



Article scientifique

Article

2017

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 .

---

## La pneumatologie de l'Évangile de Jean. Un essai de synthèse

---

Dettwiler, Andreas

### How to cite

DETTWILER, Andreas. La pneumatologie de l'Évangile de Jean. Un essai de synthèse. In: Etudes Théologiques et Religieuses, 2017, vol. 92, n° 2, p. 353–377.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch//unige:97596>

La pneumatologie de l'Évangile de Jean  
Un essai de synthèse

*Après une analyse du concept spécifiquement johannique de Paraclet, Andreas DETTWILER\* propose une interprétation de toutes les paroles relatives à « l'Esprit-Paraclet » dans les discours d'adieu johanniques (Jn 14-16). L'exégète tient ensuite compte de l'ensemble des autres occurrences du terme « Esprit » de l'Évangile de Jean. Il en résulte que la pneumatologie johannique est un élément constitutif de la théologie du quatrième Évangile dans la mesure où elle aborde la question des modalités de la présence du Christ ressuscité au sein de la communauté postpascale. En d'autres termes, elle offre une réflexion fort originale sur l'avenir de la révélation christique<sup>1</sup>.*

---

\* Andreas DETTWILER est professeur de Nouveau Testament à la Faculté de théologie de l'Université de Genève.

<sup>1</sup> La présente contribution a été publiée pour la première fois en anglais dans une version légèrement différente sous le titre : « The Holy Spirit in the Gospel of John from a Western Perspective », in Predrag Dragutinovic, Karl-Wilhelm Niebuhr, James Buchanan Wallace (éd.), *The Holy Spirit and the Church according to the New Testament. Sixth International East-West-Symposium of New Testament Scholars, Belgrade, August 25 to 31, 2013*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, coll. « WUNT 354 », p. 149-171. Je souhaite remercier John E. Jackson du soin avec lequel il a établi la traduction française.

Bien que l'Évangile de Jean propose l'une des réflexions les plus substantielles et les plus fascinantes du Nouveau Testament sur l'Esprit saint, il convient toutefois de ne pas oublier que cet Évangile ne constitue pas un traité dogmatique de pneumatologie, d'ecclésiologie ou d'autres sujets classiques de la dogmatique chrétienne, mais un récit. L'expérience humaine, en particulier l'expérience religieuse, et son interprétation théologique sont médiatisées par un récit qui a sa logique, sa cohérence et ses effets pragmatiques propres. Un récit est beaucoup plus que l'illustration – certes utile sur le plan pédagogique, mais en fin de compte arbitraire – d'une vérité préétablie, qu'elle soit religieuse, théologique ou autre. Le récit donne forme à la théologie autant qu'il est formé par elle. Ces trente dernières années, des approches narratologiques nous ont rendus plus sensibles à cet aspect important. D'une manière générale, la théologie johannique reçoit sa forme par l'interaction – ou la polarité – du récit et du discours<sup>2</sup>. Pour ce qui est de notre sujet, à savoir la pneumatologie johannique, il nous faut prêter une attention particulière au fait que, pour parler de manière schématique, le texte propose une double réflexion sur la nature et l'action de l'Esprit : d'une part sous la forme d'un récit (par exemple Jn 20,19-23), d'autre part sous la forme de discours hautement réflexifs (voir la figure de « l'Esprit-Paraclet » dans les discours d'adieu en Jn 14-16) qui sont placés narrativement *avant* les événements à venir, offrant de la sorte un cadre interprétatif ou un commentaire anticipateur de ces événements futurs (la Passion, Pâques, le don de l'Esprit ainsi que la future vie de la communauté des disciples). Il serait intéressant d'analyser l'interaction herméneutique entre l'interprétation offerte par le *logos* de Jn 14-16 et l'interprétation offerte par le *mythos* de Jn 20 (ainsi que d'autres récits johanniques où l'Esprit apparaît)<sup>3</sup>, bien que la présente étude ne fasse que signaler la question sans entrer dans les détails.

<sup>2</sup> Voir Michael THEOBALD, « Der johanneische Osterglaube und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung (Joh 20) », in *Studien zum Corpus Iohanneum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, coll. « WUNT 267 », p. 443-471 (p. 443 : « Johanneische Theologie gewinnt Gestalt in der Polarität von Erzählung und Deutung »).

<sup>3</sup> Je dois l'idée de l'interrelation entre *logos* et *mythos* au sein de la macrostructure du récit johannique à l'interprétation inspirante de Jn 20,17 proposée par M. THEOBALD, « Osterglaube », art. cit., p. 450-464, principalement p. 462 : « Beaucoup d'éléments du quatrième évangile, en particulier ses récits des actes miraculeux de Jésus, veulent être perçus dans leur dimension christologique profonde. Il en va de même pour Jn 20 qui doit être lu en quelque sorte à rebrousse-poil à partir du verset 17 : à l'encontre de sa narrativité séductrice et concrète, c'est le Logos derrière le Mythe qui doit être saisi – ou pour le dire autrement : les récits du Ressuscité ne sauraient être "retenus" en tant que tel, mais lus comme des signes qui signalent la réalité pascale du Christ élevé dans l'Esprit » (« Wie so manches im Vierten Evangelium, vor allem seine Erzählungen von Jesu Wundertaten, in christologischer Hintergründigkeit wahrgenommen werden will, so ist auch Joh 20 von V. 17 her gleichsam gegen den Strich zu lesen: Gegen seine verführerisch-anschauliche Narrativität will der Logos hinter dem Mythos ergriffen sein oder anders gesagt: Die Erzählungen vom Auferweckten wollen nicht als solche "festgehalten" werden, sondern möchten als Zeichen gelesen werden, die auf die österliche Wirklichkeit des Erhöhten im Geist hinweisen »). C'est nous qui traduisons.

Dans ce texte, j'aborderai et présenterai la manière dont je comprends les discours d'adieu et notamment l'Esprit-Paraclet que j'ai développés la première fois dans mon livre sur les discours d'adieu johanniques publié en 1995 en allemand<sup>4</sup>. J'élargirai toutefois le sujet en incluant ici tous les passages concernant l'Esprit chez Jean, y compris ceux qui sont indépendants des discours d'adieu. Le présent article est l'occasion de présenter mes réflexions sur la pneumatologie johannique à un public francophone. J'ai tenu compte des contributions parues depuis 1995, même si je ne prétends pas à l'exhaustivité.

#### L'ESPRIT-PARACLET JOHANNIQUE : OCCURRENCES, TERMINOLOGIE ET ARRIÈRE-FOND

Le terme πνεῦμα (esprit/Esprit) apparaît vingt-quatre fois dans l'Évangile de Jean<sup>5</sup>, le plus souvent dans un sens théologique. Ce n'est qu'en 11,33 ; 13,21 et 19,30 que le terme est employé dans un sens anthropologique pour désigner exclusivement l'« esprit » du Jésus terrestre, même si Jn 19,30 (Jésus mourant sur la croix, « il rendit l'esprit », παρέδωκεν τὸ πνεῦμα) est signifiant sur le plan théologique. Lue parallèlement avec 7,37-39, la mort de Jésus doit être comprise comme le moment où Jésus fait don de l'Esprit<sup>6</sup>. Dans un des passages (3,8), le terme désigne le « vent » pour signifier par comparaison le caractère fuyant de l'Esprit. L'Esprit est employé sans autres précisions treize fois<sup>7</sup>, même si son horizon théologique, et en particulier sa fonction sotériologique, est le plus souvent clairement indiqué par le contexte immédiat. Ailleurs, le terme est qualifié par l'adjonction de deux autres termes : « Esprit Saint » ([τὸ] πνεῦμα [τὸ] ἅγιον dans 1,33 ; 14,26 ; 20,22) ou « Esprit de vérité » (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας dans 14,17 ; 15,26 ; 16,13 ; et déjà le syntagme « en Esprit et en vérité » en 4,23.24)<sup>8</sup>. Mais la qualification la plus originale se trouve dans les discours d'adieu où l'« Esprit Saint » ou l'« Esprit de vérité » sont

<sup>4</sup> Voir Andreas DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « FRLANT 169 », 1995.

<sup>5</sup> Jn 1,32.33 (2x) ; 3,5.6 (2x).8 (2x).34 ; 4,23.24 (2x) ; 6,63 (2x) ; 7,39 (2x) ; 11,33 ; 13,21 ; 14,17.26 ; 15,26 ; 16,13 ; 19,30 ; 20,22.

<sup>6</sup> Concernant la double signification de Jn 19,30 et notamment l'expression surprenante « remettre l'esprit » (παρέδιδοναι τὸ πνεῦμα, sans préciser qu'il s'agit de « son » [αὐτοῦ] esprit) pour désigner la mort d'un être humain, voir Jean ZUMSTEIN, *L'évangile selon Saint Jean (13-21)*, Genève, Labor et Fides, coll. « CNT 4b », 2007, p. 254 (avec n. 13).

<sup>7</sup> Jn 1,32.33a ; 3,5.6 (2x) ; 8,34 ; 4,23.24 (2x) ; 6,63 (2x) et 7,39 (2x).

<sup>8</sup> Il est bien connu que la « vérité » (ἀλήθεια) est un terme clef de la théologie johannique de la révélation qui culmine en Jn 14,6 dans l'auto-identification métaphorique du Jésus johannique avec « la vérité ».

identifiés à l'expression énigmatique du « Paraclet » (παράκλητος), un terme spécifique de la tradition johannique dans le Nouveau Testament (Jn 14,16.26 ; 15,26 ; 16,7 et 1 Jn 2,1). Il semble donc correct d'identifier l'entité que nous désignons traditionnellement comme l'« Esprit Saint » avec le terme technique de l'« Esprit-Paraclet ». Il est significatif que le terme « Paraclet » (ainsi que l'expression « Esprit de vérité ») n'intervienne que dans le contexte des discours d'adieu et traduise par là l'*originalité* de la réflexion pneumatologique johannique dans les discours d'adieu aussi bien dans une perspective intra-textuelle qu'inter-textuelle. La pneumatologie des discours d'adieu n'est pas seulement originale lorsqu'on la compare aux traces de réflexion pneumatologique dans d'autres parties du quatrième Évangile (Jn 1-7 et 19-20), mais aussi aux autres traditions textuelles du christianisme émergent. L'expression moderne « Esprit-Paraclet » indique donc à la fois l'*originalité* de la pneumatologie johannique et les *points communs* entre la tradition johannique et les autres traditions chrétiennes en matière de pneumatologie. Je reviendrai plus loin sur ce point.

Abordons quelques aspects du terme « Paraclet » (ὁ παράκλητος)<sup>9</sup>. Le mot grec est un adjectif verbal substantivé avec, probablement, un sens passif

<sup>9</sup> La littérature au sujet du terme « Paraclet » est énorme. Voir par exemple les contributions suivantes (en ordre chronologique) : Sigmund MOWINCKEL, « Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 32 (1933), p. 97-130 ; Johannes BEHM, « παράκλητος », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 5 (1954), p. 798-812 ; Günther BORNKAMM, « Der Paraklet im Johannesevangelium », in *Geschichte und Glaube I: Gesammelte Aufsätze III*, München, Chr. Kaiser, coll. « BEVTh 48 », 1968, p. 68-89 ; George JOHNSTON, *The Spirit-Paraclet in the Gospel of John*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « MSSNTS 12 », 1970 ; Ulrich B. MÜLLER, « Die Parakletvorstellung im Johannesevangelium », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71 (1974), p. 31-77 ; Felix PORSCH, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangelium*, Francfort, a.M., Knecht, coll. « FTS 16 », 1974, p. 215-324 ; Rudolf SCHNACKENBURG, « Exkurs 16: Der Paraklet und die Paraklet-Sprüche », in *Das Johannesevangelium: Teil 3, Kommentar zu Kap. 13-21*, Freiburg, Herder, coll. « HThK 4/3 », 1979<sup>3</sup>, p. 156-173 ; Kenneth GRAYSTON, « The Meaning of PARAKLETOS », *Journal for the Study of the New Testament* 13 (1981), p. 67-82 ; Christian DIETZFELBINGER, « Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium », *ZThK* 82 (1985), p. 389-408 ; Eskil FRANCK, *Revelation Taught. The Paraclet in the Gospel of John*, Lund, Gleerup, coll. « CB.NT 14 », 1985 ; Gary M. BURGE, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1987, p. 3-41 ; Jürgen BECKER, « Exkurs 12: Paraklet und Geistvorstellung im Joh », in *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11-21*, Gütersloh/Wurtzbourg, Gütersloher/Echter, coll. « ÖTBK 4/2 », 1991<sup>3</sup>, p. 563-568 ; A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, op. cit., p. 181-189 et p. 203-207 ; Hans-Christian KAMMLER, « Jesus Christus und der Geist-Paraklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie », in Otfried Hofius, Hans-Christian Kammler, *Johannessstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « WUNT 88 », 1996, p. 87-190 ; Christian DIETZFELBINGER, *Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « WUNT 95 », 1997, p. 202-226 (« Exkurs 2: Der Paraklet ») ; Andreas DETTWILER, « Paraclete. The Occurrences and Religious Background », in Hans Dieter Betz et al., *Religion in Past and Present*, Leyde, Brill, 2000, t. 6, p. 927-928 ; Tricia G. BROWN, *Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social-Scientific Perspective*, Londres/New York, T&T Clark International, coll. « JSNT.S 253 », 2003, en particulier p. 170-234 ; David PASTORELLI, *Le Paraclet dans le corpus johannique*, Berlin/New York, Gruyter, coll. « BZNW 142 », 2006 ; Hartwig THYEN, « Der Heilige Geist als παράκλητος », in *Studien zum Corpus Johanneum*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « WUNT 214 », 2007, p. 663-688 ; Lochlan SHELFER, « The Legal Precision of the Term "παράκλητος" », *JSNT* 32 (2009), p. 131-150.

(< παρακαλεῖσθαι, pt. pf. pass. παρακαλεημένος), signifiant « quelqu'un qui est appelé (au secours) », d'où la traduction par *advocatus* dans une partie de la tradition latine. Le fait que le terme soit très rarement attesté avant le 1<sup>er</sup> siècle de notre ère rend difficile une analyse de son sens précis. On débat de la question de savoir s'il doit être compris primordialement ou même exclusivement dans un contexte juridique. Kenneth Grayston en 1981 a essayé de montrer que la limitation à un contexte légal n'était pas pertinente<sup>10</sup>. Gary M. Burge en 1987 et Tricia Gates Brown en 2003 sont du même avis<sup>11</sup>. En 2009, Lochlan Shelfer contesta cette manière de voir en faisant valoir que le terme de παράκλητος « constitue un calque exact du terme de droit romain *advocatus* au sens de personne de haut rang social parlant en faveur d'un accusé devant le juge d'un tribunal<sup>12</sup> ». Cependant, si l'analyse que Shelfer propose des quelques passages non-johanniques (y compris les onze occurrences chez Philon) est pertinente, son affirmation selon laquelle toutes les occurrences du Paraclet chez Jean s'inscrivent parfaitement dans le schéma d'un contexte juridique est loin d'être convaincante<sup>13</sup>. En fait, des cinq occurrences du terme dans les discours d'adieu johanniques, seule une (16,7-11) voire, tout au plus, deux (16,7-11 et 15,26) possèdent de fortes connotations juridiques. L'emploi du mot dans Jn 14-16 est sémantiquement polyvalent et ne peut être réduit à une signification unique. Du point de vue méthodologique, la signification précise du terme devrait être établie avant tout par une analyse soigneuse de sa ou de ses fonctions à l'intérieur du contexte littéraire donné, à savoir dans le cadre des discours d'adieu johanniques. La chose est d'autant plus importante que les nombreuses discussions relatives à l'arrière-plan culturel et religieux du terme « Paraclet » n'ont pas abouti à des résultats convaincants. Observons de plus près ce point fort débattu.

<sup>10</sup> K. GRAYSTON, « Meaning of PARAKLETOS », art. cit., surtout sa conclusion, p. 79-81.

<sup>11</sup> G. M. BURGE, *The Anointed Community*, op. cit., p. 6 : « [...] sa signification [celle de παράκλητος] a souvent été restreinte à quelqu'un qui est appelé au tribunal en tant qu'assistant, aide ou avocat » (« its meaning was often narrowed to one who was called into court as an assistant, helper, or advocate » ; c'est nous qui traduisons). T. G. BROWN, *Spirit in the Writings of John*, op. cit., p. 181-182 : « Considering that there is actually no evidence of παράκλητος being used as a formal forensic term prior to the Gospel of John, it is amazing how long New Testament scholarship has taken for granted that παράκλητος has a juridical sense » (« En tenant compte qu'il n'y a actuellement aucune évidence pour l'utilisation de παράκλητος en tant que terme juridique formel avant l'évangile de Jean, il est étonnant combien de temps les études en Nouveau Testament ont pris pour acquiescer que παράκλητος a un sens juridique », c'est nous qui traduisons).

<sup>12</sup> L. SHELFER, « The Legal Precision of the Term "παράκλητος" », art. cit., p. 131. Voir aussi à la fin de son analyse de la littérature antique non-juive et non-chrétienne comprenant du matériel papyrologique et épigraphique récent (*ibid.*, p. 141) : « Παράκλητοι sont exclusivement des défenseurs [...]. Ils parlent ou agissent au nom de quelqu'un qui est en danger, et le mot semble être assez peu familier, technique et juridique. De plus [...], il semble être un calque pour le terme juridique latin *advocatus* » (« Παράκλητοι are exclusively defenders [...]. They speak or act on behalf of someone who is in danger, and the word seems to be fairly unfamiliar, technical, and legal in nature. Moreover [...], it seems to be a calque for the Latin legal term *advocatus* »). C'est nous qui traduisons.

<sup>13</sup> Voir *ibid.*, p. 145-147.

Il est possible de distinguer entre un emploi christologique (1 Jn 2,1) et un emploi pneumatologique (Jn 14-16) du terme « Paraclet » dans les écrits johanniques. En premier lieu, 1 Jn 2,1 décrit le Christ ressuscité comme une figure céleste intercédant en faveur des membres de la communauté johannique ayant péché : « Et si quelqu'un pèche, nous avons un Paraclet (avocat) devant le Père, Jésus Christ, qui est juste (καὶ ἐάν τις ἀμάρτη, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον) et il est lui-même expiation (ἱλασμός) pour nos péchés ». Ceci s'adapte parfaitement dans la tradition des figures (humaines ou célestes) d'intercesseur dans la Bible hébraïque et les textes du judaïsme du Second Temple<sup>14</sup>. Dans le christianisme naissant, il n'est pas l'apanage de la tradition johannique, comme le montre Rm 8,34 et He 7,25 (voir aussi Rm 8,26-27 où la même fonction d'intercession est attribuée à l'Esprit), même si, à l'exception de 1 Jn 2,1, le phénomène de l'intercession n'est pas exprimé par le terme παράκλητος. Le lien avec les passages pneumatologiques dans les discours d'adieu est établi dans le premier passage relatif au Paraclet qui définit la venue du Paraclet comme « un autre Paraclet » (Jn 14,16a). Par là, Jésus se reconnaît donc indirectement comme « un Paraclet », ce qui est une incitation claire au lecteur de prêter attention aux parallèles étroits entre Jésus et le Paraclet johannique, et de reconnaître dans le second le « successeur » authentique du premier. Nous reviendrons sur ce point.

Le reste est plus difficile à expliquer. Du fait que l'école johannique ne se sert du terme « Paraclet » que dans des discours d'adieu, il est logique de se pencher sur le genre littéraire des testaments, qui constitue un genre très répandu dans la Bible hébraïque et dans le judaïsme du Second Temple<sup>15</sup>, pour

<sup>14</sup> Voir par exemple S. MOWINCKEL, « Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet », art. cit. ; J. BEHM, « παράκλητος », art. cit., p. 807-808 ; Hans-Josef KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, Zurich/Brunswick/Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, coll. « EKK 23/1 », 1991, p. 103, qui met en avant la signification de παράκλητος dans l'œuvre de Philon, dans le sens de « patron » antique (cf. p. 104) ; voir maintenant plus en détail l'analyse des passages philoniens dans T. G. BROWN, *Spirit in the Writings of John*, op. cit., p. 170-180, D. PASTORELLI, *Le Paraclet dans le corpus johannique*, op. cit., p. 66-86 et L. SHELPER, « The Legal Precision of the Term παράκλητος », art. cit., p. 142-144 ; mais déjà en 1933, S. MOWINCKEL, « Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet », art. cit., p. 108-109, a tenu compte des passages dans l'œuvre de Philon.

<sup>15</sup> Plus important : Martin WINTER, *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchungen der Vermächtnisrede im Blick auf Joh. 13-17*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « FRLANT 161 », 1994 ; voir aussi A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, op. cit., p. 14-21 et p. 27-33 ; également utile : Jürgen BECKER, « Exkurs 10 : Die Gattung des literarischen Testaments », in Id., *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11-21*, Gütersloh/Wurtzbourg, Gütersloher/Echter Verlag, coll. « ÖTBK 4/2 », 1991<sup>3</sup>, p. 523-529. Pour une brève introduction, voir David E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, Philadelphie, PA, The Westminster Press, coll. « Library of Early Christianity 8 », 1987, p. 232-234. George L. PARSENIOS, *Departure and Consolation. The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature*, Leyde/Boston, Brill, coll. « N.T.S 117 », 2005, p. 12 conteste toutefois que le genre littéraire du testament puisse « expliquer toute les influences génériques qui sont derrière les discours d'adieux » (« explain all of the generic influences that sit behind the Farewell Discourses ») et il essaye de mettre Jn 13-17 en lien avec la littérature gréco-romaine, notamment avec l'ancienne tragédie, la littérature de consolation et avec la littérature des *symposia*.

voir si nous y trouvons des équivalents fonctionnels – à défaut du terme παράκλητος lui-même – aux nombreux rôles attribués au Paraclet johannique. Tel est bien le cas, comme Ulrich B. Müller, par exemple, l'a montré en 1974<sup>16</sup>. La littérature testamentaire s'attache au problème central de la continuation d'une tradition spécifique au-delà de la mort de son fondateur. Tel est aussi le cas des discours d'adieu johanniques qui s'attachent à la question fondamentale de la continuation de la révélation du Christ après la disparition du Jésus terrestre – ce qui est, de mon point de vue, une conséquence logique de la christologie johannique de l'incarnation. La question des figures de médiation et celle de la continuation de l'événement christique dans le temps (post-)pascal de la communauté des croyants deviennent cruciales. L'une des solutions que propose l'école johannique consiste dans le développement du « Paraclet » comme successeur du Christ désormais absent ou, si l'on préfère, comme « pouvoir de continuation » de la révélation du Christ.

Mais la question demeure : pourquoi l'école johannique s'est-elle servie du terme παράκλητος et pas d'un autre terme ? Y répondre n'est pas facile. Il se peut que l'école johannique se soit servi de ce terme « instable » (Sigmund Mowinckel)<sup>17</sup> et très rare précisément à cause de sa rareté, de sa souplesse sémantique et de son caractère ouvert<sup>18</sup>. De ce fait, le terme semble bien refléter le pouvoir innovant de la pensée johannique relative à l'Esprit.

#### LE PARACLET COMME POUVOIR DE CONTINUATION DE LA RÉVÉLATION CHRISTIQUE DANS LA PÉRIODE (POST-)PASCALE. UN SURVOL EXÉGÉTIQUE DE JN 14-16

Si l'on veut savoir comment l'auteur du quatrième Évangile, ou l'école johannique, conçoit la communauté des croyants dans la période (post-)pascale, l'auto-compréhension de cette communauté, son éthos, sa relation au monde et par-dessus tout son rapport à Jésus et à Dieu dans le passé, le présent et l'avenir,

<sup>16</sup> U. B. MÜLLER, « Die Parakletvorstellung im Johannesevangelium », art. cit., p. 52-65 ; J. BECKER, *Johannes II*, op. cit., p. 527. Pour une discussion de la position de Müller, voir A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, op. cit., p. 185-191.

<sup>17</sup> Voir S. MOWINCKEL, « Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet », art. cit., p. 130 : « Ainsi, le terme "celui qui aide" peut éventuellement être la bonne traduction pour l'évangile de Jean, même s'il est vrai que toute traduction concrète constitue un rétrécissement de ce terme instable [...]. En fait, chez Jean, le mot est quasiment intraduisible. Mais si l'on veut évoquer le contexte d'histoire des religions et en même temps l'aspect terminologique et traditionnel du mot, "avocat" [...] est sans aucun doute la bonne traduction » (« So mag vielleicht "Helfer" die im Joh.-Ev. richtige Übersetzung sein, wenn es auch hier gilt, dass jede konkrete Übersetzung eine Einengung des labilen Begriffes ist [...]. Das Wort ist demnach bei Johannes eigentlich unübersetzbar. Will man aber den religionsgeschichtlichen Zusammenhang und zugleich das Traditionell-Terminologische des Wortes andeuten, so ist fraglos "Fürsprecher" [...] die richtige Übersetzung »). C'est nous qui traduisons.

désormais médiatisé par « l'Esprit-Paraclet », il faut se tourner vers les discours d'adieu (au sens large Jn 13-17). En fait, ces discours, hautement originaux tant du point de vue de la forme que du contenu dans le contexte de la littérature du christianisme du I<sup>er</sup> siècle, contiennent ce que Jean Zumstein a nommé la « clef herméneutique » d'une interprétation correcte de la théologie de Jean<sup>19</sup>. Ces discours tentent de montrer comment une relation entre la communauté des croyants et le Christ reste possible après la disparition du Jésus terrestre et comment cette relation doit être comprise.

Tel est le thème principal du premier discours d'adieu (13,31-14,31) avec sa focalisation *christologique* sur le double mouvement de son « chemin » (ὁδός en 14,4-6 est un important marqueur sémantique pour tout le discours), c'est-à-dire sur son « départ » (13,33-38 ; 14,2 et 14,28) et son « retour » (14,3, puis 14,18-24). Nous verrons ultérieurement que l'activité de « l'Esprit-Paraclet » est étroitement liée à cette question christologique essentielle.

Le deuxième discours d'adieu (Jean 15-16, avec ses trois sous-sections 15,1-17 ; 15,18-16,4a et 16,4b-33)<sup>20</sup> a une orientation plus *ecclésiologique*. Il traite d'abord de l'éthique de l'amour au sein la communauté des disciples, fondée et rendue possible par la relation continue avec le Christ ressuscité (15,1-17). Il est ensuite question de la relation critique de la communauté des disciples avec le « monde » (15,18-16,4a), avant que le discours d'adieux interprète son « être-au-monde » comme une période guidée par l'Esprit-Paraclet (16,7-15), une période marquée à la fois par la transition de la tristesse à la joie (16,16-24) et de l'incompréhension à une pleine compréhension de la vie dans la foi (16,25-33).

Deux autres remarques préliminaires sont nécessaires. En premier lieu, je continue à être persuadé que le deuxième discours d'adieu (Jn 15-16) représente une étape plus tardive du travail théologique de l'école johannique. En dialogue

<sup>18</sup> J. BECKER, *Johannes II*, op. cit., p. 564, parle d'un « concept fonctionnel à usage ouvert » (« verwendungsoffener Funktionsbegriff »). Voir aussi H. THYEN, « Der Heilige Geist als παράκλητος », art. cit., p. 670 : « [...] le lexème παράκλητος n'est ni un titre ni un "concept", mais un mot à valeur polysémique » (« [...] es [handelt] sich bei dem Lexem παράκλητος weder um einen Titel noch um einen "Begriff", sondern um ein polysemantisches Wort »). *Nota bene* : il n'existe pas un choix illimité de mots grecs pour exprimer l'idée de « successeur » (ἐπιλαχών, διάδοχος, etc., ou bien ὁ ἀντί + désignation fonctionnelle), ou « aide », « assistant », « intercesseur », « avocat » (σύνδικος, συνήγορος, παρατητής, βοηθός, σύμμαχος, ἐπίκουρος, συλλήπτωρ, etc.), et beaucoup de ces termes sont fortement connotés, dans un sens soit juridique, soit politique, soit militaire. Voir les sémantiques alternatives que je propose dans A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, op. cit., p. 187.

<sup>19</sup> J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon Saint Jean (13-21)*, op. cit., p. 5. Dans le même sens, voir Johanna RAHNER, « Vergegenwärtigende Erinnerung: Die Abschiedsreden, der Geist-Paraklet und die Retrospektive des Johannesevangeliums », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 91 (2000), p. 72-73.

<sup>20</sup> Concernant Jn 15-16, consulter l'importante contribution de Konrad HALDIMANN, *Rekonstruktion und Entfaltung. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16*, Berlin/New York, De Gruyter, coll. « BZNW 104 », 2000.

étroit avec les ouvrages de Jean Zumstein, j'ai proposé un modèle littéraire, la *relecture*, qui me semble approprié pour comprendre la dynamique de la réinterprétation et le mouvement d'argumentation non-linéaire propre au corpus johannique, et en particulier l'étroite interaction littéraire entre Jn 15-16 et Jn 13-14<sup>21</sup>. En second lieu, les cinq passages relatifs au Paraclet (Jn 14,16-17 ; 14,26 ; 15,26 ; 16,7-11 ; 16,13-15) ne sont pas « étrangers » ou déplacés à l'intérieur des discours d'adieu, mais y sont au contraire harmonieusement intégrés<sup>22</sup>. Ces passages exercent une fonction spécifique et indispensable dans le cadre général de l'argumentation des discours d'adieu. Il est possible, en l'occurrence, de noter une extension progressive dans une perspective fonctionnelle et temporelle dans les passages relatifs au Paraclet de Jn 14 à Jn 16<sup>23</sup>. Mais regardons de plus près encore.

<sup>21</sup> Pour une présentation synthétique voir A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, op. cit., p. 44-52 ; Id., « Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique : une proposition de typologie », in Daniel Marguerat, Adrian Curtis (éd.), *Intertextualités. La Bible en écho*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible 40 », 2000, p. 185-200. Parmi les contributions de Jean ZUMSTEIN, voir en particulier « Le processus de relecture dans la littérature johannique », *Études théologiques et religieuses* 73 (1998), p. 161-176 ; Id., « Ein gewachsenes Evangelium: Relecture-Prozess bei Johannes », in Thomas Söding (éd.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, coll. « QD 203 », 2003, p. 9-37, et sa contribution exégétique documentée dans Id., *La mémoire revisitée. Études johanniques*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible 71 », 2017 et dans Id., *L'évangile selon Saint Jean (13-17)*, op. cit. Le modèle de la relecture a été largement discuté et repris dans la recherche germanophone (et francophone), plus rarement dans le contexte anglophone, éventuellement à cause des barrières linguistiques : voir notamment Raymond E. BROWN, Francis J. MOLONEY, S.D.B. (éd.), *An Introduction to the Gospel of John*, New York, Yale University Press, coll. « AncBRL », 2003, p. 291-292. Il établit les parallèles les plus proches dans les domaines de la recherche de la Bible hébraïque qui ont repris et fait évoluer l'approche dite « histoire de la rédaction » dans la perspective de la *Fortschreibung* (terme devenu technique en allemand ; en anglais « re-writing ») ; voir par exemple Christophe NIHAN, « L'analyse rédactionnelle », in Michaela Bauks, Christophe Nihan (éd.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible 61 », 2008, p. 137-189, tout particulièrement p. 168. Selon Nihan, Walther Zimmerli a été le premier, dans son Commentaire sur Ezéchiel, à parler au sujet de *Fortschreibung*. Nihan considère que les additions ultérieures « témoignent [...] d'un souci permanent de ré-interprétation et d'actualisation des prophéties antérieures au sein d'un même milieu ou d'une même école » (*ibid.*).

<sup>22</sup> Sur ce point, je suis d'accord avec Ulrich LUZ, « Relecture ? Reprise ! Ein Gespräch mit Jean Zumstein », in Andreas Dettwiler, Uta Poplutz (éd.), *Studien zu Matthäus und Johannes. Études sur Matthieu et Jean. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag. Mélanges offerts à Jean Zumstein pour son 65<sup>e</sup> anniversaire*, Zurich, TVZ, coll. « ATHANT 97 », 2009, p. 233-250, ici p. 238-239 : les passages relatifs au Paraclet « sont étroitement liés à leur contexte johannique, se renforcent mutuellement, reprennent à chaque reprise la promesse précédente du Paraclet, l'approfondissent et l'élargissent » (« sind eng mit ihrem johanneischen Kontext verflochten, bauen aufeinander auf, nehmen die jeweils vorangehende Verheißung des Parakleten wieder auf, vertiefen und erweitern sie »). C'est nous qui traduisons.

<sup>23</sup> Cf. A. DETTWILER, « Paraclete », art. cit., p. 523 : « In 15-16, probablement un texte ultérieur, accroît progressivement la sphère d'activité du Paraclet d'un point de vue fonctionnel et temporel [...]. Ainsi, le Paraclet englobe et interprète le passé, le présent et l'avenir du Christ révélé, garantissant ainsi l'identité religieuse de la communauté destinataire » (« John 15-16, probably a later text, gradually expands the domain of the Paraclete's activity, functionally and temporally [...]. Thus the Paraclete encompasses and interprets the past, present, and future of the revealed Christ, securing the religious identity of the community addressed »). C'est nous qui traduisons.

## La nature du Paraclet : immanence transcendante (Jn 14,16-17)

La première occurrence du Paraclet exerce une fonction quasi épistémologique. Elle ne mentionne pas encore une fonction précise qui lui soit attribuée, mais clarifie sa nature en termes de relations : relations à Jésus, aux disciples et au « monde ». Il convient de développer succinctement ces trois points.

En premier lieu, l'envoi du Paraclet résulte exclusivement d'une initiative de Jésus. Aucune condition spécifique n'est attachée à cette initiative, à moins de prendre en compte la phrase qui précède immédiatement et qui parle de « l'amour » des disciples<sup>24</sup>. L'envoi du Paraclet est un don du Père divin de Jésus (v. 16a-b), ce qui n'est pas surprenant dans un contexte christologique dont l'orientation ultime reste théocentrique, comme l'atteste la fin du discours : « Car le Père est plus grand que moi » (14,28)<sup>25</sup>. La qualification initiale du Paraclet comme « autre Paraclet » en 14,16b (ἄλλον παρακλήτορον) le relie étroitement à la nature et à l'activité de la figure terrestre de Jésus. En fait, l'« Esprit-Paraclet » qui est promis n'aura aucune autonomie ; il sera exclusivement et intimement lié à l'événement du Christ. Il sera son « successeur » – non pas au sens de son remplaçant, mais comme son représentant de la période (post-)pascale. Le fait qu'au verset 17a le Paraclet soit défini comme « Esprit de vérité » pointe dans la même direction : l'Esprit dont la qualité est « vérité » (*gen. qualitatis*) ne fait rien d'autre que de rendre présent la réalité divine qui s'est manifestée dans la révélation christique (voir l'identification métaphorique de Jésus en tant que « vérité » dans Jn 14,6).

En deuxième lieu, l'objectif premier de l'envoi de l'Esprit-Paraclet à la communauté des disciples est sa *présence durable* parmi eux : « [...] afin qu'il soit avec vous pour toujours » (ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾦ, 14,16b). Le fait que cette présence soit « pour toujours » indique l'écart qualitatif entre le temps du Jésus terrestre et le temps qualifié par l'Esprit-Paraclet, à savoir une

<sup>24</sup> Hans-Ulrich WEIDEMANN, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium: Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht*, Berlin/New York, De Gruyter, coll. « BZNW 122 », 2004, p. 173, n. 12, souligne – probablement à juste titre contre A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, op. cit., p. 189-190, avec la n. 303 – que la promesse du don du Paraclet ne dépend pas de l'attitude humaine de « l'amour » des disciples à l'égard de Jésus.

<sup>25</sup> Voir Michael THEOBALD, « Gott, Logos und Pneuma: "Trinitarische Rede" von Gott im Johannesevangelium », in *Studien zum Corpus Iohanneum*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « WUNT 267 », 2010, p. 349-388, ici p. 380 : « Ainsi, le théocentrisme n'imprègne pas seulement le chemin d'envoyé de Jésus sur terre, mais aussi le temps présent de l'« Esprit » qui, comme Jésus lui-même, est envoyé par Dieu en tant que « successeur » de Jésus et continuateur de son œuvre » (« So prägt die Theozentrik nicht nur den Botenweg Jesu auf Erden, sondern auch die Gegenwart des "Geistes", der als "Nachfolger" Jesu und Fortsetzer seines Werkes wie dieser selbst von Gott gesandt ist »). C'est nous qui traduisons.

présence illimitée dans le temps et dans l'espace<sup>26</sup>. Qui plus est, cette présence durable est spécifiée à l'aide de deux autres expressions prépositionnelles : « Il reste *auprès de vous* » (παρ' ὑμῶν μένει) et « il sera *en vous* » (ἐν ὑμῶν ἔσται). Présence permanente, proximité et intériorité ou inhabitation – telles sont donc les modalités de la présence de l'Esprit-Paraclet parmi la communauté des disciples.

En troisième lieu, l'annonce de la venue de l'Esprit-Paraclet doit être comprise dans le cadre dualiste de la théologie johannique puisque « le monde » (ὁ κόσμος) – compris ici de façon négative comme la sphère de la non-reconnaissance de la révélation du Christ – « ne peut recevoir » l'Esprit-Paraclet, « car il ne le voit pas et ne le connaît pas » (v. 17b-c). La démarcation négative sert probablement à insister sur le caractère transcendant de l'Esprit-Paraclet – qui n'est pas accessible, que ce soit rationnellement ou d'une autre façon humaine<sup>27</sup> – autant que, dans une perspective plus sociologique, sur la très haute conscience religieuse de la communauté johannique.

Reste une dernière question qui est importante non seulement pour l'interprétation de Jn 14,18-24 mais aussi pour la compréhension de l'eschatologie johannique, en l'occurrence son interprétation de « Pâques ». Comment devons-nous comprendre la relation entre l'envoi du Paraclet promis pour un futur proche et, tout de suite après, l'annonce de la « venue » de Jésus lui-même dans l'avenir qui, selon 14,18-20, sera une relation de la plus grande intimité (« voir », « vivre », « vous connaîtrez que vous êtes en moi et moi en vous ») ? Avant tout, comment comprendre 14,18-20, et notamment l'affirmation programmatique du Jésus johannique, « je ne vous laisserai pas orphelins, je viens à vous » ? Quand bien même le texte est caractérisé par une certaine ambiguïté<sup>28</sup>, presque toutes les données s'inscrivent en faux contre l'interprétation apocalyptique traditionnelle de la venue de Jésus à la fin des jours (« Parousie »), et presque tout plaide en faveur d'une interprétation pascale. La venue de Jésus, promise en Jn 14,18 et développée aux versets 19-24,

<sup>26</sup> Formulation précise par J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon Saint Jean (13-21)*, op. cit., p. 72-73 : « Le saut qualitatif déclenché par le départ du Christ [cf. Jn 14,12] reçoit une concrétisation : la révélation christologique liée au destin historique du Christ incarné est décloisonnée. Par la venue de l'autre Paraclet, elle est désormais présente partout et pour toujours ».

<sup>27</sup> Correctement souligné contre une compréhension stoïcienne de *pneuma* par Volker RABENS, « Johannine Perspective on Ethical Enabling in the Context of Stoic and Philonic Ethics », in Jan van der Watt, Ruben Zimmermann (éd.), *Rethinking the Ethics of John. « Implicit Ethics » in the Johannine Writings* (Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics III), Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « WUNT 291 », 2012, p. 114-139, en particulier p. 117.

<sup>28</sup> J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon Saint Jean (13-21)*, op. cit., p. 78. Jörg FREY, *Die johanneische Eschatologie. Band 3: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « WUNT 117 », 2000, p. 164-168, propose une interprétation harmonisante de Jn 14,18, en essayant de maintenir une perspective futuriste classique (« Parousie »).

« coïncide avec l'expérience de Pâques. Pâques et la Parousie constituent ici un seul et même événement<sup>29</sup> ». Mais qu'en est-il de la relation entre l'envoi du Paraclet et la venue pascale de Jésus ? À notre avis, les parallèles étroits entre les versets 16-17 et les versets 18-20<sup>30</sup> sont intentionnels. Si tel est bien le cas, tout porte à penser que les deux promesses pointent vers le même événement. Telle est la raison pour laquelle, en 1941 déjà, Rudolf Bultmann, suivi par de nombreux exégètes, affirmait que « dans la venue de l'Esprit, c'est [Jésus] lui-même qui vient ; dans la prédication par la parole de la communauté, portée par l'Esprit, c'est le Révélateur lui-même qui agit<sup>31</sup> ». Cela ne doit pas nécessairement être compris comme l'identification pure et simple de ces deux figures. Le quatrième Évangile dans son ensemble – et les discours d'adieu ne forment pas d'exception – ne suggère pas une telle identification et distingue soigneusement entre la figure de Jésus et celle du Paraclet<sup>32</sup>.

Si tel est le cas, nous pouvons reconnaître en Jn 14,18-24 une interprétation johannique hautement originale de « Pâques » compris comme rencontre existentielle avec le Jésus vivant et l'inhabitation de Jésus et de Dieu (14,23) dans la communauté des disciples dans le temps « présent » de celle-ci. Une telle rencontre ne doit pas être faussement interprétée comme un « événement historique » pouvant être observé d'un point de vue neutre – c'est précisément là le problème soulevé par la question d'un des disciples en Jn 14,22 (voir aussi Ac 10,40-41) – et n'est compréhensible et révélée que dans le cadre d'une

<sup>29</sup> J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon Saint Jean (13-21)*, op. cit., p. 78. Zumstein offre une argumentation détaillée et convaincante en faveur de l'hypothèse « pascale » (p. 78-79). Dans la recherche récente et dans ce sens également, voir A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, op. cit., p. 191-192 ; H.-U. WEIDEMANN, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium*, op. cit., p. 176-177 ; Hartwig THYEN, *Das Johannesevangelium*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « HNT 6 », 2005, p. 632.

<sup>30</sup> Voir dans le détail A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, op. cit., p. 191-192.

<sup>31</sup> Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « KEK II », 1986<sup>21</sup>, p. 477 : « Eben im Kommen des Geistes kommt er selbst; eben in der geistgetragenen Wortverkündigung der Gemeinde wirkt er selbst als der Offenbarer » (c'est nous qui traduisons). Voir aussi Eduard SCHWEIZER, in A. Kleinknecht et al., *Esprit* (Dictionnaire biblique Gerhard Kittel), Genève, Labor et Fides, 1971, p. 218 : « Dans le Paraclet, c'est Jésus lui-même qui vient (14,18) et pourtant, il n'est pas identique à Jésus ». L'original allemand indique « πνεῦμα κτλ », *ThWNT* 6 (1959), p. 441 ; Raymond E. BROWN, *The Gospel according to John (xiii-xxi)*, New York, Yale University Press, coll. « AncB 29A », 1970, p. 645 : « Un tel parallélisme [i.e. Jn 14,15-17 // 14,18-21] est la manière de Jean de dire au lecteur que la présence de Jésus après son retour auprès du Père est accomplie dans et à travers le Paraclet. Non pas deux présences, mais une seule et même présence est envisagée » (« Such parallelism is John's way of telling the reader that the presence of Jesus after his return to the Father is accomplished in and through the Paraclete. Not two presences but the same presence is involved »). C'est nous qui traduisons.

<sup>32</sup> Cf. H.-U. WEIDEMANN, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium*, op. cit., p. 177-178 et p. 194-195 ; J. FREY, *Die johanneische Eschatologie. Band 3*, op. cit., p. 166 ; Jörg FREY, « Vom Windbrausen zum Geist Christi und zur trinitarischen Person: Stationen einer Geschichte des Heiligen Geistes im Neuen Testament », in *Jahrbuch für biblische Theologie* 24 (2009), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Theologie, 2011, p. 121-154, en particulier p. 150-151.

relation d'« amour », à savoir dans le cadre d'une relation d'implication existentielle mutuelle (voir le sens d'« amour » – ἀγάπην – à travers 14,15-24)<sup>33</sup>. En ce sens-là, l'expérience de « Pâques » n'est plus limitée à un groupe de personnes spécifique de la première génération du christianisme naissant mais devient un événement accessible à chaque croyant. Comment dès lors le Christ johannique sera-t-il présent parmi les disciples à travers l'activité de l'Esprit ? La réponse est donnée dans le deuxième passage relatif au Paraclet.

### Le Paraclet comme enseignant et relation créative au passé (Jn 14,26)

À la fin du premier discours d'adieu, Jésus souligne le fait que son temps arrive à terme. Le temps du *Logos* incarné est un temps limité. Ceci n'apparaît pas seulement d'une manière évidente dans la conclusion (14,27-31) mais aussi aux versets 25-26 où deux périodes sont distinguées : le temps de Jésus (v. 25), qui est « le temps de la révélation décisive<sup>34</sup> », et le temps de l'activité (post-) pascale du Paraclet (v. 26), identifié ici pour la première et unique fois comme l'« Esprit Saint que le Père enverra en mon nom » (v. 26c-d). L'activité du Paraclet est exclusivement liée aux paroles du Jésus terrestre : il *enseignera* « tout » en ce<sup>35</sup> qu'il *fera ressouvenir* la communauté des disciples de tout ce que Jésus leur a dit. Cet acte innovant de la mémoire rendra ainsi présent le

<sup>33</sup> Christian DIETZFELBINGER, *Johanneischer Osterglaube*, Zurich, Theologischer Verlag, coll. « ThSt[B] 138 », 1992, p. 51-79 ; ID., *Abschied des Kommenden*, op. cit., p. 75-83, par exemple p. 83 : « Certes, il [l'évangéliste] ne conteste pas l'historicité de l'événement pascal. Mais il ne comprend pas non plus Pâques comme un simple événement du passé. En Pâques se renouvelle selon lui la connaissance pascale qui est accordée à celui qui croit et qui aime. Comme Pâques ne saurait être confinée à une objectivité observable d'un événement contrôlable, ainsi non plus à l'unicité historique d'un acte passé » (« So wenig er die Geschichtlichkeit des Osterereignisses bestreitet, so wenig lässt er Ostern lediglich jenes vergangene Geschehen sein. Vielmehr erneuert sich für ihn Ostern im jeweiligen österlichen Erkennen, das dem Glaubenden und Liebenden zuteil wird. Und sowenig Ostern sich in die beobachtbare Objektivität eines kontrollierbaren Ereignisses einzwängen lässt, so wenig auch in die historische Einmaligkeit eines vergangenen Aktes »). C'est nous qui traduisons. A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, op. cit., p. 117 et p. 191-202 ; J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon Saint Jean (13-21)*, op. cit., p. 81 : « L'expérience Pascale n'est pas un phénomène intra-mondain, un phénomène objectivable, répondant aux critères de la "vérification historique". L'expérience pascale n'est accessible que dans l'amour, c'est-à-dire à celui qui vit dans une relation de foi intime avec le Christ », p. 81 ; M. THEOBALD, « Der johanneische Osterglaube und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung (Joh 20) », art. cit., en particulier p. 444-449.

<sup>34</sup> J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon Saint Jean (13-21)*, op. cit., p. 82.

<sup>35</sup> La conjonction καί (« et ») doit probablement être comprise au sens explicatif (voir BDR § 442,6) : l'enseignement (διδάσκειν) du Paraclet se réalise dans le processus continué de faire ressouvenir (ἀπομιμνήσκω) de tout ce que le Jésus terrestre a dit ; dans ce sens voir aussi notamment Cornelis BENNEMA, *The Power of Saving Wisdom: An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « WUNT 2/148 », 2002, p. 229 : « Aspects de la même fonction ; ils sont complémentaires et se renforcent mutuellement » (« Aspects of the same function; they are complementary and reinforce each other »). C'est nous qui traduisons.



passé fondateur de la communauté destinataire. Il comporte une forte composante *noétique* : elle induit l'interprétation rétrospective qui permet au lecteur de saisir le vrai sens de la personne et du destin de Jésus, le révélateur de Dieu. Le fait que le texte invoque un acteur herméneutique – l'Esprit-Paraclet – prouve que la juste compréhension du passé fondateur est loin d'aller de soi. De fait, cette compréhension est hors de portée d'un point de vue purement humain. Dans plusieurs cas, le récit johannique explique de manière paradigmatique comment fonctionne cette herméneutique rétrospective que seule la période (post-)pascale a rendue possible (voir par exemple Jn 2,22 et 12,16). D'une manière plus générale, tout l'Évangile de Jean devrait être compris comme l'expression d'une relecture créative, inspirée par l'Esprit, de la personne de Jésus de Nazareth. En résumé, nous pouvons observer la tension créative suivante entre tradition et innovation : le Paraclet johannique, en tant qu'enseignant, ne dit rien de nouveau qui dépasserait l'enseignement du Jésus terrestre : son discours est strictement axé sur le discours de Jésus<sup>36</sup>. Néanmoins, le Paraclet, en tant qu'exégète de « l'exégète » du Dieu transcendant (Jn 1,18), « répète » le discours de Jésus sur un mode hautement créatif et original dans la mesure où il révèle le *sens* authentique de l'événement du Christ. D'un point de vue historique (ou sociologique), l'évocation de l'Esprit-Paraclet a aussi pour fonction de légitimer la haute conscience religieuse de soi de la communauté johannique : les conditions de la généalogie de l'Évangile de Jean en tant que document littéraire sont implicitement intégrées dans le document lui-même et partiellement illustrées par lui.

#### Le Paraclet comme avocat. Débat critique avec le « monde » (Jn 15,26 et 16,7-11)

Les deux occurrences suivantes du Paraclet peuvent être traitées ensemble car elles concernent toutes les deux – en 15,26 de manière implicite et en 16,7-11 de manière explicite – l'activité juridique du Paraclet comme « avocat » dans la confrontation du « monde » hostile. J'aimerais mentionner brièvement les points suivants concernant ces passages qui sont particulièrement difficiles à comprendre et qui continuent à ce titre à alimenter des controverses dans la recherche contemporaine.

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 228 : « Le Paraclet n'apportera aucune nouvelle révélation qui serait indépendante de celle de Jésus. [...] Le Paraclet interprète la révélation de Jésus ; il explique et met en évidence la signification de la révélation historique » (« the Paraclete will not bring any new revelation independent of Jesus's revelation. [...] The Paraclete interprets Jesus' revelation; he explains and draws out the significance of the historical revelation »). C'est nous qui traduisons.

Selon Jn 15,26<sup>37</sup>, le Paraclet revêt la fonction de rendre témoignage (μαρτυρεῖν) de Jésus. On trouve ce verset à l'intérieur du passage qui traite de la « haine » du monde à l'endroit de la communauté des disciples, haine due au fait qu'ils appartiennent au Christ. En tant que figure terrestre, le *Logos* incarné suscite l'incompréhension, le rejet et même la haine qui culminent dans sa mort sur la croix (Jn 1-12 ; 18-19). Le sort de ses disciples sera (et est déjà) le même puisque « le serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni l'envoyé plus grand que celui qui l'a envoyé » (13,16). Mais même dans son rejet du Christ et de sa communauté, le « monde » reste le destinataire de la Parole de la Révélation. Même en l'absence du Jésus terrestre, sa Parole et son action persistent. Par quel moyen ? Par le témoignage de l'Esprit-Paraclet. Puisque tout de suite après, en 15,27, mention est faite du témoignage des disciples (« et vous aussi, vous rendez témoignage... »), nous pouvons inférer que « le témoignage des disciples et celui du Paraclet [...] ne sont pas deux activités distinctes mais essentiellement la même chose : le témoignage du Paraclet est adressé au monde mais médiatisé par le témoignage des disciples<sup>38</sup> ». Takashi Onuki le formule ainsi : « À travers la parole de la prédication et l'action de la communauté johannique, Jésus lui-même rencontre une nouvelle fois le monde bien que le monde l'ait déjà une fois haï et mis à mort<sup>39</sup> ».

Il faut noter un autre point qui semble un détail mais dont l'impact sur les discussions trinitaires ultérieures du *filioque* fut immense. À la différence des deux premières occurrences du Paraclet en Jn 14, le Paraclet en 15,26 (puis en 16,17) n'est pas envoyé par Dieu mais par le Jésus élevé. L'affirmation de 15,26 semble chargée de sens, qui vise à définir avec précision les relations divines : « Lorsque viendra le Paraclet *que je vous enverrai d'après du Père* (ὄν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς), l'Esprit de vérité *qui procède du Père* (ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς

<sup>37</sup> Pour Jn 15,18-16,4a et en particulier Jn 15,26(-27), voir, outre les commentaires, Takashi ONUKI, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen "Dualismus"*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, coll. « WMANT 56 », 1984, p. 131-143 ; H.-Chr. KAMMLER, « Jesus Christus und der Geist-Paraclet », art. cit., p. 116-124 ; K. HALDIMANN, *Rekonstruktion und Entfaltung. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16*, op. cit., p. 261-273 ; C. BENNEMA, *The Power of Saving Wisdom*, op. cit., p. 234-236 ; D. PASTORELLI, *Le Paraclet dans le corpus johannique*, op. cit., p. 187-210.

<sup>38</sup> C. BENNEMA, *The Power of Saving Wisdom*, op. cit., p. 235-236 (« [the] disciples' and the Paraclete's witness [...] are not two distinct activities but essentially one : the Paraclete's witness is directed to the world but mediated through the witness of the disciples »).

<sup>39</sup> T. ONUKI, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, op. cit., p. 135 : « Im Verkündigungswort und Werk der johanneischen Gemeinde begegnet Jesus selbst nochmals der Welt, obwohl diese ihn bereits einmal gehasst und getötet hat ». J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon Saint Jean (13-21)*, op. cit., p. 126, reprend l'idée de Takashi Onuki selon laquelle le cosmos n'est pas « ontologiquement » condamné, mais reste le lieu d'une possible réévaluation positive de la révélation christique : l'auteur implicite de Jn « ne succombe pas à une vision déterministe qui opposerait de façon irrémédiable le monde et la communauté : même plongé dans l'incrédulité, le monde reste l'espace du témoignage libérateur des disciples ».

ἐκπορεύεται), celui-là me rendra témoignage ». Mais nous ne devrions sans doute pas surestimer ces distinctions du fait que la phrase souligne « l'unité d'action du Père et du Fils dans le fait d'envoyer le Paraclet<sup>40</sup> ».

Tournons-nous vers le passage bien complexe de Jn 16,7-11<sup>41</sup>. Le dernier discours d'adieu (16,4b-33) reprend la situation narrative liminaire du Jésus johannique qui s'apprête à « s'en aller » – expression typique du langage johannique indiquant sa mort, interprétée religieusement comme le retour du messager à son origine divine (v. 5a) – une situation qui provoque l'affliction (λυπή) parmi les disciples (v. 5-6). Mais Jésus « doit » s'en aller ; son départ, à savoir sa mort, n'est pas une perte mais, de manière paradoxale, un avantage pour les disciples (v. 7b : un συμφέρον, cf. aussi 11,50 et 18,14 en rapport avec la mort de Jésus), du fait que ce n'est que dans l'expérience de la *discontinuité* entre la période de la mort du Jésus terrestre et le temps de la communauté johannique que réside la possibilité d'une relation nouvelle et qualitativement différente avec le Christ élevé de la période (post-)pascalle<sup>42</sup>. Cette interprétation de la mort de Jésus comme événement *productif* et, de manière plus générale, la (re)découverte du temps de l'Église non comme un temps déficient mais comme le temps de l'expérience de la présence continuée du Christ élevé est précisément le fruit de l'action de l'Esprit-Paraclet qui sera envoyé par Jésus lui-même à la communauté des disciples (v. 7).

De façon plus précise, le Paraclet instituera un procès cosmique contre le « monde » (v. 8-11). Qu'est-ce qui est ici en jeu ? Il y va de deux perceptions contradictoires de la même réalité, c'est-à-dire de la destinée de Jésus. En fait, le passage présuppose deux procès ou, pour être plus précis, un procès qui se produit à deux niveaux distincts. Ces deux niveaux sont incompatibles mais entrelacés. La configuration juridique présupposée par les versets 8-11 sera développée narrativement dans le récit johannique de la Passion (Jn 18-19). Il n'y a bien entendu aucun observateur neutre à ce procès puisque le procédé pragmatique du texte consiste à présenter une *redéfinition complète de la perception et des valeurs du « monde »* articulée autour des trois notions du « péché » (ἁμαρτία), de la « justice » (δικαιοσύνη) et du jugement (κρίσις) : non, ce n'est pas Jésus qui est le pécheur (voir 7,12 ; 8,46 ; 9,24.31 ; 10,33 ;

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>41</sup> Pour Jn 16,7-11, voir, outre les commentaires, en particulier F. PORSCH, *Pneuma und Wort*, op. cit., p. 277-289 ; T. ONUKI, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, op. cit., p. 144-148 ; H.-Chr. KAMMLER, « Jesus Christus und der Geist-Paraklet », art. cit., p. 125-135 ; A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, op. cit., p. 218-230 ; K. HALDIMANN, *Rekonstruktion und Entfaltung. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16*, op. cit., p. 287-316 ; C. BENNEMA, *The Power of Saving Wisdom*, op. cit., p. 236-242 ; D. PASTORELLI, *Le Paraclet dans le corpus johannique*, op. cit., p. 119-160.

<sup>42</sup> La nécessaire expérience de la discontinuité avec le Jésus terrestre a déjà été développée dans le premier discours d'adieu (13,31-14,31), notamment dans le dialogue initial entre Jésus et Pierre en Jn 13,33.36-38 ; cf. A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, op. cit., p. 133-140.

etc.), mais le monde, puisque le monde en reste à son rejet de la révélation christique (voir 15,22-24) ! Non, ce n'est pas Jésus qui est injuste, c'est le monde – la mort de Jésus n'est pas sa fin mais, d'une manière hautement paradoxale, l'accomplissement (voir 19,30) du messager divin (et ainsi la justification – δικαιοσύνη – de Jésus et de son ambition d'être le Révéléateur) ! Non, ce n'est pas Jésus qui est jugé et condamné (voir Jn 18-19), c'est le pouvoir asservissant du Mal (en termes mythologiques : « le prince de ce monde », ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, voir 12,31 ; 14,30 et 16,11) !

Quand et comment ce procès advient-il ? Y a-t-il un espoir quelconque pour le « monde » ? Le procès a lieu dans le temps présent de la communauté (post-)pascalle des disciples. Le « monde » se rend-il compte de ce procès ? Non. Du moins pas de manière directe, seulement de manière indirecte en ce que le monde continue à être confronté à sa propre perception de la réalité à travers l'existence de la *communauté des disciples*, leur éthos de l'amour (voir 13,12-17 ; 13,34-35 et 15,1-17) et leur activité de prédication. Quelle est la perception johannique du « monde » en Jn 16 ? Devons-nous adopter l'hypothèse d'un dualisme ecclésiologique statique et strict en Jn 15-16<sup>43</sup> ? Méfions-nous d'une telle interprétation. D'abord, le dualisme « disciples-monde » en Jn 16 n'est pas statique : les disciples peuvent eux aussi redevenir « monde » lorsqu'ils rompent leur solidarité avec Jésus (voir 16,29-33) ! Leur identité religieuse reste fragile. Ensuite, selon 16,11, ce n'est pas le « monde » qui est condamné, mais le « prince de ce monde », ce qui constitue une nuance subtile mais importante sur le plan théologique. La destruction – ou du moins la déconstruction – du pouvoir du Mal ouvre au moins la possibilité d'une relation renouvelée et positive du « monde » avec Jésus et la communauté de ses disciples. Ceci nous permet finalement de mieux comprendre l'effet pragmatique de Jn 16,8-11 : le texte vise à renforcer l'identité religieuse fragile de ses destinataires en les invitant à reconsidérer leur rapport à ce monde hostile et à déconstruire la perception que ce monde offre de la réalité. De façon plus générale, la perception de l'Évangile de Jean avec son interprétation du monde et de l'événement christique reste valable, même *contra experientiam mundi*.

<sup>43</sup> Cela est la position de Jürgen BECKER, *Johannes. Kapitel 1-10*, Gütersloh/Wurtzbourg, Gütersloher/Echter, coll. « ÖTBK 4/1 », 1991<sup>3</sup>, p. 179 ; voir aussi son interprétation de Jean 16,8-11 (Becker comprend Jn 15,18-16,15 comme un seul discours) in Id., *Johannes II*, op. cit., p. 593 : « Ici a lieu uniquement la dénonciation de l'état pécheur [du monde] afin de le condamner définitivement ; le monde se trouve donc à l'égard de la communauté dans un état dualiste et il est ontologiquement et irrémédiablement mauvais » (« Hier findet nur noch Aufdecken der Sündhaftigkeit zum Zwecke endgültigen Verurteiltseins statt, d.h. die Welt ist gegenüber der Gemeinde dualisiert und wesentlich unveränderbar böse »). C'est nous qui traduisons. Voir également sa présentation synthétique de la compréhension dualiste de la réalité, typique selon Becker pour la « rédaction ecclésiastique » de l'Évangile de Jean, dans Jürgen BECKER, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, p. 196-199.

Le Paraclet comme guide et révélateur. Vers un avenir ouvert (Jn 16,12-15)<sup>44</sup>

La dernière occurrence du Paraclet ouvre la perspective en direction de l'avenir de la communauté (post-)pascale des disciples. L'extension progressive de la perspective fonctionnelle et notamment temporelle de l'activité de l'Esprit-Paraclet parvient ici à son point culminant. Le Paraclet revêt la fonction d'un *guide* qui révèle l'avenir de la communauté. Jn 16,13 affirme qu'il « guidera » (ὁδηγήσει – le texte reprend la métaphore christologique du « chemin » [ὁδός] de 14,4-6) les disciples « au sein de (l'espace de) la vérité tout entière » (ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ)<sup>45</sup>. Il le fera en annonçant « les choses à venir » (τὰ ἐρχόμενα). Comment l'avenir est-il donc présenté en Jn 16 ?

En premier, l'avenir concerne avant tout la *révélation du Christ* elle-même ! Le verset 12 – « j'ai encore bien des choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les supporter maintenant » – souligne le caractère *inachevé* du discours révélateur du Jésus terrestre. Ce n'est que dans l'avenir, à travers l'activité de l'Esprit-Paraclet, que la révélation s'accomplira entièrement. Ce n'est que dans la période du présent et du futur (post-)pascal que la vérité de la révélation du Christ sera dévoilée en totalité. En bref, il semble que la Révélation elle-même soit soumise, en un certain sens, à la dynamique d'un auto-dévoilement progressif<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Pour Jn 16,12-15, outre les commentaires, voir T. ONUKI, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, op. cit., p. 149-152 ; H.-Chr. KAMMLER, « Jesus Christus und der Geist-Paraclet », art. cit., p. 136-153 ; A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, op. cit., p. 231-237 ; K. HALDIMANN, *Rekonstruktion und Entfaltung. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16*, op. cit., p. 316-325 ; D. PASTORELLI, *Le Paraclet dans le corpus johannique*, op. cit., p. 161-186.

<sup>45</sup> La traduction essaie de prendre au sérieux la préposition grecque ἐν (au lieu de la *varia lectio* εἰς qui indique la direction vers laquelle s'oriente l'activité de l'Esprit-Paraclet). Les traductions françaises varient. Pour ne prendre que les trois exemples suivants : tandis que la *Nouvelle Bible Segond* et la *Bible de Jérusalem* optent pour la préposition « dans », laissant ainsi ouverte la compréhension exacte du texte grec, la *Traduction œcuménique de la Bible* (version 2010) est plus explicite (et plus problématique), en proposant de traduire par « il vous fera accéder à la vérité tout entière ». Pour le problème de critique textuelle de Jn 16,13 et l'éventuelle différence des deux prépositions dans l'usage joh, voir A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, op. cit., p. 232.

<sup>46</sup> Je suis conscient que mon idée est légèrement spéculative : voir mon commentaire à ce sujet dans *ibid.*, p. 231.235, et Karl BARTH, *Dogmatik IV/3. La doctrine de la réconciliation*, Genève, Labor et Fides, 1972, éd. J. de Senarclens, trad. française de F. Ryser, p. 107. Dans le cadre de sa doctrine de la réconciliation, le théologien suisse affirme que Jésus-Christ, compris comme la Parole définitive de Dieu, n'a certes pas besoin d'être complété par d'autres paroles de Dieu ; il ajoute néanmoins ceci : « Si l'on voulait parler ici de "complément", il faudrait dire : Jésus-Christ [...] est en train de "se compléter" lui-même continuellement, en tant qu'il est la seule Parole de Dieu – non point que la Parole prononcée en lui ne soit pas parfaite et suffisante, mais à cause de la profonde indigence de notre écoute » ; cf. l'original allemand dans *Kirchliche Dogmatik IV/3. Die Lehre von der Versöhnung*, Zollikon/Zürich, Evangelischer Verlag, 1959, p. 110 (« [Jésus Christus ist] in einer fortlaufenden Selbstergänzung begriffen – nicht im Blick darauf, dass das in ihm gesprochene Wort nicht vollständig und genügend wäre, wohl aber im Blick auf die tiefe Ergänzungsbedürftigkeit alles unseres Hörens »).

En second lieu, l'avenir concerne la *communauté des disciples* d'une double façon. D'un côté, il me semble important que le Paraclet n'offre pas de révélation apocalyptique de l'avenir. Du moins, le texte ne dit-il rien de l'aspect matériel des « choses à venir » (τὰ ἐρχόμενα). Du point de vue méthodologique, il convient de respecter le silence du texte en 16,13 au lieu d'essayer de combler ce « blanc sémantique » à l'aide d'un hypothétique matériel eschatologique que la communauté johannique (ou l'interprète contemporain) aurait possédé. D'un autre côté, l'avenir de la communauté redevient viable précisément grâce à l'activité du Paraclet qui ne cesse d'ouvrir et de clarifier la situation de la communauté des disciples. Il est le guide accompagnant la communauté sur son chemin.

En somme, Jn 16,12-15 illustre de manière intéressante le fait que la théologie johannique, par son insistance sur le caractère décisif de la révélation christique dans le passé et sur l'acte de foi dans le présent (eschatologie « réalisée »), est en mesure de comprendre l'avenir d'une manière originale sans réintroduire un cadre interprétatif apocalyptique.

La relecture originale offerte par Jn 16 pose néanmoins la question de la *légitimité* de l'activité de l'Esprit-Paraclet. Est-ce que la « nouvelle » parole du Paraclet dans le temps présent et futur de la communauté coïncide avec l'« ancienne » parole du Jésus terrestre ? En fait, on observe que Jn 16,13-15 déploie un effort rhétorique important pour stabiliser la légitimation de l'activité future du Paraclet – d'abord d'un point de vue christologique (v. 14), puis d'un point de vue proprement théologique (v. 15). Est-ce que cet effort de légitimation montre que les expressions du Paraclet, au sein de l'évolution de la théologie johannique, ont perdu quelque peu de leur évidence intrinsèque ? Il est intéressant de voir que dans la Première épître de Jean (1 Jn 4,1-6), donc très probablement dans une phase ultérieure de l'histoire de la communauté johannique, le problème de l'authenticité de l'Esprit est explicitement évoqué et partiellement résolu par le biais d'une affirmation christologique (4,2 : Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, « Jésus Christ venu en chair »). Ainsi, dans 1 Jn, la pneumatologie johannique a besoin d'un cadre christologique explicite pour devenir à nouveau persuasive. Cela signifie-t-il que les affirmations de Jn 16, au sein de l'évolution de la pneumatologie johannique, se situent quelque part entre le premier discours d'adieu (Jn 13,31-14,31) et la Première épître de Jean<sup>47</sup> ?

<sup>47</sup> Voir dans ce sens A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, op. cit., p. 236-237.

## L'ESPRIT SAINT EN DEHORS DES DISCOURS D'ADIEU

Un rapide relevé des occurrences de l'Esprit/esprit en dehors des discours d'adieu (Jn 1,32-33 ; 3,5-6.8 ; 3,34 ; 4,23-24 ; 6,63 ; 7,39 ; [19,30] ; 20,22) montre que la majorité de ces affirmations est relativement traditionnelle dans la mesure où elles réapparaissent dans d'autres traditions propres au christianisme naissant. (1) L'Esprit est *le don eschatologique par excellence* promis pour la période postpascale de l'Église (Jn 7,38-39 et 20,22) : voir Ac 2,1 sqq. ; 1 Co 12-14 et ainsi de suite. (2) L'Esprit est traditionnellement donné aux croyants durant le *baptême* (Jn 3,3.5 probablement) : voir Ac 2,38 ; 1 Co 12,13 ; Tt 3,5 et ainsi de suite. (3) L'Esprit crée et incarne *la vie* (Jn 6,63, mais aussi 20,22) : voir Rm 8,2.6.10-11 ; Ga 5,25a. (4) L'Esprit permet la véritable *adoration* (Jn 4,23-24) : voir Rm 8,15-16 et Ga 4,6. (5) *L'envoi des disciples* durant la période de l'Église est liée au don de l'Esprit (Jn 20,21b-22) : voir Ac 1,8 ; 8,29 ; 10,19-20 ; 13,2 ; 16,6-7. (6) L'Esprit permet *la rémission des péchés* (Jn 20,23) : voir Ac 2,38 (lié au baptême) ; 1 Co 6,11 (indirectement) et ainsi de suite.

Une analyse plus précise de ces passages *traditionnels* montre qu'ils sont étroitement intégrés au projet christologique et sotériologique global du quatrième Évangile auquel ils sont subordonnés. Développons brièvement cette thèse tout en gardant présent à l'esprit qu'une distinction trop marquée entre christologie et sotériologie serait artificielle tant elles sont liées.

## La pneumatologie dans le cadre de la christologie johannique

La pneumatologie johannique, même en dehors des discours d'adieu, est liée de manière exclusive à la christologie. Pratiquement tous les passages sont reliés explicitement à Jésus<sup>48</sup>. Voyons de plus près.

En Jn 1,32-33, la réécriture johannique du récit synoptique du baptême de Jésus montre que Jésus, durant sa vie, est *le porteur unique de l'Esprit* sur qui l'Esprit *demeure* (1,32 – μένειν pour la première fois) ; le baptême de Jean n'a plus aucune « signification indépendante<sup>49</sup> » mais sert à mettre en relief « celui

<sup>48</sup> Christian DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, Zurich, TVZ, coll. « ZBK.NT 4/1 », 2001, t. 1, p. 121 : « L'Esprit, chez Jean, est toujours et indubitablement lié à la personne de Jésus » (« Geist ist bei Johannes immer und unzweifelhaft an die Person Jesu gebunden ») ; et p. 125 : « Que l'Esprit agit exclusivement dans l'événement christique est un des présupposés de la pensée johannique » (« Dass der Geist im Christusgeschehen und nur da zur Wirkung kommt, ist eine der Voraussetzungen johanneischen Denkens »). C'est nous qui traduisons.

<sup>49</sup> Charles K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, Londres, SPCK, 1978<sup>2</sup>, p. 171.

qui baptise dans l'Esprit Saint » (1,33). *Le porteur* exclusif de l'Esprit est donc en même temps le *dispensateur* du don eschatologique de l'Esprit<sup>50</sup>.

Jn 3,34 parle d'une manière très condensée de Dieu, de Jésus comme de son messenger unique et du don de l'Esprit : « En effet, celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu ; car il [Dieu ? Jésus ?] donne l'Esprit sans mesure [*i.e.* en abondance] » (ὄν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ, οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα). Le sujet grammatical de la seconde phrase est indéterminé et il est difficile de choisir entre Dieu et Jésus. Si le sujet renvoie à Dieu, alors c'est Dieu qui serait le dispensateur et Jésus le récepteur et le porteur de l'Esprit (une reprise de 1,32). Toutefois, si le sujet renvoie à Jésus, c'est Jésus qui serait le dispensateur de l'Esprit (à Pâques, cf. 7,38 ; 15,26 ; 16,7 ; 20,22 ; une répétition de 1,33<sup>51</sup>). Quoiqu'il en soit, il est évident que la relation entre Jésus et l'Esprit est très étroite.

En Jn 6,63b, Jésus affirme que « les paroles que je vous ai dites sont Esprit et elles sont vie » (τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν).

En Jn 7,39, le narrateur, dans un commentaire explicite de 7,38-39, affirme que la phrase scripturaire « de son sein [*i.e.* de Jésus] couleront des fleuves d'eau vive » (v. 38) doit être comprise comme le don de l'Esprit dispensé par Jésus durant ou après sa « glorification » à celles et ceux qui croient en lui.

Comme nous l'avons déjà mentionné<sup>52</sup>, en Jn 19,30, Jésus mourant « remit l'esprit » (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα) alors que Jn 19,34 peut aussi être lu comme un écho de Jn 7,37-39.

En Jn 20,22 – la dernière assertion pneumatologique –, le Christ ressuscité transmet, à la fois dans un geste (« il souffla [sur eux] », ἐνεφύσησεν) et en un acte verbal (λέγει), l'Esprit aux disciples (« recevez l'Esprit saint », λάβετε πνεῦμα ἅγιον), accompagné du pouvoir de remettre les péchés des humains (20,23). Inutile de préciser que ce double don s'adresse à tous les membres de la communauté des disciples sans qu'il soit envisagé de distinction fonctionnelle ou autres au sein de cette communauté<sup>53</sup>. Le récit pascal de Jn 20,19-23 confirme

<sup>50</sup> F. PORSCH, *Pneuma und Wort*, op. cit., p. 49, met l'accent à juste titre sur l'importance de cette première affirmation pneumatologique en Jean : « L'affirmation [de Jn 1,32-33] constitue véritablement un "principe" de sa pneumatologie pour laquelle l'attachement du Pneuma à la personne de Jésus est caractéristique » (« Das Wort bildet [...] geradezu ein "Prinzip" seiner Pneumatologie, für die Bindung des Pneuma an die Person Jesu charakteristisch ist »). C'est nous qui traduisons.

<sup>51</sup> L'ancienne tradition textuelle favorise « Dieu » comme sujet grammatical ; en faveur de « Jésus » (probablement toujours l'opinion minoritaire), voir notamment H.-Chr. KAMMLER, « Jesus Christus und der Geist-Paraklet », art. cit., p. 170-181 (avec une argumentation détaillée).

<sup>52</sup> Voir *supra* n. 6.

<sup>53</sup> Predrag DRAGUTINOVIC, « The Holy Spirit and the Church in the Gospel of John. A Discourse Analysis of John 20:19-23 », in *The Holy Spirit and the Church*, op. cit., p. 129-147, souligne à juste titre le lien fort entre la pneumatologie et l'ecclésiologie johanniques. Virtuellement aucun texte de l'Évangile de Jean ne favorise une compréhension individualiste du don de l'Esprit.

le caractère égalitaire de l'ecclésiologie johannique qui est implicitement présent tout au long du récit (par exemple en Jn 13,31-14,31 et 15,1-17)<sup>54</sup>.

En résumé, ces assertions pneumatologiques – dont la majorité est située dans la première partie du récit johannique – sont remarquablement cohérentes en ce qu'elles soulignent l'activité *vivifiante* de Jésus, porteur unique de l'Esprit de son vivant, mais aussi *dispensateur* de l'Esprit dans la période (post-)pascale de l'Église. Nous avons déjà relevé que les assertions du Paraclet en Jn 14-16 reprendront et approfondiront cette perspective christologique.

Il n'en reste pas moins évident que ce projet christologique trouve son accomplissement ultime dans une compréhension renouvelée de *Dieu*. En fait, l'affirmation pneumatologique probablement la plus importante de la première partie du quatrième Évangile se trouve en Jn 4,23-24 qui, dans le contexte narratif du dialogue avec la Samaritaine, parle de l'adoration authentique et nécessaire « en Esprit en vérité » (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, v. 23.24) du fait que Dieu lui-même est Esprit (πνεῦμα ὁ θεός v. 24). Il ne faut pas comprendre ceci comme une définition essentialiste de Dieu, mais plutôt comprendre que Dieu est Esprit (et vérité) en tant qu'il *communique* son pouvoir créateur et vivifiant à l'humanité à travers sa parole ainsi qu'à travers le destin de Jésus, son « Fils unique » – ou, pour le dire d'une manière non métaphorique, son Révélateur authentique.

### La pneumatologie dans le cadre de la sotériologie johannique

Les assertions pneumatologiques « traditionnelles » sont aussi modelées par la conception johannique du salut. L'une des marques les plus caractéristiques de la pneumatologie johannique – y compris les occurrences du Paraclet – est sa forte insistance sur la *parole*. Comme on l'a souvent relevé, les phénomènes charismatiques et extatiques, qui sont présents dans d'autres traditions du christianisme émergent, sont presque entièrement absents ici et les activités de guérison du Jésus johannique ne sont jamais liées à l'activité de l'Esprit. Pour le formuler en termes positifs, l'école johannique est proche des traditions pneumatologiques propres au christianisme du 1<sup>er</sup> siècle qui mettent en rapport l'expérience de l'Esprit avec les discours religieux ayant une qualité noétique, qui sont « intelligibles » (cf. 1 Co 14,19)<sup>55</sup>. Pourquoi une telle concen-

<sup>54</sup> Dans ce sens, voir par exemple A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, op. cit., p. 207.

<sup>55</sup> Voir J. BECKER, *Johannes II*, op. cit., p. 566 : « Le cercle de communautés johanniques est en lien avec cette tradition pneumatologique du christianisme primitif qui assigne l'Esprit au discours compréhensible, qui le comprend ainsi comme une entité liée à la parole et à la tradition. Nulle part, on attribue directement à l'Esprit, donné à la communauté, des phénomènes extatiques, des activités miraculeuses ou des charismes, comme c'est le cas dans la communauté corinthienne (1 Co 12-14). Il

tration ? La réponse paraît évidente. La pneumatologie johannique est intimement liée à la christologie et à la sotériologie. L'aspect-parole de l'Esprit va de pair avec le Christ qui se manifeste à travers sa parole, une parole ayant une qualité sotériologique (voir Jn 6,63 et, plus largement, tout l'Évangile). Cette qualité sotériologique des passages relatifs à l'Esprit apparaît de manière explicite en plusieurs endroits. Dans le discours de révélation initial à Nicodème, Jésus insiste sur la nécessité d'être né « d'en-haut », c'est-à-dire d'être né « d'eau et d'Esprit » (Jn 3,3-8). L'existence nouvelle dans la foi ne constitue pas un choix humain mais est initiée et rendue possible par un acte divin. Cette *dimension créatrice, porteuse de vie de la parole de Jésus* est aussi explicite en Jn 6,63 (« c'est l'Esprit qui vivifie, etc. », τὸ πνεῦμα ἐστὶν τὸ ζῳοποιῶν κτλ.) mais aussi en Jn 7,38-39 ; 19,34 et 20,22 (voir *supra*). Une fois encore, le dernier passage pneumatologique du quatrième Évangile est particulièrement intéressant dans la mesure où le geste extravagant du Christ ressuscité – « il souffla (sur eux) » (ἐνεφύσησεν) – fait écho au souffle de Dieu créant le premier être humain (Gn 2,7 LXX). Le don de l'Esprit Saint en Jn 20,22 devrait donc être compris comme un acte créateur de portée universelle.

Pour conclure, je souhaiterais aborder, en trois points, divers éléments de la pneumatologie johannique qui me semblent importants. Je tenterai en particulier de mettre en relief son originalité et sa richesse herméneutiques – une originalité indiquée par le terme spécifiquement johannique de « Paraclet » qui trouve son expression la plus forte dans les discours d'adieu.

est mentionné dans des contextes d'enseignement, de témoignage, de confession ou encore d'interprétation de l'Écriture » (« der joh Gemeindeverband steht im Zusammenhang derjenigen urchristlichen Geisttradition, die den Geist verstehbarer Rede zuordnet, also wort- und traditionsbezogen versteht. Ekstatische Phänomene, Wundertätigkeit und Charismen im Sinne der korinthischen Gemeinde (1 Kor 12-14) werden dem der Gemeinde gegebenen Geist nirgends direkt zugesprochen. Er wird in Zusammenhängen genannt, die Lehre, Zeugnis, Bekenntnis und Schriftauslegung zum Thema haben »). C'est nous qui traduisons. L'idée selon laquelle l'Esprit, selon Jn, s'exprime essentiellement par une parole intelligible avait déjà été soulignée par E. SCHWEIZER, dans A. Kleinknecht *et al.*, *Esprit* (Dictionnaire biblique Gerhard Kittel), op. cit., p. 208-209 dont nous modifions quelque peu la traduction française sur la base de l'original allemand : « πνεῦμα κτλ. », *ThWNT* 6 (1959), p. 436 : « Chez Jean, l'idée d'une irruption sporadique de l'Esprit, qui se manifeste de manière extraordinaire par des phénomènes d'extase ou des miracles, fait défaut. Jésus n'apparaît jamais comme pneumatique. Sa parole inspirée et ses miracles ne sont jamais ramenés à l'Esprit. La voie suivie par Luc ne suffit pas à Jean. Il abandonne complètement l'idée d'inspiration, parce que la séparation fondamentale entre Dieu et Jésus s'y inscrit et ne peut être surmontée que par l'intervention d'un tiers, l'Esprit. Si l'événement chrétien constitue vraiment le changement des éons, ce qui importe dans cet événement, c'est que ce soit le Père lui-même et non un don du Père seulement qui y soit présent. Aussi l'histoire d'un engendrement par l'Esprit et du don de l'Esprit lors du baptême manque-t-elle ». Les contributions plus récentes vont dans le même sens, comme par exemple celles de Chr. DIETZFELBINGER, « Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium », art. cit., p. 401 et de J. FREY, « Vom Windbrausen zum Geist Christi und zur trinitarischen Person: Stationen einer Geschichte des Heiligen Geistes im Neuen Testament », art. cit., p. 147.

*La concentration sur le Christ et sur la parole – une perspective « proto-trinitaire ».* Pratiquement tous les passages pneumatologiques chez Jean soulignent la relation étroite avec le Christ. La pneumatologie johannique est une fonction de sa christologie et de sa sotériologie. Telle est aussi la raison pour laquelle le quatrième Évangile souligne de manière presque systématique les fonctions locutrices de l'Esprit-Paraclet. Cette concentration apparaît de la manière la plus claire dans les discours d'adieu où le Paraclet est présenté comme « l'autre Paraclet » (Jn 14,16) qui n'a pas d'autonomie, mais qui rend présent le Christ parmi ses disciples à l'époque de son absence physique de la même façon que le Christ représente le Dieu transcendant<sup>56</sup>. La présence de l'Esprit-Paraclet dans la communauté (post-)pascale des disciples se manifeste essentiellement dans des actions locutoires (« enseigner et remémorer les paroles de Jésus », « porter témoignage », « prendre le monde en défaut quant à sa perception erronée de l'événement christique », « guider »). Plus de phénomènes charismatiques ou extatiques, plus d'actes miraculeux inspirés par l'Esprit, mais le miracle de l'intelligibilité et de la relecture innovante de la tradition de Jésus – tel est le projet de l'Esprit-Paraclet chez Jean. Étroitement lié à cet aspect est le fait que le Paraclet soit présenté comme une « personne<sup>57</sup> » dont l'être et l'action sont à la fois soigneusement distingués de ceux de Jésus et de Dieu et corrélés à eux. Il devient donc sans doute légitime de parler d'une conception « proto-trinitaire » dans la théologie johannique<sup>58</sup>. Ce n'est pas par hasard que la pneumatologie johannique a fortement influencé le développement ultérieur de la doctrine trinitaire.

*Entre tradition et innovation.* Selon Jn 14,26, la fonction principale du Paraclet consiste à offrir à la communauté des disciples une compréhension *rétrospective* de la véritable figure du Christ, le *Logos* incarné. Le passé n'est pas compréhensible en soi. Le Paraclet est donc l'agent décisif du processus créateur de remémoration et de représentation de ce passé fondateur. La tension entre tradition et innovation n'est pas seulement inévitable, elle est aussi productive ; sinon, la conséquence serait soit une rupture radicale d'avec la tradition et l'histoire, soit un traditionalisme improductif désormais incapable de révéler le sens de l'événement christique pour la situation ecclésiale contemporaine. C'est précisément ce travail d'anamnèse du Paraclet, « matérialisé »

<sup>56</sup> La relation littéraire étroite entre le Jésus johannique et le Paraclet a été mise en lumière de manière convaincante par G. BORNKAMM, « Der Paraklet im Johannesevangelium », art. cit., p. 68-69.

<sup>57</sup> Voir en particulier T. ONUKI, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, op. cit., p. 72-76.

<sup>58</sup> Dans ce sens, voir J. FREY, « Vom Windbrausen zum Geist Christi und zur trinitarischen Person: Stationen einer Geschichte des Heiligen Geistes im Neuen Testament », art. cit., p. 146-151, surtout p. 151 ; voir aussi THEOBALD, « Gott, Logos und Pneuma », art. cit., p. 383, qui perçoit une évolution au sein des discours d'adieu johanniques (de Jn 13,31-14,31 à Jn 15-16) allant vers des connotations plus personnelles au sujet de l'Esprit-Paraclet.

en écriture dans le quatrième Évangile qui permet à la communauté des destinataires de s'embarquer dans l'« apprentissage de la foi » dans lequel Jean Zumstein a reconnu la fonction pragmatique primordiale de l'Évangile de Jean<sup>59</sup>. Du point de vue johannique, la foi ne surgit pas *ex nihilo* mais requiert des médiations et des agents de médiation. L'Esprit-Paraclet est le principal agent de médiation de la foi en ce qu'il incarne l'un de ses éléments de base, l'anamnèse.

*Pâques, ici et maintenant.* La fonction d'anamnèse du Paraclet est étroitement liée à l'interprétation johannique hautement originale de « Pâques ». De fait, l'Esprit-Paraclet n'est pas seulement l'objet narratif d'un des récits pascaux johanniques (Jn 20,19-23) mais il est secrètement son principal sujet herméneutique. Il ne fait pas seulement partie du *mythos* – à savoir le récit johannique, compris comme récit fondateur –, mais il est, par-dessus tout, le *logos* qui façonne sa compréhension. C'est à travers l'activité de l'Esprit-Paraclet que la communauté des disciples apprend à réévaluer sa situation historique non seulement comme un temps de discontinuité par rapport à la figure terrestre de Jésus (bien que ceci constitue un élément indispensable de la construction de la foi johannique ; voir par exemple Jn 13,31-38), ni seulement le temps de l'attente des « choses à venir », mais comme le temps d'une possible rencontre existentielle avec le Christ ressuscité (« Pâques ») – une rencontre qualifiée de relation d'« amour » (Jn 14,15-26). Le temps de Pâques et donc le temps de l'Église n'est pas un temps négatif, mais un temps d'accomplissement spirituel, un temps qui surpasse qualitativement la vieille relation entre la figure terrestre de Jésus et ses disciples. Pâques se produit en chaque lieu et à chaque fois que des êtres humains découvrent dans la destinée de Jésus de Nazareth la puissance vivifiante et transformatrice de la présence de Dieu.

Andreas DETTWILER

<sup>59</sup> Voir par exemple Jean ZUMSTEIN, « L'évangile johannique : une stratégie du croire », in ID., *Miettes exégétiques*, op. cit., p. 237-252, et, pour un plus large public, Jean ZUMSTEIN, *L'apprentissage de la foi. À la découverte de l'évangile de Jean et de ses lecteurs*, Genève, Labor et Fides, coll. « Essais bibliques 50 », 2015.