



Article professionnel

Article

2009

Accepted version

Open Access

This is an author manuscript post-peer-reviewing (accepted version) of the original publication. The layout of the published version may differ .

Consolation et connaissance. A propos du potentiel théologique des discours d'adieu johanniques

Dettwiler, Andreas

How to cite

DETTWILER, Andreas. Consolation et connaissance. A propos du potentiel théologique des discours d'adieu johanniques. In: Foi et vie, 2009, vol. 48, n° 4, p. 43–56.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:39322>

ce qui vient trahir, défigurer le visage de l'homme comme celui de Dieu. Car, en réalité, ce n'est pas la souffrance ou le malheur qui défigure l'homme mais un orgueil face à la souffrance qui débouche sur une relation de parole pervertie. Le lecteur, au passage, pourra noter que l'intercesseur vient occuper auprès de Dieu la place même de celui qui insinuait l'impossible de la vie, de la joie, de la relation, autrement dit du Satan ; ces deux positions se font ainsi écho entre le début et la fin du livre.

Une autre confirmation de ce parcours est encore inscrite tout à la fin du livre à travers un don de vie comme en excès : *Le SEIGNEUR bénit les nouvelles années de Job plus encore que les premières. Il eut quatorze mille moutons et six mille chameaux, mille paires de bœufs et mille ânesses. Il eut aussi sept fils et trois filles. La première, il la nomma Tourterelle, la deuxième eut nom Fleur-de-Cannelle et la troisième Ombre-à-paupière. On ne trouvait pas dans tout le pays d'aussi belles femmes que les filles de Job, et leur père leur donna une part d'héritage avec leurs frères* (42, 12-15). Pourquoi cette insistance sur les filles de Job ? Pourquoi cette dispersion de l'héritage, dans une culture où les filles appartiennent au clan de leurs maris ? Pourquoi ? Si ce n'est pour ravir le lecteur devant la gratuité et la beauté de la vie ainsi consolée.

Nicole Fabre

Nicole Fabre est animatrice biblique dans la région Centre-Alpes-Rhône de l'Église réformée de France. Elle travaille avec différents groupes sur le terrain, organise des sessions intergénérationnelles, intervient dans la formation continue des pasteurs.

Consolation et connaissance À propos du potentiel théologique des discours d'adieu johanniques

L'énigme d'une mort productive

On peut comprendre le christianisme comme une religion issue d'un processus de deuil, à savoir la confrontation avec la mort de Jésus à la croix »¹. Ce qui, selon Ulrike Wagner-Rau, vaut pour le christianisme dans son ensemble, vaut aussi pour l'évangile selon Jean. En accord avec la plupart des autres courants du premier christianisme, le quatrième évangile perçoit la mort de Jésus non pas comme une fatalité ou comme un simple accident historique, mais comme un événement religieux de la plus haute importance, comme le prisme à travers lequel, à l'aide de l'événement pascal, la communauté croyante est en mesure de relire la vie de Jésus d'une façon radicalement nouvelle. Pour cerner le mystère de cette mort et pour lui donner un sens, l'évangile se sert d'une grande variété de représentations et d'images, en faisant preuve d'originalité dans leur utilisation. Un des moyens les plus originaux qu'adopte le quatrième évangile pour indiquer la productivité de la mort du Galiléen consiste à la comprendre comme un acte de « glorification » (Jn 7, 39 ; 12, 16.23.28 ; 13, 31-32, etc.) et d'« élévation » (Jn 3, 14 ; 8, 28 ; 12, 32.34). D'autres images complètent le panorama : mentionnons premièrement celle qui voit la mort de Jésus comme « dé-

1 Ulrike WAGNER-RAU, « Trauer », in : *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4^e éd., 2005, tome 8, col. 555-557, ici 557 : « Man kann das Christentum insgesamt als Religion verstehen, die sich einem Trauerprozess – der Auseinandersetzung mit dem Kreuzestod Jesu – verdankt ».

part vers le Père » et donc comme accomplissement de sa mission terrestre (on se souvient de la toute dernière parole du Christ johannique à la croix : « tout est achevé », Jn 19, 30), deuxièmement celle qui considère cette mort comme acte d'amour suprême en faveur des « siens » ou de ses « amis ». Aussi impressionnants que soient les différents éléments interprétatifs qui surgissent tout au long de la narration johannique, la réflexion au sujet de la mort de Jésus ne gagne toute sa profondeur que dans les discours d'adieu (Jn 13, 31-16, 33)². En effet, ces discours ne mettent pas seulement en avant le sens positif de la mort du Christ : ils vont jusqu'à proposer un véritable processus de deuil dans lequel l'expérience de l'absence du Christ est prise au sérieux et travaillée à plusieurs reprises, quand bien même ce dernier est confessé comme l'incarnation de la Vie. En quoi le deuil de la communauté destinataire consiste-t-il exactement ? Pourquoi ce deuil est-il si important dans le processus « d'apprentissage de la foi »³ ? Comment les discours d'adieu johanniques sont-ils construits d'un point de vue littéraire, quel est leur mouvement argumentatif et dans quel sens peuvent-

2 Dans la suite, je reprends librement quelques éléments que j'ai développés plus en détail dans ma monographie intitulée *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13, 31–16, 33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relektur-Charakters* (FRLANT 169), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1995. Depuis, la recherche a essayé d'affiner et de clarifier les dimensions structurelles et pragmatiques (voir par ex. Klaus SCHOLTISSEK, « Abschied und neue Gegenwart. Exegetische und theologische Reflexionen zur johanneischen Abschiedsrede 13, 31–17, 26 », in : *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 75/4, 1999, p. 332-358, et Konrad HALDIMANN, *Rekonstruktion und Entfaltung. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16* [BZNW 104], Berlin – New York, de Gruyter, 2000), temporelles et herméneutiques (voir par ex. Johanna RAHNER, « Vergewärtigende Erinnerung. Die Abschiedsreden, der Geist-Paraklet und die Retrospektive des Johannesevangeliums », in : *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 91, 2000, p. 72-90), et comparatives (voir par ex. George P. PARSENIOS, *Departure and Consolation : The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature* [Supplements to *Novum Testamentum* 117], Leiden-Boston, Brill, 2005) des discours d'adieu johanniques. Parmi les commentaires récents sur Jn, mentionnons Hartwig THYEN, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, et Jean ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13–21)* (CNT IVb), Genève, Labor et Fides, 2007. Ces indications bibliographiques n'ont bien sûr aucune prétention à l'exhaustivité.

3 Nous faisons allusion à Jean ZUMSTEIN, *L'apprentissage de la foi. À la découverte de l'évangile de Jean et de ses lecteurs*, Aubonne, Éd. du Moulin, 1993.

ils être compris comme une parole de consolation ? Voilà quelques questions que nous aimerions aborder dans la suite.

L'absence du maître et la crise de la foi

La littérature néotestamentaire traite à plusieurs reprises de la question de l'absence du Jésus terrestre et de ses conséquences pour la communauté des croyants. Un exemple bien connu est celui de la disparition du Ressuscité dans le récit pascal de Lc 24, 13-35. L'acte de la reconnaissance du compagnon de route mystérieux coïncide avec sa disparition soudaine : « Alors leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent ; mais il disparut de devant eux » (v. 31). Un petit dessin au fusain de Rembrandt fournit une interprétation originale de ce moment clef de la narration lucanienne⁴ : là où était assis le Christ *incognito* se trouve un grand vide rempli d'une lumière saisissante ; désormais, la présence de sa lumière remplace sa présence physique, accompagne la communauté destinataire sur son chemin et illumine sa vie. Rembrandt a bien compris le potentiel de sens du texte. Le Christ de l'époque post-pascale n'est plus immédiatement saisissable. À la demande des disciples d'Emmaüs de rester avec eux (« ils le pressèrent, en disant : "Reste avec nous, car le soir approche, le jour est déjà sur son déclin" », v. 29), le Christ répond, mais seulement jusqu'au moment où ses hôtes arrivent à reconnaître sa véritable identité. Dès lors, il est temps de partir.

Ce que le troisième évangéliste place dans un contexte post-pascal, le quatrième le discute dans le cadre narratif du Jésus terrestre. Les discours d'adieu johanniques, placés juste après le dernier repas et avant les événements dramatiques de la Passion, profitant ainsi d'un temps "mort" ou, si l'on préfère, d'une situation de seuil au sein de la narration, ont pour but de réfléchir d'une part à la problématique fondamentale de l'absence de Jésus suscitée par sa mort, d'autre

4 Le dessin « The Supper at Emmaus » de 19.8 x 18.3 cm est daté entre 1640 et 1641 et se trouve au Musée Fitzwilliam à Cambridge, Angleterre (cf. www.fitzmuseum.cam.ac.uk). D'autres peintures, plus tardives, de Rembrandt sur le même récit biblique – le plus célèbre se trouvant au Musée du Louvre – présentent le Christ ressuscité à table, juste avant le moment de la reconnaissance.

part au statut de la foi post-pascale. Comment l'Absent peut-il être présent au temps de la communauté post-pascale et ainsi continuer à être une réalité déterminante pour la vie dans la foi ? Le fait que ce soit avant tout l'évangile de Jean qui insiste sur cette question ne relève pas, à mon avis, du hasard : c'est bien plutôt, me semble-t-il, une conséquence directe de la christologie de l'incarnation, typique du quatrième évangile. Comment l'expérience du salut est-elle désormais possible si Jésus, confessé comme incarnation de la réalité divine (ou, selon la terminologie johannique, comme « le chemin, la vérité et la vie », Jn 14, 6) n'est plus immédiatement perceptible ? Le temps de l'absence du maître n'est-il pas le temps de la désillusion et du deuil ? Dans le meilleur des cas, n'est-il pas un temps d'interim entre le temps du passé évangélique, marqué par l'immédiateté de la relation entre le maître et les disciples, et le temps à venir, espéré comme le rétablissement eschatologique de cette relation originaire et pour ainsi dire proto-typique ? Comment la communauté destinataire apprend-elle à accepter la rupture définitive entre le temps du Jésus terrestre et sa propre situation ? Autrement dit : comment apprend-elle à comprendre cette perte comme un gain ?

Le texte johannique montre à plusieurs reprises à quel point l'annonce du départ imminent du maître déclenche un sentiment de désorientation et d'abandon auprès de la communauté destinataire. Quelques exemples tirés du premier discours d'adieu (Jn 13, 31-14, 31) suffisent à illustrer ce point. Après l'annonce du départ de Jésus et de l'impossibilité de le suivre « là où il va » (Jn 13, 33.36-38), les disciples ont besoin d'être affermis pour surmonter la crise de leur foi : « Que votre cœur ne se trouble pas. Mettez votre foi en Dieu, mettez aussi votre foi en moi » (Jn 14, 1 ; la phrase sera partiellement reprise à la fin du discours, en 14, 27). Plus tard, le Christ johannique annonce sa venue pascale auprès des disciples, les libérant ainsi de leur enfermement dans un sentiment d'abandon : « Je ne vous laisserai pas orphelins ; je viens à vous » (Jn 14, 18). Les disciples devraient arriver à comprendre que le retour de Jésus auprès du « Père » est, paradoxalement, un événement réjouissant (« Si vous m'aimez, vous vous réjouiriez de ce que je vais

vers le Père, car le Père est plus grand que moi », Jn 14, 28b). Toute la pragmatique du discours vise à refonder la foi d'une communauté ébranlée. Nous verrons dans la suite que le dernier discours d'adieu (en particulier Jn 16, 16-33) met un accent encore plus fort sur la dialectique de la tristesse et de la joie à laquelle la communauté des disciples est constamment exposée.

Avant de regarder de plus près comment les discours d'adieu traitent la question de l'absence de Jésus et celle de la situation de la communauté, il nous convient d'être attentif à leur mouvement argumentatif propre.

Une pensée créatrice non linéaire

Comme le quatrième évangile dans son ensemble, les discours d'adieu résistent aux tentatives de compréhension facile. Le lecteur attentif se rend vite compte que ce qu'il croit avoir compris n'exploite souvent pas le potentiel de sens du texte. Le texte invite à une lecture lente, à maintes fois reprise. Les raisons de cette expérience de lecture sont diverses. Ce qui frappe en particulier dans la lecture des discours d'adieu, c'est le mouvement argumentatif. Certes, nous pouvons identifier une progression dans l'argumentation, mais celle-ci paraît non linéaire et en partie redondante. L'image du cercle, ou mieux, de la spirale, est souvent évoquée dans la recherche spécialisée pour décrire l'argumentation johannique. L'argumentation avance en reprenant plusieurs fois, sous des angles légèrement différents, des éléments qui ont déjà été évoqués. Comment expliquer ce type de pensée, en particulier la relation littéraire de Jn 15-16 à Jn 13-14 ? Le modèle de la *relecture* que Jean Zumstein et moi avons développé et décrit dans plusieurs publications me paraît toujours être le modèle théorique le mieux adapté pour saisir le rapport complexe de Jn 15-16 à Jn 13-14⁵. Je ne développe pas ici les aspects

⁵ Je me permets de citer mon article « Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique : une proposition de typologie », in : D. MARGUERAT-A. CURTIS (éd.), *Intertextualités. La Bible en échos* (Le Monde de la Bible 40), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 185-200, dans lequel j'ai présenté à un public francophone les résultats méthodologiques les plus importants de mes travaux sur les discours d'adieu joh., présents dans mon livre

littéraires et techniques de cette approche qui essaie de comprendre le même texte dans ses dimensions à la fois explicatives et novatrices (Jn 15-16) par rapport à la « tradition » (Jn 13-14) à laquelle il se réfère. J'aimerais pourtant appeler l'attention sur deux éléments qui me paraissent importants d'un point de vue théologique.

a) La relecture doit être comprise comme un processus dynamique et ouvert. Elle témoigne d'une réflexion théologique qui est consciente de sa propre infinité. Dans l'évangile de Jean, la foi se définit d'une part par la perception attentive de la réalité historique lue, bien évidemment, dans une optique religieuse, d'autre part par la capacité à l'auto-reformulation. Nous rencontrons ici une foi qui réfléchit, une foi qui s'assure de manière toujours nouvelle de son origine et des promesses sur lesquelles elle est fondée, une foi qui va jusqu'à se soumettre à l'auto-critique. L'évangile de Jean, à sa manière, a compris que la foi est invitée à se renouveler constamment si elle ne veut pas tomber dans le piège d'un traditionalisme sclérosé qui n'a plus la force d'affronter ni le présent ni l'avenir de manière lucide et pertinente.

b) Si je vois bien, la relecture johannique se comprend elle-même comme un processus d'auto-explication et d'auto-actualisation des paroles du Christ élevé. Nous touchons ici au vaste terrain du prophétisme chrétien des débuts. Autrement dit : les paroles historiquement ultérieures de Jn 15-16 étant toujours formulées comme des paroles du Christ et non pas comme des paroles explicatives de tel ou tel érudit de la communauté johannique, il faut essayer

Die Gegenwart des Erhöhten (voir note 2). Voir aussi les importantes contributions de Jean ZUMSTEIN, en particulier « Le processus de relecture dans la littérature johannique », *Études théologiques et religieuses* 73 (1998), p. 161-176, et, de manière plus approfondie, ID., « Ein gewachsenes Evangelium. Der Relecture-Prozess bei Johannes », in : Thomas SÖDING (éd.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons ? Neue Standortbestimmungen* (Quaestiones disputatae 203), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2003, p. 9-37. Le modèle a été repris et discuté de manière détaillée dans la recherche germanophone, par ex. chez Klaus SCHOLTISSEK, « Abschied und neue Gegenwart » (voir note 2) ou ID., *In Ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* (Herders biblische Studien 21), Freiburg i.B. etc., Herder, 2000 ; mais aussi dans l'exégèse anglophone, voir par ex. Raymond E. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, Edited, updated, introduced, and concluded by Francis J. Moloney, S.D.B. (The Anchor Bible Reference Library), New York etc., Doubleday, 2003, p. 291-292.

d'expliquer d'où vient à l'école johannique l'audace de travailler de cette manière. La réponse me semble incontestable : elle est à trouver dans la figure spécifiquement johannique de l'« Esprit-Paraclet » (voir Jn 14, 16-17.26 ; 15, 26-27 ; 16, 7-15) qui met en œuvre, puis maintient vivant, le processus de la compréhension toujours renouvelée et approfondie de l'événement christique. Ainsi, il est intéressant d'observer que l'évangile de Jean ne témoigne pas seulement du processus interprétatif que nous qualifions de relecture, mais réfléchit en même temps aux conditions de possibilité de son propre travail théologique.

Mais comment un tel processus de relecture fonctionne-t-il concrètement ? Nous proposons d'analyser de plus près le mouvement argumentatif du premier discours d'adieu (Jn 13, 1-14, 31), puis sa reprise dans le dernier discours (en particulier Jn 16, 4b-33).

Le chemin de Jésus : du départ au retour « en Esprit » (Jn 14)

La thématique du premier discours d'adieu est celle du chemin de Jésus, plus précisément celle de la tension entre son « départ » – la rupture créée par sa mort – et son « retour ». Dans un premier temps, le texte invite la communauté destinataire à abandonner son désir de préserver une relation immédiate avec le Jésus terrestre. L'accent porte donc tout d'abord sur l'expérience de la discontinuité et non pas sur celle de la continuité. Dans le dialogue initial avec Jésus, Pierre manifeste la volonté de prolonger sa relation avec le Jésus terrestre, en faisant de sa disponibilité à donner sa vie en faveur de son maître l'acte de fidélité et d'amour ultime (13, 36-37, en lien avec la définition de l'amour évoquée en 15, 13) :

« Simon Pierre lui dit : Seigneur, où vas-tu ? Jésus lui répondit : - Là où je vais, tu ne peux pas me suivre maintenant ; tu me suivras plus tard. Seigneur, lui dit Pierre, pourquoi ne puis-je pas te suivre maintenant ? Je suis prêt à me défaire de ma vie pour toi. » [« Personne n'a de plus grand amour que celui qui se défait de sa vie pour ses amis », Jn 15, 13].

La réponse fort ironique de Jésus fait comprendre qu'une telle compréhension de la « suivance » n'est pas seulement erronée, mais mène au reniement du maître (Jn 13, 38) :

« Tu es prêt à te défaire de ta vie pour moi ! Amen, amen, je te le dis, un coq n'aura pas chanté que tu m'auras renié par trois fois. »

Le message me paraît clair : le temps du Jésus terrestre doit arriver à sa fin ; aussi paradoxal que cela puisse paraître, la « suivance » n'est pas une option pré-pascale, mais elle est réservée au temps de l'absence physique de Jésus.

La suite du discours met l'accent sur le retour pascal du Christ. Nous observons ici une des grandes originalités de la pensée johannique, à savoir sa compréhension de « Pâques » et de l'Esprit. « Pâques » – l'expérience d'une nouvelle rencontre avec le Christ vivant (Jn 14, 19 : « vous, vous me verrez, parce que, moi, je vis, et que vous aussi, vous vivrez ») – est d'une certaine manière déshistoricisée. Une brève comparaison avec d'autres tentatives de saisir l'événement pascal dans le premier christianisme (Paul, l'œuvre lucanienne, etc.) montre l'originalité johannique. Traditionnellement, le cercle de personnes ayant eu le privilège d'une christophanie a été considéré comme étant limité dans le temps. Jean abandonne cette compréhension restrictive de Pâques. L'expérience pascale n'est plus le privilège d'un cercle restreint appartenant à l'aube du christianisme, mais elle est accessible à tout être humain qui « aime » Jésus, c'est-à-dire qui perçoit dans l'homme Jésus l'incarnation de la volonté bienveillante de Dieu (voir Jn 14, 18-24). Le texte va encore plus loin, en parlant d'une « inhabitation » de Dieu et de Jésus au sein de chaque croyant dans le temps pascal (Jn 14, 23 : « ... nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure auprès de lui »). Ainsi, vers la fin du discours, deux éléments méritent d'être notés : d'une part, la distinction classique entre un temps « pascal » et un temps « post-pascal » se brouille (en suivant la logique de la conception johannique jusqu'au bout, le temps « post-pascal » n'existe pas) ; d'autre part, le temps « pascal » n'est aucunement un temps déficient, mais le temps de la plus grande proximité et présence de Dieu, un temps qui dépasse même qualitativement celui du Jésus

terrestre. En effet, c'est seulement dans la distance avec le Jésus terrestre que toutes les implications positives de la révélation christique commencent à se manifester. Une telle qualification positive, on pourrait presque dire enthousiaste, du temps pascal – coïncidant historiquement avec le temps présent de la communauté destinataire – ne va pas de soi. Le quatrième évangile en est conscient puisqu'il introduit en 14, 16-17, puis reprend en 14, 26 la figure énigmatique de l'« Esprit-Paraclet »⁶. Celle-ci a la fonction d'être présente auprès de la communauté et de lui faire ressouvenir des paroles du Jésus terrestre. Il va de soi que cette anamnèse a une qualité herméneutique : ni la signification du passé ni la perception du temps présent comme temps entièrement positif ne vont de soi ; la communauté des disciples a besoin d'un acteur herméneutique qui a la capacité de dévoiler le mystère de l'identité de Jésus et de sa signification pour le temps présent de la foi.

Le chemin de la communauté : de la tristesse à la joie (Jn 16)

Le dernier discours d'adieu – à notre avis Jn 16, 4b-33 – reprend étroitement quelques éléments du discours de Jn 14, tout en introduisant une nouvelle thématique. Ce qui est désormais au centre de la réflexion, ce n'est plus le chemin du Christ, mais le chemin de la communauté croyante. On passe de la christologie à l'anthropologie et à l'ecclésiologie. Comment l'école johannique est-elle arrivée à un tel déplacement de la perspective ? Quelles étaient les raisons – à la fois historiques et théologiques – qui ont incité l'école johannique à relire sa propre tradition et à créer un nouveau discours d'adieu ? À mon avis, l'une des raisons de repenser la tradition et de la « réécrire » était liée à la problématique intrinsèque de la solution

⁶ Concernant la figure spécifiquement johannique du « Paraclet », identifié par les notions plus courantes dans le christianisme primitif d'« Esprit Saint » (Jn 14, 26) ou d'« Esprit de vérité » (Jn 14, 17 ; 15, 26 ; 16, 13), voir par exemple DETTWILER, *Die Gegenwart des Erböhnten* (voir note 2), p. 181-189 et 203-207 ; ZUMSTEIN, *L'Evangile selon saint Jean* (voir note 2), p. 74-76 (excursus), ou plus récemment DAVID PASTORELLI, *Le paraclet dans le corpus johannique* (BZNW 142), Berlin – New York, de Gruyter, 2006.

esquissée par le premier discours en Jn 14. Certes, la redéfinition entièrement positive du temps présent de la foi était captivante, mais il était inévitable que la communauté johannique, exposée à la réalité historique douloureuse, vive cette promesse spectaculaire de manière de plus en plus problématique. Le problème soulevé par le premier discours était celui de la douloureuse tension entre promesse religieuse et réalité historique, entre théologie et vécu empirique. Historiquement, nous pouvons supposer que la communauté johannique se soit sentie soumise à une pression toujours plus forte de la part du « monde », au point d'être exposée au danger de sa dispersion et sa disparition (voir par ex. Jn 15, 18-16, 4 ; 16, 8-11 ; 16, 20b ; 16, 32-33). Fait intéressant : Jn 15, 18-16, 4 montre que la communauté johannique n'a pas perçu cette menace existentielle comme un *fatum* inaccessible, mais comme la conséquence logique de son adhésion à la foi johannique. Ainsi, l'identité religieuse de la communauté johannique était fondamentalement en jeu : d'une part, sa seule raison d'être était d'être liée au Christ ; d'autre part, c'était précisément cette identité religieuse qui l'a poussée au bord de l'abîme. En subvertissant une phrase clef de la foi johannique, à savoir Jn 11, 25 (« Je suis la résurrection et la vie. Celui qui croit en moi, même s'il meurt, vivra »), l'expérience de vie dominante de la communauté johannique ressemblait de plus en plus à cela : qui croit en moi, même s'il lui a été promis la vie, mourra ! Dans cette situation critique, une nouvelle parole fut nécessaire : elle s'inspirait certes de la tradition (Jn 14), mais formulait en même temps de nouveaux aspects de la révélation christique. L'ancien n'était pas aboli mais une nouvelle parole – une parole inspirée par « l'Esprit-Paraclet » ! – devait être prononcée pour que la communauté puisse résister à la réalité historique et au danger de sa disparition. C'est ce qui a amené l'école johannique à la méditation suivante, devenue témoignage écrit dans le dernier discours d'adieu.

Dans un premier temps (Jn 16, 4b-15), la tâche de l'Esprit-Paraclet est redéfinie et développée. L'Esprit divin offre à la communauté une approche critique du « monde » (du *kosmos*), voire

une véritable inversion des valeurs du « monde » (Jn 16, 8-11), en rappelant à la communauté que l'apparent échec du Christ à la croix devait, en « vérité », être compris comme la victoire sur la puissance aliénante du « monde » (en terme mythologique : sur le « prince du monde »). Dans un deuxième temps, l'Esprit-Paraclet est compris comme la force du *Christus praesens* qui accompagne la communauté dans son chemin précaire vers un avenir ouvert (Jn 16, 12-15). Il est ici très intéressant d'observer comment Jean conçoit le rapport de la communauté croyante à son avenir. Pour le dire simplement, la communauté a encore du chemin à parcourir. Ce n'est pas une communauté qui vivrait en pensant être parfaite, en pensant avoir déjà atteint le but. Même l'Esprit-Paraclet ne lui offrira pas le coup de génie de la grande apocalypse de son avenir. Non, il va seulement la conduire dans l'espace de « toute la vérité » (Jn 16, 13a) et lui « annoncera ce qui est à venir » (Jn 16, 13b) – mais pas au sens d'un déchiffrement apocalyptique ! La communauté ne saura pas quel sera, concrètement, son avenir. Mais elle peut être certaine que l'avenir restera un avenir ouvert, rendu toujours possible et vivable par l'accompagnement de l'Esprit.

Dans un deuxième temps (Jn 16, 16-33), le texte développe une compréhension profilée de l'existence croyante comme existence qui est qualifiée par une dynamique de transition. Est tout d'abord évoqué le mouvement de la tristesse à la joie (Jn 16, 14-24). Le dépassement de la tristesse par la joie trouve sa raison la plus profonde dans l'expérience de « Pâques ». Est ensuite méditée la transition de l'incompréhension à la compréhension (Jn 16, 25-33). Ce dernier passage constitue, à mon avis, l'un des passages les plus denses et les plus passionnants de tout l'évangile. Un regard sur le moyen littéraire de l'incompréhension et du malentendu johanniques nous permet de saisir la dramatique de l'épisode. Nous pouvons identifier trois réactions de la part des disciples en Jn 16 qui sont soigneusement corrélées les unes avec les autres. À un premier niveau (Jn 16, 5-6), la réaction des disciples à l'égard de l'enseignement du maître semble être une attitude d'absence complète. La communauté des disciples est tellement enfermée dans sa tristesse qu'elle

n'interroge pas son maître ni ne s'interroge elle-même – une sorte d'incompréhension non articulée, à l'état brut :

« Maintenant, je m'en vais vers celui qui m'a envoyé, et aucun de vous ne me demande : "Où vas-tu ?" Mais parce que je vous ai parlé ainsi, la tristesse a rempli votre cœur. »

À un deuxième niveau (Jn 16, 16-18), les disciples sont toujours décrits comme ceux qui ne comprennent pas. Mais au moins, il s'agit d'une incompréhension verbalisée, signe de la conscience de sa propre incompréhension. De manière très subtile et indirecte, le degré d'incompréhension se manifeste entre autres par le fait que les disciples n'osent pas entrer en communication directe avec le maître :

« Encore un peu, et vous ne me verrez plus ; puis encore un peu, et vous me verrez. Quelques-uns de ses disciples se dirent donc les uns aux autres : Qu'est-ce qu'il nous dit là ? "Encore un peu, et vous ne me verrez plus ; puis encore un peu, et vous me verrez", et : "Je m'en vais vers le Père". Ils disaient donc : Que dit-il là : "un peu" ? Nous ne savons pas de quoi il parle ».

À un troisième et dernier niveau (Jn 16, 29-30), les disciples, pour la première fois depuis longtemps, s'adressent directement au maître, en se manifestant comme des gens qui – enfin ! – ont l'air d'avoir compris. L'expression explicite de leur compréhension coïncide ici avec l'attente du lecteur qui a dû attendre jusqu'à la fin des discours d'adieu pour rencontrer une attitude de compréhension croyante. Enfin, ils ont compris en quoi consiste la véritable identité du Christ :

« Ses disciples disent : Maintenant, tu parles ouvertement et tu ne tiens plus de discours figurés. Maintenant, nous savons que tu sais tout [...] ; c'est pourquoi nous croyons que tu es sorti de Dieu ».

L'incompréhension des disciples s'est transformée en parfaite compréhension christologique, le chemin de la foi semble enfin abouti. Soulagement de la part du lecteur.

La fin du discours révèle pourtant une dernière surprise. La réaction, probablement ironique, du Jésus johannique en 16, 31-33 met en évidence qu'une telle foi qui croit posséder la vérité christique doit être amenée à la crise. La foi de la communauté, même si celle-ci se montre tout à fait orthodoxe et héroïque, n'est pas en mesure d'amener la communauté vers son avenir. Au contraire, la foi va se briser. La communauté est en train de laisser le Christ « seul » et donc de redevenir une partie du « monde » qui se désolidarise du Christ, au seuil de sa mort :

« Jésus leur répondit : Vous croyez, maintenant ? L'heure vient – elle est venue – où vous serez dispersés chacun de son côté, et où vous me laisserez seul ; mais je ne suis pas seul, car le Père est avec moi » (Jn 16, 31-32).

Le message du texte, même très indirectement, me paraît être celui-ci : la communauté johannique n'est pas censée cacher la crise de sa foi, par exemple par un appel héroïque et volontariste à mieux croire. Elle est plutôt invitée à percevoir l'échec de sa foi comme l'espace dans lequel la parole du Christ mourant et néanmoins déjà élevé gagne toute sa force et toute sa limpidité : « Je vous ai dit ces choses afin que vous ayez la paix en moi. Dans le monde vous avez de l'affliction, mais ayez du courage, moi, j'ai vaincu le monde ! » (Jn 16, 33).

Les discours d'adieu : une parole de consolation ?

Revenons à la question initiale : dans quel sens les discours d'adieu peuvent-ils être compris comme une parole de consolation ? Même certains courants de la recherche la plus récente continuent à penser que ces chapitres constituent un seul grand discours de consolation. La proposition de Martin Luther de traduire le terme grec *parakletos* par le terme allemand *der Tröster*, « le Consolateur » – traduction pourtant philologiquement imprécise et sémantiquement réductrice – a eu un énorme impact dans l'histoire de la réception du texte johannique. Cependant, une telle perception me

paraît unilatérale et insatisfaisante ; il faudrait au moins s'interroger sur le sens exact du terme de consolation. Invertissons un instant la perspective : il est plutôt étonnant d'observer à quel point Jn 13-17 contient peu de paroles que nous pourrions qualifier de paroles de consolation, ou de paroles qui auraient un effet immédiatement consolateur. Comme nous avons déjà vu, le premier discours débouche sur la question de la foi (« je vous ai dit ces choses maintenant, avant qu'elles n'arrivent, pour que, lorsqu'elles arriveront, vous croyiez », 14, 29) ; il propose d'abord une méditation intense sur la bonne nouvelle de l'impossibilité de maintenir une relation immédiate avec le Jésus terrestre, puis sur la nature de la foi christologique et finalement sur la promesse qui lui est intrinsèque. Le discours invite ainsi la communauté à interioriser ce chemin de la connaissance pour pouvoir « croire » de nouveau. La foi ne naît pas *ex nihilo*, mais s'apprend à travers le travail de mémoire offert par le quatrième évangile. La dimension cognitive du travail de deuil et de consolation est bien perceptible. Oui, le texte johannique offre de la consolation ! Non, ce n'est pas une consolation contre la connaissance, mais par la connaissance.

Andreas Dettwiler

Andreas Dettwiler est professeur de Nouveau Testament à la Faculté de Théologie de l'Université de Genève dont il est actuellement doyen. Il a consacré sa thèse, publiée en allemand, aux discours d'adieu dans l'évangile selon Jean.

La consolation à l'épreuve de l'humiliation

à Jean-Marc Ela, théologien camerounais

Puisque la consolation mise fondamentalement sur le relèvement, c'est au cœur du rabaissement que nous allons essayer de vérifier la pertinence de la consolation comme défi. Un défi lancé à la puissance de l'humiliation que vivent les sociétés africaines. À quelle condition la consolation, telle que les Écritures la mettent en œuvre, peut-elle se recevoir dans un destin global ? Il ne s'agira pas ici d'appliquer une exégèse sur une réalité historique, mais de trouver pour cette situation un possible lieu de sens, à l'écoute de la Bible.

La consolation chez Paul : un bien qui circule

Qu'entendons-nous précisément par « consolation » ? Tour-nous-nous d'abord vers un passage de l'Apôtre Paul traitant de la consolation et de la détresse.

Le verbe consoler [*parakaleō*] et son substantif [*paraklēsis*] apparaissent à plusieurs endroits dans les écrits pauliniens sous différentes constructions¹.

Nous voulons nous en tenir aux écrits dont l'authenticité paulinienne est largement acquise. Des passages de ces écrits aident à

¹ Ainsi : Rm 1, 12 ; 12, 1 ; 15, 4-5 ; I Co 4, 13 ; II Co 1, 3-7 ; 2, 7 ; 7, 4-13. Ce lexique n'apparaît nulle part dans la lettre aux Galates. Les autres épîtres attribuées à Paul, ou de son influence, utilisent ici et là ces mêmes formes verbales et substantives : Ep 6, 22 ; Col 2, 2 ; 4, 8 ; I Th 3, 2 et 7 ; 4, 18 ; 5, 11 ; II Th 2, 16-17 ; Phm 7.