



Chapitre de livre

1990

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 .

---

## Le prologue johannique (Jean 1,1-18)

---

Dettwiler, Andreas

### How to cite

DETTWILER, Andreas. Le prologue johannique (Jean 1,1-18). In: La communauté johannique et son histoire: la trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles. Kaestli, J.-D., Zumstein, J., Poffet, J.-M. (Ed.). Genève : Labor et Fides, 1990. p. 185–203. (Le monde de la Bible 20)

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:39489>

in : *La communauté johannique et son histoire* (Le monde de la Bible 20), Jean-Daniel Kaestli, Jean-Michel Poffet, Jean Zumstein (éd.), Genève, Labor et Fides, 1990, p. 185-203

## LE PROLOGUE JOHANNIQUE (JEAN 1,1-18)

Andreas DETTWILER (Neuchâtel)

Quelques exégètes ont appelé le prologue un « sphinx à l'entrée du quatrième évangile ». Est-il vraiment pertinent de comparer le prologue à un tel monstre fabuleux à corps de lion et à tête humaine ? Pourquoi pas, car le caractère énigmatique de cette figure hautement mystérieuse vaut aussi pour le prologue johannique. La grandeur de ce texte implique également des difficultés de compréhension. Les défis que pose au lecteur ce texte, qui est parmi les plus célèbres du NT, sont en tout cas considérables. D'où le fait que la littérature secondaire sur Jn 1 est innombrable et, quant aux résultats exégétiques, très disparate. Il sera donc raisonnable de présenter dans une première partie (1) ce qui, dans la discussion exégétique, a trouvé un certain (!) consensus. Dans ce cadre, je vais tout d'abord discuter la thèse largement répandue et acceptée selon laquelle l'évangéliste aurait utilisé un hymne traditionnel au Christ. Il s'agira alors d'élaborer la question du rapport entre tradition et rédaction. Dans une deuxième partie (2), je formulerai quelques questions qui à mon avis restent ouvertes, sans vouloir pourtant viser à une quelconque exhaustivité. Dans une troisième partie (3), je reprendrai et discuterai une question qui me semble intéressante: comment peut-on définir la relation entre le prologue et l'évangile ? Quelle fonction ce sphinx énigmatique a-t-il à l'entrée de cette pyramide qu'est l'évangile<sup>1</sup> ?

### 1. PROLOGUE ET HYMNE PRÉJOHANNIQUE.

#### A LA RECHERCHE D'UN CONSENSUS DANS LA LITTÉRATURE EXÉGÉTIQUE

Dans l'exégèse johannique, l'hypothèse selon laquelle l'auteur de Jn 1,1-18 aurait utilisé une source préjohannique, probablement un hymne, a été

<sup>1</sup> Cet article n'a pas la prétention de présenter au lecteur une exégèse exhaustive du prologue. Il a, pour ainsi dire, une valeur *propédeutique*, en ce sens qu'il voudrait donner au lecteur une première orientation dans la jungle parfois assez irritante de l'exégèse contemporaine de Jn 1,1-18.

largement acceptée. Cependant, ce résultat de la critique littéraire traditionnelle est aussi mis en question, avant tout par des savants francophones et anglophones qui préfèrent une lecture purement synchronique (M.-L. Boismard<sup>2</sup>, X. Léon-Duffour<sup>3</sup>, C.K. Barrett<sup>4</sup>, R.A. Culpepper<sup>5</sup>, mais aussi E. Ruckstuhl<sup>6</sup>, K. Berger<sup>7</sup> et d'autres). Pour ma part, je continue à considérer l'hypothèse de l'hymne préjohannique comme la plus plausible. Se posent alors les questions suivantes :

1. Quels sont les indices qui soutiennent une telle hypothèse ?
2. Quelle est la délimitation exacte de la source ?
3. Quels sont le style et la structure de l'hymne reconstitué ?
4. Quelle est sa provenance ?
5. Comment comprendre les ajouts rédactionnels ? Pourquoi l'évangéliste<sup>8</sup> a-t-il placé l'hymne retravaillé au début de l'évangile ?

### 1.1. Les indices qui soutiennent l'hypothèse de l'hymne préjohannique

L'hypothèse de l'hymne préjohannique ne peut être vérifiée que par une analyse détaillée de Jn 1,1-18, qui doit viser en particulier à établir la cohérence des différents indices plaidant en faveur d'une telle hypothèse. Je vais rappeler très brièvement les quatre indices les plus importants<sup>9</sup> afin d'expliquer pourquoi cette hypothèse a été proposée.

<sup>2</sup> M.-L. BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean* (Lectio divina 11), Paris, Cerf, 1953, p. 39 s. Le prologue est homogène, à l'exception cependant des vv. 6-8.15 ; les vv. 6-8 auraient primitivement été placés entre 1,18 et 1,19. Plus tard, BOISMARD a modifié son opinion, surtout quant aux vv. 12-18 (« Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile. Jn 4,46-54 », *RB* 69 [1962], p. 206-210).

<sup>3</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean. Tome 1 (chapitres 1-4)* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1988, p. 42.

<sup>4</sup> C.K. BARRETT, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London, SPCK, 1978<sup>2</sup>, p. 151.

<sup>5</sup> R.A. CULPEPPER, « The Pivot of John's Prologue », *NTS* 27 (1980), p. 1-2 ; voir surtout la note 5.

<sup>6</sup> E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen* (NTOA 5), Freiburg/Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 67-97.

<sup>7</sup> *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, (UTB 658), Heidelberg, Quelle & Meier, 1977, p. 27 s.

<sup>8</sup> Avec la plupart des exégètes, je considère que le rédacteur est identique à l'évangéliste.

<sup>9</sup> Je m'appuie ici sur les remarques de R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4*, (HThK 4/1), Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1972<sup>3</sup>, p. 201. Voir aussi l'étude approfondie de M. THEOBALD, *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog* (SBS 106), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1983, p. 72-74.

(1) Des changements de rythme (passages plutôt poétiques et passages plutôt en prose : par ex. les vv. 6-8.13.15)<sup>10</sup> ; (2) des sauts et des ruptures stylistiques et thématiques dans le déroulement de la pensée (en particulier 6-8.15) ; (3) dans quelques versets apparaissent de façon concentrée des tournures stylistiques typiquement johanniques (par ex. en 6-8.12c.18) ; 4. dans d'autres versets au contraire, on trouve un univers de langage et de représentation qui est différent de celui de l'ensemble de l'évangile (par ex. le titre de *logos* utilisé de façon absolue).

### 1.2. La délimitation de l'hymne

A mon avis, les ajouts rédactionnels peuvent être subdivisés en deux groupes : a) les passages sur Jean-Baptiste ; b) des méta-réflexions exégétiques.

#### 1.2.1. Les passages sur le Baptiste en 6-8.15

Les vv. 6-8 sont en rupture par rapport au contexte immédiat. Le passage est écrit en prose. Comparée à celle des phrases précédentes, la syntaxe est plus complexe<sup>11</sup>. L'intervention de l'évangéliste est donc facile à reconnaître. Le v. 15 se distingue encore plus nettement du contexte ; le v. 16 se rattache directement au v. 14<sup>12</sup>. Le « nous » des vv. 14.16 est interrompu par le v. 15 dont le verbe est à la 3<sup>e</sup> pers. sing. Il y a aussi un changement de temps : le verbe du v. 15 est au présent, tandis que les vv. 14.16 sont formulés à l'aoriste. Enfin, contrairement au reste de 1,1-18, les deux passages sur le Baptiste ont un lien étroit avec la suite du chapitre. Leur caractère rédactionnel est donc difficilement contestable.

#### 1.2.2. Les réflexions exégétiques de l'évangéliste

Les vv. 12c<sup>13</sup> et 13. Beaucoup d'exégètes les considèrent comme des commentaires de 12ab (12c expliciterait 12a, 13 expliciterait 12b). Les vv. 12c.13

<sup>10</sup> Ces changements de style, observés et concédés par presque tous les exégètes, ne peuvent cependant avoir valeur que d'indice « secondaire », car la limite entre « poétique » et « en prose » n'est pas strictement définissable ; voir M. THEOBALD, *op. cit.*, p. 26-27.73.

<sup>11</sup> La construction elliptique *ἀλλ' ἵνα* par ex. (cf. F. BLASS-A. DEBRUNNER-F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979<sup>15</sup>, § 448,8) est typiquement johannique (cf. 1,31 ; 9,3 ; 13,18 ; 14,31 ; 15,25) ; cela vaut aussi pour le verbe *μαρτυρεῖν* (33 fois dans Jn).

<sup>12</sup> Voir πλήρης (14) - πληρώματος (16) / χάριτος (14) - χάριν ἀντὶ χάριτος (16).

<sup>13</sup> Par là, j'entends « τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ ».

sont des réflexions en prose. La syntaxe est compliquée ; la phrase est lourde et surchargée<sup>14</sup>. En outre, l'expression « croire en son nom » est typiquement johannique (2,23 ; 3,18 ; cf. 20,31) ; cela vaut également pour γεννηθῆναι (ἐκ) (cf. 3,3-8 ; 8,41 ; 9,2ss. ; 18,37).

Les vv. 17.18. Voici les arguments les plus importants<sup>15</sup> : les versets sont dictés par une réflexion théologique rigoureuse ; le style confessant (« nous ») de 14.16 n'est pas repris ; la mention d'une personne humaine (Moïse) dans un hymne du christianisme primitif serait un cas unique (cf. Ph 2,6-11 ; Col 1,15-20 ; 1 Tm 3,16) ; le nom « Jésus-Christ » (cf. 17,3) qui, à la fin du prologue, identifie le *logos* ; la reprise du sujet de la phrase par le pronom ἐκεῖνος (v.18) est typiquement johannique (cf. 1,33 ; 5,11.37 ; 9,37 ; 10,1 ; etc.) ; l'axiome fondé sur l'expérience humaine en 18a (« personne n'a jamais vu Dieu ») est important pour l'évangéliste (5,37 ; 6,46) ; enfin le contenu du v. 18 – l'assertion de la révélation exclusive en Jésus-Christ – anticipe parfaitement un aspect central de la théologie johannique.

Selon l'opinion de la plupart des exégètes, 6-8.15 et les réflexions théologiques de 12c.13.17.18 sont probablement rédactionnelles. L'hymne primitif aurait donc compris les vv. 1-5.9-12b.14.16. Beaucoup de chercheurs ne sont pas satisfaits de cette délimitation. Sont souvent discutés les vv. 2.9.(10) et l'apposition de 14d (δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός) pour différentes raisons. Mais ces propositions de délimitation sont très controversées<sup>16</sup>.

Une dernière divergence entre les exégètes doit être discutée, car elle est théologiquement importante. Il s'agit du v.14, surtout de l'affirmation de l'incarnation. Si je vois bien, il existe trois opinions principales : l'adjonction des vv. 14 ss. remonte soit au niveau préjohannique (J. Becker<sup>17</sup>), soit au ni-

<sup>14</sup> A cause de la proposition participiale en 12c et de la proposition relative en 13 qui, toutes deux, expliquent le datif αὐτοῖς de 12b, lequel reprend à son tour l'expression σοῦ δὲ ἔλαβον αὐτόν de 12a.

<sup>15</sup> Je renvoie à l'excellent article de O. HOFIUS, « Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1-18 », ZNW 78 (1987), p. 3.

<sup>16</sup> Le v. 2 est quelquefois considéré comme une répétition superflue des énoncés du v. 1. Pour beaucoup d'exégètes, le point culminant de 1-2 se trouve en 1c, si bien que le v. 2 est jugé redondant. Pourtant, dans la mesure où le v. 2 résume, ou récapitule, l'idée du v. 1 – et il s'agit là de langage poétique ! –, il n'y pas lieu d'éliminer ce verset. Pourquoi aurait-on ajouté plus tard une phrase superflue ? En ce qui concerne le v. 9, une décision est difficile à prendre. Le verset pose des questions syntaxiques. En plus, la parataxe, dominant aux vv. 1-5, est ici remplacée par une construction relevant de l'hypotaxe (voir J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-10*, [ÖTK 4/1], Gütersloh/Würzburg, Mohn/Echter, 19852, p. 69). Sur l'apposition difficile et très controversée de 14d, voir M. THEOBALD, *op. cit.* (note 9), p. 92.

<sup>17</sup> *Op. cit.* (note 16), p. 71. Becker propose de distinguer trois stades : (1) un chant au Logos, primitivement autonome ; (2) des adjonctions dans la communauté johannique (1,14.16) ; (3) un remaniement littéraire par l'évangéliste (1,2.6-10.12c-13.14d.15.17-18).

veau de l'évangéliste (E. Käsemann<sup>18</sup>), soit au niveau de la rédaction johannique, c'est-à-dire au dernier stade du remaniement de Jean (G. Richter et H. Thyen<sup>19</sup>). Cette proposition d'éliminer les vv. 14 ss. ne s'est pas imposée pour les raisons suivantes :

- la reprise du concept de *logos* forme une inclusion entre 1 et 14 ;
- le vocabulaire spécifique de 14 et 16, qui ne sera plus repris dans l'évangile<sup>20</sup> ;
- le changement, souvent observé, d'un style plutôt descriptif, à la 3<sup>e</sup> pers. sing. (les vv. 1-13), à un style plutôt confessant, à la 1<sup>ère</sup> pers. plur. (14.16), peut être interprété de différentes façons. Selon O. Hofius, ce changement stylistique est déjà préfiguré dans quelques psaumes vétérotestamentaires (Ps. 19 ; 33,4-19.20-22 ; 36,6-9.10)<sup>21</sup>. Or ce changement doit être compris comme un élément central de structure et ne peut donc pas servir d'argument pour éliminer les vv. 14 ss. de l'hymne primitif.

Résumons nos observations sur la délimitation de l'hymne préjohannique. L'hymne a probablement compris 1-5.(9).10-12b.14.16. Par conséquent, les vv. 6-8.15.12c.13.17.18 appartiennent au travail rédactionnel de l'évangéliste. Le statut des vv. (2).9.14d reste débattu. A mon avis, les vv. 9 et 14d mériteraient particulièrement une discussion sérieuse.

### 1.3. Le style et la structure de l'hymne reconstitué

#### 1.3.1. Le style de l'hymne

Formulons quelques observations, non exhaustives. Dans la plupart des cas, les phrases sont courtes. Les propositions principales parataxiques (liées par καί) dominent ; une syntaxe plus compliquée est rare. Une des caractéris-

<sup>18</sup> E. KÄSEMANN, « Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs », in : IDEM, *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 19652, p. 164-168. Selon Käsemann (p. 168), les vv. 14-18 ne sont rien d'autre qu'une postface (« Nachwort »).

<sup>19</sup> G. RICHTER, « Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium » in : IDEM, *Studien zum Johannesevangelium* (BU 13), éd. J. Hainz, Regensburg, Pustet, 1977, p. 169.183.190 ss. ; H. THYEN, « Aus der Literatur zum Johannesevangelium », *ThR* 39 (1974), p. 240.241-252. Selon eux, nous avons affaire là à une réinterprétation antidocète.

<sup>20</sup> ὁ λόγος, utilisé de façon absolue (1,14) ; σκηνοῦν ; la construction θεᾶσθαι τὴν δόξαν (1,14 ; cf. seulement θεωροῦν τὴν δόξαν en 17,24) ; πλήρης ; l'expression (ἡ) χάρις καὶ (ἡ) ἀλήθεια (1,14.17) ; l'expression, singulière dans le NT, χάριν ἀντὶ χάριτος ; τὸ πλήρωμα.

<sup>21</sup> O. HOFIUS, *art. cit.* (note 15), p. 13 s. Voir aussi U. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule* (FRLANT 144), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 245, qui renvoie à d'autres textes néotestamentaires.

tiques les plus frappantes est certainement l'enchaînement des phrases, qu'on rencontre surtout au début de l'hymne. Le dernier mot d'une ligne est repris par le premier mot de la ligne suivante<sup>22</sup>. Dans la suite, cette technique d'enchaînement est remplacée, ou élargie, par le rappel associatif de certains mots. Dans l'ensemble, le langage est bien structuré et très rythmé<sup>23</sup>. Mais il ne s'agit pas de poésie strictement métrique. Le changement très important du style descriptif à la 3<sup>e</sup> pers. sing. en style confessant à la 1<sup>ère</sup> pers. plur. a déjà été mentionné. Ce changement indique donc approximativement une division de l'hymne en deux parties : 1 ss. et 14 ss. Dernière remarque : c'est surtout dans la première partie que le style est dépouillé et concis. A la fin (en 12 et surtout en 14.16), le style se fait plus développé, le texte introduit un nombre assez grand de concepts nouveaux (« pouvoir », « enfants de Dieu », « chair », « demeurer », « voir », « gloire », « plein », « grâce », « vérité »). Une certaine amplification est indéniable. Je pense que cette mutation stylistique dépend directement du contenu : le style plérophorique de 14.16 reflète à sa manière le πλήρωμα du logos incarné.

### 1.3.2. La structure de l'hymne

La plupart des hymnes et des chants au Christ sont subdivisés en strophes. Il est donc normal de vouloir retrouver des strophes dans notre texte également. Beaucoup de propositions ont été faites à ce sujet. Il n'existe pas de consensus dans le détail. Je ne noterai que deux ou trois aspects.

Une division en deux strophes est défendue par U. Schnelle, K. Wengst et E. Käsemann<sup>24</sup>. M. Theobald et J. Becker, par exemple, plaident pour une subdivision en trois strophes<sup>25</sup>. Des savants tels que R. Schnackenburg, R.E. Brown et O. Hofius préfèrent une division en quatre strophes<sup>26</sup> (pourtant avec des subdivisions différentes !). En analysant de plus près ces différentes propositions, on découvre très vite le point critique. Il est presque unanimement admis que le v. 14 introduit un nouveau passage. Les indices les plus importants sont les suivants : le καί au début de la nouvelle phrase ; la reprise

<sup>22</sup> v. 1 : logos-logos-Dieu-Dieu-logos ; v. 4-5 : vie-vie-lumière-lumière-ténèbres-ténèbres.

<sup>23</sup> Voir par ex. M. THEOBALD, *op. cit.* (note 9), p. 73, qui parle d'une « hymnische(r) Rede-weise ».

<sup>24</sup> U. SCHNELLE, *op. cit.* (note 21), p. 245 ; K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder im Urchristentum* (StNT 7), Gütersloh, Mohn, 1972, p. 205 ; E. KÄSEMANN, *art. cit.* (note 18), p. 167.

<sup>25</sup> M. THEOBALD, *op. cit.* (note 9), p. 96 ; J. BECKER, *op. cit.* (note 16), p. 70.

<sup>26</sup> R. SCHNACKENBURG, *op. cit.* (note 9), p. 202 ; R.E. BROWN, *The Gospel according to John. Volume I* (AncB 29), New York, Doubleday, 1966, p. 22 ; O. HOFIUS, *art. cit.* (note 15), p. 10-11. La structure que propose Hofius est peut-être la plus solidement fondée.

du concept de Logos ; le style à la 3<sup>e</sup> pers. sing. ; l'accumulation des notions sotériologiques. Mais la subdivision de la première partie (les vv. 1-5.9-12) pose des problèmes. Comment esquisser le déroulement, le mouvement de l'hymne, surtout dans cette première partie ? Nous allons reprendre cette question, à la fois intéressante et difficile, sous le point 2.

### 1.4 La provenance de l'hymne

Un large consensus s'est établi parmi les exégètes actuels sur le fait qu'il s'agit d'un *hymne chrétien*<sup>27</sup> (selon quelques exégètes, l'hymne est même à situer dans le milieu johannique<sup>28</sup>). Deux thèses s'écartent de cette opinion majoritaire.

a) La thèse classique de R. Bultmann selon laquelle l'hymne aurait été à l'origine un chant de la communauté gnostique du Baptiste – thèse suggérée par les ajouts des vv. 6-8.15<sup>29</sup>. Mais une telle hypothèse ne s'impose pas, du simple fait qu'elle ne s'appuie sur aucun indice dans l'hymne lui-même. On comprend dès lors que cette thèse célèbre de R. Bultmann n'ait rencontré que peu d'approbation.

b) La thèse de l'hymne purement judéo-hellénistique (par ex. J. Becker, J. Painter<sup>30</sup>). Cette thèse du chant pré-chrétien est étroitement liée à la question de l'appartenance du v. 14 (16) à l'hymne, car l'affirmation de l'incarnation est difficilement compréhensible sans arrière-plan chrétien<sup>31</sup>.

Les positions que je viens de rappeler soulèvent la question de l'arrière-plan de l'hymne. Le problème est complexe. Souvent, on s'est contenté d'essayer de clarifier l'origine de la notion-clef de Logos. Mais une telle étude ne suffit pas. Il convient plutôt de chercher des textes parallèles aux différents motifs, et surtout au mouvement de l'hymne dans son ensemble. Pour l'essentiel, deux grands arrière-plans dominant la recherche et ont fait l'objet d'enquêtes approfondies.

<sup>27</sup> Chr. DEMKE, « Der sogennante Logos-Hymnus im johanneischen Prolog », ZNW 58 (1967), p. 49, note 35 ; K. WENGST, *op. cit.* (note 24), p. 206 ; etc.

<sup>28</sup> H. GESE, « Der Johannesprolog », in : IDEM, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BevTh 78), München, Kaiser, 1977, p. 171 ; O. HOFIUS, *art. cit.* (note 15), p. 15, note 83 ; R.E. BROWN, *Gospel*, p. 1 : « An early Christian hymn, probably stemming from Johanne circles ».

<sup>29</sup> R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986<sup>20</sup>, p. 5.

<sup>30</sup> J. BECKER, *op. cit.* (note 16), p. 75 ; J. PAINTER, « Christology and the History of the Johanne Community in the Prologue of the Fourth Gospel », NTS 30 (1984), p. 460.

<sup>31</sup> C'est avant tout R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, p. 206, qui insiste sur ce point.

1.4.1. L'hymne est fortement influencé par la littérature sapientiale judéo-hellénistique<sup>32</sup>. Les textes les plus souvent discutés et bien connus sont les suivants: Prov. 1,24-25.29-30 ; 3,18-20 ; ch. 8 (surtout les vv. 22-31.35) ; Jb 28 ; Si 1,1 ; ch. 24 (cf. Ba 3,9-4,4) ; Sg 6,12 ; 7,10.12.21-22.25-26.29 ; 8,1.5-6 ; 9,1-2.9-10 ; 13,1 ; I Hen 42,1-2 ; etc. Cette vaste tradition a ensuite été reprise par Philon d'Alexandrie, qui semble avoir identifié explicitement pour la première fois la Sophia au Logos<sup>33</sup>, ce Logos qui joue un rôle central dans sa philosophie théologique. En particulier, on souligne les rapprochements suivants<sup>34</sup> :

- l'idée que la Sophia pénètre la création avec vie et lumière (cf. Jn 1,4.5.9) ;
- les affirmations sur la préexistence de la Sophia (cf. Jn 1,1.3) ;
- le rôle de médiateur de la création de la Sophia (cf. Jn 1,3) ;
- le motif de la descendance de la Sophia (cf. Jn 1,(10).11.14) ;
- le motif du refus de la Sophia par les hommes (cf. Jn 1,5.10.11).

1.4.2. *La gnose*. La thèse célèbre de R. Bultmann selon laquelle le courant complexe appelé « gnose » serait l'arrière-fond essentiel de l'hymne<sup>35</sup> a perdu de son influence. Il y a à cela deux raisons. D'une part, la manière gnostique de penser se distingue des affirmations de l'hymne sur des points essentiels. Une des différences porte sur la compréhension du monde : la compréhension du monde comme création du Logos de Dieu (1,3.10b.11a) – conception qui ne saurait être affaiblie par le fait (inexpliquable !) de l'existence des ténèbres (cf. 1,5) – est étrangère aux idées gnostiques. En outre l'affirmation de l'incarnation, telle qu'elle est énoncée en Jn 1,14, s'oppose à une conception gnos-

<sup>32</sup> Cf. J. BECKER, *Johannes*, p. 71 s. ; J. BLANK, *Das Evangelium nach Johannes* (Geistliche Schriftlesung 4/1a), Düsseldorf, Patmos, 1981, p. 78 s. ; X. LÉON-DUFOUR, *op. cit.* (note 3), p. 50-62, surtout p. 57 ss. ; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, p. 207 : « Der theologische Hintergrund des Hymnus (...) ist entscheidend von der jüdisch-hellenistischen Weisheitsspekulation bestimmt » ; M. THEOBALD, *op. cit.* (note 9), p. 98-109 ; H. WEDER, « Der Mythos vom Logos (Johannes 1). Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung », in : H.H. SCHMID (éd.), *Mythos und Rationalität* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie), Gütersloh, Mohn, 1988, p. 49-52.

<sup>33</sup> Pour ce qui est des attestations philoniennes, je renvoie à R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, p. 262, note 4 ; U. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie*, p. 235. - A propos de l'identification de la Sophia au Logos, voir pourtant le passage remarquable de Sg 9,1-2 : « Dieu (...) qui as fait l'univers (τὰ πάντα) par ta parole (ἐν λόγῳ σου), et formé l'homme par ta sagesse (τῆ σοφία σου) ». Dans ce parallélisme des membres, les deux instruments de Dieu (λόγος et σοφία) sont devenus presque identiques.

<sup>34</sup> Voir M. THEOBALD, *op. cit.* (note 9), p. 104-107, qui donne une bonne comparaison des différents motifs.

<sup>35</sup> *Op. cit.* (note 29), p. 6-15, surtout p. 14-15.

tique<sup>36</sup>. D'autre part, beaucoup de motifs peuvent être suffisamment expliqués grâce à la théologie sapientiale judéo-hellénistique. Pourquoi maintenir alors la thèse de la gnose comme arrière-plan de l'hymne ? Quelques textes gnostiques ont indéniablement certains points de contact avec le prologue johannique<sup>37</sup>. Cependant, si l'on accepte la thèse selon laquelle le mouvement dit gnostique s'est fortement – mais pas exclusivement – inspiré de la théologie sapientiale<sup>38</sup>, il n'est plus nécessaire d'établir des dépendances directes entre le prologue johannique et des écrits gnostiques à cause de leur arrière-plan commun<sup>39</sup>.

Concluons. Le prologue était probablement à l'origine un hymne chrétien, qui se situait peut-être même dans le milieu de la tradition johannique. Pour l'essentiel, c'est la théologie sapientiale judéo-hellénistique qui constitue l'arrière-fond de l'hymne. Ce résultat est aujourd'hui partagé par une majorité d'exégètes. En revanche, la thèse gnostique a presque été abandonnée<sup>40</sup>.

### 1.5. Le travail rédactionnel

La performance de l'évangéliste est double. D'une part, il a repris un hymne (chrétien) et l'a commenté par quelques ajouts<sup>41</sup>. D'autre part, il a placé

<sup>36</sup> Au moins selon R. SCHNACKENBURG, p. 244. R. BULTMANN, *op. cit.* (note 29), p. 13-15, voit les difficultés que pose le modèle d'explication gnostique. Il se tire d'affaire en faisant remonter l'hymne à un type ancien de gnose, pas encore très développé : « Es ergibt sich also, dass die Quelle des Prologs in den Kreis einer relativ frühen orientalischen Gnosis hineingehört, die unter dem Einfluss des at.lichen Gott-Schöpfer-Glaubens fortgebildet worden ist, und zwar in der Richtung, dass die Mythologie stark zurückgedrängt ist, dass die gnostische Kosmologie zugunsten des Schöpfungsglaubens verdrängt und das (...) soteriologische Interesse beherrschend geworden ist » (p. 14-15). Par son argumentation des p. 13-15, Bultmann atteste lui-même, à mon avis, que la thèse gnostique ne s'impose pas !

<sup>37</sup> Par ex. l'hymne de la Pronoia dans l'*Apocryphon de Jean*, NHC II,1, p. 30,11-31,28 ; la même tradition se trouve dans la *Protennoia Trimorphe*, NHC XIII, p. 35-50.

<sup>38</sup> Cf. par ex. K. RUDOLPH, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978, p. 297-299 ; R. McL. WILSON, « Gnosis/Gnostizismus. Neues Testament, Judentum, Alte Kirche », *TRE* 13, p. 539 ; cf. aussi p. 541-542.

<sup>39</sup> J. BLANK, *op. cit.* (note 32), p. 79.

<sup>40</sup> Une troisième possibilité est parfois mentionnée, celle de l'arrière-fond *vétérotestamentaire*. C'est avant tout M.-E. BOISMARD, *op. cit.* (note 2), p. 165-175, surtout p. 169, qui a compris les vv. 14-18 à partir de la tradition véterotestamentaire de l'épiphanie de Yahvé au Sinaï. Les rapprochements les plus importants sont les suivants : Yahvé « demeure » parmi son peuple (cf. Ex 33,7 ss.) ; « voir » Yahvé (Ex 24,10) ; « la gloire » de Yahvé (Ex 33,18.22) ; l'expression « plein de miséricorde et de vérité » (Ex 34,6 ; dans la LXX cependant : πολυέλεος καὶ ἀληθινός) ; la figure de Moïse (cf. Jn 1,17) ; l'invisibilité de Yahvé (Ex 33,20.23 ; cf. Jn 1,18). - Mais il est intéressant de noter en particulier que le motif de « planter sa tente / demeurer » (Sir 24,4.8.10 ; I Hen 42,1 s.) et celui de la gloire de la Sophia, ou de Dieu (δόξα : Sg 7,25 ; 9,10 s. etc.), se trouvent aussi dans la littérature sapientiale.

<sup>41</sup> L'évangéliste n'a utilisé que le moyen des *adjonctions*, en écartant les autres possibilités de transformer un texte, tels l'omission, le remplacement ou la substitution ; voir M. THEOBALD, *op. cit.* (note 9), p. 75, note 35. Le travail du rédacteur est donc relativement simple.

cet hymne rédigé au début de son évangile. Ce qui nous intéresse d'abord, ce sont les ajouts rédactionnels.

### 1.5.1. L'insertion des passages sur le Baptiste

Les vv. 6-8. Généralement, on concède que le v. 8 contient un aspect polémique, reflétant une confrontation historique entre les disciples du Baptiste et la communauté (johannique). Le v. 8 refuse de considérer Jean-Baptiste comme la Lumière. Si l'on admet qu'il y a polémique, il est d'autant plus étonnant que le Baptiste reçoive la fonction positive de témoin. On pourrait parler de ce propos d'une subtile stratégie d'intégration. La seule fonction de Jean est de rendre témoignage à la Lumière. Le but de ce témoignage est explicitement donné : « afin que tous croient (par lui) » – ce qui correspond d'ailleurs exactement au but de l'ensemble de l'évangile (cf. 20,31). Pourquoi cette affirmation sur le Baptiste a-t-elle été insérée entre le v. 5 et le v. 9 ? Ne cherchons pas trop loin : l'évangéliste a inséré ce passage afin que le rôle du Baptiste soit clair dès le début. Il l'a placé, pour des raisons théologiques, entre le v. 5 et le v. 9 en s'appuyant sur la notion de lumière<sup>42</sup>.

Le v. 15. Dans les vv. 6-8, c'est le Baptiste lui-même et sa fonction qui sont thématiques. Au v. 15, nous trouvons un premier témoignage. Jean-Baptiste se réfère à Jésus comme au Préexistant. Ici aussi, on peut percevoir une note polémique : qu'on n'aille pas confondre la priorité historique du Baptiste et la priorité divine du Logos incarné !

Nos deux passages ont une autre fonction importante: ils créent une excellente transition avec le contexte, à savoir 1,19 ss. Le v. 7, par exemple, fonctionne comme une anticipation des vv. 19-51 (7ab : cf. 1,19-34 / 7c : cf. 1,35-51). Bref : la *fonction théologique* des vv. 6-8.15 est de définir la relation entre le Baptiste et Jésus de sorte que la priorité de Jésus soit garantie ; la *fonction littéraire* des vv. 6-8.15 est de préparer le lecteur aux vv. 19 ss.

### 1.5.2. Les réflexions théologiques

Le v. 12c « A ceux qui croient en son nom » explicite « mais à tous ceux qui l'accueillirent ». Rétrospectivement, il devient clair que les trois affirmations parallèles des vv. 5.10.11 (οὐ κατέλαβεν - οὐκ ἔγνω - οὐ παρέλαβον) signifient « ne pas croire ». Le refus est assimilé à l'incrédulité. Par l'insertion du v. 12, comme aussi par celle du v. 7 (« afin que tous croient par lui »), l'évangéliste souligne dès le début son intérêt pour le thème de la *foi*, catégorie

<sup>42</sup> Cf. O. HOFIUS, *art. cit.* (note 15), p. 20, note 114.

qui jouera un rôle fondamental dans le cadre de la théologie du quatrième évangile.

Le v. 13 est une deuxième explication exégétique, qui précise que « devenir enfants de Dieu » (12b) n'est possible que par l'action de Dieu lui-même. Les enfants de Dieu, c'est-à-dire les croyants, ont leur origine en Dieu et non en une sphère purement humaine<sup>43</sup>. Cette double explication en 12c.13 prélude évidemment au chapitre 3, où le thème de la foi comme deuxième naissance sera développé en détail.

Quant au v. 17, l'embarras des exégètes est manifeste. L'introduction du parallélisme opposant Moïse à Jésus-Christ et la loi à la grâce et à la vérité est assez surprenante. L'expression « grâce et vérité » reprend « plein de grâce et de vérité » du v. 14 (16). Cette reprise signale peut-être que l'accent thématique repose sur la deuxième moitié de la phrase<sup>44</sup>. Faut-il lire le v. 17, à partir du v. 18, comme un parallélisme antithétique ? L'usage exclusivement christologique du concept de « vérité » dans l'évangile favoriserait une telle interprétation<sup>45</sup>.

Le v. 18 exprime un principe fondamental de la théologie johannique de la révélation. L'affirmation négative de 18a se retrouve en 5,37 et 6,46. Le v. 18b affirme l'exclusivité de la révélation en Christ. Le Logos de Dieu, qui n'a été identifié à Jésus Christ qu'au v. 17, est l'unique exégète (cf. le verbe ἐξηγήσθαι au v. 18) du Dieu invisible. – Dernière chose à propos du v. 18 : (a) en 1,18, le prologue reprend le début du texte (seuls les vv. 1-2 et 18 réfléchissent à la relation entre le Logos et Dieu) ; (b) le v.18 est un verset de transition : d'une part, il conclut le prologue ; d'autre part, il crée une transition avec ce qui suit. Le v. 18 peut ainsi très bien servir de *titre* à l'ensemble de l'évangile johannique.

<sup>43</sup> A propos de l'antithèse « sphère humaine - Dieu », qu'accentue fortement la triple négation (οὐκ ἐξ αἱμάτων - οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός - οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός), voir R. SCHNACKENBURG, *op. cit.* (note 9), p. 239.

<sup>44</sup> Cf. M. THEOBALD, *op. cit.* (note 9), p. 61 ; voir aussi ses pertinentes remarques aux p. 60-62 et 94-95.

<sup>45</sup> Voir R. SMEND/U. LUZ, *Gesetz* (Biblische Konfrontationen), Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Kohlhammer, 1981, p. 119 et 155, note 191.

## 2. QUELQUES QUESTIONS OUVERTES

2.1. *Quelques problèmes grammaticaux et de critique textuelle*

*Le v. 1c* (θεός ἦν ὁ λόγος). L'absence d'article devant θεός indique que ὁ λόγος est le sujet de la phrase, tandis que θεός est le prédicat. Quelques exégètes, inspirés par la distinction philonienne entre θεός et ὁ θεός<sup>46</sup>, en déduisent une subordination du Logos à Dieu<sup>47</sup>. D'autres, pour des raisons grammaticales et contextuelles, mettent en question une telle conclusion et soulignent que la phrase est en fait une affirmation d'identité, même s'il ne s'agit évidemment pas d'une identité de personne<sup>48</sup>.

*Les vv. 3.4.* La ponctuation des vv. 3.4 a été et demeure très discutée<sup>49</sup>. Il y a deux variantes principales. Ou bien (variante A) on met le point *avant* ὁ γέγονεν, ou bien (variante B) on met le point *après* ὁ γέγονεν (v. 3b: « et sans lui rien ne fut fait de ce qui a été fait »). D'après les règles de la critique textuelle, il faut légèrement préférer la variante (A)<sup>50</sup>, bien que les manuscrits les plus fiables n'aient pas de ponctuation. Mais cette variante pose des problèmes sémantiques, de syntaxe et de contenu<sup>51</sup>. Comment traduire ? « Ce qui a été fait en lui (le Logos) était la vie » (sujet dans ὁ γέγονεν) ? Ou bien : « Ce qui

<sup>46</sup> PHILON, *De somn.* I,228 ss.; voir à ce sujet U. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie*, p. 234.

<sup>47</sup> Par ex. J. BECKER, *op. cit.* (note 16), p. 72 : « Im Verhältnis zu dem einzigen, wahren Gott steht der Logos auf untergeordneter Stufe. Ihm gebührt das Prädikat Gott, also ist er auch göttlicher Art, aber sein Sein bei Gott macht ihn noch nicht "dem" Gott gleichrangig ».

<sup>48</sup> A propos de l'argument *grammatical*, voir O. HOFIUS, *art. cit.* (note 15), p. 16-17, qui se réfère à BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF, *op. cit.* (note 11), § 273. Sur l'argument du *contexte*, on est pratiquement d'accord sur le fait que θεός ἦν ὁ λόγος représente le point culminant de 1,1a-c. L'enchaînement chiasmique de 1,1b-c est instructif : le θεός de 1c reprend le τὸν θεόν de 1b et porte, par sa position inhabituelle avant le verbe, l'accent de la phrase. Or le mouvement de 1,1c consiste pas en une différenciation critique entre λόγος et θεός, mais en l'entrecroisement, voire en l'identification des deux ; 1,1c dépasse incontestablement l'affirmation « spatiale » de 1,1b (λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν). Voir avant tout M. THEOBALD, *op. cit.* (note 9), p. 42-47; cf. aussi H. WEDER, *art. cit.* (note 32), p. 48, note 11. - Il est d'ailleurs intéressant de voir que l'affirmation très audacieuse de 1,1c (cf. 20,28 !) n'a pas son équivalent dans les affirmations sur la Sophia dans la littérature sapientiale (comparer par ex. Sg 7,25 s. à Jn 1,1) !

<sup>49</sup> Voir par ex. K. ALAND, « Eine Untersuchung zu Joh 1,3.4. Über die Bedeutung eines Punktes », *ZNW* 59 (1968), p. 174-209 ; le travail soigné de O. HOFIUS, *art. cit.* (note 15), p. 4-8 (excellente discussion du problème) ; X. LÉON-DUFOUR, *op. cit.* (note 3), p. 81-82.

<sup>50</sup> Tel est le résultat de K. ALAND, *art. cit.*, p. 184 ss. Il renvoie en particulier au fait (a) que les traductions anciennes préférèrent légèrement la variante A ; (b) qu'il en va de même de la plupart des Pères de l'Église du II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle (Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, etc.) ; (c) que la gnose et la polémique antignostique ne s'appuient que sur la variante A.

<sup>51</sup> Cf. O. HOFIUS, *art. cit.*, p. 7 s. ; U. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie*, p. 236.

a été fait – en lui (en) était la vie » (sujet: ζωή) ? Ou bien : « Ce qui a été fait – en cela (ἐν αὐτῷ / reprend le *casus pendens* ὁ γέγονεν) il était la vie » (sujet dans le verbe ἦν : le Logos) ? A l'inverse, la leçon (B) est beaucoup plus facile à comprendre.

*Le v. 9 :* le sujet de la phrase et la position syntaxique de la phrase participiale ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον (« venant dans le monde ») ne sont pas clairs. Si l'on choisit τὸ φῶς comme sujet, on traduira : « La lumière véritable qui illumine tout homme venait (litt.: était venant) dans le monde »<sup>52</sup>. Si l'on trouve le sujet dans le verbe ἦν (le Logos), il y a encore plusieurs possibilités de compréhension. Doit-on traduire « Il (le Logos) était la lumière véritable qui illumine tout homme, (la lumière) qui venait dans le monde » ? Ou bien : « Il (le Logos) était la lumière véritable qui, en venant dans le monde, illumine tout homme » ? Ou bien : « Il (le Logos) était la lumière qui illumine tout homme qui vient dans le monde » (c'est-à-dire qui entre dans l'existence)<sup>53</sup> ?

*Le v. 18* pose un problème de critique textuelle. Il y a trois variantes importantes : (a) « le Fils unique » ; (b) « le Dieu unique » ; (c) « Dieu unique ». A partir des critères externes, une décision ne peut guère être prise, bien que la variante (c) doive être légèrement préférée. Habituellement, on préfère la variante (c) (μονογενῆς θεός) parce qu'elle est la lectio difficilior<sup>54</sup>.

2.2. *Le v. 11*

Souvent, on propose de comprendre τὰ ἴδια (le sien/son domaine) et οἱ ἴδιοι (les siens) comme une allusion au peuple d'Israël, en tant que bien particulier de Yahvé<sup>55</sup>. Si tel était le cas, une certaine progression apparaîtrait dans le déroulement du prologue : « Après avoir évoqué le "monde" en général, Jn rappellerait ici le comportement spécial de Dieu à l'égard du peuple élu, particulièrement infidèle<sup>56</sup> ». Mais une telle argumentation ne s'impose pas<sup>57</sup>. C'est une fois de plus le contexte qui suggère une autre compréhension du passage :

<sup>52</sup> Une telle construction périphrastique (ἦν ... ἐρχόμενον) est pourtant grammaticalement difficile, à cause de la proposition relative intercalée (« qui illumine tout homme ») ; voir O. HOFIUS, *art. cit.* (note 15), p. 8-9.

<sup>53</sup> C'est O. HOFIUS, *art. cit.*, p. 9-10, qui défend cette compréhension du texte en renvoyant à l'expression rabbinique « entrer dans l'existence/la vie », « naître » (p. 10, note 61).

<sup>54</sup> μονογενῆς θεός est la leçon qui figure dans le texte de la 26<sup>e</sup> édition de E. NESTLE-K. ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979<sup>26</sup>.

<sup>55</sup> M.-E. BOISMARD, *op. cit.* (note 2), p. 53 ; R.E. BROWN, *op. cit.* (note 26), p. 10 : « the heritage of Israel, the Promised Land, Jerusalem » (τὰ ἴδια) - « the people of Israel » (οἱ ἴδιοι) ; et d'autres.

<sup>56</sup> X. LÉON-DUFOUR, *op. cit.* (note 3), p. 102.

<sup>57</sup> Selon O. HOFIUS, *art. cit.* (note 15), p. 21, note 119, l'association au peuple d'Israël n'a pas de base linguistique dans la LXX.

l'allusion à Israël serait un « bloc erratique » dans le prologue; une telle allusion s'opposerait à la tendance générale des affirmations du prologue, celle de l'universalité<sup>58</sup>. De plus, le parallélisme quasi-total entre le v.10 et le v. 11 montre à mon avis clairement que τὰ ἕδια est identique au cosmos qui « fut par lui » (v.10 b ; cf. v. 3) et οἱ ἕδιοι à l'humanité entière. 11a résume et radicalise la pensée qui est exprimée en 10a.b. 11a aggrave le paradoxe incompréhensible selon lequel le Logos par qui « tout fut » (v. 3), et qui n'est donc pas venu dans une sphère qui lui était étrangère, a été refusé par les « siens ».

### 2.3. Le point culminant du prologue

Un point culminant peut-il être clairement défini ? Sur ce point aussi, diverses propositions ont été faites. Il y a d'abord ceux qui voient dans le v. 12b.c (13) le point culminant. M.-E. Boismard<sup>59</sup> et R.A. Culpepper<sup>60</sup> discernent dans le prologue une grande construction chiasmatique qui trouverait son « cœur » en 12bc, ou en 13. Selon M.-E. Boismard, le prologue « forme (...) comme une parabole »<sup>61</sup>, dont la première partie décrit la descente du Logos et la deuxième partie son élévation : « la pensée part de Dieu, pour faire retour à Dieu, après avoir touché la terre »<sup>62</sup>. Une telle interprétation, apparemment inspirée du schéma de Ph 2,6-11, me semble fautive. En effet, c'est justement la spécificité du prologue de ne pas avoir une deuxième partie centrée sur l'élévation – contrairement aux autres hymnes néotestamentaires (cf. Ph 2,6-11 ; Col 1,15-20 ; 1 Tm 3,16). Cependant la majorité des critiques situe le point culminant au v. 14<sup>63</sup>. Mais ce verset, riche en tensions, donne lieu à des interprétations différenciées. Rappelons-nous la fameuse alternative qui oppose R. Bultmann et E. Käsemann. R. Bultmann met tout l'accent sur l'affirmation de l'incarnation. Selon lui, 14a est clairement le but du prologue – et en même temps la clef pour la compréhension de la christologie johannique<sup>64</sup> ! E. Käsemann au contraire situe le centre en 14c (« et nous avons vu sa gloire ») ; pou-

<sup>58</sup> Cf. les énoncés totalisants des versets 3 (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο) ; 7 (ἕνα πάντες πιστεύσωσιν) ; 9 (ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον) ; 16 (ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν) !

<sup>59</sup> *Op. cit.* (note 2), p. 106-108.

<sup>60</sup> *Art. cit.* (note 5), p. 1 et 15-17.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>62</sup> *Ibidem.*

<sup>63</sup> R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, p. 241 ; O. HOFIUS, *art. cit.* (note 15), p. 23 ; H. WEDER, *art. cit.* (note 32), p. 53 s. ; etc.

<sup>64</sup> *Op. cit.* (note 29), p. 38 ss. ; voir aussi son affirmation dans la *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr, 1984<sup>9</sup>, p. 392 : « Das Thema des ganzen Johannes-Evangeliums ist der Satz : ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (1,14) ».

lui le v. 14a n'est qu'un verset de transition. Le « devenir chair » ne désigne que la possibilité de communication entre le Logos (le créateur et le révélateur) et la créature<sup>65</sup>.

### 2.4. Le mouvement inhérent au prologue

La question du mouvement inhérent au prologue est étroitement liée à celle qui vient d'être traitée. Une des caractéristiques du prologue est certainement son style répétitif, qu'il ne faut pas éliminer par des opérations de critique textuelle<sup>66</sup>. La question du mouvement de Jn 1,1-18 comporte essentiellement deux aspects.

(a) Le parallélisme déjà mentionné entre les verbes des vv. 5,10 et 11 – οὐ κατέλαβεν / οὐκ ἔγνω / οὐ παρέλαβον – nous indique un parallélisme thématique. Ce qui est décrit dans ces versets, qui se distinguent des autres du point de vue linguistique, c'est chaque fois le même mouvement : le Logos – ou la lumière – (vv. 4.5.9) se tourne vers « ce qui fut par lui » (vv. 3.10), et qui est identifié au cosmos (v. 10), mais le cosmos le refuse<sup>67</sup>. Le style répétitif souligne donc ce mouvement vers le monde qui trouve son expression la plus forte au v. 14a, affirmation évidente de l'incarnation, dans la mesure où il ne décrit pas seulement le fait mais aussi le mode (σὰρξ ἐγένετο) de cet événement<sup>68</sup>. Mais ce style répétitif souligne en même temps le refus du monde, un refus qui devient de plus en plus incompréhensible (cf. v.11). D'autant plus étonnante est l'affirmation positive des vv. 12-13, qui parle de « ceux qui l'ont reçu » (12a) ! Ce groupe d'homme va réapparaître dans le « nous » qui s'exprime dans la deuxième partie du prologue (vv. 14 ss.). Cela nous amène au deuxième aspect de notre question.

(b) Quelle est la relation entre la première et la deuxième partie du prologue, en particulier entre les vv. 5 ss. et 14 ss. ? Le problème est souvent formulé de la manière suivante: où est-il exactement question du Logos préexistant (le Logos *asarkos*) et où est-il question du Logos incarné (le Logos *ensar-*

<sup>65</sup> *Art. cit.* (note 18), p.170.171.174. Käsemann formule l'exacte antithèse de la position de Bultmann lorsqu'il écrit : « Dieses Thema (sc. "nous avons vu sa gloire") ist zugleich das des gesamten Evangeliums » (p. 174).

<sup>66</sup> Comme le fait par ex. J. BECKER, *op. cit.* (note 16), p. 69.

<sup>67</sup> Cf. H. WEDER, *art. cit.* (note 32), p. 53 : « Der Mythos vom Logos ist von allem Anfang an durchwirkt von der Dynamik des Logos, von der Dynamik seiner Zuwendung zu den Menschen. »

<sup>68</sup> O. HOFIUS, *art. cit.* (note 15), p. 23, qui renvoie à K. BARTH, *Erklärung des Johannes-evangeliums (Kapitel 1-8)*, (Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1925/1926), éd. W. Fürst, Zürich, TVZ, 1976, p. 107.

kos), c'est-à-dire du Jésus historique ? Cette question a troublé les esprits dès le I<sup>er</sup> siècle. A cet égard, une observation exégétique me semble particulièrement importante. Elle concerne le « nous » des vv. 14.16 : c'est l'expérience des croyants, de la communauté (johannique), l'expérience de la grâce (χάρις : vv. 14.16.17) du Logos incarné, qui se dit explicitement à la fin du prologue. Les vv. 14.16 indiquent donc la perspective centrale dans laquelle le texte tout entier veut être lu et compris. Dès lors, des affirmations comme « la lumière brille dans les ténèbres » ou « la lumière véritable qui illumine tout homme » sont indissolublement liées à l'incarnation en Jésus-Christ. Dans cette même perspective, les présents φαίνει (v. 5) et φωτίζει (v. 9) sont significatifs ! Cela est juste, tout modèle d'explication historicisant, qui voudrait distinguer clairement entre différents degrés dans l'histoire de la révélation, est problématique<sup>69</sup>.

### 2.5. Le prologue et l'évangile<sup>70</sup>

Certains exégètes soulignent la *discontinuité* entre le prologue et l'évangile, particulièrement en ce qui concerne la christologie<sup>71</sup>. D'autres exégètes soulignent la *continuité*, ou la correspondance évidente entre ces deux textes. Reste ainsi à définir la fonction du prologue au début de l'évangile.

## 3. LE PROLOGUE ET L'ÉVANGILE : LE PROLOGUE COMME VOIE D'ACCÈS À L'ÉVANGILE

Jusqu'ici, nous avons parlé presque exclusivement du prologue en lui-même, autrement dit de l'hymne traditionnel et du travail rédactionnel de l'évangéliste. Mais peut-être le travail le plus important de l'évangéliste a-t-il

<sup>69</sup> Voir M. THEOBALD, *op. cit.* (note 9), p. 35-39 ; T. ONUKI, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen « Dualismus »* (WMANT 56), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1984, p. 104-109.209-210 ; voir aussi la belle phrase de K. BARTH, *op. cit.* (note 68), p. 53 : « Keine Zeit ist hier (sc. conc. In 1,4) offenbar gegen eine andere Zeit abzugrenzen, sondern als Ganzes ist hier die Offenbarung, das erst kommende und das schon gekommene Licht, als das eine Licht den Menschen, der Geschichte als Ganzem, gegenübergestellt ».

<sup>70</sup> Voir R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, p. 197-200 ; M. THEOBALD, *op. cit.* (note 9), p. 9.117 (avec note 1) 127-130 ; U. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie*, p. 231-232.

<sup>71</sup> Par ex. J.-A. BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium* (WUNT II/2), Tübingen, Mohr, 1977, p. 4.

consisté à placer cet hymne (avec ses ajouts) *au début* de l'évangile, et à en faire ainsi le *prologue*. Le développement qui suit s'intéresse au prologue comme pro-logue, c'est-à-dire à la relation entre le prologue et l'évangile. Quelle fonction le texte de 1,1-18 remplit-il en tant qu'ouverture de l'évangile ? Quelle est la *valeur herméneutique* du prologue pour l'ensemble de l'évangile ?

On a donné au prologue de nombreux qualificatifs, par exemple : ouverture, programme, somme anticipée du message de l'évangile, mais aussi consigne de lecture<sup>72</sup>, clef pour la compréhension correcte du texte, etc. Il est évident que des notions et des motifs centraux du prologue sont repris dans l'évangile. J'en mentionne quelques-uns : des notions comme « la vie », « la lumière », « la gloire », « la vérité », qui sont des notions essentielles pour la christologie de l'évangile ; ensuite, les notions de « ténèbres » (cf. 8,12 ; 12,35.46) et de « cosmos » ; ou encore la relation intime qui existe entre les verbes « connaître » et « croire »<sup>73</sup>. Il faut aussi mentionner les passages sur le Baptiste, qui créent un excellent lien avec 1,19 ss. En outre, on relèvera l'affirmation selon laquelle personne n'a jamais vu Dieu (1,18 ; cf. 5,37 ; 6,46), ou la mise en évidence de la préexistence dans le prologue, notion que l'évangile connaît très bien (cf. 6,46.62 ; 8,58 ; 16,27-28 ; 17,5) même si elle n'est pas exprimée par le concept de Logos. On signalera enfin l'affirmation selon laquelle le cosmos a refusé le Logos, ou le Christ.

Au vu de ces motifs communs, n'est-il pas possible de comprendre le prologue comme la *somme anticipée* ou le *programme* de l'évangile ? C'est certainement le cas. Cependant, ce programme n'est pas entièrement intelligible en lui-même ; cette clef pour la compréhension de l'évangile doit elle-même être déchiffrée. Qui oserait prétendre avoir pleinement cette clef à sa disposition ? Les phrases du prologue qui sont très simples du point de vue grammatical contiennent une largeur et une profondeur de vue qu'il est difficile de saisir. Que signifie : « en lui était la vie » ? Ou : « la Lumière luit dans les ténèbres » ? Que signifie : « et nous avons vu sa gloire » ? Qui sont ces « nous » ou « nous tous » (v. 16) ? Beaucoup de notions du prologue sont tellement générales qu'elles appellent un déploiement, une précision. C'est l'évangile dans son ensemble en tant que narration de l'histoire de Jésus de Nazareth qui va fournir la longue explication nécessaire. Cet aspect peut encore être précisé et clarifié à la lumière d'une remarque exégétique de R. Bultmann. Ce dernier établit une correspondance intéressante lorsqu'il affirme que le prologue antici-

<sup>72</sup> Ainsi K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus* (BThSt 5), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, p. 103 : « Leseanweisung ».

<sup>73</sup> Cf. R. BULTMANN, *op. cit.* (note 29), p. 333, note 6.

pe de façon très concentrée la macrostructure de l'évangile<sup>74</sup>. Selon lui, le v. 5 (cf. aussi les vv. 10.11) donne un résumé de l'évangile, particulièrement de la première partie (cf. ch. 3-12 : le refus de la révélation par le monde). Parallèlement à ce refus, il y a les croyants qui accueillent la Lumière ; cela est anticipé dans les vv. 12-13 (cf. aussi 14.16), qui expriment l'autre aspect, qui est développé dans la deuxième partie de l'évangile (les ch. 13-17). Cette *histoire* « *in nuce* », cette ébauche esquissée dans le prologue, sera déployée et précisée dans l'évangile, c'est-à-dire dans le cadre de l'histoire de Jésus. Ce n'est qu'après avoir lu et compris cette histoire, après avoir accompli l'itinéraire tracé par l'évangile, que le lecteur pourra revenir au début. Alors l'histoire « *in nuce* » du prologue s'ouvrira vraiment à lui<sup>75</sup>.

Mais cette compréhension du prologue comme programme, ou comme une sorte de « table des matières » de l'évangile, reste trop à la surface des choses. Le simple fait qu'il y ait des éléments centraux de l'évangile (par ex. la mort et la résurrection de Jésus) qui ne se trouvent pas dans Jn 1,1-18 suffit à nous l'indiquer. Ce n'est pas seulement le prologue qui a besoin de l'évangile, mais c'est aussi l'évangile qui a besoin du prologue afin que, dès le début, on voie clairement de qui il s'agit, lorsqu'il est question de Jésus. Le genre de l'évangile, en tant que narration de l'histoire de Jésus, se caractérise par un début précis et une fin précise. On a souvent remarqué que l'évangile selon Jean radicalise la question du début par rapport aux autres évangiles. Il ne commence pas par l'apparition du Baptiste (Marc), ni par la narration de la naissance de Jésus (Luc), ni par une sorte de généalogie (Matthieu), mais il situe le commencement au commencement primordial, avant même la création, c'est-à-dire en Dieu lui-même. La question du début de l'histoire de Jésus est la question de son origine. Or la question de son origine est en même temps la question de son identité. La question débattue dans l'évangile – d'où ce Jésus est-il originaire ? (cf. 7,27-28 ; 8,14 ; 9,29.30 ; 19,9) – est l'équivalent de la question : *qui* est ce Jésus ? Le mystère de l'origine de Jésus, qui est celui de la personne de Jésus elle-même, est dévoilé dans le prologue<sup>76</sup>.

Il est possible que telle soit la fonction centrale du prologue, au-delà des autres aspects énoncés. Dès le début, le lecteur de l'évangile est averti de l'origine, c'est-à-dire de la nature de Jésus. Jésus est la parole (le Logos) de Dieu, ce qui veut dire : il est aussi Dieu dans la mesure où il se révèle à l'homme par la parole. Le cercle est bouclé quand, à la fin de l'évangile, Thomas confesse :

« Mon Seigneur et mon Dieu » (20,28) et quand, en 20,31, le but de l'évangile est formulé explicitement : « pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour que, en croyant, vous ayez la vie en son nom ».

<sup>74</sup> *Op. cit.* (note 29), p. 28.

<sup>75</sup> Cet aspect herméneutique est particulièrement souligné par R. BULTMANN, *op. cit.* (note 29), p. 1 et T. ONUKI, *op. cit.* (note 69), p. 109.

<sup>76</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, p. 199.