

1. HYMNE D'INTRODUCTION  
(1, 1-18)

*Première strophe*

1 Au commencement était la Parole ;  
la Parole était auprès de Dieu,  
et la Parole était Dieu.  
2 Elle était au commencement auprès de Dieu.

*Deuxième strophe*

3 Par lui, toutes choses vinrent à l'existence  
et séparément de lui pas une chose vint à exister.  
4 Ce qui fut venu à exister en lui était vie,  
et cette vie était la lumière des hommes.  
5 La lumière brille dans les ténèbres,  
et les ténèbres ne l'ont pas vaincue.

(6 Advint envoyé par Dieu un homme nommé Jean 7 qui vint comme témoin pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous les hommes crussent par lui — 8 mais il ne vint que pour rendre témoignage à la lumière, car lui-même n'était pas la lumière. 9 Il était la lumière véritable, qui éclaire tout homme; elle venait dans le monde !)

*Troisième strophe*

10 Il était dans le monde,  
et le monde a été fait par lui ;  
mais le monde ne l'a pas reconnu.  
11 Il est venu vers ce qui lui est propre,  
mais son propre peuple ne l'a pas reçu.  
12 Mais tous ceux qui l'ont reçu,  
il a habilité à devenir enfants de Dieu.

C'est-à-dire ceux qui croient en son nom — 13 ceux qui ont été engendrés, non par le sang, ni par le désir charnel, ni par le désir de l'homme, mais par Dieu.

*Quatrième strophe*

14 Et la Parole devint chair  
et a établi sa demeure parmi nous.  
Et nous avons contemplé sa gloire,  
la gloire d'un Fils unique venant du Père,  
rempli d'amour durable.

(15 Jean rendit témoignage à Jésus en proclamant : « C'est celui dont j'ai dit : Celui qui vient après moi m'est supérieur, car il existait avant moi. »)

16 Et de sa plénitude,  
nous avons tous reçu une part -  
l'amour à la place de l'amour.

17 Car si la loi était un don par Moïse, c'est Jésus-Christ qui a révélé cet amour durable. 18 Personne n'a jamais vu Dieu ; c'est Dieu le Fils unique, qui est toujours aux côtés du Père, qui L'a révélé.

15: *rendit témoignage*. Au présent historique.

NOTES

1. Au commencement. Dans la Bible hébraïque, le premier livre (la Genèse) est nommé d'après ses premiers mots, « Au commencement » ; par conséquent, le parallèle entre le Prologue et la Genèse est facile à voir. Ce parallèle se poursuit dans les versets suivants, où les thèmes de la création, de la lumière et des ténèbres sont repris de la Genèse. La traduction par Jean de la phrase d'ouverture de Genèse 1, qui est la même que celle de la LXX, reflète une compréhension de ce verset qui était manifestement courante à l'époque du Nouveau Testament ; elle ne nous donne pas nécessairement le sens original voulu par l'auteur de la Genèse. E. A. Speiser (The Anchor Bible, vol. 1) traduit : « Lorsque Dieu se mit à créer le ciel et la terre... »

*commencement.* Il ne s'agit pas, comme dans la Genèse, du commencement de la création, car celle-ci intervient au verset 3. Le « commencement » fait plutôt référence à la période précédant la création et désigne, de manière plus qualitative que

temporelle, la sphère de Dieu. Notez comment débute l'Évangile selon Marc : « *Commencement* de l'Évangile de Jésus-Christ [le Fils de Dieu]... »

*était la Parole.* Depuis l'époque de Chrysostome, les commentateurs ont reconnu que chacune des trois utilisations du mot « était » dans le verset 1 a une connotation différente : existence, relation et prédication respectivement. « La Parole était » s'apparente aux déclarations « Je suis » de Jésus dans l'Évangile proprement dit (voir Annexe IV). Il ne peut y avoir aucune spéculation sur la manière dont la Parole est venue à l'existence, car la Parole était simplement.

*auprès de Dieu.* Nous tentons ici et au verset 2 une traduction qui exprimera l'ambiguïté du grec *pros ton theon*. Deux traductions de base ont été proposées : **(a)** « avec Dieu » = accompagnement. Blass-Debrunner (*A Greek Grammar of the NT and Other Early Christian Literature*), § 239, souligne que bien que *pros* avec l'accusatif implique généralement un mouvement, il est parfois utilisé dans le sens d'accompagnement, conformément à l'affaiblissement général en grec hellénistique de la distinction entre les prépositions de mouvement et de localisation, par exemple entre *eis* et *en*. L'idée d'accompagnement avant la création apparaît en Jean 17, 5 : « la gloire que j'avais avec toi [*para*] avant que le monde existât ». Voir la lecture alternative de 7, 29. **(b)** « vers Dieu » = relation. Dans un article publié dans *Biblica* 43 (1962), 366-87, De la Potterie a fortement soutenu que le sens dynamique de *eis* et *pros* n'est pas perdu dans le grec de Jean. Il insiste sur le fait que lorsque Jean utilise *pros* et l'accusatif, cela ne signifie pas accompagnement. Il renvoie (pp. 380 et suivantes) au verset 18, qui forme une inclusion avec le verset 1, et à l'expression qui s'y trouve *eis ton kolpon* (littéralement, « dans le sein du Père », ou comme nous le traduisons, « toujours aux côtés du Père »). L'argument qu'il tire du verset 18 pour l'interprétation dynamique du *pros* dans le verset 1 dépend toutefois de l'utilisation dynamique de *eis* dans le verset 18, ce qui est contesté. Un argument est également tiré de 1 Jean 1, 2, « ... cette vie éternelle telle qu'elle était auprès du Père [*pros ton patera*] ». Cependant, comme le sujet de cette phrase est « la vie », c'est la communion plutôt que la relation qui semble être sous-entendue. Les comparaisons entre Jean et 1 Jean sur la base du vocabulaire présentent des difficultés, car les mêmes mots apparaissent dans les deux ouvrages avec des nuances légèrement différentes. Notre propre opinion est qu'il y a une nuance de relation en Jean 1, 1b, mais sans la précision de cette relation entre la Parole et Dieu le Père que certains y voient, par exemple la filiation.

*auprès de Dieu (pros ton theon : litt. auprès du Dieu).* L'article est utilisé ici avec *theos*. Lorsque le Père, Jésus et le Saint-Esprit sont concernés, *ho theos* est fréquemment utilisé pour désigner Dieu le Père (2 Co 13, 13). Le verset 18, inclus avec le verset 1, parle du Père, tout comme le parallèle que nous venons de mentionner en 1 Jean 1, 2. En soulignant la relation entre la Parole et Dieu le Père, le verset 1b les distingue implicitement.

*était Dieu.* Le verset 1c a fait l'objet de longues discussions, car il s'agit d'un texte crucial concernant la divinité de Jésus. Il n'y a pas d'article devant *theos* comme il y en avait en 1b. Certains expliquent cela par la simple règle grammaticale selon laquelle les noms prädicatifs sont généralement sans article (Blass-Debrunner, §273). Cependant, bien que *theos* soit très probablement le prédicat, une telle règle ne s'applique pas nécessairement à une déclaration d'identité comme, par exemple, dans les formules « Je suis... » (Jean 11, 25; 14, 6 — avec l'article). Afin de préserver la nuance différente de *theos* avec et sans l'article, certains (Moffatt) traduiraient « La Parole était divine ». Mais cela semble trop faible ; après tout, il existe en grec un adjectif pour « divin » (*theios*) que l'auteur n'a pas choisi d'utiliser. Haenchen, p. 313, s'oppose à ce dernier point car il pense qu'un tel adjectif relève du grec littéraire et ne fait pas partie du vocabulaire johannique. La New English Bible paraphrase cette ligne : « Ce que Dieu était, la Parole était » ; et cela est certainement mieux que « divin ». Pourtant, pour un lecteur chrétien moderne dont le contexte trinitaire l'a habitué à considérer « Dieu » comme un concept plus large que « Dieu le Père », la traduction « La Parole était Dieu » est tout à fait correcte. Cette lecture est renforcée lorsque l'on se souvient que dans l'Évangile tel qu'il se présente actuellement, l'affirmation de 1, 1 est presque certainement destinée à former une inclusion avec 20, 28, où, à la fin de l'Évangile, Thomas confesse Jésus comme « mon Dieu » (*ho theos mou*). Ces déclarations représentent la réponse affirmative de Jean à l'accusation portée contre Jésus dans l'Évangile, selon laquelle il se faisait passer à tort pour Dieu (10, 33, 5, 18). Néanmoins, il faut reconnaître qu'entre le « la Parole était Dieu » du prologue et la confession ultérieure de l'Église selon laquelle Jésus-Christ était « vrai Dieu de vrai Dieu » (Nicée), il y a eu une évolution marquée en termes de pensée philosophique et une problématique différente. Voir COMMENTAIRE.

3. *toutes choses vinrent à l'existence.* À partir du 2<sup>e</sup> siècle, cela a été considéré comme une référence à la création. Pollard y voit une référence plus large à toutes les actions extérieures de Dieu, y compris l'histoire du salut, car le quatrième évangile ne s'intéresse pas à la cosmologie. Cependant, nous verrons que le prologue a eu une histoire indépendante de l'évangile et n'a pas nécessairement la même théologie que celui-ci. Quoi qu'il en soit, « toutes choses » est un concept plus large que « le monde », la sphère de l'homme, qui sera mentionnée aux versets 9-10. Le verbe « vint à l'existence » est *egeneto*, utilisé de manière cohérente pour décrire la création dans la LXX de Gen 1.

*séparément de lui.* Boismard (*Le Prologue de saint Jean*) insiste sur le fait que « séparément de lui » n'est pas une traduction adéquate, car cela implique non seulement la causalité, mais aussi la présence.

3b-4. Ces lignes sont parfois divisées d'une autre manière, ainsi : « 3b et séparément de lui pas une chose vint à exister de ce qui fut venu à exister. / 4 En lui était vie. » Dans cette division, la proposition « qui vint à exister » complète le verset 3 au lieu de commencer le verset 4. Cette division alternative se trouve dans la Vulgate clémentine ; et selon Mehlmann, « De mente », c'était la division même de Jérôme (à l'exception d'un cas). Mais De la Potterie, « De interpretatione », insiste sur le fait que Jérôme n'a changé cette division qu'en 401 après JC pour des raisons apologétiques. La plupart des commentateurs modernes utilisent la division que nous avons choisie dans notre traduction ; Barrett et Haenchen font exception. Afin de prouver que notre division est la plus ancienne, Boismard donne une liste impressionnante d'écrivains patristiques qui l'ont utilisée ; il suggère que la traduction alternative ci-dessus n'a été introduite qu'au 4<sup>e</sup> siècle comme apologétique anti-arienne. Les Ariens utilisaient notre division, « Ce qui vint à exister en lui était la vie », pour prouver que le Fils avait subi un changement et n'était donc pas vraiment égal au Père. Pour contrer cela, les Pères orthodoxes ont préféré la traduction alternative, qui supprimait la

base de l'interprétation arienne. Cependant, tous les biblistes n'acceptent pas cette explication de l'origine de la division alternative. Mehlmann, dans « A Note », tente de montrer qu'elle était pré-arienne ; et Haenchen suggère que notre ponctuation est apparue chez les gnostiques. Quoi qu'il en soit, la poésie du Prologue favorise notre division, car le parallélisme culminant ou « en escalier » des vers exige que la fin d'un vers corresponde au début du suivant. Dans notre division, « vint à exister » à la fin du verset 3 correspond à « ce qui vint à exister » au début du verset 4. De plus, il existe un parallèle intéressant à Qumran pour le verset 3b qui contribue à confirmer notre lecture (1QS 11, 11) : « Et par Sa connaissance, tout vint à exister, et par Sa pensée, Il dirige tout ce qui est, et sans Lui, rien n'est fait [ou créé]. » Voir De la Potterie pour une discussion exhaustive de l'ensemble du problème.

**4a.** *Ce qui fut venu à exister en lui était vie.* Cette ligne pose cinq problèmes très difficiles : **(a)** « Ce qui vint à exister ». Le prologue passe de l'aoriste *egeneto*, « vint à exister », utilisé deux fois dans le verset 3, au parfait *gegonen*, « fut venu à exister ». Certains pensent qu'il s'agit d'une tentative de donner une idée générique de l'être créé : « tout ce qui fut venu à exister ». Normalement, cependant, l'accent dans le temps parfait est mis sur la durée : quelque chose s'est produit dans le passé mais a toujours un effet au moment où l'on parle. **(b)** « En lui » ou « en cela » ? Van Hoonacker en 1901 et Loisy en 1903 ont suggéré une possibilité qui n'avait pas été reconnue par les commentateurs précédents, à savoir que cette phrase devrait être traduite par « en cela » et considérée comme un *casus pendens* reprenant « ce qui fut venu à exister ». La traduction qui en résulte, « Ce qui fut venu à exister, en cela était vie », pose de sérieuses difficultés. Si l'intention était de faire référence à une reprise, *en touto* (« en cela ») serait plus normal ; de plus, le mot « vie » n'a pas d'article en grec et devrait être un prédicat, et non un sujet. Le fait que « vie » en 4a devrait être un prédicat est également suggéré par le parallélisme « en escalier », puisque ce qui serait alors un prédicat en 4a serait un sujet en 4b. Il existe une variante de la traduction « en lui » choisie par Mollat dans SB : « Ce qui fut venu à exister, en cela il était vie. » Cette traduction évite certaines des difficultés mentionnées ci-dessus, mais elle introduit comme sujet le pronom implicite dans le verbe, et il n'y a pas d'autre exemple de cela dans les versets 1 à 5. Voir Lacan, pp. 67-69. **(c)** Si nous acceptons la lecture « en lui », à quel groupe de mots l'associons-nous ? Il y a deux lectures possibles : « Ce-qui-fut-venu-à-exister était vie en lui » et « Ce-qui-fut-venu-à-exister-en-lui était vie ».

De nombreux biblistes modernes acceptent la première lecture, « était vie en lui », et rejoignent ainsi Eusèbe, Cyrille d'Alexandrie, Augustin et la plupart des Pères latins. Cette traduction implique généralement que le sujet, « ce-qui-fut-venu-à-exister », soit pris dans le même sens que « toutes choses » qui vinrent à l'existence dans le verset 3, c'est-à-dire qu'il se réfère à l'ensemble de la création. Cependant, 4b (« cette vie était la lumière des hommes ») semble indiquer que ce n'est pas toute la création, mais seulement les créatures vivantes ou, plus probablement, les hommes qui sont visés par « ce qui fut venu à exister » en 4a. Une autre difficulté dans cette traduction est la maladresse du verbe, et beaucoup doivent paraphraser : « a trouvé la vie » ou « était vivant ». Même le temps du verbe est difficile, car on s'attendrait à un présent : « est vivant en lui ». Pour ces raisons, Lacan et Vawter, dans leurs analyses récentes, trouvent cette traduction trop maladroite. Si l'auteur du Prologue souhaitait exprimer les sentiments de l'hymne de Col 1, 17, « En lui, toutes choses subsistent », il a choisi une manière très obscure de le faire.

Origène, Hilaire, Ambroise et les anciens Pères grecs ont accepté la deuxième lecture : « Ce-qui-fut-venu-à-exister-en-lui était vie. » C'est la lecture qui serait normalement indiquée par la position de l'expression « en lui » en grec. La proposition « ce-qui-fut-venu-à-exister-en-lui » n'a rien à voir avec un changement au sein de la Parole ou avec la préexistence d'idées divines dans la Parole. Au contraire, à la suite du verset 3, la proposition représente un rétrécissement de la création ; le verset 4 ne va pas parler de la création dans son ensemble, mais d'une création spéciale dans la Parole. **(d)** « était vie » ou « est vie » ? Il existe des preuves textuelles respectables pour lire un présent dans le verset 4a ; cependant, les deux papyrus Bodmer soutiennent l'imparfait. Le même temps est requis dans les deux lignes du verset 4, et les preuves en faveur de l'imparfait dans le verset 4b sont accablantes (même si Boismard le corrigerait et lirait le présent dans les deux lignes). Nous suggérons que l'imparfait était à l'origine en 4a, mais que certains scribes l'ont changé en présent parce qu'il correspondait mieux à la lecture mentionnée ci-dessus : « Ce-qui-fut-venu-à-exister est vie en lui. » **(e)** « vie » — cela signifie-t-il la vie naturelle ou la vie éternelle ? Si le sujet de la ligne 4a est considéré comme étant l'ensemble de la création, alors la vie éternelle serait particulièrement inappropriée. Mais si, comme nous le suggérons, il s'agit d'un aspect particulier de la création, c'est-à-dire la création dans la Parole, alors la vie éternelle est tout à fait appropriée. Le mot « vie » (*zōē* — voir Annexe 1:6) ne signifie jamais la vie naturelle dans Jean ou les épîtres johanniques. L'identification de cette vie avec la lumière des hommes dans la ligne suivante nous fait penser qu'il s'agit de la vie éternelle. Dans le prologue de 1 Jean (1, 2), la « vie » est spécifiée comme étant la « vie éternelle ».

**4b.** *cette vie était la lumière.* Certains inverseraient le sujet et le prédicat : « la lumière des hommes était cette vie » ; ils renvoient à 8, 12, « la lumière de la vie ». (Voir la discussion dans Boismard, p. 18-19.) Une fois encore, le parallélisme « en escalier » suggère que « lumière » est le prédicat puisqu'il est le sujet de 5a. Le symbolisme de la lumière est lié à Genèse 1.

**5.** *brille.* La suggestion de Bultmann selon laquelle ce verbe était à l'origine imparfait n'est étayée par aucun texte.

*ne l'ont pas vaincue.* Cet aoriste fait-il référence à une tentative spécifique des ténèbres de vaincre la lumière ? Ou s'agit-il d'un aoriste complexe résumant une série de tentatives (Blass-Debrunner, §332) ? Ou s'agit-il d'un aoriste gnomique indiquant que les ténèbres tentent toujours de vaincre la lumière (Blass-Debrunner, §333) ? Si, comme nous le pensons, il s'agit d'une référence au péché dans Gen 3, alors le sens normal de l'aoriste comme action unique passée est approprié.

*vaincre.* Le verbe grec *katalambanein* est difficile à traduire, et nous pouvons distinguer quatre tendances parmi les traducteurs : **(a)** « saisir, comprendre ». Cyrille d'Alexandrie, la tradition latine, Lagrange, Macgregor, Braun font partie des nombreux traducteurs qui interprètent le verbe comme une référence à la compréhension intellectuelle. Si « la lumière » fait référence à la Parole incarnée, cette signification est tout à fait compréhensible ; car alors, la phrase dit que les hommes n'ont pas perçu la lumière apportée par Jésus pendant son ministère (3, 19). Le meilleur argument en faveur de cette traduction se

trouve dans les parallèles des versets 10 et 11 : « mais les ténèbres ne l'ont pas comprise... mais le monde ne l'a pas reconnu... mais son propre peuple ne l'a pas accepté ». Notez que si, dans le verset 5b, nous acceptons « comprendre », le *kai* initial devrait être traduit par « pourtant » et non par « car ». **(b)** « accueillir, recevoir, accepter, apprécier ». Dupont, Bultmann et Wikenhauser font partie de ceux qui préfèrent cette signification, qui correspond à celle de *paralambanein* (« accepter ») au verset 11. Bien que Black ne considère pas « recevoir » comme une traduction adéquate du grec, il suggère que l'araméen original était le *qabblēh qablā*, « les ténèbres ne l'ont pas reçu ». (Le jeu araméen entre *qablā*, « ténèbres », et *qabblēh*, « le recevoir », est évident.) D'autres partisans d'un original araméen pour le prologue reconstruisent le verbe original différemment. Burney pense à un original *'aqbēl*, « assombrir », mal lu comme *qabbēl*, « recevoir » ; Schaefer abandonne le jeu de mots et suggère « *ahad* », « vaincre » ; Nagel souligne que la racine « *qbl* » dans l'araméen tardif (syriaque) a une connotation d'opposition, et il fait d'autres suggestions qui peuvent signifier à la fois « saisir » et « vaincre ». Les preuves araméennes ne sont guère concluantes, **(c)** « s'emparer, vaincre [saisir dans un sens hostile] ». Origène, la majorité des Pères grecs, Schlatter, Westcott et Boismard font partie de ceux qui acceptent cette signification. *Katalambanein* à cette signification dans son seul autre usage dans Jean (12, 35) : « pour que les ténèbres ne s'emparent pas de vous ». L'opposition entre la lumière et les ténèbres dans la pensée dualiste johannique semble exiger un tel verbe pour décrire leur rencontre. Comme nous le verrons, le concept de Parole dans le Prologue est similaire à celui de la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament. Il convient de noter que Sg 7, 29-30 compare la Sagesse à une lumière que les ténèbres ne peuvent *supplanter*, car la méchanceté ne prévaut pas sur la Sagesse. On trouve un autre parallèle dans les *Odes de Salomon* 18, 6 : « Afin que la lumière ne soit pas vaincue par les ténèbres. » Les *Actes de Thomas* 130 parlent d'une « lumière qui n'a pas été vaincue ». Ces raisons et ces parallèles nous amènent à accepter « vaincu » pour le verset 5b, mais nous admettons que lire 5b comme la raison de 5a (« car les ténèbres ne l'ont pas vaincu ») détruit le parallélisme avec 10c et 11b. **(d)** « maîtriser ». C'est la tentative de Moffat pour saisir les deux significations de « comprendre » et « vaincre ». Une autre traduction ambiguë pourrait être « absorber ». Enfin, nous devons mentionner la possibilité que *katalambanein* ait eu une signification lorsque le verset faisait partie d'un hymne indépendant, et qu'il ait pris une autre signification lorsque l'hymne est devenu le prologue de l'Évangile.

6. Advint. Il s'agit du mot *egeneto* utilisé pour la création dans les versets 3-4. Jean-Baptiste est une créature envoyée par Dieu. En 1, 33, Jean-Baptiste parlera de « celui qui m'a envoyé pour baptiser » ; en 3, 28, il dit : « Je suis envoyé devant lui ».

7. tous les hommes. L'intérêt s'est déplacé des « toutes choses » du verset 3 vers la sphère des hommes. Certains voient ici une vision du rôle de Jean-Baptiste qui contredit 1, 31, où il est dit que Jean-Baptiste est venu pour que Jésus soit révélé à Israël. Mais l'idée est qu'en fin de compte, le message de Jean-Baptiste toucherait tous les hommes, tout comme le message de Jésus, prononcé en Israël, toucherait tous les hommes. Le quatrième évangile met davantage l'accent sur le rôle de Jean-Baptiste en tant que témoin que sur celui de baptiseur.

8. pas la lumière. Au verset 35, Jésus appelle Jean-Baptiste une lampe ; mais Jésus lui-même est la lumière (3, 19; 8, 12; 9, 5).

9. Certains considèrent ce verset comme une poésie qui poursuit le verset 5, ainsi :

Il était la lumière véritable  
qui éclaire tout homme ;  
il venait dans le monde.

La ligne 9a peut signifier « La lumière véritable était » ou, si l'on ajoute un sujet à partir de la forme verbale, « Il était la lumière véritable ». Le sens doit en partie être déterminé par ce qui est fait avec 9c, où la forme verbale est simplement un participe (« venant dans le monde »), modifiant probablement « lumière ». Si nous lisons 9a comme « Il était la lumière véritable », alors le participe séparé en 9c est très maladroit ; remarquez comment il doit être artificiellement évité ci-dessus en ajoutant un autre « il était » en 9c. Si nous lisons 9a comme « La lumière véritable était », alors le participe de 9c est la continuation périphrastique du verbe : « La lumière véritable était... venant dans le monde. » La périphrase est connue dans le grec classique, mais sa fréquence dans le Nouveau Testament peut être due à l'influence de l'araméen (Blass-Debrunner, §353). L'utilisation périphrastique de *einai* (« être ») plus un participe présent comme périphrase pour l'imparfait apparaît neuf fois dans Jean. La difficulté particulière en 1, 9 est que le verbe « était » est séparé du participe par une proposition, bien que nous ayons des exemples de séparation similaire en 1, 28 ; Marc 14, 49 ; Luc 2, 8 (voir Zerwick, *Graecitas Biblica*, § 362). Peut-être que le motif derrière la séparation dans le verset 9 était de terminer le verset sur le thème du « monde », qui serait repris dans le verset 10. De plus, si, sur la base de Blass-Debrunner, § 3531, on souhaite souligner que dans de tels cas de périphrase séparée, une certaine indépendance est accordée au verbe principal, alors l'idée est qu'il y avait une lumière véritable et qu'elle venait dans le monde.

À l'instar de Bernard, Gachter, Käsemann et d'autres, nous pensons que les preuves s'opposent fortement à l'idée de considérer le verset 9 comme faisant partie de la poésie du prologue. Il ne contient pas la particule conjonctive *kai*, si courante dans les parties poétiques du prologue ; il utilise la subordination, ce qui n'est pas le cas dans les parties poétiques. La « lumière » est le sujet du verset 9 ; et ce sujet n'est pas repris dans le verset 10. Au contraire, le pronom masculin du verset 10 du texte grec (« lumière » est neutre en grec) indique que son sujet est la Parole, le même sujet qui est mis en évidence dans les premières lignes des autres strophes (versets 1, 3, 14). La périphrase que nous avons postulée pour le verset 9 serait étrange en poésie et très différente de l'utilisation de « était » dans les versets 1-2. Le verset 9 contraste avec le verset 8 — la vraie lumière est Jésus, et non Jean-Baptiste — et appartient au même niveau de l'histoire littéraire du prologue que le verset 8, à savoir le niveau de la rédaction finale. Curieusement, Schnackenburg considère que seul le verset 9c est éditorial.

*la lumière véritable.* « Véritable » reflète *alēthinos* ; voir Annexe 1:2.

*éclaire.* Certains pensent que cela ne signifie pas la lumière de la révélation, mais le projecteur du jugement, la lumière impitoyable qui révèle tout et qui ne peut être évitée. Le verset 7, cependant, semble impliquer une lumière à laquelle on croit.

*tout homme*. Si le témoignage de Jean-Baptiste était destiné à tous les hommes, la sphère d'illumination de la vraie lumière ne peut guère être moindre.

*il venait dans le monde* (litt. venant dans le monde). Il y a deux mots possibles pour le participe à modifier : **(a)** « homme » = « La lumière véritable qui éclaire *tout homme venant dans le monde* ». C'est l'interprétation des premières versions (OL, Vulg., OS, Boh.), des Pères grecs (Eusèbe, Cyrille d'Alexandrie, Chrysostome) et de nombreux biblistes modernes (Burney, Schlatter, Bultmann, Wikenhauser). Cela crée une redondance, car dans la littérature rabbinique, « ceux qui viennent dans le monde » est une expression qui désigne les hommes. Sur cette base, Bultmann pense que nous devrions simplement supprimer « homme » dans le verset 9 comme une glose, **(b)** « lumière » = « La lumière véritable... venait dans le monde. » Cette interprétation est soutenue par le sahidique, les Pères latins (Tertullien et Cyprien) et la plupart des commentateurs modernes (Lagrange, Braun, Dupont, Westcott, Macgregor, Bernard, Boismard, etc.). Elle s'inscrit mieux dans le contexte, car au verset 10, l'accent est mis sur la Parole (= la lumière) comme étant dans le monde. Nous notons également que « venir dans le monde » n'est pas utilisé dans Jean pour décrire les hommes, mais pour décrire Jésus, la lumière ; par exemple, 3, 19 : « La lumière est venue dans le monde » (ainsi que 12, 46). Il semble enfin que le contraste entre le verset 9 et le verset 8 exige également cette interprétation : Jean-Baptiste n'était pas la lumière ; la vraie lumière venait dans le monde.

10. Il était. La Parole, pas la lumière.

*le monde*. Voir Annexe 1:7. Cela fait partie de la création dont parle le verset 3, mais seulement la partie de la création qui est capable de répondre, le monde des hommes. Cela apparaît clairement en 3, 19 : « La lumière est venue dans le monde, mais les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière. »

*a été fait*. Ou « est venu à exister » — le *egeneto* de la création dans le verset 3.

*pas reconnu*. Pour savoir si ce verset fait référence à la présence de la Parole de Dieu parmi les hommes dans l'Ancien Testament ou dans le Nouveau Testament, rappelons-nous que, dans l'Ancien Testament, le péché fondamental est le refus d'obéir à Yahweh, tandis que pour Jean, le péché fondamental est le refus de connaître et de croire en Jésus. (Naturellement, la connaissance de Jésus implique également la repentance et une nouvelle vie à son service.)

11. vers ce qui lui est propre. L'expression est neutre en grec ; elle apparaît à nouveau en 19, 27 où le disciple prend Marie chez lui (dans sa propre maison, sous sa protection). Dans le verset 11a, l'idée semble être ce qui lui appartenait en propre dans « le monde », c'est-à-dire l'héritage d'Israël, la Terre promise, Jérusalem.

*son propre peuple*. Ici, l'expression est masculine en grec. Ceux qui pensent que cet hymne était à l'origine en araméen soulignent que *dīlēh* (« ce qui est propre » - sans distinction de genre) aurait été utilisé à la fois dans 11a et 11b. Ils ont du mal à expliquer pourquoi le traducteur grec a choisi deux genres différents pour l'exprimer. La référence est clairement au peuple d'Israël ; selon Exode 19, 5, Yahweh a dit à Israël : « Tu seras mon bien particulier parmi tous les peuples. » Bultmann rejette cette interprétation et y voit une référence cosmologique plutôt qu'une référence à l'histoire du salut. Son interprétation découle de sa présupposition que le Prologue était à l'origine un hymne gnostique.

12. Les lignes 12a-b appartiennent-elles à l'hymne original ou s'agit-il d'un commentaire en prose ? Bernard, De Aulsebrook, Green, Haenchen, Robinson et Schnackenburg ne les acceptent pas comme faisant partie de l'hymne. La position adoptée dépendra en partie du fait que l'on considère ou non cette strophe comme faisant référence à la carrière historique de la Parole incarnée. Si c'est le cas, il semble étrange de terminer la strophe sur la note négative du verset 11. Si toutefois le format poétique est le guide absolu, ces lignes sont alors présentées différemment des versets précédents.

*tous ceux qui l'ont reçu*. Cette proposition au nominatif est une extension de l'objet indirect de « donner le pouvoir » (littéralement « il leur a donné le pouvoir ») au verset 12b. Il s'agit d'un exemple de construction *casus pendens*, où un mot ou une expression est retiré de sa place habituelle dans la phrase et placé en premier. Cette construction apparaît 27 fois dans Jean, contre 21 fois dans les trois synoptiques. Cependant, l'expression ainsi déplacée est généralement l'extension d'un nominatif ou d'un accusatif, rarement d'un datif comme ici. La construction est sémitique, mais on la trouve également dans le grec familier d'origine non sémitique.

*a habilité*. Littéralement « a donné le pouvoir » (*edōken exousian*), ou, si l'on souhaite traduire plus exactement le grec *exousia*, « a donné l'autorité ou le droit » — Dodd, *Interpretation*, p. 270, qualifie « pouvoir » de traduction des plus trompeuses. Cependant, faire de cela une déclaration semi-judiciaire selon laquelle la Parole a donné aux hommes le droit de devenir fils de Dieu revient à introduire un élément étranger à la pensée johannique : la filiation est fondée sur la génération divine, et non sur une revendication de la part de l'homme. Bultmann et Boismard ont probablement raison de voir dans le grec une tentative maladroite de rendre l'idée qui sous-tend l'expression sémitique « il leur a donné [*nathan*] de devenir ».

*Les enfants de Dieu*. « Enfants » = *tekna* (également 11, 52) ; *huios*, « fils », est utilisé dans Jean uniquement pour Jésus. Comparez avec Matthieu 5, 9, qui utilise *huioi* pour les hommes : ceux qui font la paix seront appelés fils de Dieu ; voir également Paul dans Galates 3, 26. Cependant, si Jean conserve une différence de vocabulaire entre Jésus en tant que fils de Dieu et les chrétiens en tant qu'enfants de Dieu, c'est dans Jean que notre état actuel d'enfants de Dieu sur cette terre apparaît le plus clairement ; 1 Jean 3, 2 : « Bien-aimés, nous sommes maintenant enfants (*tekna*) de Dieu. »

*C'est-à-dire ceux qui croient en son nom*. Cette proposition explique également l'objet indirect de « a habilité », tout comme le verset 12a ; seulement, alors que 12a est au nominatif, 12c est au datif. (Nous avons essayé de mieux rendre l'accord de 12c en l'introduisant par « C'est-à-dire »). Le fait que 12a et 12c disent en réalité la même chose a laissé sa marque dans la copie du

texte. Certains Pères latins, grecs et syriaques, ainsi que le Diatessaron, semblent omettre le verset 12c, tandis que quelques Pères latins, Philoxène de Mabbourg et un témoin éthiopien omettent le verset 12a. Boismard, *Revue Biblique* 57 (1950), 401-8, soutient que le texte actuel de Jean est une fusion de lectures alternatives. Cependant, le fait que 12c soit rédigé dans un langage et selon un schéma de pensée typiquement johanniques rend possible que 12c soit un ajout éditorial à l'hymne. Il a peut-être été ajouté pour souligner que non seulement l'acceptation initiale de Jésus (aoriste en 12a), mais aussi la croyance continue en lui (présente en 12c), donnaient aux hommes le droit de devenir enfants de Dieu.

*croient en.* Voir Annexe 1:9 sur *pisteuein eis*, une construction typiquement johannique.

*en son nom.* Cela est également typiquement johannique (2, 23; 3, 18; 1 Jean 5, 13). Croire au nom de Jésus n'est pas différent de croire en Jésus, bien que la première expression souligne clairement que pour croire en Jésus, il faut croire qu'il porte le nom divin qui lui a été donné par Dieu (17, 11-12). Pour la possibilité que ce nom soit « JE SUIS », voir Annexe IV.

**13.** Le verset 13 fait-il partie de l'hymne poétique original ou du commentaire éditorial ? Bernard, Gaechter, Green, Haenchen, Jeremias, Käsemann, Robinson, Schnackenburg et Wikenhauser font partie de ceux qui le considèrent comme un ajout éditorial. Il est certain que le style est différent des strophes clairement poétiques de l'hymne. Le motif apologétique est fort dans le verset 13, ce qui n'est pas le cas dans les versets poétiques. Les versets 1-5, 9-12 et 14 chantent les activités de la Parole, tandis que le verset 13 parle de ceux qui croient en lui. Il n'y a en réalité qu'une seule objection sérieuse à considérer les versets 12c et 13 comme des ajouts rédactionnels : le verset 12c est au datif, tandis que le verset 13 est au nominatif (comme pour le verset 12a — nous avons essayé d'exprimer la différence par un tiret). Se pourrait-il que nous soyons en présence d'ajouts faits par des mains différentes ? Cependant, sur le plan des idées, les versets 12c et 13 peuvent aller ensemble, car dans la pensée johannique, ceux qui croient et ceux qui sont engendrés par Dieu sont équivalents : « Quiconque croit que Jésus est le Messie est engendré par Dieu » (1 Jean 5, 1).

*ceux qui ont été engendrés.* Les preuves textuelles en faveur du pluriel sont accablantes, aucun manuscrit grec ne soutenant le singulier. Le singulier, « celui qui a été engendré », est lu par un témoin des vieilles traductions latines, peut-être par la vieille traduction syriaque de Cureton; et le texte est appliqué à Jésus par un certain nombre de Pères (Justin ?, Irénée, Tertullien) et par certains écrits anciens (*Liber Comicus, Epistula Apostolorum*). Sur la base de ces preuves plutôt minces, le singulier a été soutenu par un nombre considérable de chercheurs : Boismard, Blass, Braun, Burney, Dupont, Mollat (Bible de Jérusalem), Zahn et d'autres. Les preuves patristiques en faveur du singulier sont difficiles à évaluer, car il se peut que le texte ait simplement été adapté à Jésus afin de soutenir la naissance virgine. On peut imaginer un argument *a fortiori* : s'il est vrai que les chrétiens ne sont pas engendrés par le sang, par le désir charnel, etc., cela était d'autant plus vrai pour Jésus. Les preuves latines présentent également des écueils, car le latin *qui* est à la fois singulier et pluriel et la différence entre *qui natus est* et *qui nati sunt* réside uniquement dans le verbe. Trois arguments semblent conclure en faveur du pluriel. *Premièrement*, les deux papyrus Bodmer anciens mentionnent le pluriel. *Deuxièmement*, les textes ont tendance à devenir plus christologiques au fur et à mesure de leur transmission, et non moins christologiques. Est-il logique de supposer qu'une tradition scribale à si grande échelle diluerait une référence précieuse à la naissance virgine de Jésus si le singulier était la lecture originale ? *Troisièmement*, Jean et 1 Jean ne décrivent jamais Jésus comme ayant été engendré par Dieu (1 Jean 5, 18 est douteux) ; mais ils parlent ainsi de ceux qui suivent Jésus (3, 3-8 ; 1 Jean 3, 9; 4, 7; 5, 1-4; 5, 18a). Récemment, J. Schmid a examiné le problème de manière approfondie, pour finalement opter pour le pluriel, à l'instar de Barrett, Bultmann, Lightfoot, Wikenhauser et d'autres.

Le seul argument *contre* le pluriel est la relation entre le verset 13 et le verset 12b. Boismard, p. 37, demande comment la Parole peut-elle habiliter les hommes à *devenir* enfants de Dieu s'ils ont déjà été engendrés par Dieu ? Mais c'est imposer une logique trop stricte à la séquence. Le verset 13 explique ce que signifie être enfant de Dieu ; il explique que ceux qui ont accepté Jésus sont ceux qui ont été donnés à Jésus par le Père (6, 37.65) ; ce ne sont pas ceux qui sont nés d'en bas, mais ceux qui sont nés d'en haut (3, 31).

*ont été engendrés.* Bien que ce verbe puisse signifier « né » (d'un principe féminin — voir la NOTE sur 3, 3), l'idée d'action implicite dans « ont été engendrés » est clairement plus appropriée. En 1 Jean 3, 9, la semence de Dieu est mentionnée.

*non par le sang.* Le mot « sang » est au pluriel en grec. Cela est curieux dans le contexte de la mentalité hébraïque, car le pluriel de « sang » signifie effusion de sang. Bernard suggère un contexte de physiologie grecque où l'embryon était considéré comme étant constitué du sang de la mère et de la semence du père. Dans cette interprétation, les trois négations du verset excluent la femme, la convoitise et l'homme. Une telle interprétation élimine toute utilisation du texte pour prouver la naissance virgine de Jésus. D'autres suggèrent que nous devons considérer le « sang » du verset 13b et la « chair » du verset 13c comme une unité, l'hébreu « chair et sang », équivalent à « homme » (Matthieu 16, 17 ; 1 Corinthiens 15, 50). Cette explication est exclue par le fait que « sang » est au pluriel et par l'ordre « sang, chair » ; de plus, le verset 13c ne parle pas de la « chair » mais du « désir de la chair ». Boismard, p. 44, mentionne la possibilité que « sang » soit une manière distinguée de parler de la semence. Un tel euphémisme semble peu probable puisqu'il n'y a aucune hésitation à parler de semence dans les écrits johanniques (1 Jean 3, 9).

*ni par le désir charnel.* Littéralement « le désir de la chair ». Le mot « désir » est omis dans certains manuscrits éthiopiens et chez certains Pères, peut-être afin de rendre le texte plus conforme à l'expression « chair et sang » mentionnée ci-dessus. *Theléma*, « volonté, désir », apparaît à la place de « convoitise » dans certains papyrus grecs de cette période. La « chair » n'est pas ici un principe mauvais opposé à Dieu. Il s'agit plutôt de la sphère du naturel, de l'impuissant, du superficiel, opposée à « l'esprit », qui est la sphère du céleste et du réel (3, 6; 6, 63, 8, 15).

*ni par le désir de l'homme.* L'homme était considéré comme l'agent principal de la génération ; certains considéraient que le rôle de la femme se limitait à celui de réceptacle de l'embryon. Cette proposition est omise dans le Vaticanus, ms. 17, et chez certains Pères. Boismard, *Revue Biblique* 57 (1950), 401-8, suggère que la redondance de ces propositions et les preuves de l'omission de l'une ou de l'autre indiquent que nous avons une fusion de lectures alternatives.

14. Le verset 14 appartient-il à la poésie du Prologue ? De Ausejo pense que 14a-b forment à eux seuls une strophe ou une strophe de deux lignes ; et il place 14c-e avec 16 et 18 comme une autre strophe. Schnackenburg élimine 14c-d comme un ajout et ne conserve que 14a-b,e comme poésie originale. Green considère que seul le verset 14e est un ajout. Pour Käsemann, l'ensemble du verset est un ajout. Sur la base du format poétique, on peut noter que le motif *kai* apparaît dans les trois premières lignes. La dernière ligne ne peut être facilement supprimée de la poésie car elle est étroitement liée au verset 16. Il semble préférable d'accepter l'ensemble du verset 14 comme de la poésie, et c'est l'avis de la majorité des critiques.

*devint chair.* « Chair » désigne l'homme tout entier. Il est intéressant de noter que même dans la terminologie christologique peu sophistiquée du 1er siècle, il n'est pas dit que la Parole devint *un* homme, mais de manière équivalente que la Parole devint homme.

*a établi sa demeure.* *Skēnoun*, apparenté à *skēnē*, « tente », signifie littéralement « planter une tente ». Dans le Nouveau Testament, on ne le trouve qu'ici et dans l'Apocalypse ; voir COMMENTAIRE pour le contexte de l'Ancien Testament.

*parmi nous.* Littéralement « en nous » ; comparez Apocalypse 21, 3 : « Voici, la demeure (*skēnē*) de Dieu est avec les hommes ; il établira sa demeure (*skēnoun*) avec eux. » Ici, la première personne fait son apparition dans le prologue ; « nous » fait référence à l'humanité.

*nous.* Il s'agit d'un usage plus restreint de la première personne, car le « nous » ne désigne pas l'humanité, mais les témoins apostoliques, comme dans le prologue de 1 Jean. C'est ce changement de sens reflété dans le « nous » (« parmi nous », « nous avons vu ») qui fait penser à certains que les versets 14c-d sont un ajout.

*avons contemplé.* Pour *theasthai*, voir Annexe 1:3. Comparez 1 Jean 1, 1 : « ... quelque chose que nous avons vu [*hōran*] de nos propres yeux, quelque chose que nous avons réellement contemplé [*theasthai*] et touché de nos propres mains. » De Ausejo pense qu'il s'agit d'une référence à la vision du Christ ressuscité, mais un tel saut depuis l'Incarnation est plutôt abrupt.

*Gloire.* Pour *doxa*, voir Annexe 1:4.

*d'un Fils unique.* Littéralement « comme d'un Fils unique » ; les versions (syriaque, copte, éthiopienne) et Tatien semblent avoir lu le « comme » plus tôt dans la ligne : « comme la gloire d'un Fils unique ». Kačur pense qu'il s'agit là de la lecture originale. Cependant, les versions ne seraient pas précises sur un point comme celui-ci ; de plus, il aurait pu être théologiquement souhaitable d'éviter la lecture « comme d'un Fils unique », de peur que quelqu'un l'interprète comme signifiant « comme s'il était un Fils unique ». Le sens de « comme » n'est bien sûr pas « comme si », mais « en tant que ».

*Fils unique.* Pour une analyse complète de ce terme *monogenēs*, voir D. Moody, *Journal of Biblical Literature* 72 (1953), 213-19. Littéralement, le grec signifie « d'une seule [*monos*] espèce [*genos*] ». Bien que *genos* soit vaguement apparenté à *gennan*, « engendrer », il y a peu de raisons en grec de traduire *monogenēs* par « unique engendré ». La vieille latine l'a correctement traduit par *unicus*, « unique », tout comme Jérôme lorsqu'il ne s'appliquait pas à Jésus. Mais pour répondre à l'affirmation des Ariens selon laquelle Jésus n'était pas engendré mais créé, Jérôme l'a traduit par *unigenitus*, « unique engendré », dans des passages comme celui-ci (ainsi que 1, 18; 3, 16.18). L'influence de la Vulgate sur la King James Bible a fait de « unique engendré » la traduction anglaise standard. (En réalité, comme nous l'avons souligné, Jean n'utilise pas le terme « engendré » pour Jésus.) *Monogenēs* décrit une qualité de Jésus, son caractère unique, et non ce que la théologie trinitaire appelle sa « procession ». Il reflète l'hébreu *yāhīd*, « unique, précieux », qui est utilisé en Genèse 22, 2.12.16, pour désigner Isaac, le fils d'Abraham, tout comme *monogenēs* est utilisé pour Isaac en Hébreux 11, 17. Isaac était le fils uniquement précieux d'Abraham, mais pas son fils unique.

*venant [para] du Père.* « Venant » n'apparaît pas dans le grec, mais est fourni par le contexte. Quel mot cette expression modifie-t-elle : « Fils » (W. Bauer, Boismard, Bultmann, Westcott) ou « gloire » (Braun, Dupont, Lagrange) ? Au verset 44, Jésus reproche aux Juifs de ne pas rechercher la gloire qui vient du Dieu unique. Il existe donc un parallèle johannique pour la gloire venant du Père, mais pas exactement dans le sens où il est utilisé ici. Voir aussi 17, 22 où il est dit implicitement que Jésus a reçu la gloire du Père. Il existe également des parallèles johanniques pour l'application de l'expression « de la part du [*para*] Père » au Fils (6, 46; 7, 29; 9, 16; 16, 27), et deux autres utilisations du « Fils unique » (3, 15-17 ; 1 Jean 4, 9) mentionnent l'envoi du Fils dans le monde par le Père. Il n'y a pas de différence majeure de sens, quel que soit le mot que la phrase modifie. Si nous lisons « un Fils unique venant du Père », la référence est à la mission du Fils, et non à sa procession au sein de la Trinité ; le « nous avons contemplé » le confirme.

*rempli de.* Que modifie cet adjectif : la Parole, la gloire ou le Fils ? La forme nominative masculine singulière rendrait l'accord avec « la Parole » de 14a la construction la plus régulière, et c'est ainsi que le comprennent les traductions latines. (C'est une autre raison pour laquelle certains biblistes considéraient 14c-d comme un ajout.) Cependant, comme le souligne Blass-Debrunner § 137, cet adjectif est parfois traité comme indéclinable ; il pourrait donc modifier « gloire » (ainsi dans le Codex Bezae, Irénée, Athanase, Chrysostome) ou « Fils unique ». Il n'y a pas de différence majeure dans le sens.

*amour [charis] durable [alētheia].* Littéralement deux noms, *charis* et *alētheia* ; pour Boismard, la construction de l'adjectif « rempli de » suivi de deux déterminants est une preuve que Luc a édité le prologue, car il existe cinq exemples d'une telle

construction dans les Actes. *Charis*, « grâce », n'apparaît ici que dans Jean ; on le trouve 25 fois dans Luc-Actes, et chez Paul, il est assez courant pour désigner le don de la rédemption de Dieu. Pour *alētheia*, « vérité », voir Annexe 1:2. Cependant, ces deux mots sont utilisés ici d'une manière unique qui reflète le célèbre couple *hesed* et *'emet* de l'Ancien Testament. Le *hesed* de Dieu est sa bonté ou sa miséricorde dans le choix d'Israël sans aucun mérite de la part d'Israël et l'expression de cet amour pour Israël dans l'alliance. Les traductions suggérées sont : « amour de l'alliance », « amour miséricordieux », « bonté », « bonté aimante ». Pour les Esséniens de Qumran, leur communauté était une alliance de *hesed*. Le *'emet* de Dieu est sa fidélité aux promesses de l'alliance. Les traductions suggérées sont : « fidélité, constance, loyauté ». En Exode 34, 6, nous entendons cette description de Yahweh alors qu'il conclut l'alliance avec Moïse sur le Sinaï : « Le Seigneur, Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère et riche [rab] en *hesed* et *'emet*. » Voir aussi Psaumes 25, 10; 61, 7; 86, 15 ; Proverbes 20, 28. Kuyper en donne un traitement complet.

La véritable objection à considérer *charis* et *alētheia* du prologue comme une traduction de *hesed* et *'emet* est que *hesed* est normalement rendu dans la LXX par *eleos*, « miséricorde », et non par *charis*. Cependant, l'utilisation que Jean fait des Écritures n'est souvent pas fidèle à la LXX. J. A. Montgomery, « Hebrew *Hesed* and Greek *Charis* », *Harvard Theological Review* 32 (1939), 97-102, a montré que *charis* est une excellente traduction de *hesed*. Le syriaque traduit à la fois les termes *hesed* et *'emet* de l'Ancien Testament et *charis* et *alētheia* de Jean 1, 14 par les mêmes mots (*taibūtā* et *qushṭā*). Le dialecte syro-palestinien chrétien rend *charis* par *ḥasdā* (= *hesed*). Quant à *alētheia*, dans un passage comme Rm 15, 8, il représente clairement la fidélité à l'alliance de l'Ancien Testament. Il est intéressant de noter que la Parole de Dieu qui descend du ciel en Ap 19, 11-13 est appelée « fidèle et véritable [*pistis . . . alēthinos*] », ce qui est probablement un autre reflet du motif *hesed* et *'emet*.

15. Jean-Baptiste fait cette déclaration de Jésus en 1, 30. Il est aujourd'hui admis que ce verset est un ajout à l'hymne original, un ajout du même type que les versets 6-8(9), qui rompt maladroitement les versets 14 et 16.

*rendit témoignage*. Littéralement, présent historique, bien que Haenchen le traite comme un présent réel dans le sens où Jean-Baptiste rend maintenant témoignage avec la communauté. L'utilisation du présent pour un temps aoriste dans un récit vivant est courante dans le Nouveau Testament. Certains y voient un signe de l'influence araméenne, mais on le trouve également chez les auteurs classiques. Black dit qu'il n'y a rien de particulièrement sémitique dans son utilisation, bien qu'elle soit exagérée chez Marc et Jean. Il faut probablement la considérer comme un exemple d'écriture moins soignée. Nous noterons les présents historiques dans les notes textuelles de la traduction.

*en proclamant*. Littéralement, temps parfait : « et a proclamé » : le parfait a ici simplement la valeur d'un présent (Blass-Debrunner, §341). Le présent du verbe *krazein* est rare, et le parfait est plutôt utilisé à sa place (Blass-Debrunner, § 101). Le témoignage de Jean-Baptiste sur Jésus et sa proclamation sont considérés comme toujours valables contre les revendications des sectaires.

*j'ai dit*. Même en 1, 30 la référence à une déclaration précédente de Jean-Baptiste est maladroite ; ici, elle est illogique et constitue un signe certain de révision.

16. Quelques commentateurs (Bernard, Käsemann) excluraient ce verset de l'hymne original. D'une part, le verset 16 est étroitement lié au verset 14, le verset 16a reprenant le thème de la plénitude (mais pas tout à fait de manière « en escalier ») et le verset 16c reprenant le thème de l'amour. Peut-être (voir ci-dessous) le *kai* introductif est-il présent. D'autre part, la poésie du verset 16 n'est pas de la même qualité que celle du reste de l'hymne. Si le verset 16 était un ajout, alors nous devons accepter deux étapes de révision, car il ne serait pas logique de dire que le même réviseur ait ajouté à la fois les versets 15 et 16 (le verset 16 développe le verset 14 ; le verset 15 est une interruption). Il est peut-être préférable d'opter pour la simplicité et d'accepter le verset 16 comme faisant partie de l'hymne.

*Et*. Le verset 16 commence par *hoti* (« que, parce que, pour ») dans les meilleurs témoins, y compris les papyrus Bodmer. Cependant, il existe des recensions grecques respectables avec *kai*, également chez les Pères, mais elles ne seraient pas nécessairement des témoins précis dans un cas comme celui-ci. Le meilleur argument en faveur de *hoti* est la possibilité que *kai* ait été introduit en imitation du *kai* initial que l'on trouve tout au long du poème. Boismard, pp. 59-60, et Bultmann soutiennent en revanche que *hoti* pourrait être un ajout reflétant l'exégèse alexandrine de l'époque d'Origène, selon laquelle on pensait que Jean-Baptiste parlait encore : « Il existait avant moi, *parce que* grâce à sa plénitude, nous avons tous [même moi] eu une part. » L'hypothèse selon laquelle *hoti* représente une mauvaise compréhension du relatif araméen *de* (Burney ; Black) est trop spéculative. Si *hoti* est original, alors le verset 16 est une preuve que la Parole qui devint chair était en vérité remplie d'un amour éternel, car nous avons tous pu avoir part à cette plénitude.

*plénitude*. *Plērōma*, qui n'apparaît qu'ici dans les écrits johanniques, est un terme théologique paulinien important ; il apparaît dans l'hymne de Col 1, 19 : « Et en lui, Dieu a voulu que tout le *plērōma* habite. » Sa connotation exacte dans le Prologue dépend dans une certaine mesure de ce que « rempli de » dans le verset 14 modifie.

*nous*. Cela fait référence à l'humanité, tout comme le « nous » dans 14b ; voir la NOTE sur « nous » dans le verset 14c.

*à la place de*. La préposition *anti* n'apparaît plus dans les écrits johanniques ; cela pourrait être un argument contre l'idée que le verset 16 soit un ajout éditorial, car on s'attendrait à ce que l'éditeur utilise le vocabulaire typique de Jean. Plusieurs significations sont possibles ici : **(a)** « L'amour à la place de l'amour ». Cette idée de *remplacement*, telle que la défendent les Pères grecs (Origène, Cyrille d'Alexandrie, Chrysostome), évoque le *hesed* d'une Nouvelle Alliance à la place du *hesed* du Sinaï. Le verset 17 semble soutenir cette interprétation. L'objection selon laquelle Jean n'aurait pas considéré le don de la Loi au Sinaï comme un *hesed* en raison de l'opposition johannique aux « Juifs » semble négliger le fait que Jean ne nie jamais le rôle d'Israël. En 4, 22, nous entendons : « Le salut vient des Juifs [= Israël, dans la bouche d'un étranger]. » **(b)** « Grâce sur grâce »

ou « grâce après grâce » : *accumulation*. De nombreux commentateurs modernes (Lagrange, Hoskyns, Bultmann, Barrett) soutiennent cette interprétation en se basant sur un texte de Philon (*De Posteritate Caini* 145) où *anti* a clairement ce sens. Normalement, cependant, l'accumulation serait exprimée par *epi*, tandis que *anti* implique une opposition ou une substitution. La traduction de *anti* par accumulation est fortement soutenue par Spicq dans *Dieu et l'homme* (Paris : Cerf, 1961), pp. 30-31, citant l'étude spécialisée de W. Hendriksen sur *anti* dans le Nouveau Testament. (c) « Grâce pour grâce » ou « grâce correspondant à la grâce » : *correspondance*. L'idée derrière cette traduction est que la grâce qui constitue notre part correspond à la grâce de la Parole. Bernard, J. A. T. Robinson et Lacan soutiennent cette traduction qui est proche d'une signification reconnue de *anti*, « en échange de ». Joüon compare *anti* à l'hébreu *keneged* en Genèse 2, 18.20, « une aide qui lui corresponde » ; voir *Recherches de Sciences Religieuses* 22 (1932), 206. La traduction de *charis* comme reflétant *hesed* s'accorde plus facilement avec la traduction (a) qu'avec les deux autres traductions, mais elle n'est pas impossible dans (6) et (c).

17. Bernard, Bultmann, De Aulsebrook, Käsemann, Schnackenburg et d'autres soutiennent que ce verset n'appartient pas à l'hymne original. Parmi ses particularités, on note la mention de personnages historiques (par exemple Moïse), une caractéristique que l'on ne retrouve pas dans les hymnes pauliniens ; pourtant, Hébreux 1 mentionne les prophètes. Bultmann dit que le contraste dans ce verset entre la loi et la grâce (*charis* = « amour ») appartient davantage à la théologie paulinienne ; cependant, voir ci-dessous. Il n'y a pas de conjonction *kai*. Il est peut-être préférable de voir dans le verset 17 une explication éditoriale du verset 16c.

*était un don*. « Donner une loi » n'est pas une expression grecque, mais typiquement sémitique.

*cet amour durable*. Une fois de plus, cela représente les deux noms *charis* et *alētheia*. Les articles devant les noms indiquent une référence à « l'amour durable » déjà mentionné au verset 14, d'où notre traduction par « cet ». Si l'on accepte la traduction du verset 16c par « l'amour à la place de l'amour », alors on comprend le don de la Loi par Moïse comme un exemple de *hesed* et *'emet*, une compréhension qui reflète véritablement la perspective de l'Ancien Testament. La théorie selon laquelle le verset 17 oppose l'absence d'amour durable dans la Loi à la présence d'amour durable en Jésus-Christ ne semble pas rendre justice à la référence honorifique de Jean à Moïse (1, 45; 3, 14; 5, 46). Le verset 17 oppose plutôt l'amour durable manifesté dans la Loi à l'exemple suprême d'amour durable manifesté en Jésus. Il est vrai que dans l'Évangile, Jésus parle de manière désobligeante de « votre Loi » ; mais cela reflète moins une opposition à la Loi donnée à Moïse qu'à la Loi interprétée et utilisée par les autorités juives contre Jésus et le christianisme. Jean ne suggère nullement que lorsque la Loi a été donnée par Moïse, ce n'était pas un acte magnifique de l'amour de Dieu. On trouve dans Hébreux 1 un contraste similaire à celui de Jean 17 : « Dieu a parlé autrefois à nos ancêtres par les prophètes, mais dans ces derniers temps, il nous a parlé par son Fils. » Boismard, pp. 62-64, soutient que l'amour durable n'est pas tant un attribut divin qu'une référence aux qualités inhérentes à l'homme et implantées en lui par Jésus-Christ. La distinction est probablement trop subtile.

18. Certains biblistes qui considèrent le verset 17 comme éditorial acceptent le verset 18 comme faisant partie du poème original, par exemple De Aulsebrook et Bernard. Il pourrait être présenté en quatre vers, ainsi :

Personne n'a jamais vu Dieu ;  
c'est Dieu le Fils unique,  
qui est toujours aux côtés du Père,  
qui l'a révélé.

Bernard, cependant, le présente en trois vers, combinant les versets 18b-c en un seul vers. Dans les deux cas, il n'y a pas de *kai* ; la coordination est médiocre ; et il y a un *casus pendens*, ce qui indique que nous n'avons pas affaire à une poésie hymnique.

*Dieu le Fils unique*. Cette phrase est mise en évidence dans le *casus pendens*, puis reprise dans la dernière proposition du verset 18 par *ekeinos* (« celui-là ») comme sujet de « révélé », ainsi : « Dieu le Fils unique... celui-là l'a révélé ». Les témoins textuels ne sont pas d'accord sur la lecture ; il y a trois possibilités : (a) *[ho] monogenes theos*, « Dieu le Fils unique ». Cette lecture est soutenue par les meilleurs manuscrits grecs, y compris les papyrus Bodmer, par les versions syriaques, par Irénée, Clément d'Alexandrie et Origène. Cette lecture est suspecte car trop développée sur le plan théologique ; cependant, elle n'est pas anti-arienne, car les Ariens n'hésitaient pas à donner ce titre à Jésus. Certains s'opposent à l'étrangeté de l'affirmation selon laquelle seul Dieu peut révéler Dieu, et à l'implication que seul Dieu a vu Dieu. (b) *monogenes huios*, littéralement « le Fils, l'unique ». Cette combinaison apparaît dans trois des quatre autres occurrences de *monogenes* dans les écrits johanniques 3, 16.18 ; 1 Jean 4, 9), et son apparition ici peut résulter d'une tendance des scribes à se conformer. Cette lecture est attestée par les versions (latine, vieilles versions syriaques de Cureton), par les témoins grecs postérieurs, ainsi que par Athanase, Chrysostome et les Pères latins, (c) *monogenes*, « le Fils unique ». Bien qu'il s'agisse de la lecture la plus simple, elle pourrait résulter d'une conformité avec le verset 14. On pourrait expliquer la lecture (b) comme une extension de celle-ci. C'est la lecture la moins attestée des trois : Tatien, Origène (une fois), Épiphane, Cyrille d'Alexandrie. Boismard l'accepte, mais l'absence totale de soutien textuel grec la rend suspecte.

*toujours aux côtés du Père*. Littéralement « celui qui est dans [to=*eis*] le sein du Père ». Pour *eis*, voir la NOTE sur « auprès de Dieu » au verset 1 ; De la Potterie soulignerait la force dynamique de la préposition comme indiquant une relation active et vitale. « Sein » évoque l'affection. L'utilisation du participe présent (« celui qui est ») implique-t-elle que le Jésus terrestre, la Parole faite chair, était avec le Père en même temps qu'il était sur terre ? Thüsing et Windisch, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 30 (1931), 221 et suivants s'opposent à une telle interprétation ; Haenchen souligne que *einai* n'a pas de participe passé et soutient que le participe présent a ici une connotation passée, « celui qui était ». Si l'on souhaite toutefois soutenir la simultanéité sur terre et au ciel, on peut invoquer 3, 13 où Jésus parle de lui-même comme « le Fils de l'homme qui est au ciel », et 8, 16, « J'ai à mes côtés celui qui m'a envoyé ». D'autres pensent que la référence au Fils aux côtés du Père est une référence à l'Ascension. Ainsi, toute la carrière de la Parole est esquissée dans le Prologue : la Parole avec Dieu ; la Parole venue dans le monde et devenu chair ; la Parole retournée vers

le Père. Ce grand cycle de descente et d'ascension est très présent dans l'Évangile, par exemple en 16, 28. Il ne semble pas possible de trancher de manière définitive entre ces différentes interprétations.

*Le « Lui » révélé.* Le « Lui » n'est pas exprimé en grec, mais il est nécessaire si nous traduisons le verbe par « révéler ». Le verbe *exēgeisthai* signifie « conduire », mais cette signification n'est attestée ni dans le Nouveau Testament ni dans la littérature chrétienne primitive (Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 275) ; il signifie plutôt « expliquer, rapporter » et surtout « révéler [les secrets divins] ». Dans l'article qu'il a consacré à ce verset (également *Prologue*, pp. 66-68), Boismard défend ici le sens « conduire », en reliant le verbe à l'expression « dans le sein du Père », ainsi : bien que personne n'ait jamais vu Dieu, le Fils unique qui est avec le Père a conduit les hommes dans le sein du Père. Ainsi, la Parole qui était avec Dieu s'est faite homme et a conduit les hommes vers Dieu. Cette suggestion va à l'encontre de l'autre thèse de Boismard selon laquelle c'est Luc qui a adapté l'hymne à l'Évangile de Jean en tant que prologue, car c'est précisément dans les écrits lucaniens que le verbe ne signifie pas « conduire ».

#### COMMENTAIRE : GÉNÉRAL

Si Jean a été décrit comme la perle de grand prix parmi les écrits du Nouveau Testament, alors on peut dire que le Prologue est la perle de cet Évangile. Dans sa comparaison entre l'exégèse du Prologue par Augustin et Chrysostome, M. A. Aucoin souligne que tous deux considéraient qu'il était au-delà du pouvoir de l'homme de s'exprimer comme Jean le fait dans le Prologue. Le choix de l'aigle comme symbole de Jean l'Évangéliste a été largement déterminé par les envolées célestes des premières lignes de l'Évangile. Le caractère sacré du Prologue se reflète dans une coutume ancienne de l'Église occidentale qui consiste à le lire comme une bénédiction sur les malades et les enfants nouvellement baptisés. Son ancienne place en tant que prière finale de la messe romaine reflète son utilisation comme bénédiction. En effet, il a pris un caractère magique lorsqu'il a été utilisé dans des amulettes portées autour du cou pour protéger contre la maladie. Toutes ces attestations de sublimité n'enlèvent toutefois rien au fait que les dix-huit versets du prologue posent à l'exégète un certain nombre de problèmes textuels, critiques et interprétatifs déroutants.

#### *Problème de la relation entre le prologue et l'Évangile*

Selon certains, le prologue n'a pas grand-chose à voir avec le contenu de l'Évangile, mais représente plutôt une formulation du message chrétien en termes hellénistiques afin de susciter l'intérêt des lecteurs grecs. Pour d'autres, le prologue est une préface à l'Évangile, une ouverture, un aperçu ou un résumé. Cependant, en tant qu'introduction à l'Évangile, le prologue présente une certaine singularité. Dans la littérature juive et hellénistique, l'ouverture normale d'un livre qui raconte une histoire est soit un résumé lapidaire du contenu (Luc, Apocalypse), soit le titre du premier chapitre (Marc). Une ouverture aussi poétique que le prologue ne se retrouve que dans des épîtres comme 1 Jean et Hébreux. Quant au contenu, bien que deux autres évangiles, Matthieu et Luc, comportent une préface avant de commencer le récit du ministère public de Jésus, ces préfaces adoptent une approche totalement différente de celle du prologue. Elles remontent l'histoire de Jésus jusqu'à sa conception, mais l'ouverture poétique de Jean la fait remonter avant la création. Le prologue ne s'intéresse pas aux origines terrestres de Jésus, mais à l'existence céleste de la Parole au commencement.

Si nous admettons que le concept qui sous-tend le prologue est unique, nous remarquons des relations entre celui-ci et le corps de l'Évangile. Les versets 11 et 12 semblent être un résumé des deux divisions principales de Jean. Le verset 11 couvre le Livre des signes (chapitres 1-12), qui raconte comment Jésus est venu dans son propre pays à travers un ministère en Galilée et à Jérusalem, mais que son propre peuple ne l'a pas reçu. Le verset 12 couvre le Livre de la Gloire (chapitres 13-20), qui contient les paroles de Jésus à ceux qui l'ont accueilli et raconte comment il est retourné vers son Père afin de leur donner le don de la vie et de faire d'eux les enfants de Dieu. J. A. T. Robinson, p. 122, insiste sur le nombre de thèmes communs au prologue et au reste de l'Évangile : la préexistence (1, 1 = 17, 5) ; la lumière des hommes et du monde (1, 4.9 = 8, 12; 9, 5) ; l'opposition entre la lumière et les ténèbres (1, 5 = 3, 19) ; voir sa gloire (1, 14 = 12, 41) ; le Fils unique (1, 14.18 = 3, 16) ; personne, sauf le Fils, n'a vu Dieu (1, 18 = 6, 46). Et, bien sûr, les deux interruptions concernant Jean-Baptiste sont liées à ce que l'Évangile dira à son sujet (1, 7 est repris dans 1, 19 ; 1, 15 = 1, 30). Ainsi, du moins dans sa forme actuelle, on ne peut pas dire que le Prologue soit totalement étranger à l'Évangile.

Néanmoins, il existe certaines différences entre le prologue et l'Évangile qui doivent être prises en compte. Le prologue contient des vers très poétiques, présentant un parallélisme culminant ou « en escalier » dans lequel un mot important dans un vers (souvent le prédicat ou le dernier mot) est repris dans le vers suivant (souvent comme sujet ou premier mot). Ce parallélisme, que l'on trouve à la fois dans l'Ancien Testament (Ps 96, 13) et ailleurs dans Jean (6, 37, 8, 32), n'atteint jamais la perfection illustrée dans les versets 1 à 5 du prologue. Dans Jean, les discours de Jésus ont une solennité et une formulation qui dépassent la prose ordinaire, mais rien dans l'Évangile n'égale la structure poétique du prologue. (C'est pourquoi, bien que le verset 15 soit identique au verset 30, nous avons classé le verset 15 comme prose, car il ne correspond pas au style poétique du prologue ; en revanche, nous avons classé le verset 30 dans le format semi-poétique des déclarations solennelles).

Outre une différence de format, le prologue contient également des concepts et des termes théologiques qui ne trouvent aucun écho dans l'Évangile. La figure centrale du prologue est la Parole, un terme qui n'apparaît pas comme titre christologique dans l'Évangile. Les termes importants *charis*, « amour de l'alliance », et *plērōma*, « plénitude », des versets 14 et 16 n'apparaissent pas dans l'Évangile ; et *alētheia*, « endurance, fidélité », a une signification différente (« vérité ») dans l'Évangile. L'image de Jésus comme le Tabernacle (« tente ») au verset 14 n'apparaît pas dans l'Évangile, où Jésus est le Temple (2, 21).

La combinaison déroutante de similitudes et de différences entre le prologue et l'Évangile a été interprétée de différentes manières. Ruckstuhl est convaincu, au vu des similitudes, que le prologue et l'Évangile ont été rédigés par la même personne,

tandis que J. A. T. Robinson est persuadé que le même auteur a écrit le prologue après avoir rédigé l'Évangile. Schnackenburg, convaincu par les différences que le prologue n'était pas à l'origine l'œuvre de l'évangéliste, rejette comme ajouts secondaires toutes les lignes du prologue qui présentent des caractéristiques johanniques. Aujourd'hui, de nombreux auteurs tendent à postuler l'existence d'un poème initialement indépendant qui a été adapté à l'Évangile. Cela peut expliquer les caractéristiques johanniques dans les lignes non poétiques, mais n'explique pas les caractéristiques johanniques dans le poème original. Si l'on prend l'une des nombreuses reconstructions critiques du poème original (voir ci-dessous), même celle de Schnackenburg, où l'on a systématiquement tenté d'exclure les caractéristiques johanniques, on se retrouve toujours avec un poème qui s'inscrit mieux dans les écrits johanniques que dans n'importe quel autre passage du Nouveau Testament. Cela se voit facilement en le comparant au prologue de 1 Jean et à Ap 19, 13, où Jésus est appelé la Parole de Dieu. Par conséquent, s'il est tout à fait raisonnable de reconnaître que les preuves indiquent que le prologue a été composé indépendamment de l'Évangile, il semble également raisonnable de supposer que le prologue a été composé dans les cercles johanniques. Les similitudes entre la poésie du prologue et celle de l'Évangile s'expliquent ainsi.

L'étude des hymnes du Nouveau Testament réalisée par De Aulsebrook suggère que la solution réside dans le fait que le poème original à l'origine du prologue était un hymne de l'Église johannique. Les hymnes au Christ sont mentionnés dans le Nouveau Testament en Éphésiens 5, 19 et peut-être aussi en Colossiens 3, 16. Plinius, écrivant à Trajan vers l'an 111 après JC (*Lettres*, 10, 96-7), décrit les chrétiens de Bithynie en Asie Mineure comme chantant « un hymne au Christ comme à un Dieu ». Eusèbe (*Histoire ecclésiastique*, 5, 28:5) cite un témoignage qui parle de psaumes et d'hymnes qui, dès le début, étaient chantés au Christ en tant que Verbe, le divinisant. Il est intéressant de noter que ces références aux hymnes ont un certain lien avec l'Asie Mineure ; ainsi, l'hypothèse selon laquelle l'original du Prologue était un hymne de l'église johannique d'Éphèse semble plausible. Pour vérifier cette hypothèse, comparons d'abord le Prologue avec certains des hymnes connus du Nouveau Testament.

Si nous analysons Philippiens 2, 6-11, nous trouvons une séquence qui n'est pas sans rappeler celle du Prologue. Philippiens commence l'hymne en disant que Jésus-Christ était dans la forme de Dieu, tout comme le Prologue commence en nous disant que la Parole était Dieu. Philippiens dit que Jésus s'est dépouillé lui-même et a pris la forme d'un serviteur, devenant [ou naissant] à l'image de l'homme ; le Prologue dit que la Parole devint chair. L'épître aux Philippiens dit que Dieu a exalté Jésus afin que toute langue proclame que Jésus est le Seigneur, à la gloire du Père ; le Prologue se termine sur le thème de Dieu, le Fils unique, toujours aux côtés du Père, et le verset 14 parle de la gloire d'un Fils unique venant du Père. Dans les deux cas, l'exaltation ou la gloire est attestée par les hommes.

Une analyse de Col 1, 15-20 montre également des similitudes avec le Prologue (voir J. M. Robinson, *JBL* 76 [1957], 278-79). Dans Colossiens, nous apprenons que le Fils est l'image du Dieu invisible ; dans le Prologue, il est la Parole de Dieu. Dans Colossiens, toutes choses sont créées dans, par et pour le Fils ; dans le Prologue, toutes choses sont créées par, dans et sans être à part de la Parole. Dans Colossiens, le Fils est le commencement ; dans le Prologue, « Au commencement était la Parole ». Dans Colossiens, toute la plénitude habite dans le Fils et toutes choses sont réconciliées par lui ; dans le Prologue, nous avons tous eu part à la plénitude de la Parole devenue chair.

Même un hymne court comme celui de 1 Timothée 3, 16 présente des parallèles avec le Prologue. Nous y entendons : « Il a été manifesté dans la chair... il a été élevé dans la gloire. » Les premiers versets de l'épître aux Hébreux forment un court prologue hymnique qui ressemble au prologue johannique. Hébreux 1, 2-5, sans utiliser l'expression « la Parole », dit que Dieu « nous a parlé par un Fils... par qui il a aussi créé le monde. Il reflète la gloire de Dieu [...] soutenant l'univers par sa parole [*rema*] de puissance. Après avoir accompli la purification des péchés, il s'est assis à la droite de la Majesté dans les lieux très hauts. » Plus loin, Hébreux 4, 12 parle de « la parole de Dieu », mais l'exégèse qui y voit une référence personnelle à Jésus est douteuse.

Le prologue contient des traces d'un hymne original, comme en témoigne le recueil d'hymnes chrétiens semi-gnostiques du 2e siècle connu sous le nom d'*Odes de Salomon*. Voir Braun, *Jean le Théologien*, I, pp. 224-51, pour la relation entre ces Odes et l'Évangile de vérité et les manuscrits de la mer Morte. Ces hymnes ont une certaine relation avec le Prologue en termes de style et de vocabulaire, en particulier les numéros vii, xii, xvi, xix et xli. L'ode xli 13-14 dit que le Fils du Très-Haut est apparu dans la perfection de son Père : « Une lumière est sortie de la Parole qui était en lui dès le commencement... il a été désigné avant la création du monde. » L'ode xviii 6 dit que la lumière n'a pas été vaincue par les ténèbres. Nous avons donc ici des thèmes johanniques conservés dans un style hymnique. Nous pouvons toutefois mentionner que l'existence de ces hymnes chrétiens semi-gnostiques ne prouve en rien l'affirmation de Bultmann selon laquelle l'hymne du Prologue faisait à l'origine partie de la source du discours révélateur et était à l'origine un hymne gnostique écrit en l'honneur de Jean-Baptiste. Les quelques passages cités dans les Odes dépendent peut-être de Jean. Dans la littérature gnostique primitive, il existe peu, voire aucun parallèle de longueur comparable au format que Bultmann trouve dans le Prologue. Plus précisément, il n'y a pas la moindre preuve que les sectaires baptistes aient jamais fait référence à Jean-Baptiste comme étant la Parole. Les caractéristiques fortement anti-gnostiques du Prologue (versets 3, 14) vont également à l'encontre de cette suggestion.

#### *La formation du Prologue*

Si nous acceptons la preuve que le prologue était à l'origine un hymne composé dans l'Église johannique, quels versets appartenaient à cet hymne et comment a-t-il été intégré à l'Évangile ? Il n'y a pas de consensus sur ces deux questions. Concernant la seconde question, certains pensent qu'il y a eu deux étapes de révision de l'hymne pour l'adapter à l'Évangile ; d'autres pensent qu'il n'y en a eu qu'une seule, effectuée par le rédacteur final. Gaechter suggère que l'adaptation a été faite par le traducteur qui a travaillé avec Jean et a transposé sa pensée en grec. Boismard pense que Luc a révisé cet hymne car il trouve des expressions lucaniennes dans les versets 14 et 17 ; les similitudes avec les hymnes pauliniens sont également retracées à travers Luc.

La question précédente concernant ce qui appartenait à l'hymne original suscite encore plus de débats. Nous présentons ci-dessous un aperçu des opinions des spécialistes. Tous ceux qui sont cités considèrent les versets 6 à 8 et 15 comme des ajouts secondaires ; et beaucoup ajouteraient les versets 9, 12 à 13 et 17 à 18. Le seul consensus général porte sur les versets 1-5, 10-11 et 14 comme faisant partie du poème original. Le critère principal est la qualité poétique des vers (longueur, nombre d'accents, coordination, etc.). Cependant, comme l'a souligné Haenchen à l'encontre des partisans stricts de ce critère (Gaechter, Bultmann, Käsemann, Schnackenburg), le type de régularité qu'ils exigent ne se retrouve pas dans la plupart des hymnes pauliniens. De plus, si le critère poétique est établi sur la base d'un original araméen hypothétique, nous nous trouvons sur un terrain très subjectif. Un autre critère permettant de déterminer les vers de l'original est le schéma de pensée, par exemple l'exclusion du poème des vers apologétiques écrits contre les sectaires baptistes. Cependant, lorsqu'un érudit formule de manière assez arbitraire un ensemble de présupposés sur la signification originale du poème (la théorie gnostique), puis procède à l'élimination des vers qui ne correspondent pas à son hypothèse, ce critère devient très subjectif.

Bernard	accepte		1-5,	10-11,	14,			18.
Bultmann	"		1-5,	9-12b,	14,	16,		
De Aulsebrook	"		1-5,	9-11,	14,	16,		18.
Gaechter	"		1-5,	10-12,	14,	16,	17,	
Green	"	1,	3-5,	10-11,	14a-d,			18.
Haenchen	"		1-5,	9-11,	14,	16,	17,	
Käsemann	"	1,	3-5,	10-12,				(incertain de 2)
Schnackenburg	"	1,	3-4,	9-11,	14abe,	16,		

Une fois les vers originaux déterminés, se pose le problème de leur division en strophes. La longueur est ici un critère important, bien que De Aulsebrook l'ignore complètement. Il ne faut toutefois pas exiger une proportion mathématique stricte, car elle n'existe pas dans les hymnes pauliniens. Le développement de la pensée peut également être un critère important, mais il existe de nombreux désaccords sur le développement dans le Prologue.

Dans les NOTES, nous avons présenté les raisons pour et contre les différentes théories concernant les vers individuels. C'est avec beaucoup d'hésitation que nous proposons le schéma suivant de la formation du Prologue, en soulignant son caractère provisoire.

L'hymne original :

Première strophe:	1-2.	La Parole avec Dieu.
Deuxième strophe:	3-5.	La Parole et la Création.
Troisième strophe:	10-12b.	La Parole dans le Monde.
Quatrième strophe:	14, 16.	La part de la communauté dans la Parole.

À cet hymne ont été ajoutés deux ensembles d'ajouts:

- Explications détaillées des versets de l'hymne :
  - v. 12c-13, ajouté à la fin de la troisième strophe, pour expliquer comment les hommes deviennent les enfants de Dieu ;
  - v. 17-18, ajouté à la fin de la quatrième strophe, pour expliquer « l'amour en échange de l'amour ».
- Matériel relatif à Jean-Baptiste — peut-être à l'origine les premiers versets de l'Évangile, déplacés lorsque le prologue a été ajouté en préface à l'Évangile par le rédacteur final :
  - v. 6-9, ajouté à la fin de la deuxième strophe, avant le traitement de l'Incarnation ;
  - v. 15, ajouté au milieu de la troisième strophe.

Nous ne voyons aucun moyen d'être certain que ces deux séries d'ajouts soient l'œuvre d'un seul homme et aient été réalisées au même moment.

Il y a plusieurs questions que nous ne tentons pas de résoudre. Burney, Black et Bultmann soutiennent avec force que l'hymne est d'origine araméenne, mais les preuves ne sont pas concluantes. Lund et Boismard voient un schéma chiasmatique dans la forme finale du Prologue (voir Introduction, partie IX:D). L'arrangement de Lund est d'une complexité spectaculaire. Celui de Boismard est plus simple et s'appuie sur certaines observations valables (le verset 18 final reprend le thème du verset 1 d'ouverture, et le verset 15 correspond aux versets 6-8). Cependant, les parallèles que Boismard trouve entre les versets 3 et 17 et entre les versets 4-5 et 16 sont très imaginatifs. Nous restons sceptiques quant à l'applicabilité d'un schéma chiasmatique au prologue.

La question de savoir où le prologue commence à parler du ministère incarné de la Parole en tant que Jésus-Christ sera abordée ci-dessous. Cependant, il convient de mentionner la théorie novatrice de De Aulsebrook selon laquelle l'hymne tout entier fait référence à la Parole devenue chair. Il insiste à juste titre sur le fait que les hymnes pauliniens ont tendance à faire référence à Jésus-Christ tout au long du texte. L'épître aux Philippiens, par exemple, parle de Jésus-Christ même lorsqu'elle évoque sa nature divine avant qu'il ne se dépouille de lui-même et ne prenne la forme d'un serviteur. Cette façon de s'exprimer est étrange pour la théologie chrétienne après le concile de Nicée ; en effet, avant l'Incarnation, on parle de la deuxième

personne de la Trinité et on insiste sur le fait que Jésus-Christ est né au moment de l'Incarnation. Mais le Nouveau Testament ne fait pas de distinction aussi précise dans sa terminologie, et De Ausejo a peut-être raison. On peut au moins dire que, même dans son verset d'ouverture, le Prologue ne conçoit pas un Verbe qui ne sera pas prononcé aux hommes.

#### COMMENTAIRE : DÉTAILLÉ

Première strophe. *La Parole avec Dieu* (v. 1-2)

S'il est inhabituel d'ouvrir un Évangile par un hymne, la louange de la Parole n'est pas une introduction inappropriée au récit écrit du kérygme apostolique. Dans les versets 24 et 15, Jésus caractérise son message comme une « parole » ; le prologue montre que le messager lui-même était la Parole. Nous pouvons trouver un indice d'un tel contraste dans l'Évangile lui-même, aux versets 33-36, où il semble y avoir un contraste entre la *parole* de Dieu, qui s'adresse aux hommes et les rend divins, et le Fils de Dieu, qui est envoyé dans le monde et est appelé Dieu (« La Parole était Dieu »). Comme les premiers mots du prologue ouvrent la Genèse, ils conviennent particulièrement bien pour ouvrir le récit de ce que Dieu a dit et fait dans la nouvelle dispensation.

La description de la Parole avec Dieu dans les lieux avant la création est remarquablement brève ; il n'y a pas la moindre indication d'intérêt pour les spéculations métaphysiques sur les relations au sein de Dieu ou sur ce que la théologie ultérieure appellera les processions trinitaires. Le prologue est une description de l'histoire du salut sous forme d'hymne, tout comme le psaume 78 est une description poétique de l'histoire d'Israël. Par conséquent, l'accent est mis principalement sur la relation de Dieu avec les hommes, plutôt que sur Dieu en lui-même. Le titre même de « Parole » implique une révélation, non pas tant une idée divine qu'une communication divine. Les mots « Au commencement », bien qu'ils se réfèrent à la pré-creation, impliquent qu'il y aura une création, un commencement. Si ce poème devait se concentrer sur Dieu lui-même, il n'y aurait pas de commencement. Le prologue dit que la Parole était ; il ne spéculait pas sur la nature de la Parole, car ce n'est pas l'origine de la Parole qui importe, mais ce qu'elle fait. Le prologue ne suit pas la direction de son parallèle de Qumran cité dans la NOTE sur les versets 3b-4. Là, dans la bonne tradition hellénistique, la connaissance de Dieu est mise en avant comme facteur créateur ; ici, à la manière de l'Ancien Testament, c'est la Parole de Dieu qui est mise en avant. Nous discuterons du contexte du concept de « Parole » dans l'annexe II, mais nous pouvons souligner ici que l'ensemble de l'hymne, en tant qu'histoire du salut, l'éloigne du monde de pensée hellénistique plus spéculatif. Comme le souligne Dodd, aucun penseur hellénistique ne verrait dans l'Incarnation un point culminant, tout comme aucun gnostique ne proclamerait triomphalement que la Parole est devenue chair.

Comme mentionné dans la NOTE sur 1c, la phrase « La Parole était Dieu » du Prologue pose une difficulté car il n'y a pas d'article devant *theos*. Cela signifie-t-il que « Dieu » a moins de sens lorsqu'il est attribué à la Parole que lorsqu'il est utilisé comme nom pour désigner le Père ? Une fois encore, le lecteur doit se défaire de la compréhension post-nicéenne du vocabulaire utilisé. Il y a deux considérations à prendre en compte.

Le Nouveau Testament n'attribue pas fréquemment le nom de « Dieu » à Jésus. V. Taylor, *Expository Times* 73 (1961-62), 116-18, s'est demandé si Jésus a été appelé Dieu, car presque tous les textes proposés présentent des difficultés. Voir notre article traitant de tous les textes pertinents dans *Theological Studies* 26 (1965), 545-73. La plupart des passages suggérés (Jean 1, 1.18; 20, 28 ; Romains 9, 5 ; Hébreux 1, 8 ; 2 Pierre 1, 1) se trouvent dans des hymnes ou des doxologies, ce qui indique que le titre « Dieu » a été appliqué plus rapidement à Jésus dans les formules liturgiques que dans la littérature narrative ou épistolaire. Cela nous rappelle la description de Plinie des chrétiens chantant des hymnes au Christ en tant que Dieu. La réticence à appliquer cette désignation à Jésus est compréhensible dans le cadre de l'héritage du Nouveau Testament issu du judaïsme. Pour les Juifs, « Dieu » signifiait le Père céleste ; et tant qu'une compréhension plus large du terme n'avait pas été atteinte, il ne pouvait être facilement appliqué à Jésus. Cela se reflète dans Marc 10, 18 où Jésus refuse d'être appelé bon parce que seul Dieu est bon ; dans Jean 20, 17 où Jésus appelle le Père « mon Dieu » ; et dans Éphésiens 4, 5-6 où Jésus est appelé « un seul Seigneur », mais le Père est « un seul Dieu ». » (Le Nouveau Testament n'abordait pas la question de la divinité de Jésus par le titre « Dieu », mais en décrivant ses activités de la même manière que celles du Père ; voir Jean 5, 17.21 ; 20, 28-29.) Dans le verset 1c, l'hymne johannique frôle l'utilisation du terme « Dieu » pour le Fils, mais en omettant l'article, il évite toute suggestion d'identification personnelle de la Parole avec le Père. Et pour les lecteurs païens, cette ligne évite également toute suggestion selon laquelle la Parole serait un second Dieu au sens hellénistique du terme.

Il y a cependant une autre considération à prendre en compte. Nous avons mentionné la suggestion du théologien catholique De Ausejo selon laquelle la Parole dans tout le Prologue désigne la Parole devenue chair et que l'hymne tout entier fait référence à Jésus-Christ. Si tel est le cas, alors peut-être est-il justifié de voir dans l'utilisation du terme *theos* sans article quelque chose de plus humble que l'utilisation de *ho theos* qui désigne le Père. C'est Jésus-Christ qui dit en Jean 14, 28 : « Le Père est plus grand que moi », et qui, en 17, 3, parle du Père comme « le seul vrai Dieu ». La reconnaissance d'une position humble de Jésus-Christ par rapport au Père n'est pas étrangère aux hymnes chrétiens primitifs, car Philippiens 2, 6-7 parle de Jésus comme s'étant dépouillé lui-même et ne s'accrochant pas à la forme de Dieu.

Comme le verset 2 répète le verset 1, certains érudits l'attribuent à une révision secondaire de l'hymne. Cependant, si nous considérons les versets 1-2 comme une strophe, alors le verset 2 peut être une inclusion : la strophe commence et se termine sur le thème du « commencement ». Lund le considère comme un exemple de chiasme, car les idées du verset 2 sont dans un ordre inverse de celles des versets 1a et 1b. Bultmann, p. 17, a probablement raison lorsqu'il insiste sur le fait que la répétition est loin d'être superflue. Le grand danger pour toute communauté hellénistique qui lit que la Parole était Dieu serait le polythéisme, et le verset 2 insiste à nouveau sur la relation entre le Père et la Parole.

Deuxième strophe. *La Parole et la Création* (v. 3-5)

Avec l'apparition de « vinrent à l'existence » (*egeneto*) au verset 3, nous entrons dans la sphère de la création. Tout ce qui est créé est intimement lié à la Parole, car cela a été créé non seulement par lui, mais aussi en lui. Nous retrouvons la même idée dans l'hymne de Col 1, 16 : « Car en lui tout a été créé [...] tout a été créé par lui et en lui. » La même unité qui existe entre la Parole et sa création sera appliquée en Jean 15, 5 à Jésus et au chrétien : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire. »

Le fait que la Parole crée signifie que la création est un acte de révélation. Toute la création porte l'empreinte de la Parole de Dieu, d'où l'insistance en Sg 13, 1 et Rm 1, 19-20 sur le fait que Dieu est reconnaissable par les hommes à partir de ses créatures. De plus, le rôle de la Parole dans la création signifie que Jésus a un droit sur tout ; comme le verset 10 le souligne de manière poignante, le monde a rejeté ce droit. L'expression « tout » (*panta*) au verset 3 est une formule quasi liturgique qui rend compte de la plénitude de la création de Dieu. Notez son utilisation en Rm 11, 36 : « Car tout vient de lui, par lui et pour lui. À lui soit la gloire pour toujours. Amen. » Voir également 1 Co 8, 6 et l'apparition de *panta* dans l'hymne de Col 1, 16.

Boismard se demande quel type de causalité la Parole exerce dans la création : une causalité efficiente ou exemplaire ? Dans l'annexe II, nous montrerons que la parole créatrice de Dieu dans l'Ancien Testament semble être la cause efficiente de la création. Pourtant, la Sagesse personnifiée et la Torah (qui font également partie du contexte de l'utilisation de la Parole dans le Prologue) semblent exercer dans la création la causalité d'un modèle ou d'un exemple. Il peut donc y avoir des éléments des deux types de causalité dans la création par et dans la Parole. Boismard déclare : « Il est donc probable que pour saint Jean également, la Parole de Dieu joue un rôle dans la création parce qu'elle est la proclamation d'une idée, et non parce qu'elle est dotée, en tant que telle, d'une efficacité. » Cependant, rien dans le Prologue ne souligne que la Parole est la proclamation d'une idée divine, et une telle spéculation appartient davantage au monde grec et à la théologie ultérieure.

Nous notons enfin qu'en affirmant que c'est par la Parole que toutes choses ont été créées, le Prologue s'éloigne de la pensée gnostique selon laquelle c'est un démiurge et non Dieu qui est responsable de la création matérielle, qui est mauvaise. Puisque la Parole est liée au Père et que la Parole crée, on peut dire que le Père crée par la Parole. Ainsi, le monde matériel a été créé par Dieu et est bon.

L'interprétation du verset 4 dépend de la manière dont on résout le difficile problème de sa traduction (voir NOTE). Dans la traduction acceptée, il marque une progression par rapport au verset 3 de deux manières. Premièrement, le fait de la création (que toutes choses ont été créées) n'est plus en vue ; l'accent est désormais mis sur ce qui a été créé. Deuxièmement, l'accent est mis sur un aspect particulier de ce qui a été créé, à savoir ce qui a été créé dans la Parole, la création spéciale de la Parole. Il est vrai que pour certains biblistes, le prologue est passé à ce stade de la création à l'Incarnation (Spitta, Zahn, B. Weiss, Vawter). Ils soulignent que le don de la vie mentionné au verset 4 est associé dans l'Évangile à la venue de Jésus (3, 16; 5, 40; 10, 10). Cependant, le passage de la création au verset 3 à la venue de Jésus au verset 4 semble extrêmement abrupt, d'autant plus que « ce qui a commencé à exister » au verset 4 est un lien avec « vinrent à l'existence » au verset 3. Si les versets 4-5 font référence à la venue de Jésus, alors la référence plus claire à sa venue dans les versets 9 et 10 semble tautologique. De plus, l'éditeur du prologue a inséré une référence à Jean-Baptiste après le verset 5, et on peut difficilement imaginer que l'éditeur introduise Jean-Baptiste après avoir décrit le ministère de Jésus et ses effets. Il est clair que l'éditeur pensait que les références à la venue de Jésus commençaient au verset 10 ; il a placé la venue de Jean-Baptiste aux versets 6-8 avant la venue de Jésus, et a utilisé le verset 9 pour relier Jean-Baptiste au moment de cette venue. Bien sûr, l'éditeur aurait pu mal comprendre la signification des versets 4-5, mais il était beaucoup plus proche de l'hymne original que nous ne le sommes. Cette objection va également à l'encontre de la théorie de Käsemann, qui voit une référence à la venue de Jésus non pas au verset 4, mais au verset 5, qu'il relie au verset 10, et à la théorie de Bultmann, qui fait débiter l'œuvre du révélateur dans l'histoire au verset 5, qu'il relie au verset 9.

Nous suggérons que la signification des versets 4-5 est beaucoup plus proche de celle du verset 3. Dès les premiers mots de l'hymne, il y a un parallèle délibéré avec les premiers chapitres de la Genèse. Cela se poursuit au verset 3 avec l'utilisation du mot *egeneto* (voir NOTE) ; et maintenant, cela se poursuit aux versets 4-5 avec la mention de la lumière et des ténèbres, car la lumière a été la première création de Dieu (Genèse 13). La « vie » est également un thème du récit de la création en Genèse 1, 11 (« créatures vivantes » en 1, 20.24, etc.). Bien sûr, dans son premier chapitre, la Genèse parle de la vie naturelle, tandis que le prologue parle de la vie éternelle. Pourtant, la vie éternelle est également mentionnée dans les premiers chapitres de la Genèse, car 2, 9 et 3, 22 parlent de l'arbre de vie dont le fruit, une fois mangé, rendrait l'homme immortel. L'homme a été exclu de cette vie par son péché ; mais, comme nous le voyons en Ap 22, 2, la vie éternelle du jardin d'Éden préfigurait la vie que Jésus donnerait aux hommes. En Jean 6, Jésus parlera du pain de vie qu'un homme peut manger et vivre éternellement - un pain qui a donc les mêmes qualités que le fruit de l'arbre de vie au Paradis. Jean 8, 44 mentionne la perte par l'homme de la possibilité d'accéder à la vie éternelle au Paradis lorsqu'il décrit le diable comme un meurtrier depuis le commencement et le père du mensonge (le serpent a menti à Ève). Nous suggérons donc que dans le verset 4, le prologue s'inscrit toujours dans le contexte du récit de la création dans la Genèse. Ce qui était particulièrement apparu dans la Parole créatrice de Dieu, c'était le don de la vie éternelle. Cette vie était la lumière des hommes, car l'arbre de vie était étroitement associé à l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Si l'homme avait survécu à l'épreuve, il aurait possédé la vie éternelle et l'illumination.

Le verset 5 peut également être interprété dans ce contexte. Les ténèbres ont tenté de vaincre la lumière, à savoir la chute de l'homme. Notez que l'aoriste « vaincue » prend ici son sens normal, à savoir une action unique passée. Mais la lumière continue de briller, car même si l'homme a péché, un rayon d'espoir lui a été donné. Genèse 3, 15 dit que Dieu a mis l'inimitié entre le serpent et la femme et que le serpent n'était pas destiné à vaincre sa descendance. En particulier, la semence de la femme, qui pour le Nouveau Testament était Jésus, serait victorieuse sur Satan. (Nous soulignons que nous traitons ici de la compréhension chrétienne et, peut-être, juive tardive de Genèse 3, 15, et non de la compréhension de l'auteur original du passage). Nous voyons dans Apocalypse 12 que les cercles johanniques ont tiré parti de Genèse 3, 15, où la victoire de Jésus sur le diable est représentée en termes de victoire de l'enfant de la femme sur le serpent.

Parenthèse: *Le témoignage de Jean-Baptiste à la lumière* (v. 6-9)

Si la deuxième strophe traitait de la création par la Parole, du don initial de la vie et de la lumière par la Parole, et de la tentative des ténèbres de vaincre la lumière, la troisième strophe traitera de la venue de la Parole dans le monde pour vaincre les ténèbres. Entre les deux strophes, un éditeur a inséré quatre versets traitant de Jean-Baptiste et de son rôle dans la préparation des hommes à la venue de la Parole et de la lumière.

Boismard et d'autres ont émis une hypothèse intéressante sur l'origine des versets 6-7 : ils constitueraient l'ouverture originale de l'Évangile, qui aurait été déplacée lors de l'ajout du prologue. Les premiers mots du verset 6, « Dieu envoya un homme nommé Jean », constitueraient une ouverture normale pour un récit historique. Juges 13, 2 ouvre le récit de Samson par : « Il y avait un homme de Zorah, de la tribu de Dan » (voir aussi 19, 1 ; 1 Samuel 1, 1). De plus, si au moins la substance des versets 6-7 venait avant 1, 19, il y aurait eu une bonne séquence : le verset 7 dit que Jean-Baptiste est venu comme témoin pour rendre témoignage, et le verset 19 présente son témoignage et les circonstances dans lesquelles il a été rendu. Dans de telles circonstances, l'expression étrange « témoigner de la lumière » prend tout son sens. Normalement, la lumière peut être vue et il n'est pas nécessaire que quelqu'un en témoigne ; mais en 19 et suivants, il s'agit de témoigner devant ceux qui sont hostiles et qui n'ont pas encore vu Jésus.

Le verset 8 a son propre motif. Nous avons mentionné dans l'introduction (partie V:A) que l'un des objectifs du quatrième évangile était de réfuter les affirmations exagérées des sectaires de Jean-Baptiste. Le prologue du verset 8 subordonne Jean-Baptiste à Jésus. La réfutation est-elle encore plus spécifique ? Les sectaires considéraient-ils Jean-Baptiste comme la lumière ? Il a été suggéré que le Benedictus, l'hymne de Zacharie en Luc 1, 68-79, était autrefois un hymne à Jean-Baptiste, adapté par la suite à l'usage chrétien. Les versets 78-79 relient le ministère de Jean-Baptiste au moment où le jour se lève d'en haut pour éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres. Il se peut donc que les sectaires aient revendiqué le titre de lumière pour Jean-Baptiste.

Le verset 9 semble être la transition que l'éditeur a faite pour adapter les versets 6-8 à leur place actuelle dans le prologue. L'accent mis sur la lumière véritable reprend le thème du verset 8 ; l'accent mis sur la venue dans le monde prépare le verset 10. J. A. T. Robinson pense que les quatre versets (6-9), ainsi que le verset 15, faisaient partie de l'ouverture originale de l'Évangile ; en réalité, cependant, seuls les versets 6-7 se lisent bien avant le verset 19. L'image de la lumière venant dans le monde pour éclairer les hommes est une image messianique tirée de l'Ancien Testament, en particulier d'Isaïe. Dans la description du prince messianique de la paix, Isaïe 9, 2 annonce : « Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière ; une lumière a brillé sur ceux qui habitaient au pays des ténèbres. » Dans la deuxième partie d'Isaïe (42, 6), Yahweh proclame à propos de son serviteur : « Je t'ai donné pour alliance au peuple, pour lumière des nations [...] afin de faire sortir de prison ceux qui sont assis dans les ténèbres. » Dans la troisième partie d'Isaïe (9, 1-2), nous entendons l'appel retentissant lancé à Jérusalem : « Lève-toi, resplendis, car ta lumière est venue, et la gloire du Seigneur s'est levée sur toi. Car voici, les ténèbres couvriront la terre, et l'obscurité épaisse couvrira les peuples ; mais sur toi se lèvera le Seigneur [...] et les nations viendront à ta lumière. » Le prologue associe le témoignage de Jean-Baptiste, la voix d'Isaïe dans le désert, à la proclamation prophétique de la venue de la lumière. Le quatrième évangile n'est pas le seul à adapter à Jésus les prophéties de l'Ancien Testament relatives à la lumière ; Matthieu 4, 16 applique Isaïe 9, 2 au ministère de Jésus.

Nous pouvons mentionner en passant que H. Sahlin a tenté de montrer que les versets 6 à 9 appartenaient à la forme originale du prologue et s'appliquaient à la Parole. Par exemple, il lit : « Elle [la Parole] est devenue homme, envoyée par Dieu. Elle est venue comme témoin pour rendre témoignage à la lumière... ». Sahlin suggère que sous l'influence de parallèles synoptiques comme Marc 4, 4, les versets ont été appliqués à tort à Jean-Baptiste. C'est ingénieux, mais cela dépasse complètement le champ des preuves.

Troisième strophe. *La Parole dans le Monde* (v. 10-12b)

La troisième strophe de l'hymne original semble traiter de la Parole incarnée dans le ministère de Jésus. Cependant, de nombreux biblistes ne partagent pas ce point de vue. Westcott, Bernard et Boismard suggèrent que la référence à la présence de la Parole dans le monde dans les versets 10 à 12 doit être interprétée en termes d'activité de la Parole divine dans la période de l'Ancien Testament ; et Schnackenburg pense à la présence de la Sagesse dans le monde et en Israël. La période entre Adam et Moïse a été suggérée pour le verset 10 ; l'alliance du Sinaï et l'infidélité subséquente d'Israël pour le verset 11 ; et le reste fidèle d'Israël pour le verset 12.

Bien sûr, cette interprétation signifie que l'éditeur du Prologue a mal compris l'hymne en insérant la référence à Jean-Baptiste avant le verset 10. De plus, elle va à l'encontre du fait que la plupart des phrases trouvées dans les versets 10 à 12 apparaissent dans l'Évangile comme une description du ministère de Jésus. Si la Parole est dans le monde (10a), Jésus dit qu'il est venu dans le monde (3, 19; 12, 46), qu'il est dans le monde (9, 5) ; et souvent, ces déclarations sont juxtaposées au thème de sa nature de lumière, tout comme 1, 10 suit 1, 5 avec son thème de la lumière. La présence de la Parole dans le monde est rejetée, car le monde ne reconnaît pas la Parole (10c). De la même manière, la présence de Jésus dans le monde est rejetée (3, 19), car les hommes ne reconnaissent pas qui est Jésus (14, 7, 16, 3 ; 1 Jean 3, 1). Le rejet particulièrement poignant de la Parole par son propre peuple (11b) trouve également son pendant dans le ministère de Jésus, qui est rejeté en Galilée (4, 44) et par le peuple juif en général (12, 37). L'expression « ne l'ont pas reçu » (*paralambanein* en 11 ; *lambanein* en 12) est utilisée pour Jésus en 3, 11 et v 43 (*lambanein*). En effet, comme nous l'avons souligné, les versets 11 et 12 sont en réalité de courts résumés des deux parties de l'Évangile : le Livre des Signes et le Livre de la Gloire. La première ligne du Livre de la Gloire (13, 2) annonce : « Ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il montra maintenant son amour pour eux jusqu'à la fin. » En

d'autres termes, à la place du peuple juif qui était le sien (1, 11), il a maintenant formé autour de lui un nouveau « sien », les croyants chrétiens (1, 12).

L'argument concluant selon lequel les versets 10 à 12 font référence au ministère de Jésus se trouve, à notre avis, dans le verset 12. Schnackenburg n'a aucune difficulté avec le verset 12 puisqu'il rejette ce verset de l'hymne original ; mais tout commentateur qui accepte le verset 12 comme faisant partie de l'hymne doit tenir compte de l'affirmation selon laquelle la carrière de la Parole dans le monde a donné aux hommes le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Il semble incroyable que dans un hymne issu des cercles johanniques, la capacité de devenir enfant de Dieu ait été expliquée autrement qu'en termes d'engendrement d'en haut par l'Esprit de Jésus (3, 3.5 ; voir COMMENTAIRE sur 20, 17 dans *The Anchor Bible*, vol. 29A ; 1 Jean 3, 9). Si la révélation de l'Ancien Testament a permis aux hommes de devenir enfants de Dieu, toute la conversation avec Nicodème est incompréhensible. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 282, soutient qu'avant la venue de Jésus, il y avait des enfants de Dieu et cite 11, 52 au sujet des enfants de Dieu dispersés. Mais Jean veut-il dire que ces personnes dispersées sont déjà des enfants de Dieu sans avoir entendu parler de Jésus et sans avoir été engendrées d'en haut ? Ou bien Jean veut-il dire que ce sont des personnes qui ont été appelées par Dieu pour être ses enfants et pour accepter Jésus comme leur berger ?

Nous sommes donc d'accord avec Büchsel, Bauer, Harnack, Käsemann et d'autres pour dire que la troisième strophe de l'hymne fait référence au ministère terrestre de Jésus. Nous notons que l'hymne de Philippe 2, 6-11 passe directement de Jésus sous la forme de Dieu à Jésus sous la forme d'un serviteur, du ciel au ministère de Jésus, sans aucune description de l'œuvre de Dieu dans la période de l'Ancien Testament. Dans l'hymne de Col 1, 15-20, la pensée passe du Fils comme image de Dieu et premier-né de toute la création à la mort de Jésus.

Quelques remarques peuvent être faites sur les versets individuels. Comme nous le soulignerons dans l'annexe II, le rejet de la Parole par les hommes au verset 10 est assez similaire au rejet de la Sagesse par les hommes en 1 Hénoch 42, 2 : « La Sagesse est venue pour établir sa demeure parmi les enfants des hommes et n'a trouvé aucune demeure. » Cela reflète la théologie johannique selon laquelle Jésus est la Sagesse personnifiée. Le verset 11 n'est pas synonyme du verset 10 (contrairement à ce que dit Bultmann), mais marque un rétrécissement de l'activité de la Parole à Israël. Il représente le sentiment exprimé en Matthieu 15, 24 selon lequel Jésus n'a été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. En Jean 12, 20-23, lorsque les païens viennent à Jésus, c'est le signe que le ministère est terminé et que l'heure est venue. Pour certains, le contraste entre le rejet dans le verset 11 et l'acceptation dans le verset 12 semble trop marqué ; néanmoins, on retrouve exactement le même contraste en 3, 32-33 : « Il rend témoignage de ce qu'il a vu et entendu, mais personne n'accepte son témoignage. Celui qui accepte son témoignage certifie que Dieu est véridique. » On trouve des contrastes aussi marqués dans les premiers hymnes chrétiens, par exemple en 1 Timothée 3, 16 : « Il a été manifesté dans la chair, justifié dans l'Esprit. »

*Versets 12c-13.* La raison pour laquelle ces versets ont été considérés comme un commentaire éditorial sur le verset 12 a été avancée dans les NOTES, où nous avons jugé nécessaire d'expliquer les versets afin de justifier notre traduction. L'éditeur a ajouté son commentaire entre les strophes.

Quatrième strophe. *La part de la communauté dans la Parole-devenue-chair* (v. 14 et 16)

La dernière strophe de l'hymne présente la communauté et exprime de manière poétique ce que signifie le ministère de la Parole dans la vie de la communauté. En particulier, les versets 14a et 14b résument et expriment de manière plus vivante ce qui a été dit aux versets 10 et 11 ; les versets 14c à 14e et 16 développent l'idée de devenir enfants de Dieu, énoncée au verset 12, en montrant comment nous partageons la plénitude du Fils unique de Dieu. Il s'agit de la dernière strophe de l'hymne, qui forme une inclusion avec la première strophe. Les versets 14 et 16 sont les deux seuls versets de l'hymne qui mentionnent spécifiquement « la Parole ».

v. 1	La Parole était ( <i>ên</i> )	correspond à	v. 14	La Parole devint ( <i>egeneto</i> )
v. 1	La Parole était auprès de Dieu	correspond à	v. 14	La Parole parmi nous
v. 1	La Parole était Dieu	correspond à	v. 14	La Parole est devenue chair

Ainsi, l'être éternel de la Parole dans la strophe d'ouverture est mis en contraste avec le devenir temporel de la Parole dans la dernière strophe. Ce n'est qu'en comprenant le caractère synthétique de la dernière strophe, qui résume l'activité des versets précédents de l'hymne et la met délibérément en contraste avec le thème de la première strophe, que l'on peut voir qu'il n'y a aucune contradiction à suggérer que la troisième strophe traite du ministère de Jésus et que le verset 14a est une référence claire à l'Incarnation. Les versets 14a et 14b offrent un résumé de l'activité de la Parole pour l'admiration et la louange de la communauté, car la participation de la communauté est attendue dans un hymne. Lorsque l'hymne a été adapté pour servir de prologue à l'Évangile, ce verset récapitulatif pouvait également annoncer le ministère de Jésus à venir.

Le verset 14a décrit l'Incarnation dans un langage très réaliste en soulignant que la Parole est devenue chair. Le mot « chair » semble avoir été associé à l'Incarnation dès les premiers jours de l'expression théologique chrétienne. Romains 1, 3 décrit le Fils de Dieu qui est descendu de David selon la chair ; et Romains 8, 3 saisit encore mieux l'élément scandaleux de cette affirmation lorsqu'il parle de Dieu « envoyant son propre Fils dans la ressemblance d'une chair pécheresse ». L'hymne de 1 Tm 3, 16 oppose la manifestation dans la chair à la justification dans l'Esprit. La mention de la chair en Jean 1, 14 représente-t-elle un élément kénotique comparable à celui que l'on trouve dans l'hymne de Philippiens 2, 7 : « Il s'est dépouillé lui-même, prenant la forme d'un serviteur, devenant semblable aux hommes » ? De Ausejo, dans son article sur la « chair » dans Jean (*Estudios Bíblicos* 17 [1958], 411-27), insiste sur ce point. Selon lui, comme tout l'hymne est une louange à Jésus incarné, l'affirmation du verset 14a selon laquelle la Parole est devenue chair doit mettre particulièrement l'accent sur la faiblesse et la

mortalité. Käsemann insiste cependant sur le fait que le scandale réside dans la présence de Dieu parmi les hommes et non dans le fait qu'il soit devenu chair — non pas dans le comment, mais dans le fait. Pour Käsemann, le verset 14a ne dit rien de plus que le verset 10a, « Il était dans le monde ». Le parallélisme entre les versets 14a et 14b vient étayer l'argumentation de Käsemann.

Y a-t-il une intention polémique dans le verset 14a ? Il est certain que sa théologie n'aurait pas été compatible avec les courants de pensée gnostiques ou docétistes. Aucune ligne de l'hymne n'exprime plus clairement la différence entre le concept de la Parole dans le Prologue et celui des stoïciens et du *Corpus Hermeticum*. Les Grecs qui admiraient le *logos* comme formulant l'ordre du monde aspiraient à s'unir à Dieu dans son univers. L'idée que la rencontre ultime avec le *logos* de Dieu aurait lieu lorsque le *logos* deviendrait chair aurait été impensable. Le Prologue ne dit pas que la Parole est entrée dans la chair ou a demeuré dans la chair, mais que la Parole est devenue chair. Par conséquent, au lieu d'apporter la libération du monde matériel à laquelle aspirait l'esprit grec, la Parole de Dieu était désormais inextricablement liée à l'histoire humaine. Cependant, même si 14a n'était pas acceptable pour certaines écoles de pensée philosophique ou théologique du monde hellénistique, nous ne pouvons pas être certains qu'il ait été écrit à l'encontre de ces points de vue. Les épîtres johanniques sont plus clairement polémiques, comme en 1 Jean 4, 2-3 : « Tout esprit qui reconnaît Jésus-Christ venu dans la chair appartient à Dieu, tandis que tout esprit qui rejette Jésus n'appartient pas à Dieu » (voir aussi 2 Jean 7). Il peut y avoir un élément polémique sur ce point dans l'Évangile, dans des passages tels que 6, 51-59 et 19, 34-35. Nous pouvons enfin noter que l'accent mis par l'hymne sur la chair dans le verset 14a est quelque peu différent de l'attitude exprimée dans le commentaire éditorial sur l'hymne au verset 13, où il est souligné que les enfants de Dieu n'ont pas été engendrés par le désir de la chair.

Passons maintenant à l'attitude envers la révélation implicite dans « La Parole est devenue chair ». Le titre « Parole » était approprié au verset 1, car l'être divin qui y est décrit était destiné à parler aux hommes. Lorsque ce titre est utilisé pour la deuxième fois au verset 14, cet être divin a pris forme humaine et a ainsi trouvé le moyen le plus efficace de s'exprimer auprès des hommes. Ainsi, en devenant chair, la Parole ne cesse pas d'être la Parole, mais exerce pleinement sa fonction de Parole. Dans son commentaire sur ce verset, Bultmann formule l'une des thèses qui traverse son commentaire stimulant, à savoir que le contact avec la Parole devenue chair est un contact avec la révélation elle-même, car Jésus n'apporte aucun enseignement et n'est pas un guide vers les mystères célestes tels qu'on les trouve dans l'image gnostique des enseignants descendus du ciel. Le contraste avec l'image gnostique est valable : Jésus est la Sagesse incarnée ou la révélation elle-même. Mais Bultmann ne fait-il pas trop grand cas d'un révélateur sans révélation ? Peut-être s'agit-il d'une réaction excessive à une conception plus ancienne selon laquelle Jésus proclamait la révélation dans une série de propositions ordonnées. Tout d'abord, il est vrai que tout au long de l'Évangile de Jean, l'accent est mis sur l'acceptation de Jésus, ce qui signifie le plus souvent accepter sa prétention d'être envoyé par Dieu. Mais, comme insiste Käsemann, si le fait que Jésus ait été envoyé est primordial, cela constitue en soi une révélation extraordinaire de « la seule chose qui est nécessaire ». C'est une révélation que le Créateur est présent ici pour ses créatures ; et le Créateur ne vient pas les mains vides, car il donne la lumière, la vie, l'amour et la résurrection. Deuxièmement, il reste une quantité considérable d'enseignements dans les paroles de Jésus. Par exemple, il y a l'enseignement sur l'amour salvifique de son Père pour les hommes (3, 16-17), sur le Saint-Esprit, le Paraclet, sur la Loi et ses obligations (5, 16-17; 7, 19-23), sur les devoirs d'amour entre chrétiens (13, 12-17.34), sur le baptême (3, 5) et sur l'Eucharistie (6, 51-58 — bien sûr, Bultmann rejette les passages sacramentels comme étant des ajouts du rédacteur ecclésiastique). Une grande partie de l'enseignement que Matthieu met dans le Sermon sur la montagne se retrouve dans Jean, parfois dispersé et sous des formes variées, mais néanmoins présent. Nous pouvons donc dire que si la Parole est devenue chair, ce n'était pas seulement pour être rencontrée, mais aussi pour parler.

Le verset 14b et les lignes suivantes montrent que si la Parole s'est fait chair, il n'a pas cessé d'être Dieu. Dans 14b, cela s'exprime par le verbe *skênoun* (« habiter ; planter une tente ») qui a des connotations importantes dans l'Ancien Testament. Le thème de la « tente » se retrouve en Exode 25, 8-9, où il est demandé à Israël de construire une tente (le Tabernacle — *skēnē*) afin que Dieu puisse habiter parmi son peuple ; le Tabernacle est devenu le lieu de la présence localisée de Dieu sur terre. Il a été promis que dans les jours idéaux à venir, cette tente parmi les hommes serait particulièrement impressionnante. Joël 3, 17 dit : « Vous saurez que je suis le Seigneur votre Dieu, qui habite [*kataskênoun*] à Sion. » Au moment du retour de l'exil babylonien, Zacharie 2, 10 proclame : « Chante et réjouis-toi, fille de Sion, car voici, je viens et j'habiterai [*kataskênoun*] au milieu de toi. » Dans le Temple idéal décrit par Ézéchiël (43, 7), Dieu fera sa demeure au milieu de son peuple pour toujours, ou comme le dit la LXX : « Mon nom demeurera au milieu de la maison d'Israël pour toujours. » (Ce dernier point est intéressant compte tenu de l'intérêt de Jean pour le nom.) Lorsque le prologue proclame que la Parole a établi sa demeure parmi les hommes, il nous est dit que la chair de Jésus-Christ est la nouvelle localisation de la présence de Dieu sur terre, et que Jésus remplace l'ancien Tabernacle. L'Évangile présentera Jésus comme le remplacement du Temple (2, 19-22), ce qui est une variation du même thème. Dans Apocalypse 7, 15, le verbe *skênoun* est utilisé pour désigner la présence de Dieu dans les lieux, tandis qu'en 21, 3, la grande vision de la Jérusalem céleste fait écho à la promesse des prophètes : « Il habitera [*skênoun*] avec eux, et ils seront son peuple. » Ainsi, en habitant parmi les hommes, la Parole anticipe la présence divine qui, selon l'Apocalypse, sera visible aux hommes dans les derniers jours.

En tant qu'intermédiaire entre l'utilisation pentateuchale et prophétique du terme « camper » et son utilisation dans le Prologue, nous pouvons attirer l'attention sur des passages de la littérature sapientiale où il est dit que la Sagesse campe ou établit sa demeure parmi les hommes (voir App. II). Dans l'hymne de Si 24, la Sagesse chante : « Le Créateur de tout [...] a choisi l'emplacement de ma tente, en disant : "En Jacob, établis ta demeure [*kataskênoun*], en Israël ton héritage." » Ainsi, en établissant sa demeure parmi les hommes, la Parole agit à la manière de la Sagesse.

Il y a un autre aspect de la présence divine suggéré dans le verset 14b. Les radicaux *skn* qui sous-tendent le verbe grec « camper » ressemblent à la racine hébraïque *škn* qui signifie également « habiter » et dont est dérivé le nom *shekinah*. Dans la théologie rabbinique, *shekinah* était un terme technique désignant la présence de Dieu habitant parmi son peuple. Par

exemple, en Exode 25, 8, où Dieu dit : « Qu'ils me construisent un sanctuaire afin que je puisse habiter parmi eux », le Targum ou traduction araméenne dit : « Je ferai en sorte que mon *shekinah* réside parmi eux ». Comme l'utilisation de *memra* discutée dans l'annexe II, l'utilisation de *shekinah* comme substitut de Yahweh dans ses relations avec les hommes était un moyen de préserver la transcendance de Dieu. Le Targum de Deutéronome 12, 5 fait résider le *shekinah* de Dieu dans le sanctuaire plutôt que Son nom. La menace dans Osée 5, 6 selon laquelle Yahweh se retirera d'Israël devient dans le Targum une menace selon laquelle Il fera monter Son *shekinah* au ciel et s'éloignera des hommes. Même l'omniprésence de Dieu, qu'aucun sanctuaire ne peut contenir, est appelée Son *shekinah* dans le Talmud. Bien que certaines de ces œuvres datent d'une période postérieure au 1er siècle après JC, la théologie du *shekinah* était connue à cette époque ; et il est tout à fait possible que, dans l'utilisation de *skēnōn*, le Prologue reflète l'idée que Jésus est désormais le *shekinah* de Dieu, le lieu de contact entre le Père et les hommes parmi lesquels il prend plaisir à être. Voir L. Bouyer, « Le *Schekinah*, Dieu avec nous », *Bible et Vie chrétienne* 20 (1957-58), 8-22.

La pensée de la présence divine en Jésus, qui sert désormais de tabernacle et peut-être de *shekinah*, déborde dans le verset 14c : « Nous avons vu sa gloire. » Dans l'Ancien Testament, la gloire de Dieu (hébreu *kabod* ; grec *doxa* — voir App. I:4) implique une manifestation visible et puissante de Dieu aux hommes. Dans les Targums, la « gloire » est également devenue un substitut, comme *memra* et *shekinah*, de la présence visible de Dieu parmi les hommes, bien que son utilisation n'ait pas été aussi fréquente que celle des autres substituts. (Si en Exode 24, 10, il est dit que Moïse et les anciens ont vu le Dieu d'Israël, dans le Targum Onkelos, il est dit qu'ils ont « vu la gloire [aram. *yeqar*] du Dieu d'Israël »). Cependant, ce qui nous intéresse avant tout, c'est le lien constant entre la gloire de Dieu et sa présence dans le Tabernacle et le Temple. Lorsque Moïse monta sur le mont Sinaï (Exode 24, 15-16), il est dit qu'un nuage couvrit la montagne et que la gloire de Dieu s'y établit tandis que Dieu expliquait à Moïse comment construire le Tabernacle. Lorsque le Tabernacle fut érigé, le nuage le couvrit et la gloire de Dieu le rempli (Exode 40, 34). Le même phénomène est rapporté lorsque le Temple de Salomon fut consacré (1 Rois 8, 10-11). Juste avant la destruction du Temple par les Babyloniens, Ézéchiel 11, 23 nous dit que la gloire de Dieu quitta la ville ; mais dans la vision du Temple restauré, Ézéchiel vit la gloire de Dieu remplir à nouveau le bâtiment (44, 4). Il est donc tout à fait approprié qu'après avoir décrit comment la Parole a établi un tabernacle parmi les hommes dans la chair de Jésus, le prologue mentionne que sa gloire est devenue visible.

Les lignes 14c et 14d font-elles référence à une manifestation particulière de la gloire de la Parole incarnée ? Nous avons mentionné dans la NOTE que « nous avons vu » semble faire référence au témoignage apostolique, comme le « nous » du prologue de 1 Jean. Beaucoup suggèrent donc que l'hymne fait référence au moment où Pierre, Jean et Jacques ont été témoins de la Transfiguration de Jésus, une scène qui n'est pas rapportée dans Jean mais qui se trouve dans les synoptiques et 2 Pierre 1, 16-18. À cette occasion, Luc 9, 32 dit qu'ils ont vu sa gloire. Et tout comme le prologue parle de la gloire d'un Fils unique, lors de la Transfiguration, la voix céleste a proclamé Jésus comme « mon Fils bien-aimé » (« bien-aimé » ayant la connotation d'« unique »). Le récit de la Transfiguration dans 2 Pierre peut éclairer quelque peu le problème mentionné dans la NOTE, à savoir si, au verset 14d, « venant du Père » modifie « gloire » ou « Fils ». En 2 Pierre 1, 16-17, l'auteur, s'exprimant au nom de Pierre, dit : « ... nous avons été témoins oculaires de sa majesté. Il a reçu de Dieu le Père honneur et gloire... ». (Bo Reicke, *The Anchor Bible*, vol. 37) ; ici, il est clair que c'est la gloire qui vient du Père. Une référence à la Transfiguration s'inscrirait bien dans le thème du Tabernacle que nous avons vu au verset 14b, car la scène sur le mont de la Transfiguration est décrite dans les Évangiles synoptiques en des termes qui évoquent l'apparition de Dieu à Moïse sur le Sinaï, et la construction de tentes ou de tabernacles est spécifiquement mentionnée (Marc 9, 5). Il y a donc de bonnes raisons de penser que les versets 14c et 14d font écho à la Transfiguration. Cependant, il n'est pas certain que les auteurs johanniques aient eu connaissance de la scène de la Transfiguration.

Il est intéressant de comparer l'exégèse de Bultmann du verset 14 avec celle de Käsemann. Soulignant l'aspect kénotique du verset 14a, Bultmann parle du scandale implicite dans la prise de conscience que celui qui révèle n'est autre qu'un homme. Quant à « nous avons vu sa gloire », il ne s'agit pas d'une vision sans restriction. Si nous voyions de manière transparente, la chair n'aurait aucun sens ; si nous ne voyions rien du tout, il n'y aurait pas de révélation. Käsemann, s'opposant à Bultmann, insiste sur le caractère glorieux de la Parole devenue chair. La chair n'est pas simplement un déguisement à travers lequel les hommes doivent voir ; au contraire, la gloire de la Parole ne cesse de transparaître à travers la chair dans les œuvres miraculeuses qui peuvent être vues. Käsemann rassemblerait ainsi les miracles du Jésus johannique et ses discours révélateurs (et détruirait dans une certaine mesure la dichotomie des sources posée par Bultmann — voir Introduction, partie II:B[2]). Le miraculeux chez Jean n'est pas le résidu laissé par la source des signes, mais une partie essentielle de la présentation de la Parole incarnée. Dans « la Parole devenue chair », Käsemann voit moins que le révélateur n'est qu'un homme, mais plutôt que Dieu est présent dans la sphère humaine.

Le thème de l'amour durable de l'alliance (*hesed* et *emet* — voir NOTE) qui apparaît au verset 14e et est repris au verset 16 s'inscrit bien dans les références au Tabernacle et à la gloire dont nous avons parlé. La grande manifestation de l'amour durable de Dieu dans l'Ancien Testament a eu lieu au Sinaï, le même lieu où le Tabernacle est devenu la demeure de la gloire de Dieu. Ainsi, la manifestation suprême de l'amour de Dieu est désormais la Parole incarnée, Jésus-Christ, le nouveau Tabernacle de la gloire divine. Si notre interprétation de « l'amour en échange de l'amour » est correcte, l'hymne se termine par la proclamation triomphante d'une nouvelle alliance remplaçant l'alliance du Sinaï.

Parenthèse : *Jean-Baptiste témoigne de la préexistence de Jésus* (vs. 15)

Le verset 14 affirme que la Parole céleste préexistante est devenue chair. Apparemment, le rédacteur qui a ajouté les versets 6 à 9 a également ajouté le verset 15, dans le but de confirmer le verset 14 par le témoignage de Jean-Baptiste selon lequel Jésus est préexistant. Il y a une polémique évidente contre toute suggestion selon laquelle Jean-Baptiste pourrait être plus grand que Jésus parce qu'il a commencé son ministère en premier. Voir le COMMENTAIRE sur 1, 30. La suggestion de J. A. T. Robinson selon laquelle, comme les versets 6-7, le verset 15 faisait partie de l'ouverture originale de l'Évangile est difficile à accepter,

d'autant plus qu'il n'y aurait alors aucune raison apparente pour que la même déclaration figure au verset 30. Nous suggérons que le rédacteur final, voyant qu'il pourrait être utile ici de souligner le thème de la préexistence, a copié dans le prologue la phrase du verset 30.

Versets 17-18. Comme nous l'avons expliqué dans la NOTE, le verset 17 ne fait que préciser ce qui a été dit au verset 16 en nommant les deux occasions où Dieu a démontré son amour d'alliance, à savoir dans le don de la Loi à Moïse sur le Sinaï et en Jésus-Christ. Le verset 17 suggère plus clairement que l'hymne la supériorité de l'amour éternel exprimé en Jésus-Christ, et le verset 18 explique cette supériorité. Naturellement, c'est l'incapacité de Moïse à voir Dieu que l'auteur souhaite opposer au contact intime entre le Fils et le Père. En Exode 33, 18, Moïse demande à voir la gloire de Dieu, mais le Seigneur répond : « Tu ne peux pas voir ma face et rester en vie. » Isaïe (6, 5) s'écrie avec terreur : « Malheur ! Je suis perdu... car mes yeux ont vu le Roi, le Seigneur des armées », alors qu'il n'est même pas question de voir le visage de Dieu. Dans ce contexte de l'Ancien Testament où même les plus grands représentants d'Israël n'ont pas vu Dieu, Jean met en avant l'exemple du Fils unique qui non seulement a vu le Père, mais qui est toujours à ses côtés. On peut supposer que ce thème faisait partie de la polémique johannique contre la synagogue, car il est répété dans les versets 37 et 64. Cependant, le thème selon lequel seul le Fils avait vu le Père impressionnait également le monde hellénistique qui connaissait le Dieu invisible dont la substance ne pouvait être saisie par les hommes.

L'expansion éditoriale de l'hymne au verset 18 ne manque pas d'habileté ; l'éditeur a réussi à y incorporer plusieurs inclusions avec le verset 1. Tout comme au verset 1, le Verbe était Dieu, ici, le Fils unique est appelé Dieu. Tout comme au verset 1, le Verbe était auprès de Dieu, de même au verset 18, le Fils unique est toujours aux côtés du Père. C'est la relation unique du Fils avec le Père, si unique que Jean peut parler de « Dieu, le Fils unique », qui fait de sa révélation la révélation suprême.

---

Raymond E. Brown, [The Gospel According to John, I-XII](#). Garden City, NY: Doubleday (Anchor Bible, 29A), 1970, p. 3-37.

Traduction de l'anglais par André Gilbert, décembre 2025.