l'Homme impliquent, si elles sont acceptées, qu'une certaine vision « binaire » avait cours dans certaines traditions juives dès avant Jésus-Christ. Cela semble confirmé par SEGAL, *Two powers*, selon qui les rabbins ont dû très tôt développer des stratégies défensives contre des traditions exégétiques qui voyaient « deux pouvoirs dans le ciel », ou un médiateur par excellence à côté de Dieu. HURTADO, *One God, one Lord*, pour sa part, étudie diverses figures qui prennent part au règne de Dieu sur le monde : attributs hypostasiés, patriarches exaltés et anges principaux. Cependant, comme le relève BAUCKHAM, « God Crucified », p. 15–16, les attributs divins appartiennent à l'identité de Dieu, et anges et patriarches gardent un statut de serviteur démontré par leur refus d'être adorés. Il coexiste manifestement dans la recherche plusieurs visions de délimitations du monothéisme juif, qui participent à un débat que nous n'avons pas la prétention de trancher. Il est certain qu'il existe dans le judaïsme du premier siècle différents courants avec chacun leur tendance. Il est tout aussi certain qu'au moins un de ces courants insiste suffisamment sur le monothéisme pour justifier les accusations à l'encontre de Jésus, et pour produire la polémique contre l'idée de « deux pouvoirs » telle que SEGAL, *Two powers* l'identifie.

⁷⁹⁶ Dt 6.4, NBS.

⁷⁹⁷ BAUCKHAM, « Monotheism and Christology », p. 163–164 voit dans l'affirmation d'unité de Jésus et du Père une allusion au Sh'ma Israël. Byers, « Johannine Theosis », p. 139–143 identifie également le motif d'unité de 10.30 avec Dt 6.4. Byers défend également que le motif d'unité en Jean 17 doit être compris dans la même perspective (p. 149).

du Père. De même, l'idée d'actions qui sont communes entre le Père, le Fils et l'Esprit (partie 5.4) fait qu'il n'y a pas de division dans l'action de la divinité, que le monde n'est pas soumis aux caprices de divinités multiples et contradictoires. La vision johannique du Père, du Fils et de l'Esprit permet une diversité sans division, permet un ordre et des relations au sein de Dieu sans postuler un Dieu divisé contre lui-même⁷⁹⁸.

⁷⁹⁸ Voir dans le même sens SCHOLTISSEK, « Wir sind eins », p. 325–328.

Conclusion

Identité et rapports du Père du Fils et de l'Esprit

Cette étude a procédé à l'exégèse de passages-clés de la scène d'adieu de l'évangile de Jean, dans le contexte de cette scène et de l'évangile en général. Elle a en particulier cherché à relever la vision que l'évangile transmet au sujet du Père, du Fils et de l'Esprit et de leurs rapports respectifs, et la manière dont l'évangile présente ces points.

Les développements analysés sont inscrits dans le contexte et les paramètres de la scène d'adieu, elle-même incluse dans la progression narrative de l'évangile. Les discours d'adieu interviennent alors que la tension issue de l'hostilité des chefs juifs à l'égard de Jésus va atteindre son dénouement, alors que les annonces par Jésus de sa mort rédemptrice vont s'accomplir, alors que la mission terrestre de Jésus va s'achever. Les discours d'adieu ont donc une dimension rétrospective faisant le point sur ce que Jésus a accompli jusque là, et sont aussi préoccupés prospectivement d'annoncer les événements de la croix, de la poursuite de la mission initiée par Jésus après son départ, de la situation des disciples, de leur rapport au monde, et de la nouvelle situation à venir pour Jésus.

Ces circonstances conduisent à revenir sur le statut de Jésus, sur sa capacité à accomplir sa mission, et ultimement sur son lien au Père. La dimension prospective repose aussi passablement sur le rôle et l'action du Paraclet, qui sont présentés en lien avec Jésus et le Père. C'est ainsi que les questions d'identités et de rapports respectifs du Père, du Fils et de l'Esprit sont inscrites dans la scène d'adieu. Tout en respectant les paramètres issus du cadre narratif, l'auteur a manifestement cherché à transmettre une vision donnée à ce sujet.

Une notion centrale dans l'évangile et dans les discours d'adieu est celle de révélation. Le Père est essentiellement connu par le biais de la révélation du Fils (1.18; 14.6–11; 17.3), et l'évangile cherche entre autres à établir la validité de la révélation du Père par Jésus, ainsi que de sa poursuite par l'Esprit. Un premier processus de légitimation repose sur le schéma d'agence, tel que la *halakah* juive le connaissait. Jésus est légitimé par son envoi par le Père et par son obéissance. Son respect des instructions du Père donne validité à son enseignement, et son rôle d'envoyé demande qu'il soit respecté et pris au sérieux. C'est un principe qui apparaît tôt et massivement dans l'évangile, probablement parce que son antécédence dans la pratique légale le rend plus facile à saisir et à admettre que d'autres traits revendiqués

par Jésus dans l'évangile. Ayant déjà été amplement présenté dans la première partie de l'évangile, ce principe n'est pas beaucoup développé pour Jésus dans les discours d'adieu, quoiqu'il y soit fait référence. Il participe de manière plus marquée à la légitimation du rôle de l'Esprit, qui est envoyé autant par Jésus que par le Père, et qui parlera conformément à ce qu'il entendra (16.13).

Le principe d'agence implique des actions accomplies au nom du mandant. Mais Jésus dépasse cela, en parlant d'actions accomplies par le Père en lui (14.10), principe concrétisé par bon nombre d'activités qui sont attribuées simultanément au Père et au Fils. Le même principe se manifeste parallèlement par des actions qui sont celles de l'Esprit en même temps qu'elles sont celles de Jésus. Cette communauté d'action forme en soi un trait caractéristique des rapports entre Père, Fils et Esprit. En outre, elle est aussi présentée comme signe de l'immanence mutuelle du Père et du Fils, que l'on peut dès lors logiquement étendre à l'Esprit. Cette appartenance de l'Esprit à l'immanence mutuelle du Père et du Fils est aussi manifestée dans le fait que l'Esprit peut rendre le Père et le Fils présents. Cette immanence mutuelle fait partie des rapports particuliers qui unissent Père, Fils et Esprit, donnant une idée d'intimité, de proximité, voire d'imbrication. En même temps, elle participe à la logique de la révélation. Jésus peut être le révélateur par excellence du Père, en ce que le Père est présent en lui et au travers de lui. Le Paraclet pourra poursuivre cette œuvre révélatrice en faveur des disciples par sa participation à la même proximité. Cette proximité est également exprimée en termes d'unité entre Jésus et le Père.

Un autre angle d'approche est celui des prérogatives divines. Dans l'évangile et dans les discours d'adieu, Jésus, et dans une moindre mesure l'Esprit, est présenté comme ayant part à des activités et à des privilèges qui sont réservés à Dieu à l'exclusion de tout autre, en particulier dans les grandes affirmations monothéistes d'Ésaïe et du Deutéronome. Jésus se voit attribuer le nom de Dieu, la gloire de Dieu, le droit de donner la vie, le jugement, la possibilité de donner l'Esprit, la possession du monde entier, le rôle de point focal de l'Alliance et la préexistence à l'égard du monde créé. L'Esprit, quant à lui, est dit annoncer les choses à venir, dans une formulation qui reprend une controverse d'Ésaïe à l'encontre des faux dieux. En tout cela, l'évangéliste démontre qu'il n'ignore pas les principes monothéistes essentiels à la compréhension qu'Israël a de son Dieu. Au contraire, il en fait usage pour exprimer son inclusion de Jésus et de l'Esprit dans l'identité du « seul vrai Dieu » (17.3). En cela, il ne fait pas de doute que Jean attribue la divinité au Fils et à l'Esprit, sans renoncer à l'affirmation du monothéisme. Celle-ci est préservée d'une part par l'affirmation de l'unité de Jésus et du Père, qui remplace ou complète l'affirmation d'unicité de Dieu dans la confession de foi d'Israël (Dt 6.4). D'autre part, Jésus affirme aussi sa pleine dépendance du Père. Il souligne pour beaucoup des prérogatives qu'il

s'attribue que c'est le Père qui les lui a données, et qu'il ne peut rien faire indépendamment du Père. Ce principe étant présenté même pour des prérogatives qui s'étendent au-delà de la présence terrestre de Jésus, nous avons retenu qu'il existe une relation de dépendance et de soumission entre le Père et le Fils de toute éternité. Cette relation ne diminue en rien la dignité divine reconnue à Jésus, mais en place la source dans le Père.

La parfaite dépendance et obéissance de Jésus à l'égard de son père participe d'une part à en faire un agent fidèle et légitime, habilité à représenter son mandant et à agir en son nom. D'autre part, cette dépendance empêche tout fractionnement de la divinité, en excluant que Jésus fonctionne comme une seconde source de l'autorité ultime, indépendante du Père. Les prétentions divines de Jésus, étendues à l'Esprit, forment ainsi une complexification de l'identité du Dieu unique d'Israël, mais ne sont pas vues comme enfreinant les principes monothéistes, encore moins comme exposant à une conception païenne de divinités rivales agissant de manière concurrente et désordonnée dans le monde. En cela, les enseignements de Jésus rapportés dans les discours d'adieu et dans l'évangile peuvent constituer une base et un angle d'approche dans le dialogue avec d'autres monothéismes, comme le judaïsme et l'islam.

Père, Fils et Esprit sont tous trois présentés comme participant à l'identité du Dieu unique d'Israël. Ils sont unis d'une part par des relations d'obéissance, de dépendance et de soumission, et d'autre part par des relations d'unité et d'immanence mutuelle exprimée dans leur action commune. Ces relations particulières permettent au Fils d'être le révélateur par excellence du Père, et à l'Esprit de continuer l'œuvre de révélation du Fils, en dépendance du Père et de lui.

Les croyants sont également inclus dans la poursuite de la mission de Jésus, en témoignant au monde, en étant porteurs de la révélation amenée par Jésus et en travaillant de concert avec l'Esprit. Ils sont aussi inclus dans la relation d'immanence qui unit le Père, le Fils et l'Esprit, et reflètent leur unité par celle qui les unit. La vision d'un Dieu unique mais comportant plusieurs personnes dans des relations proches et harmonieuses donne un modèle à la fois pour l'unité des croyants et pour l'amour qu'ils doivent avoir les uns pour les autres et manifester face au monde. L'existence de l'amour au sein même du « seul vrai Dieu », au sein du fondement ultime de la réalité, permet de penser que l'amour a une place véritable, et nous serions tenté de dire prépondérante, au sein du monde créé. Quant à la présence d'une soumission et d'une dépendance au sein de l'identité divine, elle rend crédible des relations d'autorité et de soumission qui ne sont ni oppressantes ni avilissantes. Ainsi, les relations interpersonnelles du Père, du Fils et de l'Esprit sont également riches de conséquences pour la vie des croyants dans le monde, et influencent les valeurs dont ils doivent être porteurs dans le monde.

Bibliographie

Abréviations des collections et revues

- AB : Analecta Biblica;
ABC : Anchor Bible Commentary;
AG : Analecta Gregoriana;
ATANT : Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments;
AYBRL : The Anchor Yale Bible Reference Library;
BBB : Bonner Biblische Beiträge;
BECNT : Baker exegetical commentary on the New Testament;
BETL : Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium;
BGBE : Beiträge zur Geschichte der biblische Exegese;
BHT : Beiträge zur historischen Theologie;
BIS : Biblical Interpretation Series;
BP : Bibliothèque de la Pléiade;
BTB : Biblical theology bulletin;
BVC : Bible et vie chrétienne;
BZNW : Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche;
CB : Commentaires Bibliques;
CBET : Contributions to biblical exegesis and theology;
CBNTS : Coniectanea Biblica – New Testament Series;
CBQ : Catholic Biblical Quarterly;
CJCNT : Commentaire de Jean Calvin sur le Nouveau Testament;
CNT2 : Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série;
CSCO : Corpus scriptorum christianorum orientarium;
EBNS : Études Bibliques – Nouvelle Série;
ECC : Eerdmans Critical Commentary;
EKKNT : Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament; ETR : Études Théologiques et Religieuses;
FRLANT : Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments;
FTS : Frankfurter theologische Studien;
HBS : Herders biblische Studien;
HNT : Handbuch zum Neuen Testament;
HTS : Harvard Theological Studies;
ICC : International Critical Commentary;

JBL : Journal of Biblical Literature;
JJC : Jésus et Jésus-Christ;
JSNT.SS : Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series;
KBANT : Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament;
LD : Lectio Divina;
LHB : Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies;
LNTS : Library of New Testament Studies;
MB : Le Monde de la Bible;
NAC : New American Commentary;
NCB : New Century Bible;
NCBC : New Cambridge Bible Commentary;
NICNT : The New International Commentary on the New Testament;
NIGTC : New International Greek Testament Commentary;
NSBT : New Series in Biblical theology;
NTG : New Testament Guides;
NTGM : New Testament Greek Manuscripts;
NTL : The New Testament Library;
NTR : New Testament Readings;
NTS : New Testament Studies;
PD : Parole de Dieu;
PDF : Les Pères dans la foi;
PDF2 : Les Pères dans la foi, 2^e série;
PNTC : The Pillar New Testament Commentary;
QD : Quaestiones Disputatae;
RBS : Ressources for Biblical Study;
RNT : Regensburger Neues Testament;
SANT : Studien zum Alten und Neuen Testament;
SBL.DS : Society of Biblical Litterature, Dissertation Series;
SBL.SS : Society of Biblical Litterature, Symposium Series;
SC : Sources Chrétiennes;
SIR : Studies in Religion;
SJLA : Studies in Judaism in Late Antiquity;
SNT : Supplements to Novum Testamentum;
SNTA : Studiorum Novi Testamenti Auxilia;
SNTI : Studies in New Testament Interpretation;
SNTS.MS : Society for New Testament Studies, Monograph Series;
SNTW : Studies of the New Testament and Its World;
STB : Stellenbosch Theological Journal;
TB : Théologie Biblique;
TS : Theologische Studien;

TTS : Theologische Texte und Studien;

TU : Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur;

WBC : Word Biblical Commentary;

WUNT : Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament;

WUNT2 : Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe;

ZNW : Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche;

Sigles

1 QS *La règle de la communauté, dans Les Textes de Qumran, Letouzey et Ané, Paris, 1961.*

BDAG Walter BAUER – Frederick W. DANKER – William F. ARNDT – F. Wilbur GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, sous la dir. de Frederick W. DANKER, University of Chicago Press, Chicago, 2000.

BDF F. BLASS – A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner^t, éd. établie et trad. de l'allemand par Robert W. FUNK, University of Chicago Press, Chicago, 1961.

BFC *Bible en français courant, Version révisée 1997*, Société Biblique Française, Villiersle-Bel, 1997.

BHS K. ELLIGER – W. Rudolph (dir.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelstiftung Stuttgart, Stuttgart, 1967/77.

- BJ *La Bible de Jérusalem*, traduction française sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Desclée de Brouwer, Paris, 2000.
- Colombe Louis SEGOND, *Bible Segond dite la Colombe - nouvelle version Segond révisée*, Société biblique française, Villiers-le-Bel, 1978.
- Didaché *Didaché ou la doctrine des douze Apôtres*, dans, *Naissance des lettres chrétiennes* (Ichthus/PDF), Desclée de Brouwer, Paris, 1979, p. 112122.
- Hist. Eccl. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique, Livres I-IV*, éd. établie et trad. du grec par Gustave BARDY (SC 31), Cerf, Paris, 1952.
- NA²⁷ Barbara ALAND – Kurt ALAND – Carlo M. Martini KARAVIDOPOULOS – Bruce M. METZGER (dir.), *Novum Testamentum Græce*, 27^e éd., Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2006.
- NA²⁸ Barbara ALAND – Kurt ALAND – Carlo M. Martini KARAVIDOPOULOS – Bruce M. METZGER (dir.), *Novum Testamentum Græce*, sous la dir. d'Holger Strutwolf et al., 28^e éd., Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2012.
- NBS Henri BLOCHER – Jean-Claude DUBS – Mario ECHTLER – Verrecchia JEAN-CLAUDE (dir.), *La Nouvelle Bible Segond*, Société Biblique Française, Villiers-le-Bel, 2002.
- TDNT Gerhard FRIEDRICH (dir.), *Theological Dictionary of the New Testament*, sous la dir. de Geoffrey W. BROMILEY, trad. de l'allemand par Geoffrey W. BROMILEY, Eerdmans, Grand Rapids, 1967.

- TOB *Traduction Œcuménique de la Bible*, Cerf – Société Biblique Française, Paris – Villiersle-Bel, 1988.
- Tr. ev. Jn AUGUSTIN D’HIPHONE, *Homélie sur l’évangile de saint Jean, 55–79*, trad. et introd. Par Marie-François BERROUARD, avec des annot. de Marie-François BERROUARD, Institut des études augustinienes, Paris, 1993.
- Tr. ev. Jn *Homélie sur l’évangile de saint Jean, 104–124*, trad. et introd. par Marie-François BERROUARD, avec des annot. de Marie-François BERROUARD, Institut des études augustinienes, Paris, 2003.
- Vulgate Robert WEBER – Roger GRYSO (dir.), *Biblia Sacra Vulgata*, 5^e éd., Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Ouvrages de référence

- ABBOTT, Edwin A., *Johannine Grammar*, Adam – Charles Black, London, 1906.
- ELOWSKI, Joel C. (dir.), *Ancient Christian Commentary on Scripture*, t. IVb : *John 11-21*, Inter-Varsity Press, Downers Grove, 2007.
- METZGER, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2^e éd., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.
- RAHLFS, A. (dir.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottigensis editum*, t. X : *Psalmi cum Odis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1931.
- SWANSON, Reuben J. (dir.), *John. Variant readings arranged in horizontal lines against Codex Vaticanus (NTGM)*, Sheffield Academic Press – William Carey International University Press, Sheffield – Pasadena, 1995.
- TURNER, Nigel, *A Grammar of New Testament Greek, Syntax*, T & T Clark, Edinburgh, 1963.
- WEVERS, John William (dir.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottigensis editum*, t. II, 1 : *Exodus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.
- WISE, Michaël – Martin Jr Abegg – Edward Cook (dir.), *Les manuscrits de la Mer Morte*, trad. par Fortunato Israël, Plon, Paris, 2001.

ZIEGLER, Joseph (dir.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottigensis editum*, t. XIV : *Isaias*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.

Commentaires du 4^e Évangile

- BEASLEY-MURRAY, George R., *John* (WBC 36), Word Books, Waco, 1987.
- BERNARD, J. H., *Gospel According to St John* (ICC), T & T Clark, Edinburgh, 1928.
- BROWN, Raymond E., *The Gospel according to John. Introduction, Translation and Notes*, t. 1 : I-XII (ABC 29), Doubleday, New York, 1966.
- , *The Gospel according to John. Introduction, Translation and Notes*, t. 2 : XIII-XXI (ABC 29A), Doubleday, New York, 1970.
- BULTMANN, Rudolf, *The Gospel of John. A Commentary*, trad. de l'allemand par G. R. Beasley-Murray, Blackwell, Oxford, 1971.
- CALVIN, Jean, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, t. 2 : *Évangile selon Saint Jean*, sous la dir. de Michel Réveillaud, Labor et Fides, Genève, 1968.
- CARSON, Donald A., *The Gospel according to John*, Inter-Varsity Press, Eerdmans, Grand Rapids, 1994.
- DODD, C. H., *L'interprétation du quatrième Évangile*, Cerf, Paris, 1975.
- GODET, Frédéric, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, t. III : *Explication des chapitres VIII-XXI*, 5^e éd., Éditions de l'imprimerie nouvelle L.-A. Monnier, Neuchâtel, 1970.
- GRUENLER, R.G., *The Trinity in the Gospel of John. A Thematic Commentary on the Fourth Gospel*, Wipf & Stock, Eugene (Oregon), 2004.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'Évangile selon Saint Jean*, dans *Œuvres complètes*, t. 8, L. Guerin & C^{ie}, Bar-le-Duc, 1865.
- KEENER, Craig S., *The Gospel of John. A Commentary*, 2 t., Hendrickson, Peabody, 2003.
- KÖSTENBERGER, Andreas J., *John* (BECNT), Baker Academic, Grand Rapids, 2004.
- LINDARS, Barnabas, *The Gospel of John* (NCB), Oliphants, London, 1972.
- MICHAELS, J. Ramsey, *The Gospel of John* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids, 2010.

- SCHNACKENBURG, Rudolf, *The Gospel According to St. John*, t. 1 : *Commentary on chapters 5–12*, trad. de l'allemand par David Smith Cecily Hastings Francis McDonagh – Richard Foley, Crossroad, New York, 1982.
- , *The Gospel According to St. John*, t. 3 : *Commentary on Chapters 13-21*, trad. de l'allemand par Kevin Smyth, Crossroad, New York, 1990.
- SIMOENS, Yves, *Selon Jean*, t. 3 : *Une interprétation*, Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, 1997.
- THEOBALD, Michael, *Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt und erklärt von Michael Theobald, Kapitel 1-12 (RNT)*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2009.
- THÉODORE DE MOPSUESTE, *Scriptores Syri*, t. 3 : *Commentarius in evangelium Iohannis apostoli*, trad. par J.-M. Vosté (CSCO 3), Officina orientali, Louvain, 1940.
- THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'évangile de Saint Jean, La Passion, la mort et la Résurrection du Christ*, Cerf, Paris, 2006.
- THYEN, Hartwig, *Das Johannesevangelium (HNT 6)*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.
- WESTCOTT, Bruce Foss, *The Gospel According to John. The Greek Text with Introduction and Notes*, Baker Book House Company, Grand Rapids, 1980 [1908].
- ZUMSTEIN, Jean, *L'Évangile selon Saint Jean, 1-12 (CNT2 IVb)*, Labor et Fides, Genève, 2007.
- , *L'Évangile selon Saint Jean, 13-21 (CNT2 IVb)*, Labor et Fides, Genève, 2014.

Études du 4^e Évangile

- ANDERSON, Paul N., « The Having-Sent-Me-Father. Aspects of Agency, Encounter, and Irony in the Johannine Father-Son Relationship », *Semeia* 85 (1999), sous la dir. d'Adele Reinhartz, p. 33-57.
- , « Aspects of Historicity in the Gospel of John. Implications for Investigations of Jesus and Archaeology », *Faculty Publications - College of Christian Studies*. 95 (2006).
- , « From One Dialogue to Another. Johannine Polyvalence from Origins to Perceptions », dans Thatcher, Tom et al. (dir.), *Anatomies*, p. 93-119.
- ANDERSON, Paul N. – Felix Just – Tom Thatcher (dir.), *John, Jesus, and History*, t. I : *Critical Appraisals of Critical Views (SBL.SS 44)*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2007.

- , (dir.), *John, Jesus, and History*, t. II : *Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2009.
- , (dir.), *John, Jesus, and History*, t. III : *Glimpses of Jesus through the Johannine Lens*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2016.
- ASHTON, John, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- , (dir.), *The interpretation of John* (SNTI XIV), T & T Clark, Edinburgh, 1997.
- Attridge, Harold W., « How Priestly Is the “Priestly Prayer” of John 17? », *CBQ* 75 (1 2013), p. 1-14.
- BAMMEL, C. P., « The Farewell Discourse in Patristic Exegesis », *Neotestamentica* 25 (2 1991), p. 193-207.
- BAMMEL, Ernst, « Die Abschiedsreden des Johannesevangeliums und ihr Jüdischer Hintergrund », *Neotestamentica* 26 (1 1992), p. 1-12.
- BARRETT, C. Kingsley, « “The Father is Greater than I” (Jn14:28). Subordinationist Christology in the New Testament », dans Gnilka, J. (dir.), *Neues Testament und Kirche. Für Rudolf Schnackenburg*, Herder, Freiburg, 1974, p. 144-59.
- BARRETT, C. Kingsley, *The Gospel According to St John. An introduction with commentary and notes on the greek text*, 2^e éd., SPCK, London, 1978.
- BAUCKHAM, Richard, « John for Readers of Mark », dans Bauckham, Richard (dir.), *Gospels for All Christians*, p. 147-172.
- , « Monotheism and Christology in the Gospel of John », dans Longenecker, Richard N. (dir.), *Contours of Christology in the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005, p. 148-168.
- , *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, Baker Academic, Grand Rapids, 2007.
- , « Historiographical Characteristics of the Gospel of John », dans *Testimony*, p. 93-112.
- BAUCKHAM, Richard – Carl Mosser (dir.), *The Gospel of John and Christian Theology*, Eerdmans, Grand Rapids, 2008.
- BECKER, Jürgen, « Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium », *ZNW* 61 (3-4 1970), p. 215-246.
- BELLE, Gilbert van (dir.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETL 200), Leuven University Press – Peeters, Leuven, 2007.
- BERNIER, Jonathan, *Aposynagōgos and the Historical Jesus in John. Rethinking the Historicity of the Johannine Expulsion Passages*, Brill, Leiden, 2013.

- BERROUARD, Marie-François, « Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 33 (1949), p. 361-389.
- BEUTLER, Johannes, *Neue Studien zu den johanneischen Schriften. New Studies on the Johannine Writings* (BBB 167), Bonn University Press – V&R unipress, Bonn – Göttingen, 2012.
- , « Die Überleitung zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31 f.) Ein Beispiel der "relecture" », dans *Neue Studien*, p. 239-250.
- , « "Steht auf, wir wollen von hier weggehen (Joh 14,31)". Eine Einladung zu einer geistlichen Reise? », dans *Neue Studien*, p. 139-152.
- BIETENHARD, Hans, « ὄνομα », dans Friedrich, Gerhard (dir.), *Theological Dictionary of the New Testament*, t. V, p. 242-283.
- BLACK, C. Clifton, « " The Word That You Gave to Me I Have Given to Them ". The Grandeur of Johannine Rhetoric », dans Culpepper, R. Alan et al. (dir.), *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith*, p. 220-239.
- BLANK, J., *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Lambertus-Verlag, Freiburg im Brisgau, 1964.
- BLOMBERG, Craig L., *The historical reliability of John's gospel. Issues & commentary*, InterVarsity Press, Leicester, 2001.
- BOISMARD, Marie-Émile, « Approche du mystère trinitaire par le biais du IV^e évangile », dans Marchadour, Alain (dir.), *Origine et postérité de l'évangile de Jean*, Cerf, Paris, 1990, p. 127-142.
- BORGEN, Peder, « God's Agent in the Fourth Gospel », dans Ashton, John (dir.), *Interpretation of John*, p. 83-95.
- BRANT, Jo-Ann A., *Dialogue and Drama. Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel*, Hendrickson, Peabody, 2004.
- BROUWER, Wayne, *The Literary Development of John 13-17* (SBL.DS 182), Society of Biblical Literature, Atlanta, 1999.
- BROWN, Raymond E., *An Introduction to the Gospel of John*, éd. établie, annot. et introd. par Francis J. Moloney, avec une préf. de Francis J. Moloney, avec une postf. de Francis J. Moloney (AYBRL), Yale University Press, New Haven, 2003.
- BURROWS, Mark S. – Paul Rorem (dir.), *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. Studies in Honor of Karlfried Froehlich on his Sixtieth Birthday*, Eerdmans, Grand Rapids, 1991.
- BYERS, Andrew Jason, « Johannine Theosis. The Fourth Gospel's Narrative Ecclesiology of Participation and Deification », disponible sur Durham

- E-Theses Online : <http://etheses.dur.ac.uk/10908/>, thèse de doct., Durham : Durham University, 2014.
- CARSON, Donald A., « The Function of the Paraclete in John 16:7-11 », *JBL* 98 (4 1979), p. 547-566.
- , « Historical Tradition in the Fourth Gospel: After Dodd, What? », dans France, R.T. et al. (dir.), *Gospel Perspectives*, t. 2 : *Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, JSOT Press, Sheffield, 1981, p. 83-145.
- , « Understanding Misunderstandings in The Fourth Gospel », *Tyndale Bulletin* 33 (1982), p. 59-91.
- , « *Martyreo* and Cognates in the New Testament: Some Notes », *Unio cum Christi* 1.1-2 (2015), p. 13..28.
- CASURELLA, Anthony, *The Johannine Paraclete in the Church Fathers. A Study in the History of Exegesis*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1983.
- CHARLESWORTH, James H., « The Historical Jesus in the Fourth Gospel: A Paradigm Shift? », *Journal for the Study of the Historical Jesus* 8 (2010), p. 3-46.
- CRUMP, David, « Re-examining the Johannine Trinity : perichoresis or deification? », *Scottish Journal of Theology* 59 (04 nov. 2006), p. 395-412.
- CULPEPPER, R. Alan – C. Clifton Black (dir.), *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996.
- DETTWILER, Andreas, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31 - 16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters* (FRLANT 169), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995.
- DEVILLERS, Luc, « Le sein du Père. La finale du prologue de Jean », *Revue Biblique* 112.1 (2005), p. 63-79.
- DIETZFELBINGER, Christian, « Die größeren Werke (Joh 14. 12 f.) », *NTS* 35.1 (1989), p. 27-47.
- , *Johanneischer Osterglaube* (TS), Theologischer Verlag, Zürich, 1992.
- , *Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden* (WUNT 95), Mohr Siebeck, 1997.
- DUNN, James Douglas G., « Let John be John », dans Stuhlmacher, Peter (dir.), *Gospel and Gospels*.
- FERRARO, Giuseppe, *Il Paraclito, Cristo il Padre nel quarto vangelo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996.
- FREY, Jörg, *Die johanneische Eschatologie*, t. I : *Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus* (WUNT 96), Mohr Siebeck, Tübingen, 1997.

- , *Die johanneische Eschatologie*, t. III : *Die Eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten* (WUNT 117), Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.
- GIBLET, J., « La sainte Trinité selon l'évangile de S. Jean », *Lumière et Vie* 29 (1956), p. 95-126.
- GIURISATO, Giorgio, « The Farewell Discourse (John 13-17). Text, Context and Intertext », dans Chrupcala, Daniel L. (dir.), *Rediscovering John. Essays on the Fourth Gospel in Honour of Frédéric Manns* (Analecta / Studium Biblicum Franciscanum 80), Edizione Terra Santa, Terra Santa, 2013.
- GOURGUES, Michel, « Le paraclet, l'esprit de vérité : Deux désignations, deux fonctions », dans Van Belle, Gilbert et al. (dir.), *Theology and Christology*, p. 83-108.
- HENGEL, Martin, *The Johannine question*, trad. de l'allemand par John Bowden, SCM Press – Trinity Press International, London – Philadelphia, 1989.
- HERA, Marianus Pale, *Christology and Discipleship in John 17* (WUNT2 342), Mohr Siebeck, Tübingen, 2013.
- HOEGEN-ROHLS, Christina, *Der Nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium* (WUNT2 84), Mohr Siebeck, Tübingen, 1996.
- HOFIUS, Otfried – Hans-Christian Kammler, *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums* (WUNT 88), Mohr Siebeck, Tübingen, 1996.
- JOHNSTON, George, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (SNTS.MS 12), Cambridge University Press, 1970.
- KAESTLI, Jean-Daniel – Jean-Michel Poffet – Jean Zumstein (dir.), *La communauté johannique et son histoire* (MB 20), Labor et Fides, Genève, 1990.
- KAMMLER, Hans-Christian, « Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie », dans Hofius, Otfried – Hans-Christian Kammler, *Johannesstudien*, p. 87-190.
- KELLUM, L. Scott, *The Unity of the Farewell Discourse* (JSNT.SS 262), T. & T. Clark, London – New York, 2004.
- KENNEDY, G.A., « Epideictic Rhetoric John 13-17 », dans *Rhetorical Criticism*, p. 73-85.
- KOESTER, Craig R., « Jesus as the way to the Father in Johannine Theology (John 14, 6) », dans Van Belle, Gilbert et al. (dir.), *Theology and Christology*, p. 117-135.

- KÖSTENBERGER, Andreas J. – Scott R. Swain, *Father, Son and Spirit* (NSBT), Inter-Varsity Press, Downers Grove, 2008.
- LA POTTERIE, Ignace de, *La vérité dans Saint Jean*, t. I : *Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité* (AB 73), Biblical Institute Press, Rome, 1977.
- , *La vérité dans Saint Jean*, t. II : *Le croyant et la vérité* (AB 74), Biblical Institute Press, Rome, 1977.
- LACOMARA, Aelred, « Deuteronomy and the Farewell Discourses (Jn 13:31-16:33) », *CBQ* 36 (1974), p. 65-84.
- LIERMAN, John (dir.), *Challenging Perspectives on the Gospel of John* (WUNT2), Mohr Siebeck, Tübingen, 2006.
- LINDARS, Barnabas, « Δικαιοσύνη in Jn 16.8 and 10 », dans Descamps, Albert et al. (dir.), *Mélanges Béda Rigaux*, Duculot, Gembloux, 1970, p. 275-286.
- LOMBARD, W. H. – W. H. Oliver, « A Working Supper in Jerusalem. John 13:1-38 Introduces Jesus' Farewell Discourses », *Neotestamentica* 25 (2 1991), p. 357-378.
- LOZADA, Francisco Jr – Tom Thatcher (dir.), *New Currents Through John* (RBS 54), Society of Biblical Literature, Atlanta, 2006.
- MARITZ, Petrus, « The Glorious and Horrific Death of Jesus in John 17. Repetition and Variation of Imagery Related to John's Portrayal of the Crucifixion », dans Belle, Gilbert van (dir.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, p. 693-710.
- MARTYN, J. Louis, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 3^e éd. (NTL), Westminster John Knox Press, Louisville, 2003.
- MENKEN, Martinus Johannus Joseph, *Old Testament quotations in the Fourth Gospel. studies in textual form* (CBET 15), Kok Pharos, Kampen, 1996.
- METZGER, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London, 1971.
- MOLTMANN, Jürgen, « God in the World —the World in God. Perichoresis in Trinity and Eschatology », dans Bauckham, Richard et al. (dir.), *John and Christian Theology*, p. 369-381.
- MORET, Jean-René, « Que faire de la communauté johannique ? », *Revue Biblique* 125 (4 2018), p. 545-575.
- MORRIS, Leon, *The Gospel according to John* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids, 1995.
- NISSEN, Johannes – Sigfred Pedersen (dir.), *New Readings in John* (JSNT.SS 182), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999.
- OLSSON, Birger, « *Deus semper maior?* On God in the Johannine Writings », dans Nissen, Johannes et al. (dir.), *New Readings*, p. 143-171.

- PARKER, Pierson, « Two Editions of John », *JBL* 4 (75 1956), p. 303-314.
- PARSENIOS, George L., *Departure and Consolation. The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature* (SNT 117), Brill, Leiden, 2005.
- PASTORELLI, David, *Le Paraclet dans le corpus johannique* (BZNW 142), Walter de Gruyter, Berlin, 2006.
- PLANTINGA, C., « The Fourth Gospel as Trinitarian Source Then and Now. Studies in Honor of Karlfried Froehlich on his Sixtieth Birthday », dans Burrows, Mark S. et al. (dir.), *Biblical hermeneutics*, p. 303-321.
- PORSCH, Felix, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums* (FTS 16), J. Knecht, Frankfurt, 1974.
- POWELL, Mark Allan, « The De-Johannification of Jesus. The Twentieth Century and Beyond », dans Anderson, Paul N. et al. (dir.), *John, Jesus, and History*, t. I : *John, Jesus, and History*, p. 121-132.
- RIPLEY, Jason J., « Killing as Piety? Exploring Ideological Contexts Shaping the Gospel of John », *JBL* 134.3 (2015), p. 605-635.
- RUCKSTUHL, E., *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Paulus, Freiburg, 1951.
- SADANANDA, Daniel Rathnakara, *The Johannine Exegesis of God* (BZNW 121), De Gruyter, Berlin, 2004.
- SCHNELLE, Udo, « Die Abschiedsreden im Johannesevangelium », *ZNW* 80 (1989), p. 64-79.
- , « Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994 – 2010. Zweiter Teil: Eschatologie und Abschiedsreden », *Theologische Rundschau* 78.4 (2013), p. 462-504.
- SCHOLTISSEK, Klaus, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* (HBS 21), Herder, Freiburg im Brisgau, 2000.
- , « “Ich und der Vater, wir sind eins” (Joh 10,30). Zum theologischen Potential und zur hermeneutische Kompetenz der johanneischen Christologie », dans Van Belle, Gilbert et al. (dir.), *Theology and Christology*, p. 315-346.
- SEGOVIA, Fernando F., *The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide*, Fortress Press, Minneapolis, 1991.
- SEVRIN, Jean-Marie, « L'intrigue du quatrième évangile, ou la christologie mise en récit », *Revue théologique de Louvain* 37.4 (2006), p. 473-488.
- SHEPPARD, Beth M., « Another Look. Johannine “Subordinationist Christology” and the Roman Family », dans Lozada, Francisco Jr et al. (dir.), *New Currents*, p. 101-122.

- SIMOENS, Yves, *La gloire d'aimer. Structures stylistiques et interprétatives dans le Discours de la Cène (Jn 13-17)*, Biblical Institute Press, Rome, 1981.
- SKLAR, Jay, « Sin and Impurity. Atoned or Purified ? Yes! », dans *Perspectives on Purity and Purification in the Bible* (LHB 474), T & T Clark, New York – London, 2008, p. 18-31.
- STUBE, John Carlson, *A Graeco-Roman Rhetorical Reading of the Farewell Discourse* (LNTS 309), T & T Clark, Edinburgh, 2006.
- STUHLMACHER, Peter (dir.), *The Gospel and the Gospels*, Eerdmans, Grand Rapids, 1991.
- THATCHER, Tom – Stephen D. Moore (dir.), *Anatomies of Narrative Criticism*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2008.
- THEOBALD, Michael, « Gott, Logos und Pneuma. "Trinitarische" Rede von Gott im Johannesevangelium », dans Klauck, Hans-Josef (dir.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (QD 138), Herder, Freiburg, 1992, p. 41-87.
- , *Studien zum Corpus Iohanneum* (WUNT 267), Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.
- , « "Erinnert euch der Worte, die ich euch gesagt habe..." (Joh 15,20). "Erinnerungsarbeit" im Johannesvangelium », dans *Studien zum Corpus Iohanneum*, p. 256-281.
- THIELMAN, Frank, « The Style of the Fourth Gospel and Ancient Literary Critical Concepts of Religious Discourse. Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy », dans Watson, Duane F. (dir.), *Persuasive Artistry*, p. 169-83.
- THOMAS, John Christopher, « Footwashing in John 13 and the Johannine Community », PhD Thesis, Sheffield : University of Sheffield, 1990.
- THYEN, Hartwig, *Studien zum Corpus Iohanneum* (WUNT 214), Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.
- , « Der Heilige Geist als παράκλητος », dans *Studien zum Corpus Iohanneum*, p. 663-688.
- , « Joh 14,28: "Der Vater ist größer als ich". Indiz einer subordinatianischen Christologie? », dans *Studien zum Corpus Iohanneum*, p. 638-643.
- , « Joh 15–17 sekundäre Einschübe ? », dans *Studien zum Corpus Iohanneum*, p. 644-650.
- , « Johannes 14,2–4 im Streit der Auslegungen », dans *Studien zum Corpus Iohanneum*, p. 631-634.

- TOLMIE, D.F., *Jesus' Farewell to the Disciples. John 13:1-17:26 in Narratological Perspective* (BIS 12), Brill, Leiden, 1995.
- TRAETS, Cor, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'Évangile de Jean* (AG 159), Libreria Editrice dell'Universita Gregoriana, Roma, 1967.
- VAN BELLE, Gilbert, *Les parenthèses dans l'Évangile de Jean* (SNTA 11), University Press – Peeters, Leuven, 1985.
- VAN BELLE, Gilbert – J. G. van der Watt – Petrus Maritz (dir.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (BETL 184), Leuven University Press – Peeters, Leuven, 2005.
- VERHEYDEN, Josef, « The De-Johannification of Jesus. The Revisionist Contribution of Some Nineteenth-Century German Scholarship », dans Anderson, Paul N. et al. (dir.), *John, Jesus, and History*, t. I : *John, Jesus, and History*, p. 109120.
- WATSON, Duane F. (dir.), *Persuasive Artistry. Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy* (JSNT.SS 50), JSOT Press, 1991.
- WENDLAND, E. R., « Rhetoric of the Word. An Interactional Discourse Analysis of the Lord's Prayer of John 17 and its Communicative Implications », *Neotestamentica* 26 (1 1992), p. 59-87.
- WILLIAMS, Catrin H., *I am HE. The Interpretation of 'Anî Hû' in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT2 113), Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.
- YOUNG, Franklin S. W., « A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel », *ZNW* 46 (1955), p. 215-233.
- ZUMSTEIN, Jean, « Le processus de relecture dans la littérature johannique », *ETR* 73 (4 1998), p. 161-176.
- , « L'adieu de Jésus aux siens. Une lecture intertextuelle de Jean 13–17 », dans Steffek, Emmanuelle et al. (dir.), *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament*, Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60^e anniversaire (MB 47), Labor et Fides, Genève, 2003, p. 207-222.

Autres études

Ouvrages portant sur d'autres livres bibliques, généralistes ou issus d'autres disciplines

- AUGUSTIN d'Hippone, *Sermons*, dans *Ceuvres complètes de Saint-Augustin*, t. 6, Louis Guérin, Bar-le-Duc, 1866.

- BAMPFYLDE, G., « The Similitudes of Enoch. Historical Allusions », *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 15 (1984), p. 9.
- BAUCKHAM, Richard (dir.), *The Gospels for All Christians*, T & T Clark, Edinburgh, 1998.
- BAUCKHAM, Richard, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Eerdmans, Grand Rapids, 2006.
- , *Jesus and the God of Israel. « God Crucified » and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Eerdmans, Grand Rapids, 2008.
- , « God Crucified », dans *God of Israel*, p. 1-59.
- , « Paul's Christology of Divine Identity », dans *God of Israel*, p. 182-232.
- BOYARIN, Daniel, *Le Christ juif. À la recherche des origines*, trad. de l'anglais par Marc Rastoin, Cerf, Paris, 2013.
- BROWN, Raymond E., *The Epistles of John. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 30), Doubleday, New York, 1982.
- CRAFFERT, P. F., « More on Models and Muddles in the Social-Scientific Interpretation of the New Testament. The Sociological Fallacy Reconsidered », *Neotestamentica* 26 (1 1992), p. 217-239.
- CYPRIEN, *Sur la mort*, dans Cyprien – Ambroise, *Le chrétien devant la mort* (PDF2), Desclée de Brouwer, Paris, 1980.
- DAHMS, John V., « The subordination of the Son », *Journal of the evangelical theological society* 37 (1994), p. 351-364.
- ERHO, Ted M., « Historical-Allusional Dating and the Similitudes of Enoch », *JBL* 130.3 (2011), p. 493-511.h
- HENGEL, Martin, *Jésus, fils de Dieu*, Cerf, Paris, 1977.
- HURTADO, Larry W., *One God, one Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, SCM Press, Londres, 1988.
- JEAN Chrysostome, *Sur les Actes des Apôtres*, dans, *Œuvres complètes*, t. 8, L. Guerin & C^{ie}, Bar-le-Duc, 1865.
- KENNEDY, G.A., *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (SIR), University of North Carolina Press, Chapel Hill – London, 2014.
- MARSHALL, I. H., *The Epistles of John* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids, 1978.
- MICHEL, Hans Joachim, *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche* APG 20,17-38. *Motivgeschichte und theologische Bedeutung* (SANT 35), Kösel-Verlag, München, 1973.

- MORET, Jean-René, « 'Aucun prophète n'est propice dans sa propre patrie' : la péripécie de Nazareth », *NTS* 60 (04 2014), p. 466-474.
- , *Christ, la Loi et les Alliances. Les lettres aux Hébreux et de Paul : regards croisés* (TB 3), LIT-Verlag, Zürich, 2017.
- , « Le culte en Hébreux », dans *Christ, la Loi et les Alliances*, p. 51-76.
- NEHER, André, *L'essence du prophétisme* (Diaspora), Calmann-Lévy, Paris, 1972.
- NEUSNER, J. (dir.), *Religions in Antiquity*, Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough, Brill, Leiden, 1968, p. 137-148.
- NOLLAND, John, *Luke* (WBC 35), Word Books, Dallas, 1989.
- SEGAL, Alan F., *Two powers in heaven : early rabbinic reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA 25), Brill, Leiden, 1977.
- SMALLEY, Stephen S., *1,2,3 John* (WBC 51), Word, Waco, 1984.
- STARK, Rodney, *For the Glory of God. How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts and the end of Slavery*, Princeton University Press, Princeton, 2003.
- STONE, Michael Edward, *Fourth Ezra* (Hermeneia), Fortress Press, Minneapolis, 1990.
- TATIEN, *Diatessaron*, Texte arabe établi, traduit en français, collationné avec les anciennes versions syriaques, suivi d'un évangélaire diatessarique syriaque et accompagné de quatre planches hors texte, éd. établie et trad. par Augustin Sébastien Marmardji, Imprimerie Catholique de Beyrouth, Beyrouth, 1935.
- Testaments des douze patriarches*, dans, *La Bible. Écrits intertestamentaires* (BP 337), Gallimard, 1987.
- VOLF, Miroslav, *A Public Faith. How Followers of Christ Should Serve the Common Good*, Brazos Press, Grand Rapids, 2011.
- , « Pluralism as a Political Project for Exclusivist Christians and Muslims », *The Review of Faith & International Affairs* 9.3 (2011), p. 51-62.

Index des auteurs

- ABBOTT 52, 120, 130
ANDERSON 13, 14, 21,
39, 238, 240
ANDERSON 12, 14, 21, 39, 232
APOLLINAIRE..... 103
ATTRIDGE..... 174, 233
AUGUSTIN..... 51, 66, 69, 70,
72, 75, 81, 100, 103, 155, 179,
184, 219, 230, 240, 242
BAMMEL 22, 103, 191, 233
BAMPFYLDE..... 20, 241
BARRETT 52, 74, 78, 90,
93, 98, 100, 116, 136, 142, 144,
160, 163, 174, 177, 180, 188,
213, 233
BARTH 219
BAUCKHAM..... 13, 14, 15, 19,
20, 24, 28, 101, 104, 119, 141,
168, 169, 206, 209, 211, 218, 220,
233, 241
BDAG 80, 123, 133, 138,
150, 228
BEASLEY-MURRAY 55, 132,
231
BECKER, 55
BÈDE..... 124
BERNARD 40, 52, 56, 103,
112, 115, 121, 150, 185, 187, 231
BERNIER 14, 15, 233
BERROUARD 131, 132
BEUTLER 45
BIETENHARD..... 158, 234
BLACK 16, 17, 234
BLANK..... 77, 234
BLOMBERG..... 13, 106, 234
BOISMARD..... 209, 234
BORGEN 21, 64, 99
BOYARIN 20
BRANT 16, 105, 234
BROUWER..... 42, 234
BROWN..... 13, 14, 40, 50, 51,
52, 53, 55, 56, 58, 64, 65, 66, 68,
75, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 89, 90,
91, 92, 99, 100, 101, 103, 110,
111, 112, 114, 118, 121, 123,
126, 130, 131, 132, 134, 136,
137, 141, 143, 150, 154, 158,
160, 162, 165, 167, 168, 174,
175, 176, 178, 182, 184, 185,
186, 188, 189, 202, 205, 209,
231, 234, 241
BULTMANN 40, 41, 47, 58,
114, 171
BYERS 77, 204, 205, 234
CALVIN 53, 67, 94, 127,
142, 179, 181, 184, 231
CARSON 12, 21, 38, 50, 70,
94, 96, 124, 131, 133, 160
CASURELLA 76, 235
CHARLESWORTH 12
COLOMBE 74, 179, 229
CRAFFERT 37, 241
CRUMP..... 204, 205, 215, 216
CYPRIEN..... 99, 241
DAHMS 101, 187, 213,
215, 241
DETTWILER 41, 46, 47, 48,
52, 54, 58, 59, 66, 67, 69, 75, 76,
77, 79, 83, 84, 87, 89, 93, 96, 98,
103, 132, 134, 136, 205, 235
DEVILLERS..... 4, 186, 235
DIDYME 100
DIETZFELBINGER 69, 70, 87,
112, 114, 115, 120, 122, 202, 235
DODD 103, 105, 231
DUNN 64
ERHO 20, 241
FERRARO 79, 128
FREY 38, 55
GIBLET 168, 202, 219, 236
GIURISATO 42, 236
GODET 52, 81, 88, 111,
113, 118, 128, 142, 158, 171,
174, 175, 178, 179, 184, 186,
188, 209, 231
GOURGUES..... 77, 78, 93,
143, 144, 202, 236
GRUENLER 93, 101, 231

- HENGEL 13, 18, 41, 103,
236, 241
HERA..... 151, 155, 158, 160,
165, 168, 174, 189, 236
HOEGEN 43, 48, 105, 236
HURTADO 18, 19, 196
JEAN CHRYSOSTOME..... 103,
122, 128, 174, 175, 182, 231
JEAN DE DAMAS 101
JOHNSTON 91, 236
KAMMLER 74, 79, 82, 83,
84, 89, 94, 114, 120, 121, 129,
130, 133, 138, 140, 142, 195,
205, 216, 219, 236
KEENER..... 13, 44, 47, 54, 72,
75, 78, 81, 83, 84, 93, 97, 136,
138, 143, 144, 158, 170, 177,
202, 209, 231
KELLUM..... 38, 41, 42, 103, 236
KENNEDY 15, 236, 241
KOESTER 54, 236
KÖSTENBERGER 13, 70,
79, 83, 88, 195, 205, 209, 215,
218, 231, 237
KYSAR..... 76
LA POTTERIE 58, 59, 61,
78, 79, 80, 81, 93, 114, 115, 117,
118, 120, 128, 130, 131, 132,
136, 137, 139, 140, 141, 142,
144, 158, 166, 167, 173, 174,
175, 177, 180, 197, 202, 209, 237
LACOMARA 42, 74, 209, 237
LINDARS 131, 132, 166,
231, 237
LOISY 137
LOMBARD..... 22, 237
MARITZ 127, 237
MARSHALL 55, 241
MARTYN 12, 237
MENKEN 168, 237
METZGER..... 14, 56, 68,
122, 136, 178, 229, 230, 237
MICHAELS..... 46, 48, 52, 54,
56, 66, 69, 70, 80, 87, 91, 96, 99,
112, 120, 137, 143, 150, 163,
166, 170, 172, 174, 175, 179, 231
MICHEL 23, 231, 236
MOLTMANN 204, 237
MORET..... 12, 38, 119,
123, 175, 176, 237, 242
MORRIS..... 52, 56
NEHER 80, 242
NOLLAND..... 164, 242
OLIVER 22
OLSSON 21
ORIGÈNE 76
PAPIAS..... 13
PARKER 41, 103, 238
PARSENIOS..... 16, 105, 138
PASTORELLI 75, 76, 77,
114, 116, 118, 119, 120, 131, 238
PHILON 76
PLANTINGA 9, 219, 238
PORSCH 131, 132, 238
POWELL 12, 238
RIPLEY 124, 238
RUCKSTUHL..... 38, 238
SADANANDA 71, 78, 92,
169, 194, 201, 238
SCHNACKENBURG 103,
187, 233
SCHNELLE 38, 41, 52, 54,
82, 87, 103, 104, 105, 238
SCHOLTISSEK 21, 54, 66,
67, 182, 196, 203, 221, 238
SEGAL 19, 220, 242
SEGOVIA 22, 23, 37, 41, 45,
46, 52, 56, 191, 238
SEVRIN..... 193, 238
SHEPPARD 164
SIMOENS 42, 47, 105,
111, 118, 121, 232, 239
SKLAR 176, 239
SMALLEY 55, 178, 242
STARK 9, 242
STONE 21, 242
STUBE..... 17, 18, 45, 67
SWAIN 79, 83, 88, 205,
209, 215, 218
TATIEN 103, 242
THEOBALD 38, 40, 41, 71,
90, 92, 93, 95, 116, 194, 201,
202, 209, 214, 232, 239

| | |
|----------------------|---|
| THÉODORE DE | |
| MOPSUESTE | 120 |
| THIELMAN | 16 |
| THOMAS | 26, 30, 43, 52, 55, 56, 57, 86, 103, 126, 128, 160, 206 |
| THOMAS D'AQUIN | 134, 155, 177, 206, 232 |
| THYEN | 45, 55, 72, 78, 105, 168, 171 |
| TOLMIE..... | 37, 82, 84, 103, 193, 240 |
| TRAETS | 56, 64, 240 |
| TURNER..... | 179, 230 |
| VAN BELLE..... | 38, 152, 140 |
| VERHEYDEN | 12 |
| VOLF..... | 60, 242 |
| WENDLAND..... | 18, 240 |
| WESTCOTT..... | 105, 106, 158, 232 |
| WILLIAMS..... | 167, 211, 240 |
| YOUNG..... | 141, 158, 210, 240 |
| ZUMSTEIN | 12, 55, 58, 152, 171, 236 |

Index des références bibliques

ANCIEN TESTAMENT

Pentateuque

Genèse.....23
 1.2.....216
 49.....22

Lévitique

11.44–45.....166
 20.26.....173
 22.32.....173
 26.12.....88

Deutéronome

1.21.....98
 1.33.....138
 6.4.....153, 220,
 224
 6.5–6.....74
 11.1.....74, 209
 15.19–21.....174
 19.15.....111
 31.6.....98
 31.8.....98
 32.39....150, 167–
 168, 208
 33.9.....159

Livres historiques

Josué

1.9.....98
 8.1.....98
 10.25.....98

2 Samuel

7.14.....158

1 Rois

2.1–11.....22

1 Chroniques

17.13.....158

Livres poétiques et sapientiaux

Psaumes

16.11.....99
 24.1.....164, 211
 24.5.....138
 27.4.....99
 35.19.....113
 36.8.....99
 69.5.....113
 84.11.....99
 85.1.....138
 119.105.....177
 119.142.....177
 142.10.....139

Qohéleth

2.18.....98

Sagesse

1.2.....84
 1.7.....216
 10.17.....138
 15.3.....152

Siracide

45.4.....173
 49.7.....173

Livres prophétiques

Esaïe.....113, 153,
 208, 224

6.1.168, 182, 207

6.1–13.....207

6.3.....166

6.10.....182

32.15.....127

40–55.....141

41.4.....167

41.23.....140, 210

42.8.....150, 208

43.10.....167

43.13.....167

43.25.....167

44.3.....127, 209

44.7.....140, 210

45.11.....142

45.19.....141, 167

46.4.....167

48.1.....150, 167,
 208

48.12.....167

51.12.....167

52.6.....158, 167

59.2.....175

60.1–2.....208

61.3.....208

62.2.....208

63.11.....209

63.14–15.....138

65.16.....153

65.17.....71

65.24.....71

66.18.....208

66.19.....208

Exode

3.14.....168

4.22.....158

13.2.....174

13.11–15.....174

13.17.....138

14.31.....210

15.13.....138

19.5–6.....173

28.41.....173

33.12–23.....182,
 207

33.13.....84, 182

| | | |
|--------------------------|------------------------------------|---|
| 33.18.....84, 99, 182 | 14.18.....83, 119 | 1.18.....24, 59, 70, 112, 154, 188, 196, 215, 223 |
| 34.6.....153 | 14.18–21.....29 | 1.29.....70, 112, 174 |
| 40.34.....183 | 14.27.....123 | 1.30.....155 |
| Jérémie | 14.42.....104 | 1.32–33....24, 118 |
| 1.5.....173 | 14.43.....104 | 1.33....81, 91, 209 |
| 24.7.....209 | Luc | 1.36.....175 |
| 31.34.....209 | 1.2.....121 | 1.39.....81 |
| Ézéchiel | 3.19.....133 | 2.4.....149 |
| 1.28.....182, 207 | 4.24.....119 | 2.11.....155, 166, 182, 186 |
| 11.19.....127 | 4.44.....13 | 2.16.....54, 123 |
| 11.22–25.....183 | 6.17.....13 | 2.17.....113 |
| 36.26–27.....127 | 10.12.....82 | 2.17–22.....94 |
| 36.27.....209 | 10.16.....111 | 2.19–21.....54 |
| 37.14.....209 | 11.9–13...75, 117 | 2.22.....161, 189, 210 |
| 37.27–28.....87 | 12.11–12..96, 114 | 3.1–8.....61 |
| Daniel | 12.47–48.....112 | 3.2–5.....79 |
| 7.....20 | 13.34.....13 | 3.3–8.....208, 216 |
| 7.12–14.....86 | 15.31.....163 | 3.5.....128, 175 |
| Osée | 17.20–21.....86 | 3.6.....216 |
| 11.1.....158 | 21.14–15.....114 | 3.10–13.....129 |
| Zacharie | 22.21–22.....119 | 3.11.....119, 188 |
| 2.14–15.....87 | 22.21–23.....29 | 3.13.....59, 64 |
| 9.9–10.....86 | 22.28–38.....22 | 3.14–16129, 151, 198 |
| NOUVEAU TESTAMENT | 22.61.....95 | 3.16.....61, 132, 152, 175, 192 |
| Matthieu | 23.34.....111 | 3.16–17.....163, 184 |
| 7.22.....82 | 24.6–8.....95 | 3.18.....69 |
| 10.19–20.....114 | 24.49.....202 | 3.18–19.....134 |
| 10.20.....202 | 24.51.....128 | 3.18–21.....112 |
| 10.40–41.....111 | Jean | 3.21.....158 |
| 13.57.....119 | 1.1.....121, 134, 177, 191, 215 | 3.26.....118 |
| 23.37.....13 | 1.1–2.....100 | 3.35–36.....208 |
| 24.27.....82 | 1.3.....17, 211 | 3.36.....69 |
| 24.30.....82 | 1.5.....24, 59 | 4.2.....120 |
| 26.21.....119 | 1.6.....117 | 4.20.....54 |
| 26.21–25.....29 | 1.7–8.....118 | 4.21.....149 |
| 26.75.....95 | 1.9.....60 | 4.23.....17, 177 |
| 27.53.....84 | 1.10.....59 | 4.23–24.....54 |
| 28.20.....84 | 1.11.....24, 134 | 4.25.....141, 210 |
| Marc | 1.12.....24 | 4.38.....120 |
| 6.4.....119 | 1.12–13.....216 | |
| 13.11.....114 | 1.14.....24, 155, 182, 186, 188 | |
| | 1.17.....24, 61 | |
| | 1.17–18.....58 | |

| | | |
|---|--|--|
| 4.39.....118 | 6.39.....21, 125, 208 | 8.30.....169 |
| 4.40.....81 | 6.39-40.....82, 208 | 8.30-59.....134 |
| 4.42.....163 | 6.44.....79, 80, 82 | 8.31.....25 |
| 4.44.....119 | 6.46.....112 | 8.31-59.....123 |
| 5.15.....141 | 6.51.....70, 174 | 8.34.....112, 135 |
| 5.18.....134, 220 | 6.54.....82, 208 | 8.35.....54 |
| 5.19.....79, 195, 200 | 6.62.....53 | 8.40.....140 |
| 5.19-30.....58, 86, 151, 167, 208, 209, 214 | 6.63.....208, 216 | 8.42.....117 |
| 5.20.....69 | 6.64.....169 | 8.43.....79 |
| 5.21.....153, 209 | 6.65.....79, 80 | 8.44.....140 |
| 5.21-22.....69 | 6.68-69.....166 | 8.45-46.....126 |
| 5.23.....21, 151, 200 | 6.69.....183 | 8.46.....132 |
| 5.24.....69, 153 | 6.70-71.....169 | 8.50.....149, 207 |
| 5.25.....149 | 7.6.....149 | 8.51.....87, 152 |
| 5.26.....83, 153, 208 | 7.7.....119, 203 | 8.51-52.....159 |
| 5.26-27.....69 | 7.17.....139, 140, 158, 195 | 8.54.....101, 188, 208 |
| 5.28.....149 | 7.18.....140, 149, 207 | 8.55.....159, 188 |
| 5.28-29.....69 | 7.24.....135 | 8.58.....155, 210 |
| 5.29.....153, 214 | 7.28.....139, 195 | 9.16.....134 |
| 5.30.....101, 135, 139, 185, 195, 200, 214 | 7.30.....149 | 9.17.....25 |
| 5.31-33.....118 | 7.33.....126 | 9.24.....134 |
| 5.34.....169 | 7.34.....51 | 9.33.....25 |
| 5.36.....65, 111, 118, 198, 200 | 7.39.....80, 84, 117, 127, 151, 189 | 9.34.....95 |
| 5.37.....118, 203 | 8.12-29.....194 | 9.41.....112 |
| 5.37-38.....112 | 8.13-18...119, 203 | 10.1-16.....59 |
| 5.39.....118 | 8.15-16.....135 | 10.11.....174 |
| 5.39-40.....113 | 8.15-18.....111 | 10.11-18.....50 |
| 5.40.....134 | 8.16.....66 | 10.15.....174 |
| 5.43.....72, 93, 134, 157 | 8.18.....118, 203 | 10.17-18.....102 |
| 5.44.....79 | 8.19...56, 57, 188 | 10.18.....174, 192 |
| 5.44-47.....134 | 8.20.....149 | 10.19.....79 |
| 5.45-47.....113 | 8.21.....112 | 10.22-39.....65, 111, 198, 205 |
| 6.32-58.....58 | 8.21-24.....134 | 10.25.....66, 72, 93, 98, 118, 157 |
| 6.36.....112 | 8.24.....112, 175 | 10.28.....125, 208 |
| 6.37.....61, 152 | 8.26.....137, 140, 169 | 10.30.....65, 116, 154, 180, 201, 204, 220 |
| 6.38.....21, 158, 185 | 8.26-29.....67 | 10.32.....66, 200 |
| | 8.28.....95, 139, 159, 168, 195, 214 | 10.33.....134, 220 |
| | 8.28-29.....134 | 10.35.....79 |
| | 8.29.....66 | 10.36.....173 |
| | | 10.37.....66, 200 |
| | | 10.37-38.....200 |

| | | |
|---|---|--|
| 10.38.....66, 154, 180, 181, 204 | 13.2.....29 | 14.7...57, 81, 153, 160, 197, 210 |
| 11.4.....182 | 13.3.....21, 117 | 14.8.....64 |
| 11.8.....50 | 13.7.....189 | 14.8-11...63, 111, 153 |
| 11.16.....50 | 13.10-11.....29 | 14.9...21, 64, 112, 121, 197, 203, 210 |
| 11.24.....82 | 13.16.....21, 99, 110 | 14.10.....46, 67, 116, 139, 177, 193, 195, 201, 203, 213, 224 |
| 11.25.....154 | 13.18.....29 | 14.10-11.....67, 200, 216, 218 |
| 11.25-26.....153 | 13.18-27.....169 | 14.11.....65, 66, 180, 181, 198, 203 |
| 11.27-29.....142 | 13.19.....168 | 14.12.....53, 98, 100 |
| 11.33.....53 | 13.20.....111, 194 | 14.12-14.....68, 117, 199 |
| 11.40.....182 | 13.21.....119, 169 | 14.13.....45, 69, 143, 150, 207, 213 |
| 11.41-42.....148 | 13.27.....102 | 14.14.....71, 201 |
| 11.44.....182 | 13.31.....27, 53 | 14.15-21.....73, 159, 216 |
| 11.48.....54 | 13.31-32...34, 71, 143, 149, 197, 207 | 14.15-24.....89, 173, 205, 209 |
| 11.50.....127, 128 | 13.31-35...30, 46 | 14.16...75, 91, 96, 116, 121, 194, 201 |
| 11.50-52.....174 | 13.31-38...44, 45, 92, 201 | 14.16-17...36, 79, 205 |
| 11.53.....25 | 13.33.....46, 51, 135 | 14.17.....80, 96, 115, 116, 118, 132, 138, 199 |
| 12.7.....25 | 13.34.....75, 85, 180, 181 | 14.18.....83, 87, 189, 202 |
| 12.16.....94, 189 | 13.34-35...31, 46, 61, 106, 184 | 14.19.....82, 135 |
| 12.17.....118, 155 | 13.35.....166 | 14.20.....66, 82, 154, 180, 181, 204 |
| 12.20-33.....129, 151 | 13.36.....40, 126, 174 | 14.20-21.....152 |
| 12.23.....25, 149, 192 | 13.36-38...23, 36, 46, 50 | 14.22-23.....173 |
| 12.25-26.....51 | 13.36-14.31...10, 36, 43, 46, 50 | 14.22-24.....85, 198 |
| 12.26.....186 | 13.37-38.....174 | |
| 12.27.....53 | 14.....92, 152, 201 | |
| 12.27-28.....151 | 14.1.....98, 210 | |
| 12.28.....157, 192 | 14.1-4.....43, 52, 186 | |
| 12.29.....159 | 14.1-15.17.....44 | |
| 12.31.....102 | 14.1-31.....45 | |
| 12.31-33.....102, 135 | 14.2.....82 | |
| 12.32.....86, 151 | 14.3...52, 83, 186 | |
| 12.37-43.....113 | 14.5.....126 | |
| 12.39.....79 | 14.5-7.....56 | |
| 12.40.....182 | 14.6.....60, 138, 153, 177, 199, 203 | |
| 12.41.....168, 182, 207 | 14.6-11...36, 223 | |
| 12.44-45.....21 | | |
| 12.45.....64, 197 | | |
| 12.49-50.....139, 195, 196 | | |
| 13.1...27, 51, 53, 129, 149, 151, 192 | | |
| 13.1-3.....43 | | |

- 14.23.....55, 181,
189
14.23–24.....159
14.24.....177, 193,
213
14.25.....81, 169
14.25–26.....90,
137, 199
14.26.....79, 84,
114, 116, 177,
194, 195, 201
14.27.....53, 123
14.27–29.....97
14.28...21, 36, 98,
101, 117, 126,
129, 171, 192,
194, 212, 213
14.29.....98, 124,
210
14.30.....137, 211
14.30–31.....102,
110
14.31...16, 39, 40,
104, 105, 151,
155, 174, 193,
210
15–16.....36
15.1.....40
15.1–8.....181
15.1–17....44, 45,
47, 106, 107
15.1–16.15.....45
15.3.....152, 177
15.7.....75
15.7–8.....69, 71
15.8...45, 98, 143,
150, 161, 198
15.8–17.....184
15.9.....189
15.9–17.....75
15.10.....213
15.10–11.....107
15.11.....91, 169,
171
15.12–13.....181
15.13.....51, 174,
174
15.15.....155, 140,
143, 160, 214
15.16...32, 68, 71,
75, 98, 110,
201
15.18.....47, 143
15.18–25.....47,
107, 124, 163,
171, 174, 184
15.18–16.11....47
15.18–16.12....47
15.18–16.15...10,
36, 44, 47, 48,
79, 98, 107
15.18–16.16....48
15.19.....32, 110,
158
15.20.....95, 159,
179
15.20–21.....194
15.21.....115, 124,
188
15.21–24.....198
15.21–25.....36
15.22–24.....134
15.23.....21
15.23–24.....193
15.24.....112, 198
15.25.....115
15.26.....36, 92,
100, 138, 189,
192, 194, 199,
201, 202, 209,
213, 216, 219
15.26–27.....47,
61, 70, 79, 113,
132, 177, 194
15.27.....71, 97,
98, 199, 203
16.1–4a.....47,
122, 174, 210
16.2.....113, 115,
174
16.3.....115, 188,
193, 198
16.4...47, 95, 101,
115, 197
16.4b.....47, 121
16.4b–7.....125
16.5.....40, 103,
151
16.5–12.....47
16.6.....142
16.7....68, 70, 92,
100, 116, 117,
118, 127, 151,
189, 194, 201,
202, 201, 213
16.7b–11.....79
16.7–15...36, 119
16.8–11...47, 120,
129
16.12.....33, 47,
160, 199, 202
16.12–13.....95
16.12–15.....120,
130, 137, 161,
189
16.13.....78, 113,
115, 116, 199,
202, 210, 224
16.13b.....139,
140
16.13–15.....79,
194, 195
16.14.....45, 139,
143, 150, 183,
207
16.14–15...78, 92,
189, 201
16.15.....116, 139,
164, 201, 202,
211, 213
16.16.....33, 48,
107
16.16–18.....135
16.16–30.....135
16.16–33....45, 48
16.19–22.....126
16.23.....68, 71,
201
16.23–24.....71
16.23–26.....75
16.24.....171

| | | |
|---|--|--|
| 16.25.....95, 141, 189 | 17.14.....177, 184, 154 | 20.19.....83 |
| 16.27–28.....117 | 17.16.....21 | 20.21.....21 |
| 16.28.....75, 194 | 17.17–19.....171, 199, 200 | 20.22...26, 80, 83, 84, 91, 96, 128, 189 |
| 16.30.....117, 166 | 17.18.....98, 162, 163, 194 | 20.22–23.....70 |
| 16.31.....189 | 17.19.....154 | 20.24.....83 |
| 16.31–32.....160 | 17.20.....61, 98, 132, 166, 177, 183 | 20.26.....83 |
| 16.32.....149 | 17.20–21.....97 | 20.27.....128 |
| 16.33.....98, 171 | 17.20–23.....169, 174, 179, 199, 204 | 20.28.....26, 134, 215 |
| 17.....10, 21, 147, 148, 174, 177, 189, 189, 197, 220 | 17.21.....21, 154, 163, 204 | 20.31...24, 35, 61, 191, 215 |
| 17.1.....169, 197, 207 | 17.21–23.....66, 203 | 21.19.....30 |
| 17.1–5.....45, 143, 148 | 17.22.....154, 150, 198, 207 | 21.22.....83 |
| 17.2.....208, 209, 214 | 17.22–23.....143, 151 | 21.24.....118 |
| 17.3.....70, 154, 175, 177, 197, 198, 210, 219, 223, 224 | 17.23.....163, 204 | Actes |
| 17.4.....21 | 17.24.....186, 197, 198, 207, 208, 210, 213, 214 | 1.4.....202 |
| 17.4–5.....198, 204, 207 | 17.24–26.....185 | 1.9–11.....128 |
| 17.5.....100, 156, 188, 197, 207, 210, 213, 214 | 17.25.....112 | 1.21–22.....121 |
| 17.6...21, 58, 189, 198, 211 | 17.26.....154, 161 | 2.17.....202 |
| 17.6–8.....155, 157, 179 | 18.1.....39, 103, 104, 105, 169 | 2.17–21.....127 |
| 17.7–8.....177 | 18.4.....142 | 3.24.....120 |
| 17.8.....117, 143, 163, 183 | 18.4–9.....168 | 4.8.....115 |
| 17.9–10.....144 | 18.8–9.....125 | 5.32.....115, 202 |
| 17.9–16.....161 | 18.9.....125, 168 | 6.10.....114 |
| 17.10.....143, 202, 211 | 18.14.....127, 174 | 7.....22 |
| 17.10–11.....189 | 18.36.....60 | 10.37–43.....13 |
| 17.11.....173, 174, 194, 204, 211 | 18.37.....60, 119, 158, 177, 203 | 10.40–41..84, 111 |
| 17.11–12...58, 125 | 19.7.....220 | 16.7.....202 |
| 17.12.....125, 154, 168 | 19.28–30.....113 | 20.18–38.....22 |
| | 19.35.....118 | 22.29.....120 |
| | 19.37.....26 | Romains |
| | 20.17.....53, 128, 158 | 1.18–21.....59 |
| | | 1.21.....59 |
| | | 1.28.....59 |
| | | 3.10–18.....59 |
| | | 5.10.....83 |
| | | 6.3–11.....83 |
| | | 6.23.....175 |
| | | 8.2.....202 |
| | | 8.9.....202 |
| | | 8.34.....76 |
| | | 10.2.....123 |

| | | |
|------------------|--------------------|------------------|
| 12.4–5.....181 | 2 Timothée.....22 | 2.27.....96 |
| 14.10–12.....183 | 1.12.....82 | 2.28.....55 |
| 1 Corinthiens | 1.18.....82 | 2.18–3.2.....186 |
| 1.2.....173 | Hébreux | 3.2.....55 |
| 1.21.....59 | 1.1–2.....5 | 3.3–6.....87 |
| 6.11.....173 | 2.9.....155 | 3.8.....135 |
| 11.26.....174 | 2.10.....175 | 3.23.....87 |
| 12.12–27.....181 | 2.10–11.....174 | 4.3.....169 |
| 15.16.....83 | 4.14–15.....128 | 4.13.....202 |
| 15.21–22.....83 | 5.9.....175 | 4.14.....119 |
| 2 Corinthiens | 6.19–20.....128 | 5.6.....177 |
| 2.10–16.....79 | 7.19.....175 | 5.6–8.....119 |
| 6.16.....87 | 7.25.....76 | 5.6–12.....177 |
| Galates | 7.28.....175 | 5.9–10.....118 |
| 3.13–14.....129 | 9.9.....175 | 5.14–15.....72 |
| 4.6.....202 | 9.24.....77 | 5.20.....154 |
| Éphésiens | 9.25.....77 | 2 Jean |
| 1.17.....202 | 9.26.....77 | 7.....169 |
| 2.22.....87 | 10.1.....175 | 12.....137 |
| 3.16.....202 | 10.14.....174, 175 | 3 Jean |
| 4.21.....59 | 10.19–25.....175 | 10.....94 |
| 5.25–26.....174 | 10.29.....173 | 12.....120, 137 |
| Philippiens | 13.11–12.....174 | 13.....137 |
| 1.19.....202 | 1 Pierre | Jude |
| 2.5–11.....155 | 1.11–12.....202 | 14–15.....131 |
| 2.10.....183 | 2 Pierre.....22 | Apocalypse |
| 3.3.....202 | 1 Jean | 1.7.....82 |
| 1 Thessaloniens | 1.2.....58, 119 | 1.18.....83 |
| 4.7.....202 | 1.3.....120, 181 | 12.11.....177 |
| 4.16–17.....54 | 2.1.....76, 77 | 13.8.....121 |
| 2 Thessaloniens | 2.2.....77 | 19.10.....19 |
| 2.3.....169 | 2.18.....169 | 21.3.....87 |
| 1 Timothée | 2.22.....169 | 22.9.....19 |
| 1.13.....123 | 2.23.....153 | |
| 2.5.....59, 128 | | |

Table des matières

| | |
|---|-----------|
| REMERCIEMENTS | 6 |
| INTRODUCTION | 9 |
| CHAPITRE 1 VUE D'ENSEMBLE | 11 |
| 1.1. L'EVANGILE DANS SON EPOQUE | 11 |
| 1.1.1 La valeur historique de Jean | 12 |
| 1.1.2 Approches rhétoriques et conventions gréco-romaines | 16 |
| 1.1.3 Monothéisme juif et christologie | 18 |
| 1.1.4 Prescriptions juives sur le rôle de l'agent | 21 |
| 1.1.5 Les discours d'adieu comme genre littéraire | 22 |
| 1.2. LE DERNIER REPAS DANS L'EVANGILE | 23 |
| 1.3. DYNAMIQUE D'ENSEMBLE DE JEAN 13–17 | 26 |
| 1.4. CONSEQUENCES POUR LE TRAITEMENT ULTERIEUR ... | 35 |
| 1.5. UNITE ET STRUCTURE | 37 |
| 1.5.1 Unité de style | 38 |
| 1.5.2 Tensions théologiques | 39 |
| 1.5.3 Apories | 39 |
| 1.5.4 Diverses approches | 40 |
| 1.6. ÉLÉMENTS DE STRUCTURATION | 42 |
| 1.6.1 Proposition de structure | 43 |
| 1.6.2 Le traitement de 13.31-38 | 45 |
| 1.6.3 Délimitation de 15.18–16.15 | 47 |
| CHAPITRE 2 DEPART ET PRESENCE DE JESUS (JEAN 13.36–14.31)..... | 49 |
| INTRODUCTION | 49 |
| 2.1. 13.36–38 : DIALOGUE AVEC PIERRE..... | 50 |
| 2.2. 14.1–4 : PREPARER UNE PLACE | 52 |
| 2.2.1 La destination de Jésus | 53 |
| 2.2.2 Questions eschatologiques | 54 |
| 2.3. 14.5–7 : ÉCHANGE AVEC THOMAS : CONNAITRE LE CHEMIN..... | 56 |
| 2.3.1 Le chemin vers le Père | 57 |
| 2.3.2 Chemin, vérité et vie | 58 |
| 2.3.3 Un chemin exclusif | 59 |
| 2.3.4 Si vous m'aviez connu | 62 |
| 2.4. 14.8–11 : DEMANDE DE PHILIPPE : VOIR LE PERE..... | 63 |
| 2.4.1 Une demande de révélation | 63 |

| | | |
|--------|--|-----|
| 2.4.2 | Visibilité du Père en Jésus | 64 |
| 2.4.3 | Schéma d'agence?..... | 64 |
| 2.4.4 | Immanence mutuelle | 65 |
| 2.4.5 | Paroles et œuvres | 67 |
| 2.4.6 | Résumé | 67 |
| 2.5. | 14.12–14 : PROMESSES D'ŒUVRES PLUS GRANDES ET D'EXAUCEMENT | 68 |
| 2.5.1 | De plus grandes œuvres..... | 68 |
| 2.5.2 | Transfert aux disciples..... | 71 |
| 2.5.3 | Promesses concernant la prière | 71 |
| 2.6. | 14.15–21 : PRESENCE DE L'ESPRIT ET PRESENCE DE JESUS..... | 73 |
| 2.6.1 | Amour et commandements | 74 |
| 2.6.2 | Excursus : le terme « paraclet » | 75 |
| 2.6.3 | L'Esprit de Vérité | 78 |
| 2.6.4 | Contraste entre le monde et les disciples | 79 |
| 2.6.5 | Venue de Jésus..... | 81 |
| 2.6.6 | Clôture | 84 |
| 2.7. | 14.22–24 : QUESTION DE JUDE, VENUE DU PERE ET DE JESUS..... | 86 |
| 2.7.1 | Une révélation limitée?..... | 86 |
| 2.7.2 | Demeure et intimité | 88 |
| 2.8. | 14.25–26 : ACTION DU PARACLET | 90 |
| 2.8.1 | Présence transitoire et présence permanente..... | 91 |
| 2.8.2 | L'Esprit Saint..... | 91 |
| 2.8.3 | Double rattachement..... | 92 |
| 2.8.4 | Enseignement du Paraclet et paroles de Jésus..... | 93 |
| 2.8.5 | Portée des « vous »..... | 96 |
| 2.9. | 14.27–29 : PAIX ET DEPART..... | 97 |
| 2.9.1 | Promesse de paix..... | 98 |
| 2.9.2 | Annonce de départ et réaction des disciples | 99 |
| 2.9.3 | Le Père est plus grand que moi | 99 |
| 2.9.4 | Motif de l'annonce | 101 |
| 2.10. | 14.30–31 : VENUE DU PRINCE DU MONDE..... | 102 |
| 2.10.1 | Le prince du monde | 102 |
| 2.10.2 | Ordre de départ et composition de l'évangile..... | 103 |
| 2.11 | POURSUITE..... | 106 |

CHAPITRE 3 CONFRONTATION AVEC LE MONDE ET SECOURS DE L'ESPRIT (JEAN 15.18–16.15)..... 109

| | |
|--|-----|
| INTRODUCTION | 109 |
| 3.1. 15.18–25 : HAINE DU MONDE | 110 |
| 3.1.1 Rejet des disciples et rejet de Jésus..... | 111 |
| 3.1.2 Révélation et culpabilité | 111 |
| 3.2. 15.26–27 : VENUE DU PARACLET ET TEMOIGNAGE..... | 114 |

| | | |
|--|---|------------|
| 3.2.1 | Esprit et persécutions..... | 114 |
| 3.2.2 | Venue du Paraclet | 116 |
| 3.2.3 | Double rattachement de l'Esprit..... | 116 |
| 3.2.4 | L'Esprit sortant d'auprès du Père | 117 |
| 3.2.5 | Le témoignage du Paraclet..... | 119 |
| 3.2.6 | Témoignage du Paraclet et témoignage des disciples..... | 120 |
| 3.3. | 16.1–4A : JE VOUS AI DIT CES CHOSES..... | 122 |
| 3.3.1 | Persécutions | 123 |
| 3.3.2 | Le rejet de Jésus | 124 |
| 3.4. | 16.4B–7 : DEPART DE JESUS ET VENUE DU PARACLET... .. | 125 |
| 3.4.1 | Départ et chagrin..... | 126 |
| 3.4.2 | Départ de Jésus et venue du Paraclet | 126 |
| 3.5. | 16.8–11 : ROLE ELENCTIQUE DU PARACLET..... | 130 |
| 3.5.1 | Le sens d'ἐλέγχειν et sa portée | 131 |
| 3.5.2 | Sens causal ou explicatif..... | 133 |
| 3.5.3 | Péché, justice et jugement..... | 134 |
| 3.6. | 16.12–15 : ROLE DIDACTIQUE DE L'ESPRIT | 136 |
| 3.6.1 | L'incapacité des disciples | 137 |
| 3.6.2 | Conduire dans la vérité | 138 |
| 3.6.3 | Dépendance du Paraclet..... | 139 |
| 3.6.4 | Annoncer les choses à venir..... | 141 |
| 3.6.5 | Rattachement de l'Esprit à Jésus et au Père | 143 |
| CHAPITRE 4 PRIERE CONCLUSIVE (JEAN 17)..... | | 147 |
| INTRODUCTION | | 147 |
| 4.1. | 17.1–5 : GLORIFICATION MUTUELLE..... | 148 |
| 4.1.1 | L'heure de Jésus..... | 149 |
| 4.1.2 | Glorification mutuelle et don de la vie éternelle | 149 |
| 4.1.3 | Vie éternelle et connaissance du Père..... | 152 |
| 4.1.4 | Monothéisme et révélation..... | 153 |
| 4.1.5 | Nouvelle demande de glorification | 154 |
| 4.1.6 | Gloire préexistante | 155 |
| 4.2. | 17.6–8 : REVELATION AUX DISCIPLES | 157 |
| 4.2.1 | Le nom du Père..... | 157 |
| 4.2.2 | Garder la parole..... | 159 |
| 4.2.3 | Mission accomplie | 159 |
| 4.3. | 17.9–16 : PRIERE POUR LES DISCIPLES DANS LE MONDE..... | 162 |
| 4.3.1 | Regard sur le monde..... | 163 |
| 4.3.2 | Possession commune | 164 |
| 4.3.3 | Glorifié par ses disciples..... | 165 |
| 4.3.4 | Prospective | 165 |
| 4.3.5 | Père saint | 166 |
| 4.3.6 | Le nom donné à Jésus | 166 |
| 4.3.7 | Garder dans le nom..... | 169 |
| 4.3.8 | Circonstance et but de la prière | 170 |
| 4.3.9 | Rapport au monde et à son prince | 171 |

| | | |
|---|---|------------|
| 4.4. | 17.17–19 : SANCTIFICATION | 172 |
| 4.4.1 | Sanctification et alliance | 172 |
| 4.4.2 | Sanctification et mission | 173 |
| 4.4.3 | Sanctification et sacrifice | 173 |
| 4.4.4 | Sanctification de Jésus et sanctification des disciples | 175 |
| 4.4.5 | Au sujet de la vérité | 176 |
| 4.4.6 | L’envoi des disciples | 178 |
| 4.5. | 17.20–23 : INCLUSION DES CROYANTS A VENIR | 178 |
| 4.5.1 | Croire par la parole des disciples | 180 |
| 4.5.2 | L’unité des disciples | 180 |
| 4.5.3 | Le don de la gloire | 182 |
| 4.5.4 | La foi du monde | 184 |
| 4.6. | 17.24–26 : CONCLUSION DE LA PRIERE | 186 |
| 4.6.1 | Être là où Jésus est | 186 |
| 4.6.2 | La gloire donnée avant la fondation du monde | 187 |
| 4.6.3 | Connaissance et inconnissance | 188 |
| 4.6.4 | Faire connaître le nom de Dieu | 189 |
| 4.6.5 | Présence de l’amour et présence de Jésus | 190 |
| CHAPITRE 5 SYNTHESE THEMATIQUE..... | | 191 |
| 5.1. | RECIT ET THEOLOGIE | 191 |
| 5.2. | THEOLOGIE DE L’ENVOI..... | 193 |
| 5.3. | THEOLOGIE DE LA REVELATION..... | 196 |
| 5.4. | COMMUNAUTE D’ACTION | 200 |
| 5.5. | IMMANENCE MUTUELLE ET UNITE | 203 |
| 5.6. | LES PREROGATIVES DIVINES | 206 |
| 5.6.1 | La gloire donnée à Jésus | 207 |
| 5.6.2 | Autorité pour donner la vie éternelle | 208 |
| 5.6.3 | L’envoi de l’Esprit | 209 |
| 5.6.4 | Jésus comme seigneur de l’alliance | 209 |
| 5.6.5 | Annoncer les choses à venir | 210 |
| 5.6.6 | Préexistence..... | 210 |
| 5.6.7 | Possession du monde..... | 211 |
| 5.6.8 | Le nom donné à Jésus | 211 |
| 5.6.9 | Conclusions sur les prérogatives divines | 212 |
| 5.7. | INEGALITE ET DEPENDANCE | 212 |
| 5.8. | L’ESPRIT, UNE PERSONNE DIVINE? | 215 |
| 5.9. | THEOCENTRIQUE OU CHRISTOCENTRIQUE | 217 |
| 5.10. | FONCTIONNEL OU ONTOLOGIQUE | 217 |
| 5.11. | LIEN AVEC LE MONOTHEISME JUIF | 219 |
| CONCLUSION | | 223 |
| IDENTITE ET RAPPORTS DU PERE DU FILS ET DE | | |
| L’ESPRIT..... | | 223 |

| | |
|--|------------|
| BIBLIOGRAPHIE..... | 226 |
| ABREVIATIONS DES COLLECTIONS ET REVUES | 226 |
| SIGLES | 228 |
| OUVRAGES DE REFERENCE | 230 |
| COMMENTAIRES DU 4 ^E ÉVANGILE..... | 231 |
| ÉTUDES DU 4 ^E ÉVANGILE..... | 232 |
| AUTRES ETUDES..... | 240 |
| INDEX DES AUTEURS..... | 243 |
| INDEX DES RÉFÉRENCES BIBLIQUES | 246 |
| TABLE DES MATIÈRES | 253 |