

Le Verbe fait chair, source de grâce et de vérité dans le prologue du quatrième Évangile

par le frère Emmanuel-Marie O.P.

Avec cet article s'achève notre étude du prologue de l'Évangile de saint Jean¹. Il nous reste à commenter l'annonce solennelle de l'incarnation du Verbe (versets 14-18) et à conclure.

Le sel de la terre.

La proclamation de l'incarnation du Verbe

APRÈS avoir dit la nécessité de l'avènement du Verbe (versets 9-11), puis son fruit en ceux qui le reçoivent (versets 12-13), saint Jean va exposer maintenant le mode de cet avènement. Lisons le texte :

Verset 14 : Et le Verbe devint [s'est fait] chair, et dressa chez nous sa tente [habita parmi nous], et nous contemplâmes sa gloire, gloire comme d'un Fils unique du sein du Père [gloire qu'il tient de son Père en qualité de Fils unique], plein de grâce et de vérité.²

Pour mieux expliquer ce verset, distinguons : la proclamation solennelle de l'incarnation (14a) et la gloire du Verbe incarné (14b).

¹ — Pour les articles précédents, voir *Le Sel de la terre* 22, p. 6 (« La personne du Verbe dans le prologue du quatrième Évangile »), 24, p. 8 (« Le Verbe créateur et illuminateur dans le prologue du quatrième Évangile »), 25, p. 6 (« La venue de la lumière dans le prologue du quatrième Évangile ») et 26, p. 10 (« Le refus et l'accueil du Verbe dans le prologue du quatrième Évangile »).

² — Nous continuons de donner la traduction de DELEBECQUE É. (*Évangile de Jean*, Paris, Galbada, 1987). Voici les versions grecque et latine :

Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis ; et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis.

La proclamation solennelle de l'incarnation

Bossuet, dans son commentaire, montre le lien avec le verset précédent qui proclamait que le Verbe donne le pouvoir de devenir enfant de Dieu à ceux qui le reçoivent :

Pour nous faire devenir enfants de Dieu, il a fallu que son Fils unique se fit homme. [Car] c'est par le Fils unique et naturel que nous devons recevoir l'esprit d'adoption ¹.

Ces vérités nous sont devenues habituelles et, du coup, nous ne sommes plus assez attentifs à leur sens précis, inconcevable pour notre pauvre intelligence humaine. Saint Thomas a donc raison de souligner avec saint Augustin ce qu'il y a d'incroyable dans cette assertion, « le Verbe s'est fait chair » :

Pour Augustin, ces mots sont comme un argument pour convaincre ceux qui trouveraient dur de croire que les hommes sont nés de Dieu ; pour que l'on croie que c'est bien vrai, l'évangéliste ajoute une autre assertion encore moins vraisemblable : le Verbe s'est fait chair. Autrement dit, ne t'étonne pas si les hommes sont nés de Dieu, puisque le Verbe s'est fait chair, c'est-à-dire Dieu s'est fait homme ².

Le Verbe s'est fait chair, Dieu s'est fait homme. La Sagesse éternelle, parce qu'elle « trouve ses délices à être parmi les enfants des hommes » (Pr 8, 31) et « désire d'un ardent désir manger la Pâque » avec nous (Lc 22, 15), est descendue dans la chair pour demeurer sur cette terre et y souffrir.

D'après plusieurs auteurs, le mot de coordination καί (« et ») n'est pas seulement conjonctif ici, mais plutôt explicatif et emphatique : *et sane, et nimirum* ; comme lorsque nous disons « oui » dans le style noble, solennel, pour une affirmation qui étonne : « Oui, vraiment, le Verbe s'est fait chair ! »

- « CHAIR » (σάρξ)

La doctrine est la même que dans saint Paul ³, mais l'expression employée par saint Jean est plus réaliste. Le contraste est en effet très fort. *Verbum caro factum est* : c'est l'union des extrêmes. L'opposition biblique ordinaire est entre *la chair* et *l'esprit* ; ici, c'est encore plus tranché puisque le Verbe est *Dieu*.

¹ — BOSSUET, *Réflexions sur les quatre Évangiles*, Grez-en-Bouère, DMM, t. II (saint Luc et saint Jean), p. 188.

² — THOMÆ AQUINATIS sancti, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, Marietti, Taurini, 1952, n° 165.

³ — Ro 1, 3 : « Son Fils, né de la postérité de David selon la chair » ; Ro 8, 3 : « Envoyant son propre Fils dans une chair semblable à celle du péché » ; Gal 4, 4 : « Lorsqu'est venue la plénitude des temps, Dieu a envoyé son Fils, formé d'une femme, né sous la loi, pour affranchir ceux qui sont sous la loi » ; Ph 2, 6 : « Il s'est anéanti lui-même en prenant la condition d'esclave, en se rendant semblable aux hommes, et reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui. »

Caro, la chair, est mis pour *homo*, l'homme. Avec une nuance importante cependant : *caro* désigne tout l'homme (corps et âme), mais considéré dans sa faiblesse et sa passibilité ¹. L'évangéliste n'a pas employé le mot générique *anthrôpos* (ἄνθρωπος – *homo*, l'homme) qui désigne l'homme en tant qu'il est un être noble, doué de raison, proche de l'ange. Il n'a pas dit non plus *sôma* (σῶμα – *corpus*, le corps), car le Christ n'a pas seulement pris un corps humain mais une nature animée (corps et âme). Le père Renié a donc bien raison de souligner l'heureux choix de saint Jean :

Ce mot n'a pas été pris au hasard, il exprime merveilleusement la réalité de l'humanité de Jésus ² et l'immensité de la miséricorde divine, dont l'amour s'est porté à de tels abaissements ³ : la chair, c'est-à-dire l'infirmité de notre nature humaine ⁴.

• « IL S'EST FAIT » (ἔγένετο)

Il faut noter la vigueur de ce verbe : le Verbe *s'est fait, devint* chair, à un moment précis du temps (voyez l'aoriste), dans l'humble grotte de Nazareth que le pèlerin de Terre Sainte peut encore visiter avec émotion. C'est un fait réel, historique – le plus important de l'histoire, sans lequel elle n'aurait pas de sens.

Ce mot exprime la descente, l'abaissement (les grecs disent la *kénose*) du Fils de Dieu qui a pris notre condition humaine : Il devint chair, c'est-à-dire « il s'est anéanti (ἐκένωσεν, *exinanivit*) lui-même en prenant la condition d'esclave, en se rendant semblable aux hommes » (Ph 2, 6). Quelques explications sont nécessaires pour écarter les interprétations des hérétiques.

Verbum fit caro, non pas en ce sens que le Verbe divin se serait changé en chair en cessant d'être lui-même, comme l'eau fut changée en vin à Cana, *aqua vinum facta* (Jn 2, 9). Ce fut l'erreur d'Eutychès (monophysisme, V^e siècle), qui prétendait qu'après l'union hypostatique, il n'y avait pas deux natures distinctes dans le Christ mais une seule, appelée théandrique ou humano-divine, en laquelle se seraient confusément convertis l'homme et le Dieu.

On ne doit pas comprendre non plus que la substance du Verbe serait passée dans la substance de la chair, comme lorsque la nourriture absorbée devient chair. Le Verbe n'a évidemment pas cessé d'exister en assumant une nature humaine.

Par ailleurs, saint Jean dit bien : le Verbe *s'est fait chair*, et non pas : *a pris chair*, pour écarter l'erreur de Nestorius :

Celui-ci [Nestorius] affirmait qu'il y avait deux personnes dans le Christ (autre était le Fils de Dieu et autre était le fils de la Vierge). (...) Or si autre est la personne (ou le suppôt) du Verbe et autre est la personne (ou le suppôt) de l'homme, on ne

¹ — Voir Jn 3, 6 ; 17, 2 ; Gn 6, 3 ; Ps 55, 5 ; Is 40, 6 ; Mt 24, 22.

² — Contre le docétisme. Voir THOMÆ AQ. s., *com. in Jn*, n° 169, 1^{ère} raison.

³ — THOMÆ AQ. s., *com. in Jn*, n° 169, 2^e raison.

⁴ — RENIÉ, *Manuel d'Écriture sainte*, Lyon, Vitte, 1934, t. IV, n° 190.

peut dire que le Verbe *s'est fait chair* [homme]. C'est pourquoi l'évangéliste dit expressément du Verbe qu'il *s'est fait homme* et non pas qu'il « a assumé » la chair, pour montrer qu'il ne s'est pas uni à la chair de la même manière qu'il a assumé les prophètes, qui n'étaient pas assumés dans l'unité d'un seul suppôt, mais seulement en vue de l'acte prophétique. L'union du Verbe à la chair, quant à elle, est telle que Dieu devient vraiment homme, et l'homme vraiment Dieu, c'est-à-dire qu'elle est telle que Dieu fût homme (*talis quod Deus esset homo*)¹.

Le sens de la formule de saint Jean est donc le suivant : le Verbe, tout en restant vrai Dieu, devient vraiment homme en assumant une nature humaine :

Ainsi donc, la seconde personne de la Sainte Trinité, qui est Dieu par essence et de toute éternité, est-elle également homme mortel dans le temps, sans que pourtant aucune mutation intrinsèque n'intervienne dans la personne du Verbe immuable. Donc, après l'incarnation, il y a une seule personne du Verbe en deux natures divine et humaine, celle-là éternelle et immuable, celle-ci passible et mortelle².

Et saint Thomas, avec sa profondeur et sa clarté habituelle, note les conséquences de cette doctrine :

Si l'on cherche comment le Verbe est homme, on doit dire qu'il est homme comme n'importe quel autre homme est homme, c'est-à-dire en ce sens qu'il a la nature humaine. Le Verbe n'est pas la nature humaine elle-même, et le fait qu'il ait été fait homme n'introduit pas de changement dans le Christ du côté du Verbe, mais du côté de la chair assumée à un moment donné du temps, dans l'unité de la personne. On dit en effet que le *Verbe s'est fait chair* par union à la chair. Or l'union est une relation, et les relations attribuées nouvellement à Dieu par rapport aux créatures n'impliquent aucun changement du côté de Dieu, mais seulement du côté de la nature ayant avec Dieu un rapport nouveau³.

- « ET IL A DRESSÉ SA TENTE PARMIS NOUS » (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν)

La Vulgate, faute d'une expression latine adéquate, ne rend pas la nuance de l'expression grecque qui dit, mot à mot : « il a dressé sa tente ». Le verbe *skènoun* (σκηνοῦν, très proche de l'hébreu שָׂכַן *shâkan*) ne se trouve, dans tout le nouveau Testament, qu'ici et quatre fois dans l'Apocalypse. Voici ce qu'il signifie :

¹ — THOMÆ AQ. s., *com. in Jn*, n° 170.

² — *Itaque persona secunda S^{mæ} Trinitatis, quae est essentialiter et ab aeterno Deus, est ipsa eadem numero homo mortalis in tempore, quin tamen ulla intrinseca mutatio facta sit in persona Verbi immutabilis ; post incarnationem ergo habetur una persona Verbi in duplici natura divina et humana, illa aeterna atque immutabili, hac vero passibili et mortali.* VOSTÉ J.-M. O.P., *Studia Ioannea*, Romæ, Collegio Angelico, 1930, p. 62.

³ — THOMÆ AQ. s., *com. in Jn*, n° 171.

1^o Le Verbe de Dieu, en s'incarnant, n'est pas venu sur la terre comme dans sa patrie, pour y demeurer définitivement, mais comme un étranger et un pérégrinant, un voyageur qui passe et qui n'a qu'une tente pour demeure, afin de nous rappeler le caractère transitoire de la vie humaine. A sa suite, nous devons donc marcher vers notre destinée éternelle sans nous attacher à la figure de ce monde ¹.

2^o Plus profondément, cette expression rappelle plusieurs grands épisodes de l'ancien Testament, spécialement le tabernacle de Moïse (la tente de l'Alliance), signe sensible de la présence de Dieu et de sa gloire au milieu de son peuple (Ex 25, 8 ; 40, 31-34 ; 1 R 8, 10-11 ²). La sainte humanité de Jésus est la nouvelle tente, le nouveau et véritable signe de la présence de Dieu sur terre puisqu'en elle, « réside corporellement toute la plénitude de la divinité » (Col 2, 9). Le Verbe incarné, « en dressant sa tente parmi nous », accomplit donc la prophétie d'Isaïe annonçant l'*Emmanuel*, le Dieu-avec-nous, en qui « repose l'Esprit de Dieu » (Is 7, 14 et 11, 2).

« Il a dressé sa tente *parmi nous* », *in nobis* : c'est pour nous, les hommes, qu'il s'est incarné, et c'est au milieu de nous, bien plus *en nous*, qu'il vient demeurer, pour nous révéler la gloire de son Père et nous donner sa grâce.

Dom Guillerand en tire de belles applications pour notre vie spirituelle :

L'incarnation ne suffit pas, il faut *l'habitation* en nous. L'incarnation nous offre le Verbe ; elle le met à notre disposition : elle nous permet de l'accueillir, si nous voulons, elle donne le pouvoir de devenir enfants ; elle ne nous constitue pas « enfants ». Nous devenons enfants si le Verbe devenu l'un de nous, homme comme nous, par l'incarnation, entre *en nous*, en chacun de nous, y renouvelle pour chacun et en chacun cette incarnation, s'empare de notre nature individuelle, (...) y vit sa vie terrestre, en renouvelle plus ou moins toutes les étapes ³.

La gloire du Verbe incarné

- « ET NOUS CONTEMPLÂMES SA GLOIRE » (καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ)

Saint Jean affirme d'abord la *manifestation* de la gloire du Verbe incarné.

¹ — Interprétation de Maldonat.

² — Par extension, dans l'Apocalypse, la tente de Dieu désigne la félicité éternelle dans laquelle les élus jouissent parfaitement de la présence divine : « Et celui qui est assis sur le trône les abritera sous sa tente ; ils n'auront plus faim, ils n'auront plus soif... » (Ap 7, 15). Ainsi donc, en s'incarnant, Dieu « dresse la tente » de sa présence parmi les hommes afin de les attirer et de les conduire à vivre dans cette tente, en lui, dès ici-bas par la grâce, et au ciel par la gloire.

³ — GUILLERAND Dom Augustin, « Maître, où demeurez-vous ? », *Lecture de l'Évangile de saint Jean par un contemplatif*, 1985, p. 28. La continuation en chacun de nous de cette œuvre de l'incarnation se réalise spécialement par la vie sacramentelle et liturgique. Comme le demande la bienheureuse Élisabeth de la Trinité dans sa célèbre prière à la Sainte Trinité, il nous faut offrir à Jésus « une humanité de surcroît » pour qu'il continue en nous l'œuvre de son incarnation.

Le verbe *théômai* (θεῶμαι, voir) désigne la contemplation d'un témoin oculaire et s'applique aussi bien à la vision sensible qu'à la vision spirituelle de l'âme. On notera le passage à la première personne du pluriel. Ce « nous » n'est pas un pluriel de majesté ; il ne désigne pas non plus l'humanité en général, mais plutôt le groupe des témoins privilégiés qui ont joui de la présence physique du Verbe incarné ¹.

L'objet de leur contemplation, ce fut la *gloire* du Fils unique fait chair. Dans la Bible, la gloire a un sens particulier : elle est la manifestation visible, lumineuse, de la nature divine (de sa puissance ou de sa majesté ²) ; elle représente la divinité en tant que révélant quelque chose de sa clarté à l'intelligence bornée de l'homme. La gloire revêt toujours une nuance de lumière, qui la rend plus ou moins équivalente à la *splendeur* ³. D'où le sens participé, reçu en théologie : la gloire est l'état lumineux et divinisé des âmes dans le ciel.

Pendant, au cours de sa vie terrestre, la gloire du Christ est restée ordinairement voilée. Elle fut surtout intérieure et les apôtres l'ont devinée plus qu'ils ne l'ont vue expressément, du fait de la sainteté de sa conduite et de l'autorité de sa parole (« Le peuple était dans l'admiration de sa doctrine, car il les enseignait comme ayant autorité » Mt 7, 28). Cette gloire a tout de même éclaté dans les miracles qui ont montré la divinité de Notre-Seigneur : « Tel fut, à Cana de Galilée, le premier des miracles de Jésus, et *il manifesta sa gloire*, et ses disciples crurent en lui » (Jn 2, 11 ⁴).

Elle s'est encore montrée, sans voile cette fois, au Thabor, en présence des trois apôtres privilégiés qui devaient être aussi les témoins de l'agonie de Gethsémani, Pierre, Jacques et Jean. L'écho que nous en donne saint Pierre dans sa deuxième épître est encore tout vibrant, tant il est resté marqué par l'événement : « En effet, il [Jésus] reçut *honneur et gloire* de Dieu le Père lorsque, *de la gloire magnifique*, une voix se fit entendre qui disait : "Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toutes mes complaisances". Et nous, nous

¹ — Ainsi en 1 Jn 1, 1-3 : « Ce qui était dès le Principe, ce que nous avons entendu, ce qui a été vu de nos yeux, ce que nous contemplâmes, ce que nos mains touchèrent du Verbe de vie, (...) ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi vous ayez communion avec nous. »

² — Ex 16, 10 : « Pendant qu'Aaron parlait à toute l'assemblée des enfants d'Israël, ils se tournèrent du côté du désert et voici que la gloire de Yahvé apparut dans la nuée » (épisode du miracle des caillies et de la manne).

³ — Ainsi saint Paul appelle le Christ (en He 1, 3) « le rayonnement de la gloire » ou de la splendeur du Père : ἀπαύγασμα τῆς δόξης. En 2 Co 3, 18, il dit : « Pour nous, le visage découvert [par opposition aux juifs qui lisent la loi avec un voile sur le cœur, selon la lettre et non selon l'esprit], réfléchissant comme dans un miroir la gloire [splendeur] du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de plus en plus resplendissante, comme par le Seigneur qui est esprit. »

⁴ — Cet aspect est spécialement souligné par saint Jean dans le récit des sept miracles qu'il rapporte dans son Évangile. Ainsi, pour la résurrection de Lazare : « Ne vous ai-je pas dit que, si vous croyez, vous verrez la gloire de Dieu ? Ils ôtèrent donc la pierre... » (Jn 11, 40).

entendîmes cette voix venue du ciel lorsque nous étions avec lui sur la montagne sainte » (2 P 1, 17 ¹).

Enfin, la révélation de la gloire du Christ culmine dans sa résurrection. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, cette gloire de la résurrection ne peut être séparée de la passion qui fut l'œuvre glorieuse entre toutes et pour laquelle le Verbe est venu sur terre. Ainsi, juste avant de se rendre au jardin de l'agonie, Jésus prie-t-il son Père en ces termes : « Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donnée à faire. Maintenant, toi, Père, auprès de toi-même, *glorifie-moi* de la gloire que je possédais auprès de toi avant que le monde fût » (Jn 17, 5). Et, quelque temps auparavant, au dernier jour de la fête des Tabernacles, Jésus criait dans le Temple : « Celui qui croit en moi, (...) de son sein couleront des fleuves d'eau vive » ; et saint Jean précise : « Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui s'étaient mis à croire en lui ; il n'y avait pas encore d'Esprit, car Jésus n'avait pas encore été glorifié » ; en effet, il n'avait pas encore souffert sa passion (Jn 7, 38-39 ²).

• « GLOIRE COMME D'UN FILS UNIQUE DU SEIN DU PÈRE » (δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός)

L'évangéliste indique maintenant le *caractère unique* de cette gloire du Verbe incarné.

Elle est comme d'un Fils unique, *quasi*. C'est-à-dire qu'elle est la gloire qu'il détient du Père « en qualité de Fils unique » et non pas « comme un fils unique », à l'exemple d'un fils unique. Le *ὡς* (ὡς), ici, n'est pas comparatif mais causal ; il équivaut à *utpote*, « en tant que ». Saint Jean Chrysostome commente : « Ce *quasi* n'indique pas la similitude ni la comparaison, mais la confirmation et la définition qui n'est sujette à aucun doute, comme s'il disait : nous avons vu sa gloire, celle qu'il convenait que le Fils unique de Dieu ait ³. » Autrement dit, le Christ a un droit strict à une telle gloire puisqu'il est le Fils unique.

« Fils unique », *Monogenous* (Μονογενοῦς), est en apposition avec *autou* (αὐτοῦ, *sa* gloire) qui représente le Verbe. C'est le Verbe qui est ce Fils unique. Pour la première fois le Fils et le Père sont nommés dans le quatrième Évangile. Ce terme de « Monogène » est propre à saint Jean qui l'emploie encore en 1, 18 ; 3, 16 et 18 et en 1 Jn 4, 9 ⁴. Il vise non pas la génération historique du

¹ — Voir également Mt 17, 1-13 ; Lc 9, 32.

² — A l'exemple du Christ, le martyr des apôtres (et des saints) est également glorieux : « Il disait cela pour signifier par quel genre de mort il *glorifierait* Dieu », explique saint Jean en parlant du martyr de saint Pierre à qui le Christ venait de prédire qu'il mourrait crucifié (Jn 21, 19).

³ — *Illud autem quasi non similitudinis est neque parabolæ, sed confirmationis et definitionis nulli dubio obnoxia ; ac si diceret : vidimus gloriam, qualem decebat habere unigenitum Filium Dei.*

⁴ — Dans l'ancien Testament, la Septante emploie environ une quinzaine de fois μονογενής pour traduire l'hébreu יָבִיד, *yâbid*, qu'en d'autres endroits elle traduit par ἀγαπητός (bien aimé).

Verbe, mais sa génération éternelle qui est la véritable source de sa gloire. Toutefois, de par la communication des idiomes, le Christ historique est le Fils éternel de Dieu et réciproquement. La gloire du Fils unique convient donc aussi bien à l'un qu'à l'autre.

Est-ce la gloire ou bien est-ce le Fils unique qui « vient du Père » ? Autrement dit les mots *a Patre* doivent-ils être rattachés à *gloriam* ou à *Unigeniti* ? Origène les rattache à *Unigeniti* et voit dans cette phrase l'expression de la filiation divine du Verbe : « Nous avons vu sa gloire, gloire qu'il possède en tant que Fils unique issu du Père ». Mais la préposition grecque *para* (παρά) ne peut pas avoir ce sens. Il faut donc comprendre que c'est *la gloire* qui émane du Père, comme de sa source. Du Père, elle passe tout entière dans le Fils unique, puis rejaillit à l'état participé dans les saints. Notre-Seigneur s'exprime de façon semblable en un autre endroit : « Si c'est moi qui me glorifie moi-même, ma gloire n'est rien ; celui qui me glorifie, c'est mon Père » (Jn 8, 54).

- « PLEIN DE GRÂCE ET DE VÉRITÉ » (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας)

Enfin, l'évangéliste indique la *qualité* du Fils unique incarné.

Il y a une légère difficulté de traduction : *plèrès* (πλήρης, plein) peut être compris comme un adjectif déclinable (au nominatif masculin) qu'il faut rattacher, en ce cas, au Verbe incarné. C'est ainsi qu'a compris la Vulgate : *Verbum... plenum gratiae et veritatis*, « le Verbe, plein de grâce et de vérité ». C'est le sens qui semble le mieux convenir, surtout si on le rapproche du verset 16 : *de plenitudine eius...* « de sa plénitude (celle du Verbe), nous avons tous reçu ».

Mais πλήρης peut également être une forme indéclinable (fréquente dans la *koïnè*) qu'il faut alors rattacher à δόξαν, la gloire (ou peut-être à μοινογενοῦς, ce qui ramène les choses à la solution précédente) : « Nous avons vu sa gloire – gloire qu'en tant que Fils unique il tient du Père – pleine de grâce et de vérité. »

Il faut expliquer les mots grâce et vérité.

— La *grâce* (χάρις, que saint Jean n'emploie qu'ici et au verset 17) désigne : 1^o la faveur, l'amour gratuit de Dieu et, 2^o le don spécial issu de cette faveur. C'est ce deuxième sens qui convient ici, d'où découlera la définition théologique de la grâce divine : don surnaturel créé qui rend participant de la nature même de Dieu.

La plénitude de grâce du Verbe incarné se dit d'abord et principalement de sa grâce d'union et ensuite de la perfection de son âme remplie de la grâce sanctifiante et des dons du Saint-Esprit, qui, de lui, découle dans les âmes

Saint Paul, quant à lui, utilise l'expression πρωτότοκος (*primogenitus*, Ro 8, 29). Toutes ces expressions montrent l'inépuisable richesse du Verbe.

(grâce dite, pour cela, *capitale*, parce qu'elle coule de la tête du corps mystique jusque dans les membres). C'est ce qu'explique saint Thomas ¹ :

1^o Du point de vue de *l'union*. — Tous les hommes sont unis à Dieu en participant à lui par mode de similitude naturelle (« Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » Gn 1, 26). Certains le sont en outre par la foi et la charité. Mais ces modes d'union demeurent partiels et imparfaits, c'est pourquoi l'union n'y est pas plénière. « Tandis que, dans le Christ, l'union est plénière puisque la nature humaine est assumée par Dieu de telle sorte que l'homme soit Dieu lui-même par l'unité de la personne ; il est donc plein de grâce, non par quelque don gratuit spécial reçu de Dieu, mais parce qu'il était Dieu lui-même. »

2^o Quant à *la perfection de l'âme du Christ*. — « Le Christ a reçu sans mesure tous les dons de l'Esprit-Saint, alors que Dieu les a donnés avec mesure à toutes les créatures douées d'intelligence. (...) Dans le Christ, toutes les grâces sont en surabondance ; il a eu toute la grâce (voir Is 11, 1). »

3^o Enfin, quant à *la dignité capitale du Christ*. — « Il est la tête de l'Église et, de ce point de vue, il lui appartient de répandre la grâce dans les autres. (...) En tant qu'il nous a accordé la sainteté parfaite que nous n'aurions pu obtenir par la loi, il est dit plein de grâce. »

— La *vérité* (ἀλήθεια) est un mot clef du quatrième évangile (25 fois) et des épîtres de saint Jean (20 fois), alors qu'on ne le trouve que cinq fois dans les synoptiques.

La vérité dont il s'agit ici est la vérité communiquée à la nature humaine du Verbe incarné ; non pas la Vérité essentielle qui se confond avec Dieu lui-même, mais la connaissance de la vérité, notamment la connaissance du plan de salut, et la vision béatifique dont le Christ-homme jouissait pendant sa vie terrestre.

La grâce et la vérité sont deux attributs majeurs et connexes du Verbe incarné. Ils reprennent le couple « miséricorde et vérité » que l'ancien Testament appliquait à Dieu (מִסְדֵּד וְאֱמֶת, *hesed ve'emeth*), et qu'on trouve dans plusieurs textes : en Ex 34, 6 : « Dieu riche en grâce et en fidélité » ; dans le Ps 24, 10 : « Toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité » ; dans le Ps 35, 6 ; etc.

Toutefois, *hesed* (מִסְדֵּד) dit plutôt la *bonté* que la grâce proprement dite. Quant à *emeth* (אֱמֶת), qui vient de la racine אָמַן « être stable » qui a donné *Amen*, il signifie : digne de confiance, fidèle à ses paroles, véridique. Si donc saint Jean a pensé à ces textes de l'ancien Testament, il leur a incontestablement ajouté une dimension supérieure en les appliquant au Verbe.

¹ — THOMÉ AQ, s., *com. in Jn*, n^o 188-190.

Le témoignage de l'évangéliste

Jésus-Christ, source de grâce et de vérité

Verset 16 : Parce que [Si bien que] : de sa plénitude, tous, nous avons reçu, et grâce pour [sur] grâce ¹.

L'évangéliste reprend la parole ² pour donner le témoignage de l'Église. « Nous avons *tous* reçu », c'est-à-dire, non seulement nous, les témoins oculaires du verset 14, mais tous ceux qui ont accueilli le Verbe et qui croient en son nom. Ce témoignage de l'évangéliste qui parle au nom de l'Église complète celui de Jean-Baptiste donné au verset 15 (que nous avons commenté précédemment, avec les versets 6-8).

Saint Jean fournit ici l'explication ou plutôt la conséquence de ce qu'il énonçait à la fin du verset 14. Il dit donc : *oti* (ὅτι), « parce que », que nous devons traduire de préférence : « si bien que ». Comme, en effet, on ne peut pas dire que le Verbe est plein de grâce pour cette raison que nous avons tous reçu de lui, le sens est en réalité : le Verbe est tellement plein de grâce que nous avons tous reçu de sa plénitude. Ce ὅτι renforce donc l'assertion « nous avons tous reçu » et montre qu'elle est la conséquence de l'affirmation de la plénitude du Verbe incarné et même de tout le prologue : « Le Verbe était Dieu... Par lui tout a été fait... Il s'est fait chair et il a habité parmi nous... Il est plein de grâce et de vérité..., *si bien que*, tous, de sa plénitude, nous avons reçu... »

- « DE SA PLÉNITUDE » (πλήρωμα)

La plénitude du Verbe incarné est appelée *plērōma* (πλήρωμα). Ce terme n'est employé qu'ici par saint Jean, mais saint Paul l'utilise (avec une nuance propre) dans Ep 1, 13 et 4, 13 et dans Col 1, 19. Le mot signifie une plénitude débordante, inépuisable. Saint Thomas commente ainsi :

Certes, nous lisons dans l'Écriture que certains ont été pleins de grâce, par exemple la bienheureuse Vierge (Lc 1, 28) et Étienne (Ac 6, 8). Mais la plénitude du Christ est autre que la leur. On dit en effet qu'est « plein » ce en quoi il n'y a aucun vide. La capacité de l'âme peut donc être pleine dans l'ordre de la *suffisance*, c'est-à-

¹ — ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.

Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia.

² — C'est du moins l'opinion de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin, par opposition à Origène qui rattache le v. 16 au v. 15 (verset que nous avons expliqué dans le numéro 25 du *Sel de la terre*, avec les vv. 6-8), disant : « Il [le Verbe] était vraiment avant moi puisque, de sa plénitude, nous avons tous reçu, non seulement moi, Jean-Baptiste, mais tous les prophètes » (voir THOMÆ AQ. s., *com. in Jn*, n° 200).

dire de telle sorte que rien ne lui manque de la grâce [nécessaire] pour accomplir les actes bons ; c'est cette plénitude qui fut en Étienne. La capacité de l'âme peut aussi être pleine non seulement dans l'ordre de la suffisance, mais encore dans l'ordre de la *surabondance* ; et cette plénitude de surabondance fut spécialement, et d'une manière unique, dans le Christ, parce qu'elle a surabondé sur les autres de telle sorte qu'il fut l'auteur et la source de la grâce. Mais dans la bienheureuse Vierge, la plénitude de grâce fut d'un ordre intermédiaire parce que, bien qu'il y eût en elle la plénitude d'une certaine surabondance, elle ne fut cependant pas auteur de la grâce pour les autres ¹.

- « NOUS AVONS REÇU » (ἐλάβομεν)

La plénitude de grâce et de vérité du Verbe incarné est aux fins de communication. Il y a donc un donnant (« de sa plénitude ») et des bénéficiaires (« nous tous »), un acte de donation et un acte de réception : il ne suffit pas de recevoir, il faut *bien* recevoir.

Commentant le texte latin : *de plenitudine eius, nos omnes accepimus*, saint Thomas fait un intéressant développement sur la préposition latine *de*, montrant qu'elle indique ici à la fois l'efficiencia, la consubstantialité et le caractère partiel du don reçu. Voici son commentaire :

De indique d'abord dans le Christ l'efficiencia de la grâce ou l'autorité ; car la plénitude de la grâce qui est dans le Christ est cause de toute grâce qui est en toute créature douée d'intelligence. *De* marque, en second lieu, la consubstantialité parce que, bien que les dons soient en nous autres que dans l'âme du Christ, cependant c'est l'unique et même Esprit-Saint qui est dans le Christ et qui remplit ceux qui sont sanctifiés. Enfin, *de* indique que nous ne recevons qu'une partie, avec mesure, par opposition au Christ qui possède la grâce en plénitude et sans mesure ².

- « ET GRÂCE POUR GRÂCE » (καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος)

Trois interprétations ont été proposées pour ce membre de phrase difficile à traduire :

1^o Les chrétiens ont reçu une grâce plus haute (la grâce de l'Évangile), *en remplacement de* la grâce de la loi donnée aux juifs. *Anti* (Ἀντί) signifie alors : *à la place de*. C'est l'opinion d'Origène, de saint Jean Chrysostome et, parmi les modernes, de Calmes et de Boismard.

2^o Nous avons reçu de sa plénitude grâce *sur* grâce. Ἀντί désigne ici la succession, la multiplicité, la surabondance (selon un ordre croissant) des grâces offertes aux hommes ; il équivaut à ἐπί : *sur*.

¹ — THOMÆ AQ. s., *com. in Jn*, n^o 201.

² — THOMÆ AQ. s., *com. in Jn*, n^o 202.

On notera les prépositions *διὰ* (*per*) employées pour signifier la médiation de Moïse d'une part et celle de Jésus-Christ d'autre part. Comme au verset 3, M. Delebecque a traduit : « au travers », pour rendre toute la force de la causalité intermédiaire. Dans cet « au travers » du Christ, il faut placer son humanité sainte, instrument conjoint de sa divinité dans l'œuvre de notre salut, et sa croix : c'est par la croix du Christ que la grâce et la vérité parviennent aux chrétiens.

3^e Enfin, il y a une différence quant à la réalité transmise par l'un et l'autre médiateur. Comme les mots eux-mêmes l'expriment, la loi (*lex*) est une obligation ; elle lie. La grâce en revanche est une faveur, un amour. Et la vérité, quant à elle, libère. Nous sommes passés de loi imparfaite de la crainte à la loi parfaite de la charité et de la liberté des enfants de Dieu.

Le Fils unique nous explique son Père

Verset 18 : Dieu, personne n'a eu vue de lui, jamais. Un Dieu, Fils unique, celui qui est, [tourné] vers le sein du Père, lui, il expliqua. ¹

Ce dernier verset constitue la conclusion de tout le prologue.

L'absence de particule de liaison avec le verset 17 montre qu'il y a une relation intime entre les deux versets : la pensée se continue sans interruption. Autrement dit, le verset 18, selon le procédé que nous savons maintenant habituel à saint Jean, reprend et prolonge l'antithèse entre le Christ et Moïse mais pour la dépasser aussitôt :

— Personne n'a jamais vu Dieu. Pourtant, Moïse, justement, était censé avoir vu Dieu. Mais saint Jean veut montrer qu'il ne l'a pas vu comme le Christ, lui, voit son Père.

— Par ailleurs, il vient d'être question de la vérité advenue par Jésus-Christ. Mais en quoi consiste cette vérité ? C'est ce qu'il reste à dire : elle est la révélation ou l'explication que le Fils, en qualité de Fils et de Dieu, appuyé sur le sein de son Père, donne de son Père. De même que la grâce fut apportée par Jésus-Christ (par opposition à la loi donnée par Moïse), de même, une si haute vérité, inaccessible par elle-même à l'intelligence créée, ne peut être révélée que par le Fils unique de Dieu.

¹ — Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. *Deum nemo vidit umquam : unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.*

- « DIEU, PERSONNE NE L'A JAMAIS VU » (Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε)

« Personne » exprime une négation absolue. C'était déjà affirmé dans l'Ancien Testament : « L'homme ne saurait me voir sans cesser de vivre », dit Dieu à Moïse (Ex 33, 20 ¹). Il faut donc croire que le privilège qui fut accordé à Moïse (Ex 33, 18-23 ; 34, 5-7) et à Isaïe (Is 6) ne consistait qu'en une certaine vision de Dieu (de sa gloire ?), mais non pas dans la vision de la nature divine en tant que telle ² (Θεόν, sans article, désigne l'essence divine). Ce n'est qu'au ciel, lorsque « nous lui serons semblables », que « nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3, 2).

La raison donnée de cette impossibilité est exprimée par le verbe voir (ἑώρακεν) employé au parfait « résultatif », c'est-à-dire qui exprime l'état présent résultant d'une action passée : jamais, personne « n'a eu vue de lui ». Dieu, en effet, est invisible, *aoratos* (ἀόρατος, Co 1, 15 ; 1 Tim 1, 17). Notre-Seigneur lui-même l'a attesté ³ : « Vous, vous n'avez jamais eu ni sa voix dans l'oreille, ni sa vue dans vos yeux » (Jn 5, 37).

- « LE FILS UNIQUE, DIEU, CELUI QUI EST, VERS LE SEIN DU PÈRE, LUI, L'EXPLIQUA » (μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς)

Or, pour répandre la vérité, il faut avoir la connaissance de Dieu. C'est pourquoi, le Fils, qui est le seul à voir Dieu, peut seul en dire la vérité. Il faut citer ici Jn 6, 46 qui est très proche de notre verset : « Il ne se peut que quelqu'un garde vision [même verbe, au même temps : ἑώρακεν] du Père sinon celui qui est, venant de Dieu [ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, à comparer avec ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς] ; celui-là garde vision du Père. »

Saint Jean décerne trois titres au Verbe pour souligner sa qualité de témoin unique et extraordinaire. Il est :

1^o *Monogénès* (Μονογενής), c'est-à-dire [Fils] Unique. Saint Thomas commente : « parce qu'il est son Fils d'une manière unique, il connaît son Père d'une manière unique ⁴ ».

2^o *Théos* (Θεός), Dieu. Il faut lire « Dieu » plutôt que « Fils », qu'on ne lit que dans quelques manuscrits ⁵ et dans les anciennes versions latine, syriaque et arménienne, par assimilation, sans doute, avec Jn 3, 16 et 18 et 1 Jn 4, 9 où le terme monogène est associé à Fils.

On notera que ni *μονογενής*, ni *θεός* ne possèdent l'article. Littéralement, il faudrait donc traduire : « Personne n'a jamais eu vue de Dieu ; *un* Fils unique,

¹ — Voir aussi Dt 4, 12 ; Ps 97, 2.

² — THOMÆ AQ. s., *com. in Jn*, n^o 211 et 213.

³ — Voir également : 1 Jn 4, 12. 20 ; 1 Tim 6, 16 : « Dieu habite une lumière inaccessible, que nul d'entre les hommes n'a vue ni ne peut voir. »

⁴ — THOMÆ AQ. s., *com. in Jn*, n^o 217.

⁵ — Les manuscrits A, O, K.

un Dieu..., lui, l'a révélé. » Ces mots ne sont pas ici des noms propres : c'est parce qu'il a la double *qualité* de Fils unique et de Dieu, que le Verbe est le témoin privilégié qui peut nous révéler son Père.

3^e *O òn eis ton kolpon tou patros* (Ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός). Ce troisième attribut est malaisé à rendre, car il pose des difficultés de traduction. Comment traduire l'union entre le participe présent du verbe être (exprimant un état) et la préposition de mouvement εἰς (mot à mot : « le étant vers le sein du Père ») ? Trois solutions sont proposées (a, b et c) :

a) Faire de εἰς l'équivalent de la préposition statique ἐν (dans) construite avec le datif, comme en Jn 13, 23. C'est la solution retenue par la Vulgate : *qui est in sinu Patris*, « Celui qui est dans le sein du Père ».

b) Garder au participe et à la préposition leur valeur propre et leur sens prégnant (un peu comme au verset 1 : « le Verbe *était face à* Dieu »). Toutefois, la présence d'un verbe d'état impose de donner au mouvement souligné par la préposition εἰς une amplitude relativement limitée : « Celui qui est *vers* le sein du Père », c'est-à-dire *comme appuyé, blotti sur* le sein du Père. L'idée exprimée serait celle-ci : le sein du Père n'est pas tant un lieu (*dans* lequel le Fils repose) que la vie intime de Dieu, la relation de connaissance et d'amour intime et secrète qui existe entre les Personnes divines. Saint Jean montrerait ici que le Verbe est associé à cette vie, qu'il participe activement (εἰς) aux secrets, à l'intimité (κόλπον) du Père.

Le commentaire de saint Thomas va dans ce sens : « Il faut entendre le sein comme le secret du Père » ; or parce qu'il est consubstantiel au Père, le Fils *comprend* le secret du Père – autrement dit son essence divine – au sens fort du mot, c'est-à-dire connaît le Père autant qu'il peut-être connu ¹.

Avec M. Delebecque, on pourra même donner au verbe être employé au participe présent précédé de l'article (littéralement : « le étant ») sa valeur absolue, comme en Jn 3, 13 (« Celui qui, dans le ciel, est »), ou encore en Jn 6, 46 (« Celui qui est, venant de Dieu ») et Jn 8, 47 (« Celui qui, de Dieu, est »). Le Fils, comme le Père et avec lui, est « celui qui est » (Ex 3, 14) ; il est donc parfaitement qualifié pour le connaître.

L'argument est donc le suivant : il y a unité de sujet entre le Verbe éternel qui *est* éternellement avec son Père, et le Verbe incarné vivant en Palestine avec ses apôtres. C'est la même personne. Le Verbe incarné est donc parfaitement habilité à révéler le Père aux hommes. C'est la doctrine qu'on trouve en Mt 11, 27 : « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler ».

c) Troisième solution : séparer εἰς τὸν κόλπον de ὁ ὢν et le rattacher au verbe *exègēsato* (ἐξηγήσατο). Cette solution, préconisée, avec des variantes, par

1 — THOMÆ AQ. s., *com. in Jn*, n° 218.

des exégètes modernes ¹, suppose qu'on comprenne le verbe *exegeîsthai* (ἐξηγεῖσθαι) selon son sens premier : *guider, conduire* (et non plus : *expliquer, révéler*). Le sens serait : « Personne n'a jamais vu Dieu sinon le Fils unique, celui qui est ; c'est lui qui a ouvert la voie vers le sein du Père » (La Potterie), ou : c'est lui « qui a conduit dans le sein du Père » (Boismard). Il s'agirait donc du retour du Christ dans le sein du Père d'où il est sorti pour s'incarner, retour par lequel le Christ nous ouvrirait la voie et nous entraînerait dans son sillage. Comme Moïse fut le *guide* des Hébreux vers la Terre promise, Jésus ouvre aux chrétiens les portes du ciel.

L'idée est orthodoxe et conforme à l'esprit du prologue. Mais le problème est que *exegeîsthai* ne se trouve nulle part dans la sainte Écriture avec ce sens-là, alors qu'on le trouve plusieurs fois avec sa signification figurée habituelle : « interpréter », « expliquer », « dévoiler ». C'est le cas, par exemple, dans l'épisode des pèlerins d'Emmaüs à qui Jésus *dévoile* les prophéties le concernant ².

Cette troisième hypothèse – ingénieuse peut-être, mais dénuée de fondements et trop préoccupée d'originalité – ne semble donc pas devoir être retenue. Par conséquent, il faut comprendre : le Fils de Dieu « a expliqué » le Père, c'est-à-dire l'a révélé, a donné connaissance de son intimité.

*

* *

Le prologue s'achève ainsi sur un sommet : l'Évangile peut s'ouvrir, il sera précisément l'*exegesis*, la narration, l'explication de ce qu'est Dieu le Père, révélé dans et par le Verbe, par ses miracles, sa parole, sa passion et sa résurrection.

D'ailleurs, effectivement, saint Jean laissera très souvent la parole au Christ lui-même, beaucoup plus souvent que les synoptiques. Le quatrième Évangile accomplit parfaitement la promesse de Notre-Seigneur (Jn 15, 15) : « Toutes les choses que j'ai entendues de mon Père, je vous les ai fait connaître. » C'est encore ce que proclame saint Paul dans l'autre grand prologue du nouveau Testament, celui de l'épître aux Hébreux (He 1, 1) : « Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé jadis à nos pères par les prophètes, Dieu, en ces temps qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils ».

Écoutons-le et gardons ses paroles.

*

* *

¹ — Les pères Boismard, Robert, et plus récemment Devillers (*RT*, 1989–2) et La Potterie.

² — Lc 24, 35 ; Voir aussi Ac 10, 8 ; Ac 15, 22 ; Ac 21, 19.

Conclusion

Nous pouvons conclure par quelques mots concernant les recherches effectuées sur la structure interne du prologue. Ce sera l'occasion de résumer les richesses que nous avons découvertes depuis le début de cette étude.

Certains travaux se sont intéressés à *la forme* du prologue, comme l'article de J. Irigoien sur sa composition rythmique ¹. Le décompte « syllabique » et « accentuel » effectué par ce savant professeur de grec fait apparaître une rigoureuse division du texte en strophes, correspondant à la répartition des idées ². On a d'ailleurs souvent soutenu que le prologue de saint Jean, par son rythme et la distribution harmonieuse de ses courtes propositions, ressemblait à un hymne liturgique. C'est tout à fait vrai.

Existe-t-il une synthèse analogue concernant *le fond*, le contenu du prologue ? Les exégètes s'accordent pour noter la progression des idées et les grandes articulations du texte, mais ils sont divisés à l'extrême quant au plan exact à adopter. Le point d'achoppement est le suivant : à partir d'où intervient le Verbe incarné ? Pour les uns, c'est au verset 14 (*Et le Verbe s'est fait chair*) ; pour les autres, c'est au verset 11 (*Il est venu chez les siens*), ou encore au verset 9 (*Il était la vraie lumière qui vient dans le monde*), etc. Peu importe, au fond ; le désaccord des commentateurs montre qu'il ne faut pas presser les choses et vouloir à tout prix dégager un cadre logique qui serait artificiel. Le prologue est une œuvre contemplative, dont l'objet – le Verbe – déborde largement tout ce que les hommes peuvent en dire ou en penser. Ce que saint Jean nous livre, c'est le fruit d'une connaissance intérieure, surnaturelle, unique, qu'il a directement reçue de Dieu. Comme elle est trop riche pour l'esprit humain, il ne peut nous la transmettre que dans une succession d'aperçus qui se compénètrent, se répètent et s'éclairent mutuellement. Ainsi s'explique la struc-

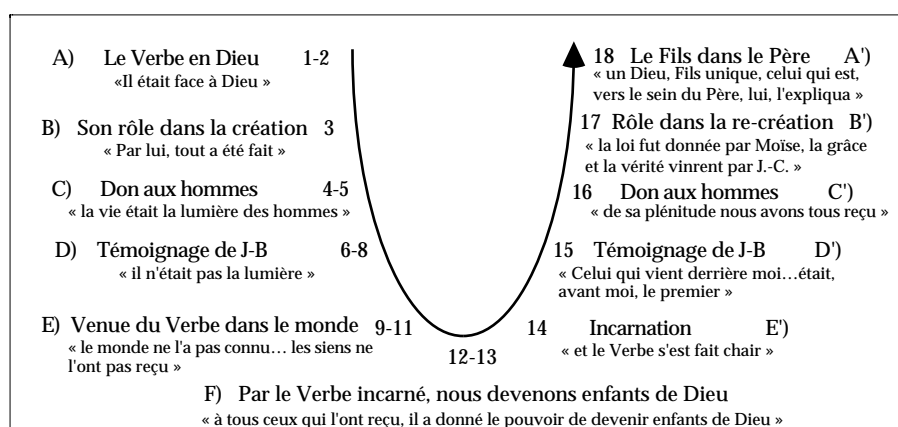
¹ — *Revue Biblique*, 1971-IV, p. 501.

² — 1^o Première strophe (v. 1-3a) consacrée au Verbe, nommé en tête ; développement sur le Verbe éternel et créateur. 2^o Mésode (v. 3b-5) : le Verbe vie et lumière. 3^o Première anti-strophe (v. 6-8) consacrée à Jean, témoin de la Lumière. 4^o Deuxième strophe (v. 9-13) consacrée à nouveau au Verbe, avec un double développement : le refus de la Lumière (v. 9-11) ; l'accueil de la Lumière (v. 12-13). 5^o Mésode (v. 14) : synthèse de tout le prologue, l'incarnation du Verbe. 6^o Deuxième anti-strophe (v. 15-18) : le Christ, source de grâce, est avant Jean et supérieur à Moïse ; retour à la Trinité : le Fils unique révélateur du Père.

Il est intéressant de noter que si l'on se fonde sur les accents toniques, il faut couper entre les versets 3a et 3b pour isoler la strophe 1 de la première mésode (strophe 1 = 20 accents ; mésode 1 = 14 ; anti-strophe 1 = 20 ; strophe 2 = 40 ; mésode 2 = 14 ; anti-strophe 2 = 41). La composition syllabique, en revanche, exige la coupure classique (et, dans ce cas, la mésode se réduit au seul v. 5).

ture « en cercles concentriques », avec ses répétitions et ses recoupements, qui déconcerte nos esprits habitués à une pensée rectiligne ¹.

Pour atteindre son but, saint Jean a utilisé certains procédés littéraires bibliques qu'il importe de reconnaître pour bien comprendre le texte et son ordonnance. Signalons juste les principaux : — le parallélisme synonymique (la répétition de la même idée sous deux formes différentes) ; — l'inclusion par laquelle la pensée revient à son point de départ après avoir accompli un cercle (la répétition du même mot ou de la même idée au début et à la fin d'un développement) ; — la construction par enveloppements successifs (qui combine les deux précédents). Un schéma récapitulatif facilitera l'identification de ces divers procédés et sera plus parlant que de longues explications ² :



Ainsi mise en forme, la pensée apparaît plus clairement : le Verbe sort de Dieu et retourne à Dieu. Le prologue, en quelque sorte, développe cette parole de Notre-Seigneur qui résume toute sa mission : « Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde ; je laisse maintenant le monde et je vais vers le Père » (Jn 16, 28). Ce double itinéraire du Verbe – descendant et ascendant – emprunte des étapes parallèles marquées par des mots clefs qui se répondent : Le

¹ — On a fait justement remarquer que ce procédé est habituel à saint Jean (on le retrouve dans l'Apocalypse et les épîtres johanniques). Celui-ci nous livre d'abord « en bloc », dans une vision très ample, la vérité à contempler. Puis il la reprend dans des approches particulières de plus en plus resserrées et pénétrantes. On a comparé cette manière d'exposer à l'action des vagues sur la grève à marée montante : chaque vague vient recouvrir un peu plus d'espace que la précédente, puis se retire pour laisser place à la suivante. La contemplation, dont le mode n'est pas discursif, procède par « vagues » ou vues successives (ou par cercles concentriques), en ruminant son objet pour ainsi dire, jusqu'à ce qu'elle en ait savouré toute la richesse.

² — Ce schéma, décrivant la structure « parabolique » du prologue, vient du père Boismard. Comme dit saint Thomas : *Non respicias a quo audias...*, « Ne regarde pas à celui qui parle, mais tout ce que tu entends de bon, confie-le à ta mémoire. »

Verbe éternel est auprès de Dieu (1) et il rejoint le sein du Père (18) ; tout a été créé par lui (3) et la grâce et la vérité nous viennent par lui (17) ; il est source de lumière et de vie (4-5) et nous recevons de sa plénitude grâce pour grâce (16) ; Jean-Baptiste est son témoin (6-8), et, bien que marchant devant lui, il n'est pas avant lui (15) ; il est la lumière véritable, présente dans le monde et qui vient chez les siens (9-11) et il se fait chair pour habiter chez nous, plein de grâce et de vérité (14).

De plus, ce n'est pas seulement le mystère du Verbe personnel qui est ici exprimé, c'est aussi le mystère de la filiation divine des âmes qui lui sont incorporées. Si le Verbe s'incarne et se fait chair, c'est pour que les hommes qui le recevront et croiront en lui deviennent enfants de Dieu et naissent à la vie divine (12-13). A cet égard, le prologue réalise cette belle prophétie d'Isaïe : « Comme la pluie et la neige descendent du ciel et n'y retournent pas qu'elles n'aient abreuvé et fécondé la terre et qu'elles ne l'aient fait germer, dit Dieu, (...) ainsi en est-il de ma parole [de mon Verbe] qui sort de ma bouche ; elle ne revient pas à moi sans effet, mais elle exécute ce que j'ai voulu et accomplit ce pour quoi je l'ai envoyée » (Is 55, 10). Or ce que Dieu a voulu, ce pour quoi il a envoyé son Fils unique, c'est l'œuvre de la régénération surnaturelle des âmes exprimée aux versets 12-13. Ces versets sont donc comme la charnière centrale autour de laquelle s'organisent les deux versants du prologue. Incorporé au Verbe incarné, devenu par lui enfant de Dieu, illuminé et vivifié par sa grâce et sa vérité, le chrétien est attiré par le Père avec le Christ, ou plutôt en lui, puisque le Christ est lui-même la route de l'ascension vers le Père : « Seigneur, nous ne savons pas où vous allez ; comment donc en saurions-nous la voie ? » demande Thomas ; et Jésus lui répond : « Je suis la voie, la vérité et la vie ; nul ne vient au Père que par moi » (Jn 14, 5-6).

Ces considérations rejoignent le petit commentaire théologique et spirituel que le père Garrigou-Lagrange a donné du prologue du quatrième Évangile mis en parallèle avec les introïts des trois messes de Noël ¹. Le prologue nous fait contempler les trois générations du Verbe, explique-t-il. D'abord sa génération *éternelle*, à deux reprises : au tout début (versets 1-2) et à la fin (verset 18) ; or c'est le thème de l'introït de la messe de minuit : *Dixit Dominus Domino meo*, « le Seigneur a dit à mon Seigneur » (Ps 109, 1). Puis, au milieu du texte, saint Jean considère la génération *temporelle* du Verbe (verset 14), qu'on peut mettre en rapport avec l'introït de la messe du jour : *Puer natus est nobis*, « un enfant nous est né » (Is 9, 5). Enfin, le prologue envisage, par deux fois également, la génération *spirituelle* du Verbe dans les âmes (aux versets 9-13 et 16-17), c'est-à-dire celle qu'évoque l'introït de la messe de l'aurore : *Dum medium silentium*, « tandis qu'au milieu du silence ». Ce qui donne le processus suivant : généra-

¹ — Voir GARRIGOU-LAGRANGE O.P., *Le Sauveur et son amour pour nous*, Juvisy, Cerf, 1933, p. 465 sq.

tion éternelle → génération spirituelle → génération temporelle → génération spirituelle → génération éternelle. On part de Dieu (principe et fondement de tout l'ordre créé) pour revenir à Dieu (bien suprême et but ultime de tout). Le centre de cet itinéraire, si l'on peut dire, c'est le Christ incarné, la sainte humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, terme de l'aller (la création) et « moyen » ou voie du retour à Dieu (la rédemption et la glorification) ¹. Enfin, préparée par le double témoignage du Précurseur ², la régénération des âmes encadre l'incarnation. Elle la précède (versets 9-13) comme son motif (*causa finalis prima in intentione...*) et la suit (16-17) comme sa fin prochaine (*...et ultima in executione*). C'est pour que nous recevions le pouvoir de devenir enfants de Dieu que le Christ s'incarne et s'offre à son Père dans la passion, et c'est parce qu'il l'a fait que nous recevons effectivement de lui la grâce et la vérité qui nous sauvent.

¹ — Le Christ est la *via* par laquelle l'œuvre sortie de Dieu retourne à lui ; l'humanité du Christ est l'instrument par lequel la divinité attire tout à elle. Telle est l'idée centrale qui a inspiré le plan de la *Somme théologique* de saint Thomas, qu'on peut schématiquement rendre ainsi : 1^o Dieu et son œuvre, 2^o le Christ, 3^o les sacrements par lesquels l'homme retourne à Dieu.

² — Nous nous permettons d'ajouter ici une précision que nous avons omise en commentant le v. 15. Certains auteurs (déjà Mgr Wiseman, cité par MIGNE, *Dictionnaire de la Bible*, 1846, t. II, p. 595) estiment que la mention du Baptiste et de son témoignage en faveur de la divinité du Christ, vise une secte gnostique qui prétendait faire de Jean-Baptiste le Messie attendu. L'évangéliste rétablirait la vérité en marquant la distance qui sépare le Précurseur du Verbe incarné. C'est vraisemblable car, comme le signalent plusieurs auteurs, de nombreux éléments indiquent que le quatrième Évangile est une réfutation résolue de la gnose anti-chrétienne. Du coup, quelques exégètes modernes, considérant qu'une telle annotation anti-gnostique ne peut être que tardive (Cérinthe vivait à la fin du I^{er} siècle ; les Mandéistes vénérateurs de Jean-Baptiste au III^e siècle), y ont vu la preuve d'une rédaction tardive de l'Évangile ou d'un verset interpolé ! C'est une énorme sottise. Il existait une fermentation gnostique préchrétienne implantée en milieu juif et hellénistique, bien présente en Judée, en Samarie et ailleurs, à laquelle le christianisme naissant a certainement été confronté. On connaît, par les Pères de l'Église, l'hérésie gnostique d'inspiration chrétienne qui s'est surtout répandue aux II^e et III^e siècles, mais les découvertes de documents de première main (comme à Nag-Hammadi, en 1945) témoignent d'une gnose plus ancienne, peut-être même préchrétienne. De toutes manières, il ne faut pas réduire le sens de ces versets consacrés au Baptiste, ni l'intention de l'évangéliste – et, a fortiori, de Dieu qui l'a inspiré – à ces considérations particulières.

LE SEL DE LA TERRE

Donner le goût de la sagesse chrétienne

*Revue trimestrielle
de formation catholique*



Maintenir et conserver la saveur du sel de la doctrine quand tout autour devient insipide par la suite de l'abandon de Dieu, c'est le défi que la revue s'impose par son nom même. Le *Sel de la terre* vous offre tous les trois mois des articles simples, diversifiés, adaptés et d'une sûreté doctrinale éprouvée afin de nourrir votre vie spirituelle.

- **Simple**, le *Sel de la terre* ne requiert de ses lecteurs **aucun niveau spécial de connaissance** ; il s'adresse à tout catholique qui veut approfondir sa foi.
- **Diversifié**, le *Sel de la terre* propose à tous une **formation catholique vraiment complète** : études doctrinales et apologétiques, spiritualité et Écriture sainte, histoire et arts de la civilisation chrétienne viennent tour à tour nourrir votre intelligence.
- **Adapté**, le *Sel de la terre* présente les vérités religieuses **les plus utiles** à notre temps et dénonce les erreurs qui menacent aujourd'hui les intelligences.
- **Traditionnel**, le *Sel de la terre* est publié sous la responsabilité d'une communauté dominicaine qui se place **sous le patronage de saint Thomas d'Aquin**, pour la sûreté de la doctrine et la clarté de l'expression.

Cet article vous a plu ?

Vous pouvez :

[Vous
abonner](#)

[Découvrir
notre site](#)

[Faire
un don](#)

Trouvez plus de 1000 articles en accès libre !