



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file - Votre référence

Our file - Notre référence

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

AIMER OU NE PAS AIMER LE MONDE?

ANALYSE ET INTERPRÉTATION DES TEXTES JOHANNIQUES
(ÉVANGILE DE JEAN ET 1 JEAN)

par

P. Fouad E. N A S R E B.S.

* * * * *

Thèse présentée à la faculté de théologie
de l'Université Saint-Paul
en vue de l'obtention
du doctorat en philosophie (théologie)
et du doctorat en théologie

* * * * *

O T T A W A

1 9 9 3



P. Fouad E. Nasre, Ottawa, Canada, 1993



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file Votre référence

Our file Notre référence

THE AUTHOR HAS GRANTED AN
IRREVOCABLE NON-EXCLUSIVE
LICENCE ALLOWING THE NATIONAL
LIBRARY OF CANADA TO
REPRODUCE, LOAN, DISTRIBUTE OR
SELL COPIES OF HIS/HER THESIS BY
ANY MEANS AND IN ANY FORM OR
FORMAT, MAKING THIS THESIS
AVAILABLE TO INTERESTED
PERSONS.

L'AUTEUR A ACCORDE UNE LICENCE
IRREVOCABLE ET NON EXCLUSIVE
PERMETTANT A LA BIBLIOTHEQUE
NATIONALE DU CANADA DE
REPRODUIRE, PRETER, DISTRIBUER
OU VENDRE DES COPIES DE SA
THESE DE QUELQUE MANIERE ET
SOUS QUELQUE FORME QUE CE SOIT
POUR METTRE DES EXEMPLAIRES DE
CETTE THESE A LA DISPOSITION DES
PERSONNE INTERESSEES.

THE AUTHOR RETAINS OWNERSHIP
OF THE COPYRIGHT IN HIS/HER
THESIS. NEITHER THE THESIS NOR
SUBSTANTIAL EXTRACTS FROM IT
MAY BE PRINTED OR OTHERWISE
REPRODUCED WITHOUT HIS/HER
PERMISSION.

L'AUTEUR CONSERVE LA PROPRIETE
DU DROIT D'AUTEUR QUI PROTEGE
SA THESE. NI LA THESE NI DES
EXTRAITS SUBSTANTIELS DE CELLE-
CI NE DOIVENT ETRE IMPRIMES OU
AUTREMENT REPRODUITS SANS SON
AUTORISATION.

ISBN 0-315-95960-6

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

Table des matières

Liste des sigles et abréviations.....	vii
INTRODUCTION GÉNÉRALE. Un thème d'une permanente actualité	1
CHAPITRE I. ÉTAT DE LA QUESTION ET OPTION MÉTHODOLOGIQUE.....	11
INTRODUCTION.....	12
I. ÉTAT DE LA QUESTION	16
1. Le monde dans les écrits johanniques	16
1. 1. Les interprétations gnosticisantes	17
1. 1.1.- R. Bultmann	17
1.1. 2 - Luise Schottroff.....	19
1. 1.3 - Wolfgang Langbrandtner.....	21
1. 2 - Interprétations antignosticisantes.....	23
1. 2. 1 - G. Baumbach	23
1. 2. 2 - R. E. Brown.....	24
1. 2. 3 - W. Wiefel	27
1. 3. Interprétations judaïsantes	28
1. 3. 1 - F.-M. Braun.....	28
1. 3. 2 - R. Schnackenburg.....	30
1. 3. 3 - Takashi Onuki.....	32
1. 3. 4 - W.G. Henderson	33
1. 3. 5 - Juvénal Rutumbu	35

2. <i>Agapè/agapan</i> dans les écrits johanniques.....	37
2. 1. F. F. Segovia.....	39
2. 2. James Moffat.....	41
2. 3. A. Nygren	42
2. 4. V. Warnach	43
2. 5. C. Spicq	45
2. 6. Michael Lattke.....	47
Résumé.....	48
II. OPTION MÉTHODOLOGIQUE	50
PREMIÈRE PARTIE: DIEU ET LE MONDE	
INTRODUCTION.....	57
CHAPITRE II.....	60
1. L'amour de Dieu pour le monde:	
A. Dans le quatrième Évangile	61
1.1. La grande initiative d'amour (Jn 3,16).....	61
1. 2. L'envoi du Fils de Dieu au monde.....	73
B. Dans la première épître de Jean	77
1. 3. Dieu est amour.....	80
Résumé.....	82
2. Le suprême don de l'amour divin	
Jésus-Christ.....	84
2. 1. Jésus, «vie du monde»	84

2. 2. Jésus, «lumière du monde»	87
2. 2.1. «Le Verbe de Dieu est la vraie lumière».....	88
2. 2. 2. Je suis la lumière du monde.....	89
2. 2. 3. Jésus donne la «lumière» aux hommes	92
2. 2. 4. «Lumière» ou salut du «monde».....	93
2. 3. Jésus, «Sauveur du monde»	95
2. 3. 1. Il est vraiment le «Sauveur du monde»	96
2. 3. 2. Le Fils de Dieu, «Sauveur du monde».....	98
CONCLUSION	99
CHAPITRE III. LA RÉPONSE DU MONDE: ACCUEIL OU REFUS?	100
INTRODUCTION.....	101
3. 1. Le monde hostile	105
3. 1.1. Une fin de non-recevoir	105
A. Un refus général (Jn 1,10-11).....	105
B. Les conséquences du refus.....	109
C. Le monde n'a pas connu le Père	110
3.1. 2. Le monde opposé à Jésus	112
A. Les frères incroyants (Jn 7,4-7).....	112
B. Le monde «d'en-bas» contre celui «d'en-haut»	114
C. «Ma royauté n'est pas de ce monde» (Jn 18,36).....	116
3.1. 3. La condamnation du «Prince de ce monde».....	118
3. 2. Le monde, destinataire du salut	120

3.2. 1. L'accueil du révélateur	121
A. Devenir «enfants de Dieu» (Jn 1,12-13)	121
B. Se mettre à la suite de Jésus	122
3.2. 2. Le monde toujours appelé au salut.....	125
3. 3. Objection: pourquoi Jésus ne prie-il pas pour le monde?.....	127
CONCLUSION	135

DEUXIÈME PARTIE: LES DISCIPLES DE JÉSUS ET LE MONDE

INTRODUCTION.....	140
CHAPITRE IV. DES «SÉPARÉS» OU DES «ENVOYÉS» AU MONDE?.....	143
INTRODUCTION.....	144
4. 1. Les disciples sont «séparés» du monde.....	147
4. 1. 1. Leur choix implique une «séparation»	147
4. 1. 2. «AU monde, mais pas DU monde»	152
4. 1. 3. Se garder du Mauvais	156
4. 1. 4 «N'aimez pas le monde...»	162
Résumé.....	170
4. 2. Les disciples, des «envoyés» dans le monde.	172
4. 2. 1. Une même mission à continuer... ..	173
4. 2. 2. Être ses «Témoins» face au «monde»	177
4. 2. 3. «Dans le monde pour aimer»	180
Résumé.....	186

CHAPITRE V. HOSTILITÉ DU MONDE... VICTOIRE DES DISCIPLES	189
INTRODUCTION.....	190
5. 1. La haine du monde contre les disciples	193
5. 1. 1. Le monde persécute les disciples	193
5. 1. 2 La grande culpabilité du monde	200
5. 1. 3 - Ne pas s'étonner de la haine du monde	204
5. 2. Une persécution qui continue.....	207
EXCURSUS: Le dualisme johannique	212
5. 3 La victoire des disciples.....	217
5.3. 1. Les chrétiens, «Vainqueurs du Mauvais»	217
5. 3. 2. La victoire sur les «antichrists»	218
5. 3. 3. La victoire sur le monde	219
Résumé.....	220
CONCLUSION	222
CONCLUSION GÉNÉRALE	224
BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE	229

Liste des sigles et abréviations

<i>AnBib</i>	<i>Analecta Biblica</i>
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i> (Rome)
<i>BibOr</i>	<i>Bibbia e Oriente</i> (Milan)
<i>BVC</i>	<i>Bible et vie chrétienne</i> (Maredsous)
<i>CBQ</i>	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i> (Washington)
<i>DBS</i>	<i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i> (Paris)
<i>DC</i>	<i>Documentation catholique</i> (Paris)
<i>DictSp</i>	<i>Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et mystique</i> (Paris)
<i>EgTh</i>	<i>Église et théologie</i> (Ottawa)
<i>ETL</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i> (Louvain)
<i>Iren</i>	<i>Irénikon</i> (Chevetogne)
<i>JR</i>	<i>The Journal of Religion</i> (Chicago)
<i>LumVie</i>	<i>Lumière et Vie</i> (Lyon)

<i>NRTh</i>	<i>Nouvelle Revue Théologique</i> (Tournai)
<i>NT</i>	<i>Novum Testamentum</i> (Leiden)
<i>NTA</i>	<i>New Testament Abstracts</i> (U.S.A.)
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i> (Cambridge)
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i> (Jérusalem-Paris)
<i>RevScR</i>	<i>Revue des Sciences Religieuses</i> (Strasbourg)
<i>RivB</i>	<i>Rivista Biblica</i> (Rome)
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse</i> (Strasbourg)
<i>RScR</i>	<i>Recherches de sciences religieuses</i> (Paris)
<i>RT</i>	<i>Revue Thomiste</i> (Toulouse)
<i>SBT</i>	<i>Studies in Biblical Theology</i>
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
<i>ThZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i> (Basel)
<i>VS</i>	<i>La Vie Spirituelle</i> (Paris)
<i>VSS</i>	<i>Supplément à la Vie Spirituelle</i> (Paris)
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde de älteren Kirche</i> (Berlin).

INTRODUCTION GÉNÉRALE

UN THÈME D'UNE PERMANENTE ACTUALITÉ

Une lecture attentive des écrits johanniques met les chrétiens devant un dilemme de grande importance et d'une permanente actualité¹. Le problème que se posent beaucoup de chrétiens de notre temps, souvent avec angoisse, peut se résumer dans l'obligation morale de choisir entre deux directives qui leur apparaissent contradictoires: leur faut-il «AIMER LE MONDE OU NE PAS L'AIMER?» La neutralité n'est pas possible, chacun devrait opter pour l'une ou l'autre attitude. Pour répondre à cette question qui concerne le comportement des premiers disciples de Jésus à l'égard du monde, comme aussi celui des chrétiens de tous les temps dans leurs rapports avec les autres hommes, il est nécessaire de bien

¹ Un grand nombre d'exégètes, de théologiens et de moralistes, bien avant la tenue du concile Vatican II, mais surtout après, ont publié de nombreuses et intéressantes études sur ce thème johannique. Mentionnons ici quelques ouvrages et articles parus durant les cinq dernières décennies (1940-1990) qui nous paraissent toucher plus au moins directement au thème choisi: «Aimer le monde ou ne pas l'aimer». Quelques-unes de ces études n'ont pas été publiées jusqu'à maintenant; elles furent consultées cependant sur des microfilms.

W. G. HENDERSON, *The Ethical Idea of the World in John's Gospel*, Diss. D. Th. Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, 1945; J. GIBLET, «"Mundus" in Evangelio et Epistolis Sancti Joannis», *Collectanea Mechliniensia*, 34 (1949), p. 525-532; F.- M. BRAUN, «Le "monde" bon et mauvais de l'évangile johannique», *VS* 88 (1953), p. 580-598; 89 (1954), p.15-29; *idem*, «Le péché du monde selon saint Jean», dans *RT* 65 (1965), p. 180-201; N.H. CASSEM, «A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of *kosmos* in the Johannine Corpus with some Implications for the Johannine Cosmic Theology», *NTS* 19 (1972), p. 81-91; A. FEUILLET, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique* (Études bibliques), Paris, Gabalda, 1972; G. MENESTRINA, «Agapè nelle lettere di Giovanni», *BibOr* 19 (1977), 77-80; F. F. SEGOVIA, «The Love and Hatred of Jesus and Johannine Sectarianism», *CBQ* 43 (1981) p. 258-272; *idem*, *Love Relationships in the Johannine Tradition. Agapè/agapan in the I Jn and the Fourth Gospel* (Society of Biblical Literature. Dissertations Series, 58), Chico, CA, Scholars Press, 1982; C. SPICQ, *Agapè: Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire* (*Studia hellenistica*, 10), Louvain, 1955; *idem* «Notes d'exégèse johannique. La charité est un amour manifeste», *RB* 65 (1958), p. 358-370; *idem*, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes* (Études bibliques), 3 vol., Paris, Gabalda, 1958-1959, cf. surtout vol. 3, p. 125-245; *idem*, *L'amour de Dieu révélé aux hommes dans les écrits de S. Jean*, Paris, Feu Nouveau, 1978; I. L. GROHAR, «El "Mundo" en los Escritos Juanicos. Un Ensayo de interpretación», *Revista biblica* 47 (1985), p. 221-227; M. VELLANICKAL, «The World Vision of John», *Bible BHASHYAN*, 12 (1986), p. 118-130; J. RUTUMBU, «Le 'Monde' dans le quatrième Evangile», Diss. Th. D., Louvain-La-Neuve, 1987.

comprendre, en premier lieu, quelle est l'attitude de Dieu et de son Fils Jésus, vis-à-vis du monde. Est-elle une attitude d'amour et de véritable bienveillance, découlant de l'*Agapè divine* absolument gratuite et généreuse qui embrasse toute l'humanité, ou bien est-elle conditionnée par la réponse de foi des destinataires, comme semblent le suggérer certains textes johanniques, tels que: «Celui qui a mes commandements et qui les observe, celui-là m'aime» (Jn 14,21), «si quelqu'un m'aime, il observera ma parole, et mon Père l'aimera...» (Jn 14,23)? Peut-on ou doit-on reconnaître alors des limites à l'amour de Dieu? Comment le Fils unique de Dieu, venu au monde, a-t-il été manifesté cet amour de façon concrète? Et quelle a été la réponse du *monde* à cette *Agapè divine*? Il est évident qu'une réponse directe à ces questions de base aiderait à comprendre aussi le comportement que devaient prendre les disciples de Jésus, et les premiers chrétiens après eux, à l'égard du *monde*².

Les textes johanniques sur l'amour de Dieu à l'égard du monde sont très nombreux mais éparpillés aussi dans divers chapitres du quatrième évangile et de la première épître de Jean. Nous pourrions les répartir, cependant, en deux groupes qui paraissent, à première vue, se contredire.

² Le terme *monde*, ou *kosmos*, est employé 78 fois dans Jn et 24 fois dans 1 Jn. Dans quelques rares passages, il a un sens neutre, quand il désigne le monde extérieur, créé par le Verbe de Dieu (Jn 1,10a; 11,9; 16,21; 17,5.24; 21,25; 1 Jn 3,17). Dans les autres nombreux passages, on se trouve devant deux séries de textes: 1) La première comprend des textes à nuance positive, où le terme *monde* représente la totalité des hommes, comme objet de l'amour de Dieu et destinataire continu du salut (Jn 3,16. 17; 4,42; 10,36; 12,46.47; 17,18; 1 Jn 2,2; 4,14 etc); 2) La seconde série se caractérise par la coloration négative: le terme *monde* désigne toujours l'humanité, mais d'une façon spéciale ceux qui refusent la révélation du Fils de Dieu, et haïssent Jésus ainsi que ses disciples (Jn 1,10c; 7,7; 8,23; 9,39; 12,31; 14,17; 15,18.19; 16,20.33; 17,6.9.14-16; 18,36; 1 Jn 2,15-16; 3,13; 4,1.4.5.9; 5,4.5.19 etc.). Cf. R.E. BROWN, *The Epistles of John, Trans. with Introduction, notes and Commentary* (Anchor Bible, 30), Garden City, New York, Doubleday, 1982, p. 222-223; N.H. CASSEM, «A grammatical and Contextual Inventory of the Use of Kosmos in the Johannine Cosmic Theology», *NTS* 19 (1972), p. 81-91; C.K. BARRETT, *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London, S.P.C.K., 1955, p. 135.

Dans la première série de textes, Jean³, cet éminent théologien, surnommé à juste titre, «docteur par excellence de l'amour»⁴, déclare à maintes reprises que l'*Agapè* divine est pleine d'initiative, essentiellement gratuite et infiniment généreuse, car elle s'adresse à tous les hommes sans aucune exception. L'amour de Dieu s'est manifesté d'une façon évidente dans un événement historique d'une bonté et générosité incomparables:

Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son Unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle (*Jn 3,16*).

Une affirmation solennelle de cette ampleur situe Dieu et son amour comme la réalité fondatrice, absolue. L'amour de Dieu est à l'origine de ce *don* du Fils unique, venu dans le monde pour révéler aux hommes l'immense richesse de l'*Agapè* divine et leur assurer la «vie éternelle». L'initiative du salut provient, cependant, de Dieu le Père, comme de sa source première et unique.

Ce texte de Jean, universellement connu et fort apprécié par tous les chrétiens, a été qualifié de «*golden Text*⁵». Car il est considéré par la majorité des exégètes et des commentateurs comme l'affirmation la plus éloquente sur l'amour de Dieu à l'égard du *monde*. Le terme *kosmos*, précisément dans ce verset, comme on le verra au cours de l'analyse des textes johanniques, désigne l'humanité prise en général, en quête de rédemption et de salut. Le verset 3,17 réclame nécessairement ce sens

³ Tout au long de ce travail, le terme Jean est utilisé pour désigner l'auteur du quatrième évangile et des épîtres dites johanniques. Les sigles Jn, 1 Jn, 2 Jn, 3 Jn sont employés dans les notes au bas des pages, pour désigner le quatrième évangile ou l'une des trois épîtres johanniques.

⁴ Cf. A. FEUILLET, *Le mystère de l'amour...*, p. 5.

⁵ Cf. W. HENDRIKSEN, *The Gospel of John* (New Testament Commentary), 2nd ed. rev., London, Banner of Truth Trust, 1969, I, p. 139: «This is the theme of the *golden Text* which has endeared itself to the hearts of all God's children.»

anthropologique en précisant que «Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui». Cette mission salvifique, Jésus l'a assumée par sa venue au monde, lui qui a déclaré à la fin de sa vie publique: «*Je ne suis pas venu pour juger le monde, je suis venu sauver le monde*» (Jn 12,47).

Cette théologie si riche et si généreuse se retrouve confirmée dans la première épître de Jean. Là, Dieu est défini par le terme «*Amour*»: *ho theos agapè estin* (1 Jn 4, 8.16). Mais cette déclaration n'est certainement pas un simple énoncé dogmatique sans aucun lien avec l'histoire, c'est plutôt «l'aboutissement d'une contemplation sur la vie et la mort du Christ»⁶, la plus sublime et la plus compréhensible des déclarations sur les activités de Dieu. Jean ne donne pas de définitions abstraites de Dieu, mais il veut rappeler aux membres de ses communautés, ainsi qu'à tous les chrétiens, que les desseins de Dieu et toutes ses interventions au cours de l'histoire du salut, sont marqués du signe de l'amour, comme l'indiquent si bien les textes suivants:

Voici comment s'est manifesté l'amour de Dieu au milieu de nous: Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui (1 Jn 4,9).

Voici ce qu'est l'amour: ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu. C'est lui qui nous a aimés, et qui a envoyé son Fils en victime d'expiation pour nos péchés (1 Jn 4,10).

Et nous, nous témoignons pour l'avoir contemplé, que le Père a envoyé son Fils comme sauveur du monde (1 Jn 4,14).

⁶ Cf. C. SPICQ, *Agapè...*, III, p. 321.

Dans cette même épître, Jean affirme clairement que le Fils unique de Dieu est la «*victime d'expiation*⁷», non seulement pour les péchés des membres de la communauté johannique de son temps, mais encore pour ceux du monde entier (1 Jn 2,2).

Voilà un premier courant de parfaite gratuité et d'incommensurable générosité, de la part de Dieu et de son Fils incarné, que nous retrouvons aussi bien dans l'évangile que dans l'épître.

Mais, à côté des textes johanniques à coloration positive et au ton optimiste, on en trouve bien d'autres, plus nombreux encore que les précédents, qui semblent contredire ce qu'on vient de présenter plus haut. Ainsi, par exemple, au cours de son dernier repas avec ses disciples, Jésus déclare dans une belle prière sacerdotale, adressée à son Père céleste, quelques heures avant de se rendre à sa Passion: «*Je prie pour eux (à savoir pour ses propres disciples); je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés: ils sont à toi*» (Jn 17,9). Quand Jésus dit clairement qu'il n'intercède pas en faveur du monde, cela veut-il signifier vraiment que Dieu abandonne le monde à son aveuglement et à sa perte?... Qu'il s'en désintéresse complètement?... Le monde cesserait-il alors d'être l'objet de l'amour de Dieu (3,16)? Un tel refus d'inclure le *monde* dans la prière de Jésus, venu précisément pour sauver le monde, nous paraît assez choquante.

⁷ Le terme *hilasmos* ne se trouve que deux fois dans tout le NT, et précisément dans la première épître de Jean: en 2,2 et 4,10. Ce terme a été traduit par *propitiation* dans la Vulgate et dans la Bible de Jérusalem. Tandis que la TOB, avec plusieurs exégètes et commentateurs modernes, ont préféré le terme *Expiation*. C'est notre avis également. L'expression *victime d'expiation* provient du vocabulaire sacrificiel de l'AT (cf. Ex. 29, 36-37); elle évoque le sacrifice volontaire de Jésus Christ sur la Croix.

Il y a aussi l'attitude des premiers chrétiens, profondément inspirée par la méfiance à l'égard du monde. Comment comprendre cette énergique recommandation ou plutôt cette injonction que Jean adresse aux membres de sa communauté chrétienne:

N'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui (1 Jn 2,15).

L'amour du monde paraît ici absolument incompatible avec l'amour de Dieu. Cette interdiction sonne mal à nos oreilles et nous étonne surtout de nos jours, où l'Église insiste tellement sur la vocation des chrétiens d'être le levain dans la pâte, de vivre en plein milieu du monde, afin d'être le «sel» et la «lumière» du monde⁸. En effet, beaucoup de religieux et religieuses et même de bons chrétiens se demandent: Quel est ce *monde* qu'ils ne doivent pas aimer et qu'ils sont appelés à vaincre à l'exemple de leur Maître (1 Jn 5,4-5), est-il ce monde qui «gît tout entier sous l'empire du Mauvais» (1 Jn 5,19)? Ces textes sont vraiment choquants et laissent perplexes beaucoup de chrétiens. Une telle attitude se laisse apercevoir aussi chez des auteurs chrétiens qui sont engagés dans les diverses activités missionnaires auprès des laïcs⁹.

D'une part, Dieu est dit aimer le monde. Mais, d'autre part, son Fils incarné, Jésus, venu en ce *monde* afin de lui apporter la lumière, le salut et vie éternelle, dit

⁸ «Cette exhortation étonne. L'auteur avait-il l'intention de dire que les chrétiens deviennent dans le monde un corps étrange, qu'ils n'ont rien de commun avec le monde?». J. CHMIEL, *Lumière et charité d'après la première épître de Jean* (Studia ecclesiastica, 10), Rome, Institut Biblique Pontifical, 1971, p. 19-20.

⁹ «Autrefois l'on disait: gardez-vous du monde et l'on considérait comme la perfection de le quitter. Aujourd'hui, l'on dit: allons au monde, et l'on considère comme la perfection d'y demeurer». Cf. J. LAPLACE, *Discernement pour temps de crise. L'épître de Jean*, Paris, Chalet, 1978, p. 200.

ne pas vouloir prier pour le *monde* ! Bien plus, il déclare qu'il n'est pas du monde, ni lui, ni ses disciples (*Jn* 17,16), et surtout qu'ils ne devraient pas aimer le monde, bien qu'ils soient «envoyés» au milieu du monde!... N'y a-t-il pas là une contradiction? Un même texte final, assumé par le dernier rédacteur, qu'on doit supposer responsable, propose à ces lecteurs chrétiens deux directives carrément opposées!... Comment lire alors ces textes johanniques?...

Ce problème de lecture, qui est d'abord un problème exégétique, mais également un problème éthico-théologique, semble avoir marqué profondément la tradition chrétienne. On sait bien qu'un courant théologique et spirituel a déjà développé, à partir justement de quelques textes johanniques, une vision pessimiste du monde. Le thème bien connu de la «*fuite du monde*» a, jusqu'à tout récemment, marqué une certaine spiritualité chrétienne, une certaine vision de la vie monastique et religieuse. Le livre bien connu de *L'Imitation de Jésus-Christ* largement répandu dans le milieu chrétien, invitant à «fuir le monde», à «se séparer du monde» et jusqu'à «mépriser» et condamner le monde, paraît une bonne illustration de ce courant pessimiste¹⁰.

À l'opposé de cette tendance nettement pessimiste, la théologie contemporaine est actuellement témoin d'une saine réaction à la littérature sur le «mépris du monde» qui s'est répandue dans la théologie chrétienne depuis les temps antiques jusqu'au milieu du vingtième siècle. De nos jours, quelques théologiens et

¹⁰ La doctrine et la valeur de ce livre ont été diversement appréciées selon les tendances des commentateurs. La critique qu'on invoque souvent contre cet ouvrage peut se résumer dans cette affirmation: «il y a du pessimisme dans le livre de l'Imitation». N'y trouvons-nous pas mentionné et approuvé le dicton de Sénèque: «Toutes les fois que j'ai été dans la compagnie des hommes, j'en suis revenu moins homme que je n'étais»? Cf. TH. A. KEMPIS, *L'Imitation de Jésus-Christ: texte latin original, trad. fr. de Lamennais* (Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré), Paris, Plon, 1950. Voir I, chap. 20, n. 2, p. 49.

plusieurs écrivains en spiritualité chrétienne ont développé une attitude plutôt optimiste¹¹. Le fondement théologique de cette attitude est à chercher du côté de la création et de l'économie de la rédemption. L'ouvrage du Père Dubarle, publié en 1949, portait déjà le titre suggestif de: *Optimisme devant ce monde*. La majorité des commentateurs des documents du dernier concile oecuménique s'accordent à dire que l'Église a profondément changé ses rapports avec le monde, en adoptant une attitude positive, surtout dans sa célèbre constitution pastorale *Gaudium et Spes*¹². Il y a eu, sans aucun doute, certains Pères du Concile et même quelques écrivains modernes qui ont trouvé que cet optimisme de l'Église était quelque peu exagéré. Mais l'attitude fondamentalement optimiste a été assez bien soulignée et mise en honneur par le Pape Paul VI, dans sa première Encyclique *Ecclesiam suam*¹³.

Ce jeu de pendule, cependant, ne résout pas tous les problèmes. Ceux-ci continuent de hanter la vie pratique des chrétiens, l'éthique quotidienne. Dans les nombreux conflits qui déchirent actuellement l'humanité, en plusieurs petites nations de ce monde, particulièrement celui du Liban, notre pays, et que nous avons vécu de plus près, les chrétiens restent, sur ce sujet, profondément divisés. Pour certains, le monde, c'est le mal, soumis d'emblée au «prince de ce monde». Le monde pour eux, désigne les non-croyants, les non-chrétiens, et quelquefois aussi

11 Cf. J.B. METZ, *Pour une théologie du monde*, trad. de l'allemand par H. SAVON, Paris, Cerf, 1971; D. DUBARLE, *Optimisme devant ce monde* (Foi vivante), Paris, éd. de la Revue des jeunes, 1949.

12 Dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes* de Vatican II, on trouve des textes clairement optimistes, tels que: «Ce monde a été fondé et demeure conservé par l'amour du Créateur; il est tombé, certes, sous l'esclavage du péché, mais le Christ, par la Croix et la Résurrection, a brisé le pouvoir du Malin et l'a libéré pour qu'il soit transformé selon le dessein de Dieu et qu'il parvienne ainsi à son accomplissement». *Concile Vatican II, Constitutions, Décrets, Déclarations*, Paris, Centurion, 1967, p. 210.

13 Le pape Paul VI, dans son Encyclique *Ecclesiam Suam*, déclare «L'Église a une mission pour le monde; afin de l'exercer, elle se fait parole, elle se fait message, elle se fait conversation, elle continue le dialogue du salut commencé par Dieu lui-même», DC 1465 (1966), col. 301-304.

les non-catholiques. Ce sont donc tous ces gens méchants et criminels qu'il faut éviter, et ne point aimer¹⁴. Pour d'autres, par contre, l'amour gratuit de Dieu pour le monde reste un exemple et un appel évangéliques douloureux qu'il faut imiter à tout prix.

Que dire? A-t-on le droit de choisir entre les textes de Jean? Comment les lire et les tenir ensemble? C'est bien le problème que nous voudrions affronter ici en tentant une relecture de ces textes johanniques difficiles. Dans une première partie, nous analyserons les textes johanniques qui parlent de l'attitude de Dieu, du Père et du Fils incarné, son Envoyé, face au monde. La deuxième partie étudiera les textes qui montrent quel a été le comportement des disciples et des premiers chrétiens face au monde. Quels sont les motifs fondamentaux de la haine du monde contre eux? Et comment peuvent-ils être «séparés» du monde tout en ayant la mission expresse de «rendre témoignage» à leur Maître, au milieu du monde?...

Mais, avant ces analyses, il nous faut d'abord faire un bilan rapide de la recherche sur ces questions, dire pourquoi les solutions présentées jusqu'ici ne nous paraissent pas suffisantes et présenter notre option méthodologique.

Ce sera l'objet de notre prochain chapitre.

¹⁴ Cf. *Osservatore Romano*, dans « I lineamenta dell'Assemblea speciale per il Libano », n. 61 (14 Mars, 1993, par. 4). « Une des manifestations les plus douloureuses de cette division, furent les commentaires contradictoires dont fut l'objet l'Évangile lui-même non seulement par des laïcs mais aussi par des hommes d'Église ».

CHAPITRE I

ÉTAT DE LA QUESTION

ET

OPTION MÉTHODOLOGIQUE

INTRODUCTION

Avant de nous mettre à l'analyse des textes concernant le thème johannique de l'Agapè divine à l'égard du *monde* et la réponse des hommes à cette sublime initiative d'amour de Dieu, il est utile, voire nécessaire, de faire un survol rapide de l'état de la question en décrivant sommairement les principales interprétations que proposent certains exégètes et commentateurs modernes, aux deux thèmes johanniques: le *kosmos* et l'*agapè*.

Il est évident qu'il ne s'agit pas, pour nous, de faire ici le bilan de la recherche qui se poursuit toujours intensément dans l'immense domaine des études johanniques¹. Nous serons obligé par conséquent de nous limiter aux études qui touchent directement aux deux aspects de ce thème: «*Aimer ou ne pas aimer le monde?*». On s'intéressera donc d'une façon particulière aux travaux qui nous paraissent les plus marquants sur les relations réciproques entre le *monde*, Jésus et ses disciples, comme aussi à certaines études qui ont approfondi les diverses significations de ces deux termes: *kosmos* et *agapè*, fréquemment utilisés dans les écrits johanniques.

¹ On en trouvera les orientations récentes dans les articles suivants: M. MORGEN, «L'exégèse johannique à l'heure actuelle: quelques orientations», dans J. & P.-M. BEAUDE, éd., *Variations johanniques* (Parole vivante), Paris, Cerf, 1989, p. 243-263; J. BEUTLER, «Méthodes et problèmes de la recherche johannique aujourd'hui», dans J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet et J. Zumstein, éd., *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Le monde de la Bible), Genève, Labor et Fides, 1990, p. 15-38; X. LÉON-DUFOUR, «Où en est la recherche johannique? Bilan et ouvertures», dans A. Marchadour, éd., *Origine et postérité de l'évangile de Jean* (Lectio divina, 143), Paris, Cerf, 1990, p. 17-41; G. S. SLOYAN, *What are they saying about John?* New York, Paulist Press, 1991.

Nous tenons à préciser, au début de cette recherche, que par «écrits johanniques» nous comprenons non seulement le quatrième évangile mais aussi la première épître de Jean. On sait bien que la mise en relation de ces écrits a soulevé dans le passé et continue de soulever de nos jours plusieurs questions parmi les exégètes et commentateurs: ont-ils le même auteur? présentent-ils une doctrine cohérente? Les opinions des exégètes sont d'une grande variété sur ces questions. Mais l'opinion de J. Stott nous semble judicieuse quand il affirme, à la suite de Plummer, que «l'épître de Jean est un commentaire du quatrième évangile». Puis il ajoute: «La similarité entre l'évangile de Jean et les épîtres est nettement plus grande qu'entre le troisième évangile et les Actes que l'on sait être dus à la même plume»². Cependant tous les exégètes ne sont pas d'accord sur ces questions³. Des commentateurs, de plus en plus nombreux, admettent maintenant que l'évangile de Jean est le fruit d'une longue maturation et que le texte actuel garde les traces de plusieurs

² Cf. J.R.W. STOTT, *Les épîtres de Jean. Introduction et commentaire*, trad. par H. Weigmann-Thomas, Paris, éd. Sator, 1984, p. 13.

³ Exégètes et commentateurs se répartissent en deux camps carrément opposés: 1) Ceux qui admettent l'identité d'auteur, pour Jn et 1 Jn, tels que: B. WESCOTT, A. E. BROOKE, F. M. BRAUN, A. FEUILLET, I. H. MARSHALL, I. DE LA POTTERIE, etc... Cf. J. STOTT, *Les épîtres de Jean*, p. 5-13; 2) Ceux qui leur attribuent deux ou même plusieurs auteurs. Il est généralement admis que c'est C. H. DODD qui a contribué le plus à ébranler l'opinion traditionnelle attachée à l'unité d'auteur. Nous pouvons citer parmi les exégètes de ce second groupe: R. BULTMANN, E. HAENCHEN, C. K. BARRETT, H. CONZELMANN, R. SCHNACKENBURG, X. LÉON-DUFOUR, etc. R.E. BROWN, dans son commentaire sur les épîtres de Jean, a reconnu la difficulté du problème. C'est pourquoi il donne une longue liste de savants des deux tendances, mais il consacre plus de place aux arguments contre l'identité d'auteur. Cf. *The Epistles of John*, p. 19-30. Nous admettons, pour notre part, l'identité d'auteur parce que, selon l'expression de A. FEUILLET, «la parenté indéniable entre ces écrits est beaucoup plus importante que leurs divergences: ils sont proprement inséparables» (c'est nous qui soulignons). Cf. A. FEUILLET, *Le mystère de l'amour divin...*, p. 1. Voir également la note historique dans l'article de F. VOUGA, «La réception de la théologie johannique dans les épîtres», dans *La communauté johannique et son histoire...*, p. 283, note 1.

rédactions⁴. Il est évident, par exemple, que les chapitres 15-17 qui séparent l'injonction de 14,31: «Levez-vous, partons d'ici», du départ réel de Jésus avec ses disciples en 18,1: «Ayant ainsi parlé, Jésus s'en alla», semblent être un ajout à l'œuvre initiale⁵. De même, il est admis par la grande majorité des exégètes modernes que les deux conclusions, celle de 20,30-31 et celle de 21,24-25, appartiennent à des couches rédactionnelles différentes. La question de l'auteur du quatrième évangile ne se pose plus comme autrefois. Cela va entraîner également une autre vision des choses pour la première épître de Jean⁶. Que cette épître soit de la main du dernier rédacteur de l'évangile (le responsable du chapitre 21, par exemple), ou bien du rédacteur que certains exégètes appellent l'évangéliste, à qui on attribue la première conclusion de Jn 20, 30-31, ou bien d'un autre disciple, cet écrit appartiendrait de toute façon à ce qu'on appelle «l'école johannique»⁷, et se situe parfaitement dans la

⁴ Cf. M.-E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *Synopse des quatre évangiles en français*. t. III: *L'évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1977, où les auteurs de ce grand commentaire de l'évangile de Jean ont présenté la théorie rédactionnelle «la plus élaborée et la plus détaillée» selon l'expression de R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves and Hates of an Individual Church in the New Testament Times*, New York-Ramsay, Toronto, Paulist Press, 1979; trad. fr. *La communauté du disciple bien-aimé* (Lectio divina, 115), Paris, Cerf, 1983, p. 195. Cette théorie est d'une précision qui parfois nous déconcerte. Il y aurait eu trois auteurs pour quatre étapes de rédaction successives et différentes. On affirme toutefois que ces auteurs font tous partie d'une même école johannique. Cf. l'article de J. ZUMSTEIN, «La rédaction finale de l'évangile selon Jean», dans *La communauté johannique et son histoire...*, p. 207.

⁵ R. SCHNACKENBURG affirme que les deux chapitres 15 et 16 et probablement le chap.17, sont une insertion ultérieure, faite par un autre rédacteur ou même plusieurs rédacteurs, cf. *The Gospel according to St. John* (a Crossroad Book), New York, Seabury Press, III, 1980, p. 89-90; R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, (Anchor Bible, 29a), New York, Doubleday, 1966, II, p. 586-587; cf. *La communauté du disciple bien-aimé...*, p.105; A. MARCHADOUR, dans son récent commentaire, *L'évangile de Jean*, Paris, Centurion, 1992, p. 199.

⁶ Cf. J. ZUMSTEIN, *La communauté johannique et son histoire...*, p. 359-374. En s'efforçant de situer les épîtres johanniques par rapport au quatrième évangile et à sa réception, l'auteur fait le point sur ces questions.

⁷ Sur l'école johannique, voir la recherche fondamentale de R. A. CULPEPPER, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine School Hypothesis based on Investigation of the Nature of*

trajectoire du quatrième évangile. En effet, on a relevé trop de ressemblances entre ces deux écrits johanniques: (prologues, épilogues, procédés de style, le vocabulaire, les antithèses: lumière et ténèbres, vie et mort, vérité et mensonge, amour et haine, Dieu et le monde, etc.), pour qu'on puisse les séparer⁸. Même si on admettait que dans la première épître le message a été «explicité sur quelques points, en accord avec la tradition chrétienne»⁹, il est clair que la doctrine du quatrième évangile rejoint fondamentalement celle de l'épître qui insiste sur l'aspect sotériologique, salvifique du message chrétien, et cela demeure pour nous l'important. La parenté entre le quatrième évangile et la première épître de Jn saute aux yeux dès la première lecture. Ces deux écrits s'éclairent pratiquement l'un par l'autre. Ne les séparons donc pas dans l'étude des textes johanniques qui portent aussi bien sur *l'amour* que sur le *monde*.

Mais, regardons d'abord comment des exégètes et des commentateurs modernes ont interprété ces deux thèmes proprement johanniques¹⁰.

Ancient School (Society of Biblical Literature, Dissertations Series, 26), Missoula, MT, Scholars Press, 1975; F. F. SEGOVIA, *Love Relationships in the Johannine Tradition: Agapè/agapan in 1 John and the Fourth Gospel*, (SBL Dissertations series, 58), Chico, CA, Scholars Press, 1982, p. 3-140, où l'auteur résume les points de vue de cinq récentes études sur la communauté johannique.

⁸ J. BONSIRVEN, *Epîtres de saint Jean*, (Verbum salutis, 9), 11e éd. Paris, Beauchesne, 1936, p. 12-13: «L'épître et le quatrième évangile présentent tant de point de ressemblance qu'on doit les attribuer au même auteur, à saint Jean». Le P. LAGRANGE affirme également que l'auteur de la 1 Jn est le même que celui de l'évangile, cf. *Évangile selon Saint Jean* (Études Bibliques), Paris, Gabalda, 8e éd., 1948, p. 19.

⁹ M. MORGEN, *Les épîtres de Jean* (Cahiers Evangile, 62), Paris, Cerf, 1987, p. 7.

¹⁰ Un simple relevé du vocabulaire nous apprend que les écrits johanniques se signalent par la fréquence du thème du «kosmos», monde, comme celui de «l'agapè», l'amour. Le terme kosmos se retrouve 78 fois dans Jean et 24 fois dans la 1 Jean, voir note 2 p. 3 de notre introduction; de même on rencontre le verbe «agapan» 36 fois dans Jean et 28 fois dans 1 Jean, pour 67 fois dans tout le reste du Nouveau Testament; il est vrai que le substantif «agapè» est rarement employé chez Jean, il n'est utilisé que 7 fois dans le IVe évangile, mais 21 fois dans les épîtres johanniques, pour 86 fois dans le reste du NT.

I. ÉTAT DE LA QUESTION

Dans ce premier chapitre, nous passons en revue les principales interprétations de deux termes johanniques: *kosmos* = le monde et *agapè* = l'amour, qui nous paraissent importants parce qu'ils sont chargés d'une signification riche et variée selon les contextes. Compte tenu du grand nombre de publications, qu'il s'agisse de monographies ou d'articles, relatifs aux différents aspects de notre thème choisi et bien délimité, nous nous en sommes tenu aux plus représentatifs qui aident à élucider le sens exact de ces deux termes proprement johanniques, afin de saisir le profond message que les chrétiens de notre temps cherchent de trouver en Jean.

1. Le monde dans les écrits johanniques

Les diverses interprétations du terme *monde* sont la clef principale pour comprendre certains passages difficiles et qui paraissent même contradictoires dans les écrits johanniques. Nous avons opéré des regroupements pouvons sous les trois sections suivantes:

1) Les interprétations gnosticisantes, sont celles qui admettent généralement l'influence gnostique sur tous les écrits johanniques, mais d'une façon particulière sur le quatrième évangile.

2) Les interprétations antignosticisantes, sont à l'extrême l'opposé de l'hypothèse précédente, elles nient absolument toute influence gnostique ou la minimisent grandement.

3) Les interprétations judaïsantes soutiennent, par contre, que c'est l'influence juive et biblique qui a été prépondérante sur la signification des termes *kosmos*. et *agapè* dans les écrits johanniques.

1. 1. Les interprétations gnosticisantes

1. 1 1.- R. Bultmann

Le commentaire de Bultmann sur le quatrième évangile restera longtemps une pierre d'angle pour toutes les études d'ensemble relatives à cet évangile. Les commentateurs y puisent souvent de quoi appuyer ou même confirmer leurs théories. L'auteur y a adopté clairement la méthode diachronique; il a donné au terme *kosmos* une interprétation spéciale inspirée de sa méthode exégétique, connue sous le nom de *Religionsgeschichte*, ou «histoire des religions». Pour lui, le quatrième évangile a été nettement marqué par un mythe «gnostique», dont les traits sont à la fois sotériologique et cosmologique. L'évangile de Jean, comme ses épîtres, sont très influencés par la gnose. Cependant, en dépit de ces ressemblances formelles, Bultmann continue de soutenir que la doctrine johannique ne peut pas être assimilée au gnosticisme. Le dualisme johannique, affirme-t-il n'est pas cosmologique, comme celui de la gnose, mais c'est un «dualisme de décision»¹. Le «monde mauvais» représente concrètement, pour lui, les juifs, les premiers destinataires de la Révélation, mais qui se sont fermés à celle-ci. Bultmann a bien souligné ce

¹ R. BULTMANN, *Theologie Des Neuen Testaments*, 1948-1953; nous renvoyons également à la trad. angl. de K. Grobel, *Theology of the New Testament*, London, SCM Press, 1958, II, p. 15-26. Voir p. 21 «Each man is, or once was, confronted with deciding for or against God...The cosmological dualism of Gnosticism has become in John a dualism of decision».

lien étroit entre monde et juifs, faisant de ces derniers le symbole du *kosmos* hostile au Christ Révéléteur². Cette hostilité au Révéléteur céleste constitue le monde mauvais. Bultmann affirme que le dualisme gnostique a été «démithologisé» dans le quatrième évangile parce que chez Jean «le monde a été créé par Dieu et demeure l'objet de son amour³. Le *kosmos* vise sans doute le monde des hommes, et quoiqu'il soit effectivement ténèbres et mensonge, il n'est pas pour autant complètement fermé à la venue de la Lumière et de la Vérité. Il peut toujours accepter l'offre de Dieu que lui présente Jésus, l'Envoyé de Dieu, et renoncer à sa fausse sécurité. Le monde reste également le destinataire de la mission de la communauté des disciples de Jésus dont le rôle principal est de continuer la révélation de Jésus et d'inviter tous les hommes à la foi⁴.

Brève appréciation

La thèse classique de Bultmann fait difficulté sur de nombreux points. Avec plusieurs exégètes modernes nous n'admettons plus l'influence gnostique directe sur l'évangile de Jean. Et cela pour les raisons suivantes: les conceptions gnostiques discernées par Bultmann s'appuyaient principalement sur des documents mandéens, reconnus actuellement par la majorité des commentateurs, comme plus récents que les écrits johanniques⁵. On admet,

² Cf. G. CARON, *L'identité littéraire des IOUDAIOI johanniques*, Diss. Doct. Ottawa, Université Saint-Paul, 1987, p. 13.

³ Cf. R. BULTMANN, *Theology of the N.T...*, II, p. 17: «*the world is the creation of God*».

⁴ Cf. R. BULTMANN, *Theology of the NT...*, II, p. 15: «As for Paul, so for John the *kosmos* means primary the world of men...».

⁵ Cf. E. COTHENET, «L'évangile selon saint Jean» dans *Les écrits de saint Jean et l'Épître aux Hébreux* (Petite bibliothèque des sciences bibliques, NT 5), Paris, Desclée, 1984, p. 66-67.

sans aucun doute, certaines ressemblances de langage entre les écrits johanniques et gnostiques. Mais ces similitudes ne suffisent pas pour prouver leur origine commune. Car là où les termes sont identiques, les significations diffèrent énormément. La vision d'ensemble est toute différente.

D'autre part, Bultmann affirme que le monde est la création de Dieu, l'objet de son amour et le destinataire de la mission salvifique de la communauté des disciples. On peut admettre, avec précaution toutefois, que les «Juifs» sont identifiés parfois au *monde* hostile à Dieu. En effet, le mot *kosmos* désigne le plus souvent chez Jean la société humaine, la totalité des hommes. Or les Juifs forment une partie de cette société humaine, capable du meilleur et du pire⁶. Le *monde* n'est donc pas irrémédiablement fermé à la lumière, parce que Dieu l'a aimé au point de lui envoyer son Fils unique pour le sauver (3,16-17). Nous retiendrons, de Bultmann, son interprétation symbolique de l'évangile de Jean. Elle est un élément important pour l'approche méthodologique: la lecture symbolique des textes johanniques.

1.1. 2 - L. Schottroff

La thèse de Bultmann qui affirme l'influence gnostique sur le quatrième évangile a été radicalisée par L. Schottroff. Celle-ci, dans son livre «*Der Glaubende und die feindliche Welt*», interprète la théologie johannique comme reflétant un modèle gnostique. «La gnose, affirme-t-elle, forme la base de la pensée de Jean et (...) la préposition herméneutique indispensable pour

⁶ Cette interprétation de Bultmann est motivée, nous semble-t-il, par l'influence gnostique qu'il reconnaît dans l'évangile de Jean, mais à cause aussi de la lecture existentielle qu'il fait de tout l'évangile.

l'exégèse johannique»⁷. Elle identifie le dualisme johannique au dualisme gnostique. Sa pensée peut être résumée: le dualisme johannique est gnostique et ce dernier est un «dualisme de décision». Mais L. Schottroff conçoit ce dualisme de façon très large, comme son maître Bultmann, où l'homme devrait opter entre Dieu et les forces qui lui sont hostiles, appelées tout simplement le *monde*. Elle considère que le dualisme gnostique détermine entièrement les traits de la christologie et de la sotériologie johanniques⁸. De la sorte, L. Schottroff minimise l'Incarnation du Verbe de Dieu (1,14) et l'amour de Dieu pour le monde (3,16). Elle définit le *monde* par son opposition au Révélateur et son refus de Dieu. «Le monde au sens johannique, dit-elle, désigne les hommes qui refusent la révélation⁹».

Brève appréciation

Nous dirons avec J.-M. SEVRIN qu'il n'est pas question pour nous de nier que le gnosticisme ait connu, dans certains cas, un dualisme éthique et partagé les hommes d'après leurs choix, voire leurs comportements. Mais en adoptant la théorie de Bultmann, L.Schottroff a identifié le dualisme johannique au «dualisme de décision». La critique faite à Bultmann doit lui être adressée. En effet, il ne suffit pas qu'il y ait des structures de pensée duelles, ou bien une dépréciation relative du monde, pour qu'on puisse parler de gnosticisme. Il y

⁷ Cf. L. SCHOTTROFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung* (WMANT, 37), Neukirchen-Vluyn, 1970, p. 242: «Das die Gnosis die Basis johanneischen Denkens bildet und deshalb der religionsgeschichtliche Vergleich mit der Gnosis die unerlässliche hermeneutische Voraussetzung der Johannesexegese bildet, ist in konsequenter Weise vor allem von R. Bultmann erkannt und durchgeführt worden».

⁸ Cf. J.-M. SEVRIN, «Le quatrième évangile et le gnosticisme: Questions de méthode», dans *La communauté johannique et son histoire...*, p. 254.

⁹ Cf. L. SCHOTTROFF, *Der Glaubende...*, p. 231.

a dans le quatrième évangile des passages qui résistent absolument à son assimilation à un écrit gnostique (*Jn* 1, 14; 3,16; 4,42 etc.). Nous sommes d'accord avec la critique de J.M. SEVRIN qui affirme : «reposant sur une définition forcée du gnosticisme, cette exégèse de L. Schottroff risque de porter à faux»¹⁰.

1. 1.3 - W. Langbrandtner

La thèse de W. Langbrandtner se situe exactement dans le prolongement de la démarche bultmannienne¹¹. Ce disciple de H. Thyen adopte une théorie du texte johannique qui oppose l'écrit originaire (*Grundschrift* = écrit de base) et la rédaction de l'évangile. Il distingue trois étapes: 1) un écrit de base, d'une coloration gnostique, où se sont fondues ensemble tradition chrétienne et doctrine gnostique primitive. Cette doctrine se structure de façon dualiste autour de la décision de croire ou de ne pas croire; 2) la rédaction de l'évangile, qui s'appuie sur le disciple bien-aimé comme garant de la tradition, donna à cet écrit de base une orientation antignostique et antidocète, en éliminant la séparation entre Dieu et le monde, entre Jésus et le monde, entre la communauté et le monde; 3) cette orientation théologique se serait également manifestée dans les épîtres johanniques, composées après l'an 100, par un membre de l'école du rédacteur, le Presbytre. Le sens du terme *monde* serait alors conditionné par le dualisme très durci de l'écrit de base, un dualisme «cosmologique», donc proche de la gnose, mais qui est en même temps

¹⁰ Cf. J.-M. SEVRIN, «Le quatrième évangile et le gnosticisme...», p. 254.

¹¹ Cf. W. LANGBRANDTNER, *Weltferner Gott oder Gott der Liebe: Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche...*, (Beit BibExTheol., VI), Frankfurt-am-Main, P. Lang, 1977.

«sotériologique», parce qu'il présente le salut du côté de Dieu, et le non-salut du côté du monde.

Une autre orientation théologique fut imprimée à l'écrit de base contribuant ainsi à nuancer le dualisme qui le caractérise. L'opposition entre Dieu et le monde s'est vue transformée en opposition entre la communauté et le monde. La théologie de la rédaction, selon Langbrandtner, cessa d'être gnostique¹², parce qu'elle contenait une christologie de l'Incarnation (*Jn* 1,14), inimaginable dans un cadre gnostique.

L'auteur des épîtres johanniques, affirme Langbrandtner, a développé une théologie dans laquelle le «dualisme cosmologique» est devenu un dualisme éthique. Il a utilisé la même terminologie que «l'écrit de base» et la rédaction, mais il a compris le dualisme d'une nouvelle façon, mettant en relief sa composante éthique¹³. Le *kosmos* désigne les incroyants, personnifiés par le «prince de ce monde» (12,31; 14,30), c'est-à-dire le diable. Jésus veut toujours sauver le monde, mais celui-ci s'y refuse par son incroyance et sa négation de Dieu¹⁴.

Brève appréciation

W. Langbrandtner est remarquable par son constant souci de commencer par une analyse littéraire aussi rigoureuse que possible. Il donne une importance au rédacteur qui a fait œuvre d'unification et d'interprétation par

¹² Cf. W. LANGBRANDTNER, *Weltferner Gott...*, p. 192-193.

¹³ Cf. W. LANGBRANDTNER, *Weltferner Gott...*, p. 386.

¹⁴ Cf. W. LANGBRANDTNER, *Weltferner Gott...*, p. 102.

rapport à l'écrit de base. Il essaie de montrer dans sa démarche que la synchronie et la diachronie ne s'excluent pas. Ce sera un point d'une grande importance pour notre approche méthodologique.

1. 2 - Interprétations antignosticisantes

1. 2. 1 - G. Baumbach

Selon cet auteur, on ne peut pas nier que Jean ait eu des contacts avec la gnose¹⁵. Toutefois, ceux-ci se limitent à un emprunt de représentation, et sont restés tellement formels qu'ils n'autorisent absolument pas une interprétation gnosticisante du dualisme et du monde johannique. Baumbach s'oppose ici à son ancien maître, Bultmann, en rejetant carrément son «dualisme de décision». Pour lui l'origine du dualisme, chez Jean, est la venue historique de Jésus au monde et non pas la décision de l'homme. Il affirme que le *monde* est une création de Dieu et le lieu de l'incarnation du Verbe de Dieu (Jn 1,29; 3,17; 7,4; 12,19; etc.). Par contre, le monde «mauvais» représente concrètement les juifs (les pharisiens détenteurs de l'autorité); l'évangéliste renvoie à la persécution qu'a connue la communauté de la part du monde environnant, lors de la proclamation du message chrétien. Mais la communauté et le monde ne se séparent jamais de manière radicale, car elle demeure le lieu de la présence de

¹⁵ Cf. G. BAUMBACH, «Gemeinde und Welt im JohannesEvangelium», dans *Kairos* 14 (1972), p. 121-136.

Dieu et, porteuse de sa révélation, cette communauté a pour mission de continuer l'œuvre salvifique de Jésus dans le monde¹⁶.

Brève appréciation

Baumbach ne nie pas d'éventuels contacts entre Jean et la gnose. Ces contacts toutefois n'autorisent pas une interprétation gnosticisante du *monde* johannique. Il affirme avec force qu'il est illégitime de désigner la théologie johannique comme une théologie gnostique. Il considère que le dualisme johannique joue surtout un rôle kérygmatisque dans le quatrième évangile, c'est-à-dire qu'il est au service de la signification de la parole. Par conséquent, le *monde* johannique ne peut être interprété gnostiquement; comme ténèbres (Jn 1,5) il conserve sa connotation négative (Jn 1,10c; 7,7; 8,23; 12,25 ...), qui pourrait faire penser à la gnose, mais en tant que création de Dieu et lieu de l'incarnation du Logos, le monde garde aussi son sens positif (Jn 1,29; 3,17; 7,4; 12,19...).

1. 2. 2 - R. E. Brown

Les travaux de Brown sur la littérature johannique ont une originalité particulière. Ils visent surtout à éclairer l'histoire de la théologie et de la communauté johannique et leur implication dans «l'histoire de la rédaction»¹⁷.

¹⁶ G. BAUMBACH, «Gemeinde und Welt»... p. 124, où il s'oppose à Bultmann, son maître, en rejetant carrément son «dualisme de décision».

¹⁷ Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, (Anchor Bible, 29, 29a), New York, Doubleday, 1966, 1208 p; *The Epistles of John*, (Anchor Bible, 30), New York, Doubleday, 1982, 812 p; son étude sur la communauté johannique, *The Community of the Beloved Disciple*, New York, Doubleday, 1979, traduite de l'anglais par F.M. Godefroid, *La Communauté du Disciple bien-aimé*, (Lectio Divina, 115), Paris, Cerf, 1983.

En bref, Brown affirme que le dualisme johannique ne peut être gnostique, mais qu'il est plutôt tributaire du judaïsme hétérodoxe (Qumrân) et de la littérature apocalyptique. Ces deux sources constituent le véritable arrière-fond du dualisme johannique, qui n'est point métaphysique ou cosmologique, mais reflète deux attitudes antinomiques: l'une relevant de l'Esprit de Dieu, l'autre relevant de l'antichrist¹⁸. Le *kosmos* peut désigner quelquefois, chez Jean, l'univers matériel créé par Dieu, notamment par son Verbe (1, 3.10; 17, 5.24). Mais, le plus souvent, il s'applique à la créature humaine, libre et intelligente, capable de donner une réponse à Dieu. L'homme en est l'expression parfaite, car il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1,26). Le monde vise, d'une façon concrète, le genre humain, ou bien la société humaine prise en général (1,10). Le monde n'est pas mauvais en soi, mais il reçoit son orientation de l'homme. C'est à ce niveau que se situe le monde mauvais. Le terme *kosmos*, chez Jean, désigne d'une façon spéciale ceux qui rejettent la lumière et lui préfèrent les ténèbres (3,19; 7,7; 16,33), qui refusent le Révélateur Jésus et choisissent Satan pour père (1Jn 3,1-10). Le monde se caractérise par sa haine contre Jésus et ses disciples, mais ceux-ci ne lui rendent pas la même haine, puisqu'ils restent de véritables traits d'union entre Dieu et le monde, où ils lui présentent une seconde et dernière chance d'accéder à la foi¹⁹.

Conformément à sa méthode qui concerne «l'histoire de la rédaction», Brown essaie d'identifier les représentants réels de ce monde mauvais. Ce sont

¹⁸ R. E. BROWN, *The Epistles of John...*, p. 498.

¹⁹ R. E. BROWN, *The Gospel acc. to John...*, p. 508-510.

d'abord les «juifs» incrédules qui représentent une grande partie du monde: leur opposition s'est manifestée clairement au temps de l'évangéliste. Mais au moment de la rédaction des lettres johanniques, ce sont plutôt les hérétiques qui ne confessaient pas la divinité du Christ. Finalement, le terme *monde* désignera, sans aucune distinction, tous les incroyants juifs et païens à la fois²⁰.

Brève appréciation

Brown a le mérite d'avoir montré clairement que l'arrière-fond du terme *kosmos* n'est point gnostique mais plutôt biblique. Il a montré aussi que la grande partie des textes sur l'attitude bienveillante de l'amour de Dieu à l'égard du monde, se retrouvent dans la première partie de l'évangile; tandis qu'une coloration plutôt négative semble attachée à ce même terme *monde* dans la seconde partie de l'évangile (chap. 13-17), où il est identifié à ceux qui sont tournés contre Jésus. La solution que propose Brown est intéressante mais elle s'appuie sur l'hypothèse de plusieurs couches rédactionnelles dans le quatrième évangile, elle s'inspire donc de la méthode diachronique et n'est valide que dans cette perspective. En conséquence, elle ne paraît pas résoudre la difficulté du lecteur chrétien qui fait aujourd'hui du texte johannique une lecture synchronique.

²⁰ R. E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé...*, p.69.

1. 2. 3 - W. Wiefel

Selon cet auteur²¹, le quatrième évangile fait partie des écrits qui témoignent de l'existence d'un conflit entre la communauté chrétienne et la communauté juive vers la fin du premier siècle. Le christianisme primitif, dit-il, est né et s'est développé dans le même milieu socio-économique que le judaïsme. Dans ce cadre historique défini, il entend situer le sens du *kosmos* johannique. C'est pourquoi il répartit les textes johanniques, où apparaît le terme *monde*, en trois groupes: dans le premier, qui comprend la grande majorité des textes, la coloration négative domine ; dans le second, moins nombreux que le premier, c'est le sens positif qui est en évidence; enfin, dans un troisième groupe qui est réduit pratiquement à quelques rares textes, le sens est visiblement neutre²².

Dans le premier groupe, le *monde* paraît comme l'ennemi de Dieu, plein de haine envers Jésus et ses disciples. Ce sens est particulièrement attesté dans les derniers discours de Jésus (chap. 13-17). Dans le second groupe, par contre, le *monde* est marqué d'une nuance positive et même sotériologique: il est l'objet ou le destinataire du salut. Cette distinction dans la signification du même terme a amené Wiefel à nier l'existence du dualisme ontologique chez Jean.

21 Cf. W. WIEFEL, «Die Scheidung von Gemeinde und Welt im johannesevangelium auf dem Hintergrund der Trennung von Kirche und Synagoge», dans *TZ* 35 (1979), p. 213-227.

22 Cf. W. WIEFEL, «Die Scheidung von Gemeinde...», p. 221.

Brève appréciation

Wiefel situe l'évangile de Jean parmi les écrits néo-testamentaires qui reflètent les rapports conflictuels entre la communauté chrétienne et la communauté juive, aggravés par l'exclusion des chrétiens de la synagogue²³ à la fin des années 90. La répartition des textes johanniques en trois orientations: positive, négative et neutre semble justement fort intéressante.

1. 3. Interprétations judaïsantes**1. 3. 1 - F.-M. Braun**

Braun affirme que l'auteur du IV^e évangile s'inscrit parfaitement dans la tradition biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le dualisme johannique s'avère être purement littéraire, puisqu'il s'inspire des figures spatiales de l'Ancien Testament. Par conséquent, tout dualisme de type gnostique et cosmologique sera absolument exclu²⁴. Le dualisme johannique a pour fonction de montrer: d'une part, la transcendance souveraine de Dieu et de l'autre, «l'absurdité et l'énormité du péché»

²³ Pour la question de l'exclusion des chrétiens des synagogues vers la fin du premier siècles, voir le livre de MANNS, F., *L'évangile de Jean à la lumière du judaïsme* (Analecta, Biblicum Franciscanum, 33), Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1991.

²⁴ F.M. BRAUN, a publié plusieurs articles sur ce sujet: «Le "monde" bon et mauvais de l'évangile johannique», dans *VS*, 88 (1953), p. 580-598; et 89 (1954), 15-29; «Le péché du monde selon saint Jean», dans *RT*, 65 (1965), p. 181-201; «La lumière du monde», dans *RT*, 64 (1964), p. 341-363; et surtout dans son livre, *Jean le théologien. III:1 Sa théologie: Le mystère de Jésus-Christ*, (Études bibliques), Paris, Gabalda, 1966, p. 21-52.

Braun a mis en lumière le caractère « polysémique » du terme *kosmos* : il désigne, en premier lieu, la totalité des êtres créés (Jn 1,10; 1 Jn 1,3). Cette conception, affirme-il, provient de l'Ancien Testament. Le « monde-univers » constitue l'habitat de l'homme, mais dans cet univers c'est l'homme qui importe le plus (Jn 1,4.9). Braun pense que le mot *monde* est chargé surtout d'un sens sémitique. Le « monde mauvais », pour lui, est constitué par les hommes qui, sous l'influence du prince de ce monde, refusent le salut offert par le Christ et demeurent ainsi éloignés et détournés de Dieu. Il voit dans les deux termes « monde » et « ténèbres » des synonymes, ils deviennent par conséquent interchangeables (1,5-10). Le *monde*, cependant, n'a pas perdu tout espoir; car il demeure toujours, non seulement une création de Dieu, mais également objet de son amour (3,16). A tout instant les êtres humains qui autrefois étaient livrés au pouvoir de Satan, pourraient faire retour à Dieu²⁵.

Brève appréciation

Braun exclut, avec raison, du quatrième évangile le dualisme de type gnostique et cosmologique, mais il admet un certain dualisme « purement littéraire », inspiré directement des figures spatiales de l'Ancien Testament²⁶. Braun a rendu un grand service en mettant en lumière le caractère polysémique du terme johannique *kosmos*, mais il n'a pas résolu complètement le problème... De plus, on trouve chez lui une certaine confusion entre les deux sens, éthique et théologique, qu'il donne au même terme *kosmos* dans les deux écrits johanniques.

²⁵ Cf. F. M. BRAUN, « Le monde bon et mauvais... », dans *VS* 89 (1954), p. 22.

²⁶ Cf. F. M. BRAUN, « Le péché du monde... », dans *RT*, 65 (1965), p. 194.

1. 3. 2 - R. Schnackenburg

Sans nier une certaine ressemblance de langage entre les écrits johanniques et ceux des gnostiques, R. Schnackenburg souligne avec force les profondes divergences théologiques entre les deux types d'écrits. Le dualisme johannique n'est point métaphysique, mais c'est un dualisme de décision (même opinion que celle de R. Bultmann); toutefois il le rapproche, non pas des textes gnostiques, mais des textes de Qumrân (en ce point il s'oppose carrément à Bultmann). Il affirme sans la moindre hésitation que l'arrière-fond du dualisme johannique se retrouve dans l'Ancien Testament, le judaïsme hellénistique et le christianisme primitif²⁷.

Schnackenburg admet aussi la polysémie du terme *kosmos*, autrement dit la multiplicité de sens. Pour lui, le «monde mauvais» n'est pas le monde en tant que création de Dieu, ni en tant qu'ordre de l'univers; c'est plutôt le «monde matériel», considéré comme la source des mauvais désirs; ensuite, c'est la partie de l'humanité qui s'est éloignée librement de Dieu et s'est constituée son ennemi le plus farouche. En examinant plus attentivement la portée de cette recommandation donnée aux chrétiens dans la première épître de Jean: «N'aimez pas le monde» (1 Jn 2,15-17), Schnackenburg parvient à découvrir un sens essentiellement éthique, parfaitement unique dans la littérature johannique, qu'il fait remonter aux premières sources du christianisme

²⁷ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, Freiburg, Herder, 1965, 1971, 1975. Nous citerons la traduction anglaise faite par K. Smyth, *The Gospel according to St John* (par la suite: *St John*), I: New York, Seabury Press, 1968; II, III: New York, Crossroad, 1982. Voir surtout sa position sur Jean et la gnose, II, p. 162-166; 273-279; 440-443.

Brève appréciation

En dépit de son adoption de la *Redaktionsgeschichte*, de «l'histoire de la rédaction», Schnackenburg s'est montré toujours sobre et réservé dans son application. Il s'est dit même en faveur d'une méthode synchronique dans l'étude des textes. Il a mis en pleine lumière les deux sens du terme *kosmos* johannique. Dans le quatrième évangile, ce terme désigne les êtres humains qui ont la possibilité d'accepter ou de refuser l'offre de salut. Tandis que dans la première épître de Jean, ce même terme *kosmos* ne désigne plus les êtres humains, mais seulement le «monde matériel».

Le terme *monde* recèle donc une «multiplicité de sens»: comme création de Dieu, en tant qu'ordre de l'univers, le monde n'est pas mauvais. Mais la coloration négative ou péjorative collée à ce terme, dans plusieurs passages johanniques, proviendrait soit du «monde matériel» comme source de mauvais désirs (c'est une caractéristique éthique très visible dans la première épître de Jean), soit du monde des hommes. Cette partie de l'humanité est marquée par son éloignement de Dieu, son inimitié et haine aveugle contre Jésus et ses disciples, et surtout par sa préférence pour les ténèbres (une caractéristique plus théologique). Le terme ne suggère aucune opposition d'ordre métaphysique, mais simplement une opposition essentiellement morale ou éthique²⁸. Cette distinction est, à notre avis, d'une haute importance et tout à fait pertinente; elle sera d'un grand intérêt pour l'interprétation et la compréhension de certains passages johanniques.

²⁸ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, Freiburg, Herder, 1965, p. 134-137.

1. 3. 3 - T. Onuki

Notre auteur se propose d'explorer la fonction théologique et pragmatique du dualisme johannique²⁹. Pour lui, le quatrième évangile a forgé ses expressions dualistes en les puisant au milieu ambiant: soit l'apocalyptique du judaïsme primitif, les écrits de Qumrân, la littérature intertestamentaire et la tradition du christianisme primitif. Il dit que «la communauté» et «le monde» s'opposent l'un à l'autre: d'un côté, c'est un monde fermé sur lui-même et hostile; de l'autre, une communauté qui s'en éloigne. Il qualifie ce dualisme johannique d'ecclésiologique³⁰.

Avant de définir le *monde*, Onuki opère une division dans l'évangile: dans la première partie (chap. 1-12), le terme *monde* apparaît souvent comme objet de l'amour de Dieu. Dans la seconde partie (chap. 13-21), par contre, surtout dans les discours d'adieu (chap. 13-17), il représente les juifs, particulièrement les pharisiens et la synagogue³¹. Mais si on passe au plan de la communauté johannique et de son histoire, le mot *monde* reçoit désormais pour cette communauté l'éclairage de l'événement de la croix. C'est à cette lumière de la croix que s'expliquent alors les rapports de la communauté et du monde. Celui-ci persécute la communauté qui a pour mission de continuer l'œuvre de révélation et de salut.

29- Cf. T. ONUKI, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen 'Dualismus'* (WMANT, 56), Neukirchen-Vluyn, 1984, p. 9.

30 Cf. T. ONUKI, *Gemeinde und Welt...*, p. 114.

31 Cf. T. ONUKI, *Gemeinde und Welt...*, p. 50, 101.

Brève appréciation

Le grand mérite de ces interprétations est d'avoir mis en lumière que l'arrière-fond des écrits johanniques n'est point gnostique (à l'opposé de Bultmann) mais biblique; de plus le terme *kosmos* possède plusieurs significations. On peut noter aussi la préférence de l'auteur pour une approche des textes plus synchronique et respectueuse de la rédaction finale. Il suggère, par sa thèse, une bonne voie pour interpréter les textes johanniques: c'est le principe des deux lectures dont nous reparlerons plus loin.

1. 3. 4 - W.G. Henderson

L'auteur de cette thèse doctorale entend clarifier le sens propre du terme *monde*, qu'on trouve si souvent dans le quatrième évangile. Il mène ses recherches sur l'arrière-fond du terme *kosmos* ³². Henderson prétend avoir trouvé dans le quatrième évangile un sens tout à fait propre à Jean, avec une coloration éthique spéciale, qu'on ne trouverait nulle part ailleurs dans la Bible.

Le *kosmos* johannique comprendrait alors cette portion de l'humanité, qui est éloignée de Dieu et même hostile à lui, en tant qu'elle refuse le salut que lui offre le Fils unique de Dieu, Jésus. Toutefois, vers la fin de sa thèse, Henderson

³² Cf. W. G. HENDERSON, *The Ethical Idea of the World in the John's Gospel*, A Thesis presented to the Faculty Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, U.S.A., 1945.

reconnait humblement son incapacité à saisir parfaitement la signification du terme «kosmos» dans l'évangile de Jean³³.

Brève appréciation

Nous admettons, avec Henderson et la majorité des exégètes modernes, que le quatrième évangile puise ses sources à la littérature juive, et non pas à l'hellénisme et encore moins au gnosticisme. Par conséquent, son arrière-fond serait entièrement «biblique». Cette théorie ne résout pas le problème d'ordre pratique. Le terme *kosmos* avait déjà pris un sens nettement anthropologique, dans les écrits intertestamentaires, surtout dans la Sagesse de Salomon. D'autre part, Henderson affirme que Jean est redevable à Jacques, frère du Seigneur, pour le sens proprement éthique de ce terme³⁴.

Henderson a concentré son étude sur le concept éthique ou moral du terme *kosmos* dans l'évangile de Jean. Mais ce sens «éthique» du mot *monde* s'applique plus à la première épître de Jean qu'à l'évangile. Il semble que Henderson n'ait pas distingué clairement les deux sens éthique et théologique attribués au même terme *kosmos*, dans les deux écrits johanniques, mais dans des contextes très différents.

³³ W. G. HENDERSON, *The Ethical Idea...*, p. 90: «to apprehend the full significance of the idea of the world in John's Gospel would require a lifetime of experience and study».

³⁴ W.G. HENDERSON, *The Ethical Idea...*, l'influence de Jacques sur Jean, en ce qui concerne le sens éthique du monde, est bien soulignée en p. 84: «It is James to whom John is most indebted for the idea of the world».

1. 3. 5 - J. Rutumbu

La thèse la plus récente sur le thème du «monde» dans le quatrième évangile, est celle de l'abbé J. Rutumbu³⁵. La méthode qu'il a suivie dans sa recherche s'inscrit dans la ligne de la *Redaktionsgeschichte*. Il prend comme point de départ de la lecture du quatrième évangile le texte canonique dans sa forme officielle. Sa lecture tient compte des indices littéraires, historiques et thématiques susceptibles d'indiquer les diverses sources. L'auteur adopte la théorie de W. Langbrandtner, qui considère que diachronie et synchronie ne s'excluent pas, mais doivent se compléter. Il avoue que cette théorie a été pour lui une intuition méthodologique féconde³⁶. C'est pourquoi, il entreprend l'analyse des versets selon la répartition de Cassem, pour vérifier si les différents sens du terme *kosmos* correspondent aux diverses étapes rédactionnelles du quatrième évangile.

Son option méthodologique s'est inspirée, à la fois, de deux auteurs: M.-E. Boismard³⁷ et N.H. Cassem³⁸, en considérant leurs démarches exégétiques comme complémentaires. Avec le premier, il reconnaît que la littérature johannique est le fruit d'une longue période rédactionnelle. Les sens du terme

³⁵ J. RUTUMBU, *Le «monde» dans le IV^e Évangile*, dissertation présentée pour l'obtention du grade de docteur en théologie, Université catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve, 1987. (manuscrit).

³⁶ Cf. J. RUTUMBU, *Le «monde» dans le IV^e Évangile...*, p. 17.

³⁷ Cf. M.-E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *Synopse des quatre évangiles en français. III: L'évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1977. Les auteurs distinguent quatre étapes dans la formation de cet évangile avec trois auteurs qui font cependant partie d'une même école johannique, mais se situent à des époques et dans des lieux différents.

³⁸ N.H. CASSEM, «A grammatical and contextual Inventory of the Use of 'Kosmos' in a johannine Corpus with some Implications for the johannine cosmic Theology», dans *NTS* 19 (1972), p. 81-89, voir surtout p. 89.

kosmos seraient à découvrir dans les diverses phases de la rédaction du quatrième évangile (cette approche est clairement diachronique). Mais, d'autre part, il continue d'affirmer qu'il est d'accord avec les auteurs qui optent pour l'approche synchronique et pensent que «seul le texte lu dans son ordre actuel devrait faire l'objet d'un commentaire»³⁹.

Dans l'analyse des textes, J. Rutumbu reconnaît au terme *kosmos* «une incontestable polysémie», revêtant une triple coloration: positive, négative et neutre. Le *monde* dont la note est positive, c'est l'humanité, en tant qu'objet de la bienveillance divine et du salut, et destinataire de la révélation de Dieu par le Fils. Cette humanité, malgré la possibilité de dire oui ou non à l'envoyé et révélateur de Dieu, est toujours invitée à la foi par Jésus et par ses disciples⁴⁰. Rutumbu admet, avec N.H. Cassem, que les sens du mot «monde» se laissent saisir dans les expressions, les propositions et les divers contextes où il est employé. Il conclut que les emplois à connotation positive sont situés, en grande partie, dans la première partie de l'évangile (chap. 1-12); tandis que les emplois à nuance négative se voient dans la seconde partie (chap. 13-21) et dans les épîtres johanniques. Le «monde hostile», c'est l'humanité en tant qu'elle a donné une réponse négative aux propositions de Jésus et de ses disciples. Bref, elle est cette humanité manifestement incroyante. Au dernier chapitre de sa thèse, Rutumbu met en évidence la polysémie du terme *kosmos* avec ses incidences dans l'histoire de la rédaction, intimement liée, selon lui, à celle de la communauté johannique.

³⁹ J. RUTUMBU, *Le «monde»...*, p. 45.

⁴⁰ J. RUTUMBU, *Le «monde»...*, p. 66, 238-242.

Brève appréciation

Rutumbu admet comme base la théorie rédactionnelle de M.-E. Boismard, parce que cet auteur ne sépare pas l'histoire du texte de celle de sa théologie au sein de la communauté dans laquelle elles se sont développées. Il reconnaît avec Boismard que la littérature johannique est le fruit d'un long travail rédactionnel, mais il demeure sceptique en ce qui regarde le nouvel ordre des textes proposé par Boismard dans son commentaire. Il admet que seul le texte, lu dans son ordre actuel, doit faire l'objet du commentaire (il est ici pour la méthode synchronique). Il mène son étude théologique en examinant les développements historiques du texte et les diverses étapes de la vie des premières communautés johanniques. C'est une approche proprement diachronique. Il admet que le terme *monde* a changé de sens selon les différentes étapes de sa rédaction⁴¹. Sa coloration positive correspond à la phase primitive la plus paisible de l'évangile. Tandis que sa coloration négative correspond à la seconde phase de l'histoire de la communauté johannique, au cours de laquelle le décret de Jabné était déjà entré en vigueur. La solution proposée par Rutumbu est donc «diachronique».

2. *Agapè/agapan* dans les écrits johanniques

Dans cette seconde section, l'état de la question sera limité aux termes johanniques *agapè/ agapan* qui sont en connexion étroite avec le thème précédent. On a beaucoup écrit sur l'*agapè*, dans le Nouveau Testament, et surtout dans les écrits johanniques. Dans cette vaste littérature, il y a d'abord

⁴¹ Cf. J. RUTUMBU, *Le «monde»...*, p. 43-44.

les gros ouvrages où les écrits johanniques n'occupent qu'une petite partie, quelquefois même un seul chapitre⁴². Mais, d'un autre côté, il y a certaines études monographiques et d'innombrables articles sur l'*agapè* et ses dérivés dans les écrits johanniques⁴³. Plusieurs auteurs qui ont étudié la morale johannique ont traité du même coup le thème de l'*agapè*, à la fois dans le quatrième évangile et la première épître⁴⁴.

Nous signalons ici, sur le thème de l'amour de Dieu pour le monde, les études qui nous paraissent les plus importants pour notre sujet.

⁴² Parmi les ouvrages sur l'*agapè* dans le NT, citons quelques exemples: J. MOFFATT, *Love in the New Testament*, London, Hazell Watson & Viney, 1930, spéc. p. 235-308; V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv des neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1951, p. 150-179; C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, (Études bibliques), 3 vol. Paris, Gabalda, 1958-1959, surtout le 3ème vol. p. 125-245; V. FURNISH, *The Love command in the New Testament*, Nashville, New York, Abingdon Press, 1972. L'auteur donne, dans l'appendice de son livre, un relevé des termes que le Nouveau Testament emploie pour signifier l'amour, dans lequel il renvoie normalement à des travaux antérieurs, en faisant une brève évaluation des travaux de ses prédécesseurs. Voir p. 219- 231.

⁴³ Citons quelques études récentes sur le thème de l'amour dans les écrits johanniques: J. CHMIEL, *Lumière et charité d'après la première épître de saint Jean*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1971; A. FEUILLET, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, (Études bibliques), Paris, Gabalda, 1972; M. LATTKE, *Einheit im Wort: die Spezifische Bedeutung von agapè, agapan und philein im Johannesevangelium*, (Studien zum Alten und Neuen Testament), Munich, Kösel, 1975. Mais pour avoir une bibliographie exhaustive, il est bon de recourir à l'ouvrage de G. Van BELLE, *Johannine Bibliography (1966-1985). A Cumulative Bibliography on the Fourth Gospel*, Leuven, University Press, 1988.

⁴⁴ Par exemple, O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques*, Évangile et Épîtres (Études d'histoire et de philosophie religieuse, 47), Paris, P.U.F, 1957.; N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Évangile et Épîtres (Études bibliques), Paris, Gabalda, 1965. Ce dernier auteur donne une bonne bibliographie sur l'*agapè* johannique aux p. 207-209.

2. 1. F. F. Segovia

Le sujet de cette thèse doctorale est précisément une étude diachronique sur les termes *agapè/agapan*⁴⁵, dans la première épître de Jean et le quatrième évangile, spécialement dans ce qu'il considère comme second discours d'adieu de Jésus à ses disciples (ch. 15-16). Pour expliquer les grandes ressemblances et divergences entre les deux écrits johanniques, exégètes et commentateurs ont proposé diverses hypothèses et méthodes. Segovia ne prétend pas présenter de nouvelle théorie, mais il entend seulement vérifier et, si nécessaire, corriger et compléter la théorie de l'exégète allemand J. Becker, qui se résume dans l'affirmation: l'auteur de la première épître de Jean, ou une autre personne différente de l'évangéliste, mais provenant du même milieu, a été sûrement impliquée dans la rédaction de certaines parties des discours d'adieu (ch.14-17). Segovia concentre toute son étude sur les deux termes *agapè/agapân*, en vue de vérifier cette hypothèse donnée par J. Becker⁴⁶. Il s'est mis à l'étude des textes johanniques spécialement dans les sections où les termes sur «l'amour» sont fréquemment employés; d'abord, dans la première épître; ensuite dans les discours d'adieu de Jésus à ses disciples (chap.15-16), dans une perspective à la fois littéraire et théologique. Il passe rapidement en revue les travaux de ses

⁴⁵ Cf. F. F. Segovia, *Love Relationships in the Johannine Tradition, Agapè/Agapan in I Jn and the Fourth Gospel* (Society of Biblical Literature. Dissertations series, 58), Chico, Ca, Scholars Press, 1982.

⁴⁶ Cf. J. BECKER, «Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium», dans *ZNW*, 61 (1970), p. 215-246. Sa position est la suivante: Les discours d'adieu, dans l'évangile de Jean, sont l'œuvre de plusieurs rédacteurs, il y a au moins deux discours différents: (1) le discours original (Jn 13, 31-14, 31) et (2) un second discours (Jn 15, 1-16, 33), subdivisé, à son tour, en trois discours qui étaient originellement indépendants: ce sont: 15,1-17; 15,18-16,15; 16,16-33. Tous ces discours seraient l'œuvre d'auteurs différents.

devanciers et conclut qu'aucune étude, jusqu'à son temps, n'a traité le sujet de sa recherche sous sa propre perspective⁴⁷.

Brève appréciation

Segovia a mené son étude exégétique d'après la *Redaktionsgeschichte*. Sa méthode est clairement diachronique. Il est en accord avec l'exégète allemand, J. Becker, pour affirmer que la notion d'*agapè*, qu'on trouve dans la première épître de Jean, diffère théologiquement de celle qui apparaît dans le quatrième évangile. Il répartit les références à l'amour, dans cette épître, en deux sections: la première souligne la valeur éthique de l'amour, la seconde se distingue par sa coloration dogmatique⁴⁸. Il constate que l'auteur de l'épître se sert d'une argumentation en forme de «spirale», et qu'il passe alternativement des préoccupations «éthiques» à celles qui sont proprement «théologiques». Même si une telle constatation ne nous semble pas originale — la distinction se retrouve déjà chez R. Schnackenburg — l'apport de cette thèse demeure toutefois appréciable en soulignant l'existence des données «théologiques» et morales ou «éthiques» dans les écrits johanniques.

⁴⁷ Cf. F. F. SEGOVIA, *Love Relationships...*, p. 39.

⁴⁸ Cf. F. F. SEGOVIA, *Love Relationships...*, p. 66-67. Les sections dont les traits dominants sont éthiques, se répartissent en trois subdivisions: A) I Jn 1,5-2,17; B) I Jn 2, 28-3,24; C) I Jn 4, 7-21; les sections dites dogmatiques, se regroupent à leur tour en trois sections : A) I Jn 2, 18-27; B) I Jn 4, 1-6; C) I Jn 5, 1-12.

2. 2. J. Moffatt

Dans l' introduction de son livre intitulé: *Love in the New Testament* ⁴⁹, J.Moffatt examine rapidement la notion de l'amour de Dieu dans la pensée grecque, l'hindouisme, le bouddhisme et dans l'Ancien Testament. Son étude suit la méthode historico-critique. Il consacre toute la dernière partie de son livre (p. 252-308) à l'interprétation johannique de l'amour.

Brève appréciation

L'auteur fait dans ce livre la critique de deux tendances de pensée fort répandues dans son pays: la première cherche à détacher la déclaration «Dieu est amour» de son contexte, et la considère comme un principe cosmique ou une définition complète du christianisme; la seconde consiste à isoler l'amour fraternel pour concentrer sur lui l'essenc du christianisme.

Moffatt distingue trois aspects de l'amour dans les écrits johanniques. 1) L'amour de Dieu envers les hommes; 2) l'amour de l'homme à l'égard de Dieu; 3) l'amour envers les frères ou amour fraternel. Il reconnaît que ces trois aspects de l'amour chrétien y sont pleinement développés. Puis il ajoute que l'amour de Dieu, comme sa sainteté, y est révélé non pas dans son être, mais plutôt dans son dessein de salut, et précisément dans son action à l'égard du monde.

⁴⁹ Cf. J. MOFFATT, *Love in the New Testament*, London, Hazell, Watson & Viney, 1930.

2. 3. A. Nygren

Professeur de théologie à l'université suédoise de Lund, connu pour ses nombreuses études de philosophie religieuse et de théologie, A. Nygren, auteur du célèbre livre sur «*Erôs et Agapè*»⁵⁰, exalte l'*agapè* comme l'unique amour rendu possible par Jésus. C'est un amour spontané, non érité, créatif, indépendant de la valeur de son objet, et créateur de cette valeur même et de la communion entre Dieu et nous, découlant de Dieu au chrétien, ensuite du chrétien à son prochain. «Dieu aime, dit-il, parce qu'il est amour et rien d'autre». Dans cette thèse, A. Nygren veut attirer l'attention sur l'origine unique de la révélation chrétienne de l'amour, sur sa gratuité absolue. L'*agapè* est essentiellement l'amour de Dieu pour l'homme, un amour désintéressé, qui descend de Dieu au pécheur, mais ne remonte pas de l'homme à Dieu. Il n'y a pas de route vers le haut. Il affirme que le concept de l'*agapè* johannique ne doit pas être considéré comme le point culminant du Nouveau Testament parce que le domaine d'un tel amour — les personnes impliquées dans cet amour — est en réalité très limité. Il conclut que l'*agapè* johannique se présente sous la forme d'un cercle qui se referme sur la seule communauté des croyants, et se trouve ainsi infléchie dans le sens d'un exclusivisme⁵¹.

⁵⁰ Cf. A. NYGREN, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (les Religions, 2), trad. de l'allemand par P. Jundt, 3 vol. Paris, 1944.

⁵¹ A. NYGREN critique sévèrement la notion de «l'amour» dans les écrits johanniques: «Chez Jean, affirme-t-il, l'amour se limite à un cercle étroit; ... l'amour chrétien risque de perdre son caractère primitif et de devenir motivé; il s'adresse aux frères seuls et non aux gens du dehors, aux ennemis», *Erôs et Agapè*, I, p. 167. Cette critique nous apparaît toutefois sans fondement solide.

Brève appréciation

Nygren, longtemps avant le P. Spicq, avait rendu universelle l'opinion que le terme «*agapè*» était une invention du christianisme, et qu'il est le seul terme pour désigner l'amour dans le Nouveau Testament. Mais, contrairement à notre auteur nous dirons que l'*agapè* johannique n'est pas seulement l'amour descendant de Dieu, réservé à Dieu seul, elle est également l'amour qui retourne à Dieu, en passant par l'homme. L'auteur se sent assez gêné, pour ne pas dire qu'il répugne tout simplement, à parler de l'amour de l'homme envers Dieu, il le remplace par la foi⁵². Il ne donne point à l'*agapè* johannique, telle que vécue par le croyant, la générosité qu'il vient de découvrir dans ces textes. Son essai, intéressant à plus d'un titre, se ressent probablement des limites d'une analyse restée prisonnière des conceptions luthériennes. Nous pouvons répondre à sa critique de l'amour johannique, qu'il considère absolument limité aux seuls disciples, avec la remarque judicieuse de F.-M. Braun: «Le cercle des disciples forme, non un groupe fermé, mais le royaume du Christ, ouvert à tous les enfants de Dieu dispersés...».⁵³

2. 4. V. Warnach

Le terme *agapè* est exclusivement (ou presque) un terme biblique, quoiqu'il fut peu usité dans l'Ancien Testament⁵⁴. C'est la chrétienté primitive qui l'a emprunté à la Septante et qui l'a revêtu d'une nouvelle signification. Warnach

⁵² Cf. A. NYGREN, *Erôs et Agapè...*, I, p. 94, 130.

⁵³ F.-M. BRAUN, *Jean le théologien ...*, III /2, p. 241.

⁵⁴ Le terme «*agapè*» n'apparaît pratiquement que 19 fois dans toute la Septante.

va encore plus loin en soutenant, avec A. Nygren, que le terme *agapè* a été pour les chrétiens un mot mystérieux, une «sainte parole» inspirée par le Saint-Esprit. Ce «*holy word*» est le don précieux de l'Esprit-Saint, c'est «un véritable mot de révélation»⁵⁵.

Brève appréciation

Même si le mot ne peut être repéré dans la littérature profane et pré-chrétienne, il est à considérer comme un terme «pré-chrétien», en ce sens qu'on le trouve déjà dans la Septante et le judaïsme hellénistique, où il a été utilisé dans un sens plutôt «profane»⁵⁶. Cela peut indiquer que déjà, au temps de la Septante, le terme *agapè* commençait à être employé comme un mot ordinaire pour dire l'amour. Bien plus, il y a évidence d'un vaste usage du verbe *agapan* avant même le début du christianisme, selon une bonne étude de Robert Joly sur le vocabulaire chrétien de l'amour⁵⁷ qui a montré qu'au début du quatrième siècle avant J.C., l'usage du verbe *philein* diminuait continuellement tandis que l'usage du verbe *agapan* allait en grandissant. N'oublions pas toutefois que «la signification du mot *amour* selon Furnish n'est pas liée à la sémantique, mais à l'ensemble des croyances chrétiennes sur Dieu, l'homme et le monde»⁵⁸.

⁵⁵ Cf. V. WARNACH, *Agapè. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentischen Theologie*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1951.

⁵⁶ Cf. l'art. «*agapaô*» dans TDNT pour les références en ce sens.

⁵⁷ Cf. R. JOLY, *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original? Philein et agapan dans le grec antique*. Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, 1968.

⁵⁸ Cf. V.P. FURNISH, *The Love command...*, p. 222.

2. 5. C. Spicq

L'enquête la plus magistrale sur le terme *agapè* a été l'œuvre de l'exégète bien connu, le Père Spicq, auteur de plusieurs ouvrages sur ce thème dans le Nouveau Testament⁵⁹, et qui a élaboré une théologie néotestamentaire en fonction de l'*agapè*. Dans son premier ouvrage, *Agapè: Prolégomènes*, il prépara le terrain en étudiant la notion d'*agapè* dans le monde grec, l'Ancien Testament et le judaïsme. Ensuite, il dirigea sa recherche vers le Nouveau Testament et produisit trois gros volumes. La majeure partie du troisième livre a été consacrée aux écrits johanniques (p. 125-312). Le P. Spicq attribue au même auteur, à Jean, fils de Zébédée, le quatrième évangile ainsi que les trois épîtres johanniques⁶⁰. Sa recherche très fouillée a passé par deux étapes: d'abord une enquête analytique et systématique de tous les textes utiles; ensuite une synthèse théologique des résultats obtenus par l'exégèse des textes. L'*agapè*, dont on fait volontiers aujourd'hui «un des pôles du christianisme», selon l'expression du P. Spicq, occupe une place d'honneur dans la théologie johannique. Il est évident que Jean préfère le verbe *agapan* au substantif *agapè*, et, parmi les verbes, *agapan* l'emportant sans doute sur *philein*; le P. Spicq

⁵⁹ C. SPICQ a publié de gros ouvrages et plusieurs articles sur le thème de l'amour. Voici les plus importants: (1) *Agapè: Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire* (Studia Hellenistica, 10), Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1955.; (2) *Agapè dans le Nouveau Testament: Analyse des textes* (Études bibliques), 3 volumes, Paris, Gabalda, 1958-59; l'*agapè* occupe une grande partie du III, p. 125-245. (3) *Théologie morale du Nouveau Testament* (Études Bibliques), 2 vol. Paris, Gabalda, 1965, voir surtout vol. II, p. 481-548; (4) *L'amour de Dieu révélé aux hommes dans les écrits de saint Jean*, Paris, Feu Nouveau, 1978.

⁶⁰ Le P. Spicq admet fermement que tous les écrits johanniques: le quatrième évangile, l'Apocalypse et les trois épîtres, proviennent du même auteur. Voir son livre: *Agapè ...*, III, p. 111. Nous pouvons nous aussi admettre que le IV^e évangile et la 1^{re} Jn ont même auteur ou rédacteur à cause de leur théologie aussi bien que leur langue.

maintient une différence entre ces deux verbes. De plus, il soutient fermement que les mots de *l'agapè* sont chrétiens dans un sens tout à fait spécial.

Brève appréciation

Le P. Spicq admet que les auteurs du Nouveau Testament ont délibérément choisi le verbe *agapan* en fonction de son sens particulier et de ses nuances, comme étant le verbe le plus apte à traduire l'amour révélé. Il considère *l'agapè* johannique comme l'amour extraverti, qui produit un effet et se traduit dans un don. C'est un amour qui ne connaît pas de repos tant qu'il ne s'est pas manifesté, comme dans la déclaration, «Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils...» (Jn 3,16; 1Jn 4,9). Et cet amour, Jésus l'a poussé au point culminant de son efficacité par sa mort et sa résurrection pour le salut des hommes (Jn 13,1; 15,13). De cette manière, toutes les relations salvifiques de Dieu à l'égard des hommes peuvent se résumer dans l'affirmation johannique: «Dieu est Amour» (1Jn 4,8.16). La théorie du P. Spicq apparaît séduisante, mais il faut reconnaître qu'une étude attentive de l'emploi de ces deux verbes *agapan* et *philein* dans les écrits johanniques montre qu'ils sont à peu près synonymes et par conséquent interchangeable, de sorte que plusieurs exégètes, tels que Bernard, Bultmann, Barrett, R.E. Brown, et bien d'autres commentateurs ne sont pas convaincus des arguments apportés par le P. Spicq pour prouver la diversité de sens pour ces deux verbes⁶¹.

⁶¹ Cf. R.E. BROWN, *The Gospel I*, p. 498. La LXX emploie l'un ou l'autre verbe: "agapan" ou "philein" pour traduire le même verbe hébreu «àheb». Il n'y a donc pas aucune différence essentielle dans le sens entre ces deux verbes.

2. 6. M. Lattke

L'auteur de cette thèse concentre son étude sur le sens spécifique des verbes *agapan* et *philein* dans le quatrième évangile⁶², en suivant une double démarche: (1) D'abord, une enquête d'ensemble sur le vocabulaire de l'amour chez Jean; ensuite (2) une exégèse des textes concernés. Il affirme que *agapan* et *philein* sont synonymes, thèse déjà défendue par R. Joly qui conteste carrément l'opinion du P. Spicq⁶³. Ces verbes ont un sens précis: tout d'abord il faut exclure tout aspect affectif, toute nuance éthique. Lattke accepte la théorie qui considère que l'*agapè* dans l'évangile de Jean se réfère à cette unité restreinte, exclusive, unité de révélation entre le Père, le Fils et les disciples. Il insiste sur cette «unité dans le Logos», (*Einheit im Wort*, selon E. Käsemann) pour bien comprendre le concept de l'amour chez Jean. Il n'y a point de significations mystiques ni morales dans l'emploi du terme chez l'évangéliste. Le «monde» représente l'hostilité à l'égard du Père, comme dans la gnose; le Jésus johannique combat le monde, il est contre le monde, non pas pour le monde, mais seulement pour les «siens».

Brève appréciation

Lattke a écarté (comme E. Käsemann) les interprétations abusives sentimentales et harmonisantes de l'*agapè* johannique. Cependant, il ne rend pas justice au texte de Jn 3,16 qui ébranle à la base le dualisme gnostique qu'il

⁶² Cf. M. LATTKE, *Einheit im Wort: Die spezifische Bedeutung von Agapè, agapan und philein in Johannesevangelium*, (Studien zum Alten und Neuen Testament, 41) Munich, Kösel, 1975.

⁶³ Cf. R. JOLY, *Le vocabulaire chrétien de l'amour...*, p. 5-9.

favorise. De plus, l'*agapè* johannique ne se referme pas sur le cercle des disciples, comme il le prétend, à la suite de son prédécesseur A. Nygren. Jésus peut fort bien réserver une prière à ses disciples, parce que, à travers eux, comme nous le verrons plus tard, ce sont les autres hommes qui en deviennent les bénéficiaires.

Résumé

Ce rapide survol des travaux de certains d'exégètes et de commentateurs modernes sur les deux importants thèmes johanniques: le *kosmos* et l'*agapè*, nous aura permis de relever les différents sens possibles de ces termes selon les différents auteurs. Beaucoup de points positifs ont été signalés dans ces études dont nous ferons notre profit. Aucune d'elles, cependant, n'a abordé directement le point précis de notre recherche, ni répondu exactement au problème pratique qui préoccupe les chrétiens d'aujourd'hui: « doivent-ils aimer ou ne pas aimer le monde? » Ces travaux ne donnent donc pas une réponse satisfaisante aux nombreux lecteurs chrétiens de notre temps qui lisent les écrits johanniques en quête d'une attitude pratique à adopter envers le monde dans lequel ils doivent vivre et travailler.

D'où vient cette incapacité à répondre? De la méthode suivie par ces travaux dans l'analyse des textes johanniques. Leur méthode est scientifique, il est vrai, mais elle s'intéresse presque exclusivement à l'histoire du texte. Elle rend bien compte des sens apparemment différents du mot *monde*, en distribuant les textes diachroniquement, selon les diverses couches rédactionnelles. Toutefois ce n'est pas là une lecture que peut faire le simple lecteur chrétien qui ouvre le texte actuel de Jean pour y trouver des directives

pour sa conduite personnelle. Nous ferons donc l'hypothèse qu'un autre type de lecture peut aussi expliquer les divergences, non plus à partir des étapes de la rédaction, mais en s'en tenant au texte dernier accepté canoniquement, le texte qui est présenté, hic et nunc, au lecteur ordinaire. C'est ce genre de «lecture synchronique» que nous voudrions appliquer aux textes johanniques où se rassemblent et se mêlent les deux termes MONDE et AMOUR, lecture que nous allons maintenant présenter.

II. OPTION MÉTHODOLOGIQUE

L'exégèse classique s'est toujours penchée, depuis de longues années, sur le problème johannique. Elle a favorisé, d'une façon particulière, la méthode dite «historico-critique» de type diachronique, faisant appel, pour la compréhension du texte, à sa genèse, à son histoire, et même aux différentes étapes de l'histoire de la communauté chrétienne où s'est élaborée la tradition johannique⁶⁴. Cette méthode est, sans doute, scientifique et rigoureuse; elle fut entérinée, nous le savons tous, au concile Vatican II, dans la Constitution dogmatique *Dei Verbum*.

Aujourd'hui, cependant, on prend conscience qu'elle n'a pas réponse à tout! On lui reproche notamment de s'intéresser à l'histoire de la rédaction des textes plus qu'aux textes eux-mêmes. De se contenter, pour expliquer les aspérités du texte final, de recourir à l'histoire de sa formation, au *pré-texte*⁶⁵. Or, cette approche, quoique légitime et fructueuse à plusieurs points de vue, ne suffit pas pour expliquer la complexité de ce qui se joue au niveau de la rédaction finale et de la lecture qui en est faite. Reconnaître, dans l'usage particulier de certains termes, fréquemment employés chez Jean, tels que *kosmos* et *agapè* mais surtout le verbe *agapan*, «aimer», des éléments de la

⁶⁴ Cf. M.-E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *L'évangile de Jean...* . Quant à l'état de la question concernant l'histoire de la communauté johannique, cf. R. E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé...*, p. 187-200; R. KYSAR, *The Fourth Evangelist and His Gospel. An Examination of contemporary Scholarship*, Minneapolis, MI, Augsburg Publishing House, 1975.

⁶⁵ F. MANNS, *L'évangile de Jean à la lumière du judaïsme...*, p. 7, où l'auteur reconnaît dans son introduction les deux approches classiques pour scruter le sens des textes: l'approche *diachronique* et l'approche *synchronique*..

tradition provenant d'origines diverses et qu'on attribuerait soit à différentes sources pré-johanniques, soit à diverses périodes de la vie de l'auteur ou de la vie de la communauté johannique, ou bien admettre le travail de deux ou de plusieurs rédacteurs successifs, appartenant à la même école johannique, cela ne rend pas compte de leur «mise ensemble» responsable au niveau de la rédaction finale. Il est probable que le dernier rédacteur ait utilisé diverses traditions, plus ou moins divergentes; il reste plus probable encore qu'il a cru pouvoir mettre ensemble ces éléments sans créer un tout incohérent. L'évangile de Jean, en effet, de l'avis de la majorité des exégètes est un ouvrage très bien composé⁶⁶.

Il est clair que le texte johannique garde des traces (des cicatrices) de son histoire - et nous admettons avec la majorité des exégètes que le quatrième évangile a connu une assez longue évolution littéraire⁶⁷ - il ne nous semble pas, toutefois, que le texte final comporte des points de vue contradictoires et inconciliables. Nous partons du présupposé que le texte actuel de l'évangile forme un tout cohérent et qu'il doit être interprété comme une unité sémantique. S'il y a eu intégration de théologies différentes, il faut se demander alors quel est exactement l'effet de sens que va produire cette juxtaposition due au dernier responsable du texte. Nous acceptons la suite du texte telle qu'elle se présente et nous croyons fermement devoir aborder ce texte avec un parti

⁶⁶ Cf. A. LION, *Lire saint Jean*, nouv. éd., (lire la Bible, 32 bis) Paris, Cerf, 1984, p. 16-17.

⁶⁷ R. SCHNACKENBURG, *St John*, III, déclare en p. 7: «It is accepted that the gospel had a fairly long period of development»; voir aussi vol. I, p. 44-74.

pris d'intelligibilité⁶⁸. C'est d'ailleurs dans cette situation de lecture que se trouvent les croyants qui lisent aujourd'hui l'évangile de Jean. Si la cohérence de ce texte, et en conséquence son intelligibilité, ne devait et ne pouvait s'établir qu'en recourant aux démarches scientifiques, spécialisées et difficiles, de la méthode historico-critique, ce texte resterait fermé à la grande majorité des chrétiens. Cela nous paraît inadmissible. Nous faisons donc l'hypothèse que le texte de Jean, malgré les marques qu'il garde de sa longue histoire, constitue quand même une unité cohérente. Nous reconnaissons toutefois que pour bien comprendre le message johannique, cela présuppose quelques efforts d'analyse littéraire et théologique, comme l'affirme justement P. Bonnard⁶⁹.

Tout en profitant des études antérieures, et en tenant compte de celles qui furent menées selon les méthodes "diachroniques" nous favorisons plutôt une approche dite "synchronique" dans l'espoir de trouver des réponses satisfaisantes aux lecteurs chrétiens qui se voient placés devant une option fondamentale et vitale⁷⁰. La question vise tout d'abord l'attitude de Dieu et de son Fils Jésus à l'égard du monde, et en conséquence le comportement des disciples de Jésus et des chrétiens de tous les temps vis-à-vis du même monde. Certaines questions préliminaires s'avèrent ici nécessaires: De quel monde

⁶⁸ La démarche qu'adopte C. H. DODD dans *L'interprétation du quatrième évangile*, p. 372, nous semble une bonne voie à suivre dans notre recherche: «Nous prenons comme hypothèse de travail que le texte actuel n'est pas fortuit, mais a été délibérément conçu par quelqu'un qui n'était pas nécessairement quelqu'un d'irresponsable et d'inintelligent».

⁶⁹ Cf. P. BONNARD, *Les épîtres johanniques* (Commentaire du N.T.), Genève, Labor et Fides, 1983, p. 14, note 3.

⁷⁰ Parmi les exégètes modernes, E. COTHENET favorise ouvertement l'approche «synchronique» et invite l'interprète à revenir au texte dans son intégrité. Nous sommes tout à fait d'accord là-dessus. Cf. *La tradition johannique...*, p. 113.

s'agit-il au juste? Est-ce le monde extérieur, autrement dit l'univers extérieur créé par Dieu? Ou bien le monde au sens anthropologique englobant l'ensemble des êtres humains? Le monde johannique comprend-il seulement cette partie de l'humanité qui se refuse à Dieu et ne croit pas à la révélation apportée par son Fils, Jésus?... Quelle est la nature de cette *Agapè* divine à l'égard du monde? Est-elle vraiment universelle et totalement gratuite?... Nous croyons que les textes johanniques correctement analysés et interprétés peuvent donner la réponse satisfaisante à toutes ces questions. éminemment pratiques.

Nous suivrons donc dans notre étude des textes johanniques les étapes suivantes:

(1) Il faudra d'abord faire des choix. Les textes qui touchent à notre thème bien précis sont nombreux mais dispersés dans plusieurs chapitres et contextes. Cela est d'ailleurs tout à fait normal si nous estimons que l'évangile de Jean est une œuvre où tout se tient. Nous nous limiterons toutefois aux textes qui se rapportent directement au thème: FAUT-IL AIMER OU NE PAS AIMER LE MONDE? Ces textes sont de deux sortes: Ceux qui parlent explicitement de l'amour de Dieu envers le monde et de l'attitude de ce dernier, c'est-à-dire des hommes globalement considérés, devant la grande initiative divine, nous en traitons dans la première partie de cette thèse. Ceux ensuite qui regardent l'attitude des premiers disciples de Jésus et des chrétiens johanniques envers le monde, ce sera l'objet de notre seconde partie.

(2) Nous mettrons ces textes dans leur contexte immédiat, puis dans celui plus large de la pensée johannique afin de pouvoir en saisir la portée

théologique⁷¹. Nous ferons cela selon les principes reconnus, en étant attentif aux indices littéraires: aux différents types de parallélisme johannique, aux inclusions, aux chiasmes, au symbolisme partout présent à travers l'évangile de Jean, à la récurrence des mots, toutes choses qui permettent de déceler les continuités et les ruptures, de saisir une certaine organisation du texte qui assure au tout un sens cohérent⁷².

(3) A la suite de l'analyse nous procédons à la lecture proprement dite. Nous la ferons en respectant le principe essentiel des deux lectures, si clairement exprimé par Jean lui-même (2,22; 12,16; cf. 14,26; 15,26 et 16,13-15) et mis en valeur par plusieurs exégètes modernes⁷³. Jean distingue explicitement le temps des disciples durant la vie terrestre de leur Maître, Jésus; et le temps après sa Résurrection et l'envoi du Paraclet sur ces mêmes disciples. Ce temps après Pâques doit, à notre avis, se rediviser à son tour. Il comprend d'abord le temps de la communauté johannique qui a porté la tradition évangélique devenue par la suite le Livre de Jean (cf. 20,30). C'est sûrement un temps fort privilégié. Mais il comprend aussi, au cours des âges, tous ces temps de lecture qui se succèdent selon les générations chrétiennes habitées par le même Esprit de vérité, lequel continue de mener les croyants à la vérité tout entière (cf. Jn 16,13). Cela est aussi vrai de notre génération. D'où la question ultime: Quelle

⁷¹ Il y a certains passages dans les écrits johanniques qui ne peuvent pas être isolés du contexte immédiat ni de l'ensemble de la pensée johannique, (par ex. Jn 14,28 «le Père est plus grand que moi»).

⁷² Cf. en ce sens les «Clefs pour la lecture» proposées par A. LION, *Lire saint Jean*, p. 13-25.

⁷³ Nous donnons pour exemples deux auteurs modernes: L. CERFAUX, «Le thème littéraire parabolique dans l'évangile de saint Jean», dans *Recueil L. Cerfaux*, II, Gembloux, 1954, p. 17-26; X. LÉON-DUFOUR, «Actualité du quatrième évangile», dans *NRT* 6 (1954), p. 449-468; X. LÉON-DUFOUR, «Spécificité symbolique du langage de Jean», dans *La communauté johannique et son histoire...*, p. 122-134.

vérité portent pour nous aujourd'hui les textes johanniques qui parlent du monde et de l'amour de Dieu à l'égard de ce monde? Les disciples de Jésus ont-ils suivi la même voie d'amour dans leurs relations avec le monde?... C'est avec ces deux questions que nous entreprenons l'analyse des textes, convaincu en effet, comme le dit justement X. Léon-Dufour que «l'acte de lire est inachevé s'il ne débouche pas sur une appropriation personnelle du texte correctement entendu»⁷⁴.

⁷⁴ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean, I, (chap. 1-4) (Parole de Dieu)*, Paris, Seuil, 1988, p. 29.

PREMIÈRE PARTIE

DIEU ET LE MONDE

INTRODUCTION

CHAPITRE II. DIEU AIME LE MONDE

**CHAPITRE III. LA RÉPONSE DU MONDE:
ACCUEIL OU REFUS**

INTRODUCTION

Dans cette première partie de notre recherche, nous étudierons les textes qui nous décrivent le comportement de Dieu à l'égard du monde humain découlant de son *Agapè* divine essentiellement gratuite. La présente étude s'intéresse donc aux textes johanniques qui se rapportent directement à ce thème précis, mais qui se trouvent éparpillés effectivement dans plusieurs chapitres et contextes du quatrième évangile comme de la première épître de Jean¹.

À la lecture attentive de ces textes, de nombreuses questions surgissent spontanément et réclament des éclaircissements: Jean affirme que Dieu aime le monde. Mais, l'on se demande aussitôt comment cette *Agapè divine* s'est-elle manifestée concrètement à l'égard du monde? L'offre de salut, ou de la vie éternelle, apportée par le Fils unique de Dieu, est-elle vraiment gratuite ou plutôt conditionnelle?... La thèse qu'on voudrait démontrer, en s'appuyant justement sur les textes johanniques, se résume dans la déclaration universellement connue: «DIEU A TANT AIMÉ LE MONDE...» (Jn 3,16). On se demande immédiatement de quel amour s'agit-il? Et qui en est le véritable destinataire? Est-ce que l'amour de Dieu embrasse tous les êtres humains sans exception? C'est l'hypothèse qui nous semble fort probable en lisant

¹ Pour les relations entre le quatrième évangile et les épîtres johanniques et un aperçu des diverses positions à ce sujet cf. F. VOUGA, «La réception de la théologie johannique dans les épîtres», dans *La Communauté johannique...*, p. 283-284, n. 1.

attentivement les textes johanniques. Tous les hommes sont invités au salut, à venir librement vers la lumière pour avoir le salut; ils peuvent être considérés donc comme les destinataires immédiats de l'*Agapè divine*. Mais, placés devant cette offre divine parfaitement gratuite, ils demeurent cependant libres d'y répondre positivement ou non, de l'accueillir ou de la refuser. Quelle réponse concrète ont-ils donnée ?...Il y a des textes johanniques qui la montrent négative d'autres plutôt positive (Jn 1,10-11). La réponse négative semble prévaloir. Nous sommes ici devant une claire antithèse, autrement dit devant le «dualisme johannique»². A «l'amour» s'oppose la «haine», à la «lumière» les «ténèbres», à «Dieu» le «monde», etc. Des questions envahissent alors notre esprit: pourquoi la haine du monde s'est-elle déchaînée contre Jésus et ses disciples? Quelle en est la cause? Et quelle sera l'issue de cette lutte implacable entre le Fils de Dieu et le «prince de ce monde»? Qui remportera la victoire finale? Est-ce la haine ou l'amour? Les textes johanniques, correctement analysés et interprétés, peuvent donner la réponse ardemment attendue par beaucoup de chrétiens de notre temps. Cette réponse sera, nous l'espérons, la conclusion de la première partie de notre recherche.

Les commentateurs des écrits johanniques s'accordent généralement à diviser le quatrième évangile en deux grandes parties, précédées d'une

² Voici quelques références sur le «dualisme johannique»: J. BECKER, «Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium», dans ZNW 65 (1974), p. 71-87; O. BÖCHER, *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums*, Gerd Mohn, Gutersloh, 1965, p.72-153; R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, II, p. 15-32; T. ONUKI, *Gemeinde und Welt...* p. 19-82; L. SCHOTTROFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt...* p. 228-245; G. STEMBERGER, *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1970.

introduction communément appelée «Prologue»³. C'est une hymne remarquable par sa forme littéraire et sa profondeur théologique, où le Verbe de Dieu, le *Logos*, est présenté en relation directe avec le monde. C'est lui qui l'a créé, il en est le principe de vie et de lumière éclairant tout homme (Jn 1,4.9). Dans la première partie de l'évangile (chap. 1-12), le terme *monde* est employé 34 fois avec une double signification: 24 fois avec une nuance positive⁴, 9 fois avec une coloration négative ou neutre. Dans la seconde partie (chap. 13-21), par contre, l'emploi négatif domine particulièrement dans les discours d'adieu (chap. 13-17), où l'on constate que le terme *kosmos* est utilisé dans 20 versets avec une connotation négative⁵, tandis qu'il employé seulement une dizaine de fois dans un sens neutre ou même positif.

Seuls les textes, démontrant une attitude plutôt positive de la part de Dieu à l'égard du monde, seront analysés dans le prochain chapitre. Tandis que les textes "négatifs" seront traités, à leur tour, au prochain chapitre III.

³ Le Prologue johannique (Jn 1,1-18) sert d'ouverture à tout le quatrième évangile, et en même temps un excellent résumé, un texte-programme qui sera développé tout au long de l'évangile. En effet, la quasi totalité de ses thèmes se retrouvent dans les chapitres suivants. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile...*, I, p. 142: «Le Prologue est, en raccourci, l'histoire de Dieu se communiquant aux hommes».

⁴ Les textes à nuance positive sont: Jn 1,9.29; 3,16.17.19; 4,42; 6,14.33.51; 8,12.26; 9,5; 10,36; 11,27; 12,46.47. Les textes où le même terme *kosmos* possède un sens plutôt négatif ou neutre, sont les suivants: Jn 1,10c; 7,7; 8,23; 9,5.39; 11,9; 12,19.25.31. Cf. C.H. DODD, *L'interprétation ...* p. 371-373; R. SCHNACKENBURG, *St John*, I, p. 282; R.E. BROWN, *The Gospel...*, I, p. CXXXVIII; E. COTHENET, *Les écrits de saint Jean ...*, p. 23.

⁵ La tonalité négative du *kosmos*, est bien sentie dans les discours d'adieu (chap. 13-17). Voici les textes qui nous semblent plus importants: Jn 14,17.22.27.30.31; 15, 18.19; 16, 8.11.20.33; 17, 6.9.11.13.14.15.16.25; 18,36. Toutefois on trouve également dans ces discours des textes où l'on constate une nuance positive et quelquefois le sens est plutôt neutre: Jn 14,17,18.21.23; N. H. CASSEM, «A Grammatical and contextual Inventory...», dans *NTS*, 19 (1972), p. 81-91.

CHAPITRE II

DIEU AIME LE MONDE

1. L'AMOUR DE DIEU POUR LE MONDE

A. Dans le quatrième Évangile

1.1. La grande initiative d'amour (Jn 3,16)

Le chap. 3 du quatrième évangile est considéré par la majorité des exégètes et des commentateurs, comme un discours d'une remarquable densité théologique¹. En effet, on y trouve condensés les points essentiels de toute la doctrine johannique, de sorte qu'il mérite à juste titre l'appellation de kérygme johannique en miniature².

Le discours avec Nicodème constitue un bloc littéraire bien structuré et se divise en deux sections distinctes. La première (2,23-3,21), qui commence à la fin du chapitre précédent elle finit bien en 3, 21, où l'entretien avec Nicodème et le monologue qui suit sont tous les deux terminés. Remarquons bien l'expression *meta tauta*³, «après cela», au v. 22, que Jean utilise souvent pour relier son récit aux épisodes précédents. Nous avons donc ici une nouvelle

¹ Le chapitre 3 de Jean, par les thèmes qu'il aborde très sommairement, est relié à la quasi-totalité de l'évangile. On y voit le problème de l'origine du Verbe de Dieu (v. 2.13.31), l'importance de la foi et de la mission de Jésus (v. 15 et 18), le thème du Fils de l'homme (v. 13-15), etc. C'est une mosaïque aux composantes multiples.

² Cf. F. J. MOLONEY, *The Johannine Son of man*, Roma, LAS, 1978, p. 45; M. LUTHER considérait le texte comme: «l'évangile en miniature»; C. SPICQ y voit «le résumé de l'évangile de Jean», *L'amour de Dieu révélé...*, p. 21.

³ L'expression *meta tauta* sert souvent de transition dans plusieurs passages du IV^e évangile: Voir également les versets: 3,22; 5,1.14; 6,1; 7,1; 19,38; 21,1.

unité littéraire, confirmée à la fois par le changement de lieu, de situation et par l'entrée de nouveaux acteurs sur la scène. La seconde section comprend les versets 3, 22-36 du même chapitre. Cette division ne s'oppose d'ailleurs pas à l'unité de l'ensemble parce qu'on y trouve un «terme-clef» qui assure la cohésion et le lien avec tout le chapitre, c'est l'expression: «la vie éternelle», accordée à tous ceux qui mettent leur confiance dans Fils de Dieu. Le chapitre est donc formé de deux volets parallèles et le verset charnière serait la déclaration solennelle qu'on retrouve dans chaque section: «quiconque croit ait en lui (Le Fils de Dieu) a la vie éternelle» (3,15; 3,36)⁴.

Il est entendu qu'on ne fait pas ici l'analyse complète de tout le discours de Jésus avec Nicodème. Nous nous limiterons donc à la seule péricope (3,16-21) qui nous décrit, d'une façon concise et profonde, la générosité de l'Agapè divine et son caractère universel, manifestés dans la réalisation du dessein de salut, en faveur de l'humanité tout entière.

Cette section du discours (3,16-21) est considérée, par la grande majorité des exégètes comme une unité littéraire: pour les uns, c'est la continuation du dialogue entre Jésus et Nicodème⁵; pour d'autres, elle est un monologue⁶;

⁴ La question de la structure de ce chapitre Jn 3 demeure toutefois très discutée parmi les exégètes. Nous pouvons renvoyer ici à l'ouvrage récemment paru de P. LÉTOURNEAU, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu. Jn 2,23-3,36 et la double christologie johannique* (Recherches, nouv. série, 27), Montréal, Bellarmin, Paris, Cerf, 1993.

⁵ I. DE LA POTTERIE, ART. «Naître de l'eau et de l'esprit», dans *La vie selon l'Esprit, condition de chrétien* (Unam Sanctam, 55), Paris, Cerf, 1965, p. 41: «Le "dialogue" est devenu "monologue" dans cette péricope»; C. H. DODD, *L'interprétation ...*, p. 388.

⁶ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile...*, I, p. 282; S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale dell Vangelo di Giovanni* (Lettura pastorale della Bibbia), Bologna, ed. Dehaliane, I, 1978, p. 287; et bien d'autres.

tandis que certains commentateurs modernes y voient plutôt une suite de «réflexions de l'évangéliste»⁷.

Texte

Dieu, (*ho theos*), en effet, a tant aimé (*êgapêsen*) le monde (*kosmon*), qu'il a donné (*édôken*) son Fils, son unique (*ton monogenê*), pour que tout homme qui croit en lui (*pas ho pisteuôn*) ne périsse pas (*mê apolêtai*) mais ait la vie éternelle (*zôên aiônion*) (Jn 3,16).

Contexte

Toute la péricope (3,16-21) est encadrée par une inclusion soulignant, d'une part, l'obligation de croire en Jésus, Suprême Révéléateur de l'amour divin (v.16); et d'autre part, la démarche humaine d'aller vers la lumière (v.21). Les deux expressions: «Croire en Jésus» et «aller vers la lumière» (3,16.21), paraissent synonymes dans ce contexte, car le Verbe de Dieu est lui-même «la véritable lumière» (1,9). Les deux expressions: «VENIR À» ou «ALLER VERS», sont employées chez Jean comme synonyme de CROIRE⁸. Cette équivalence de sens est confirmée notamment par un passage comme 6,35 : «CELUI QUI VIENT À MOI n'aura pas faim; CELUI QUI CROIT EN MOI n'aura jamais soif». *VENIR VERS Jésus ou CROIRE EN LUI* veulent donc dire la même chose. Elles sont, par conséquent, interchangeables. Cette nouvelle inclusion dans les concepts peut être

⁷ Cf. R. BULTMANN, *The Gospel of John*, p. 153; M.-J. LAGRANGE, *saint Jean*, p. 86; R. SCHNACKENBURG, *St John*, I, p. 380; H. van den BUSSCHE, *Jean*, p. 171; L. BOUYER, *Le quatrième évangile*, Tournai, Belgique, 1958, p.93; C. SPICQ, *Agapè...*, III, p. 127.

⁸ L'expression *venir vers* ou *aller vers* désigne la démarche des croyants véritables, tels que Nathanaël (1, 47), les Samaritains (4, 30. 40), l'officier (4, 47), Marie (11, 29). Cf. A. LION, *Lire saint Jean*, p. 41.

considérée comme une autre preuve en faveur de l'unité littéraire de cette péricope (3,16-21).

Analyse

Le v. 16: «DIEU, EN EFFET, A TANT AIMÉ LE MONDE.⁹...» est, de l'avis unanime des exégètes, le texte biblique le plus profond dans sa portée doctrinale. Il est relié au verset précédent par la particule *gar*, montrant un rapport causal avec les versets 14-15 qui indiquent le but de l'élévation du Fils de l'homme: assurer la vie éternelle à tous les croyants. Dieu le Père a fait aux hommes le don le plus précieux en envoyant son propre Fils au monde. C'est la donation la plus généreuse de l'amour de Dieu pour le salut du monde. Pour la première fois, dans l'évangile de Jean, Dieu le Père, *ho theos*, est sujet de deux verbes proprement johanniques: *agapan*, aimer, et *didômi*, donner. Jean invite le lecteur à admirer la sublimité de l'initiative divine qui vient d'être dévoilée. Toutes les actions de Dieu découlent de cette *Agapè* infiniment généreuse et gratuite pour assurer le salut à tous. Le verbe grec *êgapêsen*¹⁰ au mode aoriste, correspondant au passé défini français, implique un acte précis d'amour, manifesté dans l'envoi du Fils de Dieu au monde. Deux faits historiques y sont affirmés: la venue du Fils de Dieu au monde, par l'incarnation; et sa mort rédemptrice sur la croix¹¹. L'ampleur universelle de ce projet de salut est bien soulignée par

⁹ La traduction des textes johanniques est prise généralement à la TOB, édition intégrale, 1989, sauf de rares exceptions.

¹⁰ Le verbe *agapan* est mentionné une cinquantaine de fois dans les écrits johanniques. Le substantif *agapè*, par contre, ne se retrouve que 7 fois dans le IV^e évangile, mais 21 fois dans la 1 Jn. Ces deux termes sont fréquemment employés dans les discours d'adieu (chap. 13-17).

¹¹ R.E. BROWN, *The Gospel...*, I, p. 133 ; H. van den BUSSCHE, *Jean*: p. 22: «L'amour de Dieu se manifeste en acte, en un événement unique, très concret, la mort de Jésus»; K. KIEFFER, *Le*

l'emploi du mot *kosmos*. Ce terme prend très souvent, chez Jean, comme nous l'avons déjà montré, le sens générique pour désigner tous les hommes; mais dans certains passages il vise d'une façon particulière cette portion de l'humanité, opposée à la lumière divine.

Ce sens anthropologique du terme *kosmos* est confirmé par le v. 17 suivant, où il est repris trois fois pour désigner l'humanité en général, autrement dit, l'ensemble des êtres humains sans faire aucune distinction entre bons et méchants, justes et pécheurs. L'intention salvifique de Dieu est nettement affirmée dans la seconde partie du verset 16: «... pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle». Cette déclaration est faite sous une double forme positive et négative à la fois, «quiconque croit ...ne périsse pas», cela lui donne plus de force et d'ampleur, «elle a clairement valeur superlative: un salut universel, immédiat et définitif»¹². Le dessein de Dieu vise donc le salut de tous les hommes et non point leur condamnation. Dieu n'envoie pas son Fils au monde pour le condamner mais plutôt pour le sauver, afin que tout homme puisse jouir de la vie éternelle.

Le sens du verbe *agapan* a évolué sans aucun doute au cours des siècles et finit par désigner une véritable affection, un amour non imposé par la nature, soumis au contrôle de la raison, un amour désintéressé plus effectif

monde symbolique de saint Jean (Lectio divina, 137), Paris, Cerf, 1989, p. 47: «l'envoi de Jésus pour être mis à mort est vu comme un signe de l'amour de Dieu pour le monde et comme un don»; B. LINDARS, *John*, p. 159; E. HAENCHEN, *John*, II, p. 131; R. SCHNACKENBURG, *St John*, I, p. 398.

¹² Cf. C. SPICQ, *Agapè...*, III, p. 131.

qu'affectif¹³. La Septante a toujours traduit le verbe hébreu *ahab*, fréquemment employé dans l'Ancien Testament, par le terme *agapan*; cependant ce même verbe grec a été employé pour traduire plusieurs verbes hébreux aux diverses significations. De cette façon, il s'est enrichi de toutes les nuances contenues dans ces verbes hébreux. De plus, le verbe *agapan* s'est acquis, spécialement dans les écrits de Jean, une nouvelle portée religieuse inconnue jusque-là du grec profane¹⁴; mais qui s'est inspirée grandement du courant deutéronomique¹⁵.

Le verbe *edôken* ¹⁶, «donna», également à l'aoriste, concerne l'initiative divine éternelle, laquelle a été manifestée dans un temps précis de l'histoire du salut. L'envoi du Fils de Dieu au monde est considéré comme le don le plus précieux de l'amour de Dieu. C'est le propre de l'amour de donner, de faire droit à la vie (v.16c). L'affirmation vise d'abord le fait de l'Incarnation du Fils de Dieu, comme aussi sa mort sur la Croix. Mais la mort de Jésus est inséparable de sa Résurrection, son "élévation" (v.14). Toutefois le verbe donner, dans ce contexte, nous paraît assez inhabituel. En effet, quand Jean

¹³ Cf. C. SPICQ, *Agapè: Prolégomènes...*, p. 12-70, surtout p. 57, 66, 69. Quelques années plus tard, le P. Spicq publia une étude exhaustive sur l'*agapè* et mit en lumière toute la gamme de signification des termes *agapè* et *agapan*, dans une œuvre magistrale: *Agapè dans le Nouveau Testament*, 3 volumes, voir surtout III.

¹⁴ Les termes *agapè/agapan*, ont été baptisés par le christianisme et ont reçu un sens, au moins partiellement, nouveau: «Un fait demeure incontestable, c'est le christianisme qui, en possession d'une conception originale de l'amour, a fait la fortune immense du substantif AGAPÈ», Cf. A. FEUILLET, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, p. 12.

¹⁵ Cf. C. SPICQ, *Agapè: Prolégomènes...*, p. 71-129.

¹⁶ Un bon nombre d'exégètes modernes admettent que le terme *edôken*, employé ici, a le même sens que le *parédôken* de saint Paul (Rm 4,25; 8,32; Ga 2,20), cf. R. E. BROWN, *The Gospel...*, I, p. 134; C. SPICQ, *Agapè...*, III, p. 130; M.-J. LAGRANGE, *Saint Jean*, p. 87. R. SCHNACKENBURG, *St John*, I, p. 399, admet que le sens premier est l'envoi du Fils au monde, cet envoi constitue toutefois le premier acte du drame de la Croix. A. FEUILLET, *Le mystère de l'amour divin...*, p. 33, affirme: «Ce don se rapporte tout d'abord à l'Incarnation [...] Mais le Calvaire est lui aussi visé, car donner (*didonai*) peut être pris au sens de «livrer» (*paradidonai*) et être appliqué au sacrifice de la Croix».

parle de Dieu le Père, il emploie ordinairement le verbe *apostellô*, «envoyer», il le dit d'ailleurs expressément au verset 17. L'allusion au don du Fils, par la mort sur la Croix, est clairement liée au contexte immédiat et confirmée par le témoignage de la tradition chrétienne ayant vu toujours dans ce texte une évocation du sacrifice d'Isaac¹⁷.

Cependant, il paraît difficile d'admettre que le Père envoie son Fils pour une mission salvifique qui va le conduire infailliblement à la mort sur la Croix. Cette idée heurte profondément la sensibilité de beaucoup de chrétiens de notre temps. Mais l'idée se trouvait déjà dans le verset précédent: «Il faut que le Fils de l'Homme soit élevé *hypsôthênai*¹⁸ (3,14). Cette référence indique son "élévation" sur la croix qui sera suivie, sans aucun doute, selon Jean, d'une autre "élévation" plus glorieuse. Jean utilise souvent ce procédé littéraire de «double entente». Ce «il faut» tragique, Jean l'explique «non par l'action des forces hostiles qui causeront la mort de Jésus [...] mais par l'amour du Père qui veut sauver le monde, amour de l'humanité que le Fils fait entièrement sien»¹⁹. Jésus, par sa mort sur la croix a prouvé d'une façon très concrète, la grande générosité de l'amour de Dieu à l'égard du monde. On peut affirmer, avec le P. Spicq, «qu'à l'origine de la mission du Christ et de son œuvre rédempteur il y

¹⁷ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile...*, I, (chap. 1-4), p. 307.

¹⁸ Jean affirme à trois reprises, dans le IV évangile, (Jn 3,14; 8,28; 12,32) que le Fils de l'Homme sera élevé. Le verbe *hypsoun* est un terme technique pour signifier en même temps une élévation de la terre (la crucifixion) et une élévation dans la gloire. Il y a ici une double entente. Jean emploie ce procédé littéraire avec prédilection. Cf. R. E. BROWN, *The Gospel...*, I, p. 145; H. van den BUSSCHE, *Jean*, p. 170; B. LINDARS, *John*, p. 157-158; R. SCHNACKENBURG, *St John*, I, p. 395.

¹⁹ Cf. A. FEUILLET, *Le mystère de l'amour divin ...*, p. 32; E. C. HOSKYNS, *The Fourth Gospel* (New Testament Commentary), 2nd ed. rev. F. N. Davey, ed., London, Faber and Faber, 1961. P. 218: «The death of Jesus is in its final ground occasioned not by the will of man but by the love of God».

a l'amour de Dieu pour les hommes, plus exactement son *agapè*, c'est-à-dire l'amour le plus généreux, le plus constant et le plus universel»²⁰.

«Dieu a tant aimé le monde», voilà une déclaration qui peut condenser toute la théologie johannique. «Rien d'étonnant qu'on ait de ce verset qu'il était tout l'Évangile en condensé»²¹. Cette expression caractérise la première partie du quatrième évangile. Dans la seconde partie, par contre, l'amour de Dieu le Père et celui de son Fils auront pour destinataires, d'une façon particulière, les disciples de Jésus²².

Le v. 3,16 projette une grande lumière sur les différents aspects de cette *Agapè divine*: 1) Son caractère: Dieu a tellement aimé, d'un amour exceptionnel, infiniment riche, plein de tendresse, de compréhension et de majesté; 2) L'auteur de cet amour: c'est Dieu le Père, qui est la source surabondante de vie et de bonté; 3) Son destinataire: c'est le monde ou mieux encore l'humanité considérée en général, objet de l'amour et du salut de Dieu; 4) Son don: Le Fils unique du Père, Jésus donné par amour pour sauver l'humanité.

On se demande que désigne exactement ce *monde* que Dieu a pris l'initiative d'aimer d'une façon vraiment étonnante en lui donnant son Fils unique? Le *monde* représente justement ici la totalité des hommes. Car parler d'un amour limité aux seules personnes agréables à Dieu ou à la seule

²⁰ Cf. C. SPICQ, *Agapè...*, III, p. 128.

²¹ Cf. D. GUTHRIE, *Nouveau commentaire biblique*, Saint-Légier (Suisse), éd. Emmaüs, 1978, p. 980; P. F. ELLIS, *The Genius of John...*, p. 55.

²² Voir Jn 13,1.34; 14,21; 15,9.10.12; 17,23.

communauté johannique, ne serait pas un amour totalement gratuit et universel.

Les auteurs de l'ancienne Alliance étaient convaincus que Dieu avait pour son peuple choisi, Israël, un amour tout à fait spécial, et cela en dépit de son infidélité et son ingratitude. Mais aucun d'eux n'a osé déclarer que l'amour de Dieu s'étendait à tous les hommes. C'est donc une idée chrétienne et typiquement johannique²³. L'universalité et la générosité de l'amour de Dieu se manifestent ici dans le contraste des termes que Jean rapproche. D'une part, il y a le Créateur, infiniment supérieur à toute créature; et d'autre part, la créature, le «monde créé», qui a besoin de lumière et de salut. Le terme *monde* désigne ici l'humanité dans son ensemble: les bons et les moins bons, les justes et les pécheurs. Ces derniers, cependant, ne seront privés de la vie divine et exposés à la colère divine (3,36) que s'ils persévèrent jusqu'au bout dans leur rejet non justifié de la précieuse offre de salut²⁴. Le fait d'avoir employé le terme *monde*, trois fois au même verset 17, exclut toute limitation dans l'amour de Dieu. Nous pouvons affirmer avec A. Feuillet que «pas seulement Israël, pas seulement les amis de Dieu, mais tous les hommes, y compris les plus grands pécheurs, sont atteints par cet amour divin. Il est impossible d'entendre le mot "monde" des seuls croyants qui se trouvent dans le monde...»²⁵.

²³ Cf. L. MORRIS, *Reflections on the Gospel of John*, Grand Rapids, Mich., Baker Book House, 1987 qui déclare en p. 99: «God loves the world. This was a new thought ... God's love reaches out all mankind»; B. LINDARS, *The Gospel of John...*, p. 159.

²⁴ R. SCHNACKENBURG, *St John*, I, p. 398 affirme: «The plan of salvation...stems ultimately only from God's incomprehensible love for the "world", this is, for the world of men, which is estranged from him, bereft of divine life and the object of his anger» (3,36).

²⁵ A. FEUILLET, *Le mystère de l'amour divin ...*, p. 32-33.

Le sujet du verbe «aimer» dans l'évangile de Jean, est ordinairement Dieu, remplacé la plupart des fois par le mot «Père». Tandis que le complément d'objet direct, autrement dit le destinataire de l'amour du Père, c'est son Fils Jésus dans la majorité des cas (Jn 3,35; 10,17; 15,9); quelquefois aussi c'est la personne qui aime Jésus (Jn 14,23). Mais en Jn 3,16, pour la première fois dans le quatrième évangile, le *monde* est mentionné comme destinataire de l'amour de Dieu! On ne peut donc plus affirmer que l'amour de Dieu est réservé uniquement aux disciples de Jésus, et à ceux qui croient en lui, comme le disent certains commentateurs en rétrécissant la conception johannique de l'*agapè* divine ²⁶. Jean déclare que Dieu donne à tous, même aux pécheurs, les moyens nécessaires pour leur salut. Un tel enseignement n'est point partagé par les juifs ni par Jean Baptiste, tel que le représente la tradition synoptique; car tous les deux attribuent à Dieu une attitude hostile envers le monde pécheur; bien plus, la volonté de le détruire sans chercher à le sauver (Mt 3,12; Lc 3,17). À l'encontre de cette opinion générale chez les juifs, Jean apporte ici un ferme démenti: «*Dieu a tellement aimé le monde*». Son amour s'étend à tous les hommes en offrant à chacun la possibilité du salut. Jésus n'a-t-il pas enseigné, tout au long de son ministère terrestre, qu'il n'est pas venu pour juger le monde, c'est-à-dire pour le «condamner», mais pour le «sauver» (cf. Jn 3,17; 12,47)? Tous les hommes sont donc appelés au salut, à la seule condition de

²⁶ La conception johannique de l'*agapè* a eu plusieurs détracteurs. On lui a reproché surtout d'être entachée d'un certain exclusivisme et particularisme, ainsi que son caractère métaphysique. Parmi ces critiques, on peut citer: C. R. BOWEN, «Love in the Fourth Gospel», dans *JR* 13 (1933), p. 39-49; A. NYGREN, *Erôs et Agapè*, p. 163-171; E. KÄSEMANN, *The Testament of Jesus. A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17* (New Testament Library) trad. de l'allemand, Philadelphia, 1968. C. K. BARRETT, *John*, p. 180, affirme que Dieu aime tout le monde, mais que son amour ne devient efficace qu'en ceux qui croient en Christ: «while God loves the world,... his love only becomes effective among those who believe in Christ».

répondre positivement, autrement dit, de croire au Révéléateur suprême de cette *Agapè divine*. «L'initiative divine, affirme justement D. Mollat, n'exclut personne, elle ne vise pas une élite, elle n'est pas réservée à une certaine catégorie d'élus»²⁷. Le motif principal et la raison suprême du don du Fils à l'humanité est l'amour de Dieu pour le monde (3,16)²⁸. Personne n'est dit avoir aimé le monde, excepté Dieu le Père. Autrement dit, on ne peut aimer le monde d'un amour véritable que lorsque l'amour de Dieu le Père est déjà bien établi en nous. Jean résume tout le message chrétien de salut dans la grande initiative de l'amour de Dieu²⁹. Il n'y a pas d'autres textes dans tout le Nouveau Testament où le monde est clairement présenté comme destinataire de l'amour du Père. La grandeur de l'amour de Dieu consiste dans le fait de combler l'abîme qui sépare Dieu et le monde. La Bonne Nouvelle est toute condensée dans cette déclaration théologique éminemment profonde³⁰.

Il est évident que l'amour de Dieu n'est pas limité aux seuls disciples de Jésus³¹. Le Père manifeste son amour envers le monde par le don de son Fils.

²⁷ D. MOLLAT, *Saint Jean, maître spirituel*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 67.

²⁸ S. A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale...* I, p. 290; C. SPICQ, *Agapè...*, III, p. 128; R. SCHNACKENBURG, *St John*, I, p. 399: «The "Son" is the most cherished and precious GIFT that God can bestow upon the world».

²⁹ R. FRIELING, *Agapè*, trad. par J. Kay, Norbert Abbey Press, 1969, p. 8 dit justement: «...seulement si quelqu'un avait en lui l'amour du Père, il pourrait aimer le monde avec une agapè véritable».

³⁰ C. SPICQ, *Agapè...*, III, p. 132: «Aucun texte de l'Écriture ne donne davantage de lumière sur la charité»; X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile...*, I, p. 306: «L'affirmation situe Dieu et son amour comme la réalité fondatrice, absolue. Aucune réciprocité de la part du monde n'est suggérée»; R. SCHNACKENBURG, *St John*, I, p. 398: «a sentence which has become memorable for all time».

³¹ R. E. BROWN, *The Gospel...*, I, p. 133, fait remarquer que dans l'évangile de Jean (3,16) le monde est l'objet de l'amour de Dieu; tandis que dans la 1^{re} Jn, les disciples sont les destinataires de l'Agapè. Mais on trouve aussi dans cette épître la dimension universelle de l'amour de Dieu dans quelques versets où il est mentionné que le Père envoie son Fils comme «victime

Mais celui-ci manifeste son amour envers le Père en "donnant" sa vie pour assurer le salut du monde, en accomplissant ainsi «l'œuvre» que le Père lui avait confiée (Jn 4,34; 13,1-2; 17,1-4; 19,30). Tout ce qu'on demande aux hommes serait de croire au Fils, l'Envoyé divin, venu au monde pour révéler à chacun le grand amour de Dieu³² (Jn 3,16b; 6,29; 17,20-24).

Devant cette généreuse offre divine, les hommes se trouvent nécessairement devant une alternative: «Accepter et avoir la vie éternelle», ou bien «refuser» et par conséquent «périr». La nuance universaliste est bien visible dans l'affirmation: «pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle» (Jn 3,16b). La déclaration négative est mise, il est vrai, en première place, mais c'est pour passer rapidement ensuite à la déclaration positive. Les deux choix seront posés devant les hommes et envisagés alternativement dans le reste du paragraphe. La conséquence immédiate de l'amour de Dieu a été l'envoi de son Fils au monde, mais le but de cet envoi est d'assurer le salut à tous ceux qui croient en lui. La vie éternelle est donc à la portée de tous, non seulement comme réalité future mais aussi comme possibilité présente. Dans la mesure où l'on accueille hic et nunc l'offre d'amour de Dieu, que son Fils Jésus a concrétisée par sa venue au monde, on gagne ou l'on perd la vie éternelle, autrement dit, on est condamné ou sauvé pour toujours.

d'expiation» pour les péchés du «monde entier» (1 Jn 2,2), et surtout «comme sauveur du monde» (4,14).

³² Cf. P. F. ELLIS, *The Genius of John...*, p. 55-56.

1. 2. L'envoi du Fils de Dieu au *monde*

Texte

«Car Dieu n'a pas envoyé (*apeteilen*) son Fils dans le monde pour juger (*krinein*) le monde, mais pour que le monde soit sauvé (*sothêi*) par lui» (Jn 3,17).

Le Contexte

Nous sommes dans le même contexte et la même péricope du verset précédent.

Analyse

La manifestation de l'amour de Dieu et le don du Fils unique sont décrits ici en termes de mission. Jésus a été envoyé par le Père, pour une mission de salut auprès des hommes. L'amour de Dieu était le principal motif de l'envoi du Fils dans le but de sauver tous les hommes. Selon certains textes des Synoptiques, Jésus n'a été envoyé que pour le peuple d'Israël (Mt 15,24; Lc 4,43). Tandis que chez Jean, c'est bien pour le monde entier que le Fils de Dieu a été envoyé (Jn 12,47).

Le v. 17, est rattaché au précédent par la particule *gar*. Toute intention négative est donc exclue, la volonté divine est entièrement positive et universelle. «Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui» (3,17). «L'amour de Dieu

pour le monde, affirmé au v. précédent, est rendu manifeste par l'envoi du Fils en vue du salut et non de la condamnation»³³. Cette mission de salut offert à tous est décrite en ce verset 17 par le verbe grec *apesteilen*, «envoya», appliqué ici au Père qui est l'auteur premier de cette mission, il est "l'Envoyeur", tandis que le Fils est l'Envoyé par excellence, et le monde en est le destinataire. En d'autres termes, la mission du Fils découle du Père comme de sa source première, et trouve sa destination concrète dans le monde humain. Le verbe *apostellô* est employé souvent chez Jean dans un contexte de foi ou de polémique sur la foi entre Jésus et les juifs (cf. 3,34; 5,36.38; 6,29; 7,29; 8,42; 10,36; 17,3.8.18.21.23.25). Son sens est ici tout à fait identique à celui du v. 16 exprimé par le verbe *edôken*³⁴.

Nous trouvons dans ce verset un autre verbe important qui peut avoir deux significations différentes selon le contexte: c'est le verbe *krinein*, traduit soit par «juger» soit par «condamner». Au v. 17, il faudra retenir le second sens, car il est en parfaite opposition avec le verbe *sozein* comme c'est le cas au verset 12,47. Ce second sens «condamner» pour le même verbe grec *krinein* est confirmé par le verset suivant: «Celui qui croit en lui (le Fils de Dieu) n'est pas jugé, ou *krinetai* (3,18), le sens obvie ici est sans doute «condamner». Quiconque croit en celui que le Père a envoyé reçoit la vie éternelle, il ne vient pas en

³³ H. WEDER, «L'asymétrie du salut. Réflexions sur Jean 3,14-21 dans le cadre de la théologie johannique», dans *La communauté johannique et son histoire...*, p. 166.

³⁴ Les deux verbes grecs *didômi*, donner, et *apostellô* ou *pempô*, envoyer quelqu'un en mission, sont équivalents dans plusieurs passages du IV^e évangile: au chap. 14, Jésus, en parlant du Paraclet ou l'Esprit Saint, dit à ses disciples: «Moi, je prierai le Père: il vous "donnera", *dôsei*, un autre Paraclet...» (14,16); un peu plus loin, au même chapitre, il dit que c'est le Père qui l'envoie en utilisant le second verbe: *pempô* «Le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père "enverra", *pempsei*, en mon nom» (14,26).

jugement *eis krinein ouk erchetai*, le jugement futur ne le concerne pas (5,24). Par contre celui qui ne croit pas est déjà jugé, *kékritai* c'est-à-dire «condamné» (cf. 16,11).

Cette double signification du verbe *krinein* nous aide à résoudre une apparente contradiction dans les textes johanniques. D'une part, Jésus déclare devant les juifs à Jérusalem que «le Père ne juge personne», et qu'il a même remis tout jugement à son Fils (Jn 5,22). Un peu plus loin, au même chapitre, il affirme nettement qu'il a le pouvoir de juger comme Fils de l'homme, qu'il est venu au monde en vue du jugement (Jn 5,27), et qu'il l'exerce déjà effectivement (9,39). Mais ici, en Jn 3,17, Jean souligne fortement que l'envoi du Fils au monde vise uniquement le salut et non pas le jugement. Cette même affirmation est reprise par Jésus, d'une manière solennelle, à la fin de sa vie publique: «Je ne suis pas venu pour juger le monde, je suis venu sauver le monde» (Jn 12,47). Le but de sa mission auprès des hommes n'a pas été de prononcer contre le monde une sentence de condamnation, toute sa mission est de sauver de la perdition, des ténèbres, du péché, de la mort. La mission de Jésus en ce monde est complètement consacrée au salut³⁵ (Jn 8,15). Mais quiconque la refuse librement se condamne lui-même. En effet, pour Jean, le jugement est une donnée actuelle, il a lieu quand l'homme se retrouve face à Jésus sauveur attaché sur la croix (Jn 12,32). La présence même de Jésus dans le monde est déjà un jugement dans ce sens qu'elle provoque les hommes à se juger eux-mêmes en prenant la décision d'être pour Jésus ou contre lui. Ce n'est donc pas

³⁵ C. H. DODD, *L'interprétation...*, p. 23, affirme justement: «Jean ne saurait admettre que le véritable dessein du Christ venant dans ce monde soit une action négative ou destructive.»

le Fils de Dieu qui prononce la condamnation: «Moi je ne juge personne», (8,15). Ce sont les hommes qui assument eux-mêmes toute la responsabilité.

Le ministère de Jésus, et cela vaut également de celui du Paraclet après lui, a provoqué sans doute un jugement. Ceux qui «ont cru», qui sont «venus à la lumière», ont échappé au jugement, c'est-à-dire à la condamnation; mais ceux qui n'ont pas cru se sont condamnés eux-mêmes. L'amour, à vrai dire, ne s'impose pas; mais en le refusant librement l'homme encourt inévitablement la condamnation³⁶.

Concernant le thème eschatologique du jugement, M.-E. Boismard fait une comparaison entre cette péricope (3,16-19) et celle qui clôt le ministère public de Jésus (Jn 12,46-48)³⁷. Ce dernier texte, selon M.E.Boismard, est un fragment indépendant d'un discours johannique, qui a été mis à la fin de la vie publique de Jésus, et peut être facilement considéré comme une variante du chapitre 3. Mettons les deux passages en parallèle:

A) Dieu *n'a pas* envoyé
son Fils dans le monde

Je *ne suis pas* venu

B) pour *juger* le monde

juger le monde

C) mais pour que le
monde soit *sauvé* par lui
(Jn 3,17)

Je suis venu *sauver* le
monde (Jn 12,47)

³⁶ Cf. C. K. BARRETT, *John...*, p. 181.

³⁷ Cf. M.-E. BOISMARD, «L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques», dans *RB* 68 (1961), p. 507-514.

La volonté salvifique du Fils de Dieu est clairement affirmée dans ces deux textes de portée universelle. Jean est opposé à toutes formes du dualisme gnostique³⁸ car il déclare sans détour que Dieu veut absolument le salut, et non la condamnation du monde. Les deux versets que nous venons d'analyser (3,16.17) mettent parfaitement en relief le but de l'envoi du Fils de Dieu au monde: au v. 16, la vie éternelle des croyants, au v. 17, le salut définitif du monde. Les deux textes apportent à la sotériologie johannique une note d'universalité indiscutable. Chaque homme est appelé au salut, à la seule condition de croire en l'Envoyé de Dieu (3, 16.18). «L'incrédulité, dit justement R. Bultmann, en fermant la porte à l'amour de Dieu, détourne en jugement son amour»³⁹.

Dans ce passage, l'action accomplie par le Fils de Dieu, découlait naturellement de l'amour de Dieu pour le monde, qui l'a poussé à faire don de son Fils bien-aimé. L'Agapè divine s'est manifestée donc d'une manière infiniment glorieuse.

B. Dans la première épître de Jean

Que Dieu ait aimé le monde et qu'il ait prouvé son amour pour les hommes en leur donnant son Fils unique (3,16) pour leur assurer la vie éternelle est presque un lieu commun de saint Jean dans sa première épître:

³⁸ La volonté salvifique universelle de Dieu est soulignée ici: «pour que le monde soit sauvé». Le gnosticisme prétend que le salut ne se trouve que dans la connaissance. Cf. R. SCHNACKENBURG, *St John*, I, p. 401.

³⁹ R. BULTMANN, *The Gospel of John*, p. 154: «Unbelief, by shutting the door on God's love, turns his love into judgement. For this is the meaning of judgement, that man shuts himself off from God's love».

«Voyez de quel grand amour le Père nous a fait don...» (1 Jn 3,1); un peu plus loin, il déclare: «C'est à ceci que désormais nous connaissons l'amour: lui, Jésus, a donné sa vie pour nous» (1 Jn 3,16). Sans oublier la célèbre déclaration: «Dieu est amour», mentionnée deux fois au même chapitre (4,8.16), qui «offre une pensée fondamentale et spécifique du christianisme»⁴⁰.

Textes

Car il est, lui (Jésus), 'victime d'expiation' (*hilasmos*) pour nos péchés; et pas seulement pour les nôtres, mais encore pour ceux du monde entier (*holou tou kosmou*) (1 Jn 2,2).

... Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui (1 Jn 4,9).

... ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en 'victime d'expiation' pour nos péchés(1 Jn 4,10).

La formule «victime d'expiation» qu'on trouve dans ces deux textes provient sans doute du vocabulaire sacrificiel de l'Ancien Testament (cf. Ex 29,36-37); elle évoque le sacrifice volontaire de Jésus-Christ sur la croix. En 2,2 Jésus est victime d'expiation non seulement pour les péchés des chrétiens, «mais pour ceux du monde entier». En 4,10, l'expiation semble réservée aux chrétiens destinataires de l'*Agapè divine* prévenante et totalement gratuite, sans précision ultérieure, puisque le terme *monde* n'y est pas explicitement mentionné.

Le mot *monde*, dans ce contexte, désigne l'humanité prise en général, comme nous l'avons déjà montré pour le texte de l'évangile (Jn 3,16). Avec

⁴⁰ Cf. O. PRUNET, *La morale chrétienne...*, p. 34.

l'expression *victime d'expiation* pour les péchés du monde entier (1 Jn 2,2), l'intention divine est manifestée dans sa plus grande extension. Jean souligne à dessein dans ce verset le caractère universel de ce don. Il semble que c'est contre l'individualisme gnostique que Jean entend affirmer l'universalité de l'œuvre de Jésus: Il n'est pas venu pour une élite, ni en faveur de quelques privilégiés, mais *pour le monde entier*, c'est-à-dire pour tous les hommes, car le Père l'a envoyé comme «Sauveur du monde» (1 Jn 4,14; cf. Jn 4,42). Cette *expiation*, affirme justement J. Bonsirven, ne vaut pas seulement pour les chrétiens, car elle est universelle: Jésus a versé son sang pour tous les hommes, il a racheté virtuellement le monde entier; pour bénéficier de ce rachat il suffit de s'incorporer au Rédempteur⁴¹. Une question de grande importance se pose toujours aux chrétiens: «Tous les hommes seront-ils sauvés, puisque Jésus est mort pour le monde entier?» La réponse n'est point facile. Il est fort probable que l'auteur de l'épître s'oppose ici à la doctrine gnostique. Si Jean ne répond pas à la question de l'éventuel salut de tous, c'est que ce salut, en définitive, dépend de la liberté de chacun. Mais il est on ne peut plus clair ici « qu'il insiste sur l'universelle possibilité de salut, à cause de Jésus»⁴².

Nous venons de voir que le terme *kosmos*, dans l'épître johannique aussi représente l'ensemble de l'humanité considérée comme théâtre et destinataire de l'œuvre salvifique de Jésus (1 Jn 2,2; 4,4.14; 5,19), exactement comme certains textes du quatrième évangile (par ex. 3,16.17 etc.). Mais ce «monde» apparaît,

41 Cf. J. BONSIIVEN, *Les épîtres de saint Jean*, (Verbum salutis, 9), Paris, Beauchesne, 1954, p. 105-106.

42 Cf. P. BONNARD, *Épîtres johanniques*, (Commentaire du N. T.), Genève, Labor et Fides, p. 36.

dans d'autres passages de l'épître, sous une coloration négative: il désigne alors l'humanité en tant qu'elle s'oppose au Christ, qu'elle est hostile aux chrétiens, disciples de Jésus (3,1.13). C'est ce monde qui est englué dans ses péchés, et ne peut en sortir par lui-même, Dieu l'a aimé en le libérant de ce qui en lui n'est pas «aimable».

1. 3. Dieu est amour

Textes

«... *Dieu est amour*. Voici comment s'est manifesté l'amour de Dieu au milieu de nous: Dieu a envoyé son Fils Unique dans le monde, afin que nous vivions par lui» (1 Jn 4,8-9)

«... *Dieu est amour*: qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui» (1 Jn 4,16).

Contexte

*Ho theos agapè estin*⁴³, «Dieu est amour». Les écrits johanniques nous offrent trois descriptions de la nature de Dieu. Les deux premières se retrouvent dans l'épître de Jean: «Dieu est lumière» (1,5) et «Dieu est amour» (4,8.16); mais la troisième se rencontre uniquement dans le quatrième évangile: «Dieu est esprit» (Jn 4,24).

Parmi toutes ces affirmations, celle qui déclare que «Dieu est amour» typiquement johannique, elle est sans aucun doute d'une grande richesse

⁴³ Cf. J. R. W. STOTT, *Les épîtres de Jean*, p. 157; E. COTHENET, *Les écrits de saint Jean...*, p. 105.

théologique, qui n'a jamais été surpassée par aucun autre évangéliste. «Jean, dit justement Bonsirven, s'élève jusqu'aux profondeurs de Dieu... (sa déclaration) se présente comme une définition, ...ce n'est pourtant pas une définition exclusive...»⁴⁴. Elle projette une vive lumière sur le genre de rapports que l'homme peut avoir avec Dieu, en lui découvrant le mystère de l'être divin. Nous sommes d'accord avec P. Bonnard pour dire qu'au v. 4,8 comme au v. 16b «la déclaration sur Dieu est au service de l'éthique»⁴⁵. La formule de l'épître est probablement l'aboutissement d'une réflexion sur l'œuvre divine du salut réalisée en Jésus au profit des hommes (3,16; 4,9). Jean ne dit pas que «Dieu aime» comme les chrétiens aiment (cf. v. 10.11 et 19); mais que «toutes ses activités sont empreintes d'amour», sont inspirées par l'amour. Il serait exagéré de prétendre que Jean donne ici une définition au sens strict⁴⁶. «Tous les desseins de Dieu à l'endroit des hommes, affirme N. Lazure, toutes ses intentions dans le monde sont vraiment marqués au signe de l'amour»⁴⁷

Les gnostiques enseignaient que Dieu était lumière et esprit, mais ils ne sont jamais parvenus à dire que «Dieu est amour». Jean ne veut pas dire non plus qu'aimer est une activité importante de Dieu, mais que tout ce que Dieu fait procède de son amour, et par conséquent, «s'il juge, il le fait aussi avec amour». Saint Augustin, dans son commentaire de l'épître de Jean, affirme ceci:

44 Cf. J. BONSIKVEN, *Les épîtres de saint Jean...*, p. 222.

45 Cf. P. BONNARD, *Épîtres johanniques...*, p. 91.

46 Cf. A. FEUILLET, *Le mystère de l'amour divin...*, p.193-194.

47 Cf. N. LAZURE, *Les valeurs morales...*, p. 238.

«quand bien même aucune autre page de la Sainte Écriture ne parlerait de la charité, ce seul texte suffirait à nous en faire connaître le prix»⁴⁸.

Dieu aime le monde même pécheur. Il lui a prouvé son incompréhensible amour en lui donnant son Fils unique, pour que tout homme qui croit en lui puisse échapper à la perdition et acquérir la vie éternelle. L'accent sotériologique de cette péricope se renforce par la déclaration solennelle, tirée aussi de la première épître de Jean: «nous, nous témoignons, pour l'avoir contemplé, que «LE PÈRE A ENVOYÉ SON FILS COMME SAUVEUR DU MONDE» (1 Jn 4,14).

Résumé

Nous pouvons conclure de l'analyse de ces textes johanniques, qu'ils soient du quatrième évangile ou de la première épître, que l'Agapè en Dieu a pris l'initiative envers le *kosmos* johannique, autrement dit, à l'égard de l'humanité entière, créée puis sauvée par son Verbe éternel. L'amour de Dieu a été gratuit et infiniment généreux. Cette humanité, nous le savons, est tombée par la suite dans le péché. Dieu ne l'a point rejetée, mais poussé par son amour miséricordieux et prévenant, lui a envoyé son propre Fils afin de lui prouver l'infinie richesse de son amour et lui assurer lumière, vie et salut.

La venue du Christ au monde a donc été la révélation concrète et historique de l'amour de Dieu. Cette démarche pleine de miséricorde à l'égard du monde, même envers les grands pécheurs, reste inconcevable à l'esprit

⁴⁸ Saint AUGUSTIN, *Commentaire de la première épître de Jean*, (Sources chrétiennes, 75), tr. fr. par P. Agaesse, Paris, Cerf, 1961, p. 38.

humain. En envoyant son Fils au monde, le Père lui donne tout ce qui est requis pour le salut du monde: une révélation divine à communiquer, une œuvre salvifique à accomplir. Le Fils, par sa venue au milieu des hommes, a été la théophanie vivante de l'amour du Père. Qui croit en ce Fils de l'homme élevé sur la Croix obtiendra la vie éternelle (3, 14s). Le salut s'acquiert en tournant le regard vers le Fils dont le côté a été transpercé par une lance (Jn 19, 37), comme étaient jadis guéris et sauvés ceux qui regardaient avec foi le serpent d'airain dressé par Moïse au désert (3,14). Jésus, élevé sur la croix puis monté au ciel, est le sacrement de salut. Il est et restera toujours le don le plus sublime de l'amour de Dieu pour le salut du monde.

Nous allons montrer dans la deuxième partie de ce chapitre comment Jésus a concrétisé l'amour de Dieu envers le monde. Jésus lui-même a condensé sa mission salvifique vers la fin de son ministère public, dans la déclaration suivante: «Je ne suis pas venu juger le monde, je suis venu sauver le monde» (12,47). Si donc il y a jugement ou condamnation, ce ne sera que par la responsabilité de ceux qui, en toute connaissance et liberté, continuent à refuser jusqu'au dernier instant l'offre infiniment généreuse et gratuite que leur présente incessamment le Fils de Dieu, Suprême Révélateur de l'Agapè divine et l'unique Sauveur du monde .

2. LE SUPRÊME DON DE L'AMOUR DIVIN: JÉSUS CHRIST

Nous venons de voir dans la section précédente que Dieu le Père a manifesté son grand amour envers le monde en lui envoyant son Fils unique. Dans cette section nous concentrons notre étude sur les textes johanniques les plus représentatifs de cette mission divine que va accomplir ce Fils bien-aimé envers le monde comme agent par excellence de l'amour de Dieu. Nous nous limitons aux seuls passages johanniques qui, sous certains titres caractéristiques, mettent en pleine lumière le rôle principal de ce Fils dans la mission de salut proposé à toute l'humanité.

2. 1. Jésus, «vie du monde»

Texte

«Tout fut par lui (le Logos ou Verbe de Dieu), et rien de ce qui fut, ne fut sans lui. En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes...» (Jn 1,3-4).

Contexte

La première strophe de cette hymne (v. 1-5) est concentrée sur le Logos ou Verbe de Dieu. Elle décrit ses rapports intimes avec Dieu (v.1-2), son œuvre créatrice (v.3), enfin ses activités salvifiques à l'égard des hommes (v.4-5). Aux versets 4 et 5 Jean souligne immédiatement la relation étroite entre «vie» et

«lumière». Dans le monde physique, la vie dépend de la lumière, Jean transfère cette idée au monde spirituel.

Analyse

Le terme *zôê* (= la vie) est l'un des concepts johanniques les plus caractéristiques. Il est employé 36 fois dans le quatrième évangile et 13 fois dans les épîtres johanniques. L'évangile de Jean a été qualifié, à juste titre, d'«Évangile de la Vie», puisqu'au v. 20,31 l'auteur déclare à ses lecteurs le but principal de son écrit : «pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour que, en croyant, vous ayez la "vie " en son nom». La «vie» est conçue ici comme une réalité religieuse foncièrement divine et chrétienne. Jean utilise rarement le mot *zôê* dans un sens naturel ou philosophique, c'est plutôt le terme *psychè* qu'il emploie ordinairement. De plus, «Vie» et «vie éternelle» se voient très souvent employées l'une pour l'autre chez Jean ⁴⁹et signifient une même réalité; elles sont donc interchangeables. L'expression «la vie éternelle» se rencontre 17 fois dans l'évangile et 6 fois dans la première épître.

L'essence du message présenté par Jean peut se résumer dans l'expression suivante: le Logos, ou Verbe de Dieu, est l'unique source de vie pour tous les hommes, qui jaillit d'une insondable profondeur. Cette «Parole» est "vie" et "lumière" autant que le commandement du Père (Jn 6,63.68). La vie dont parle Jean se rapporte ici aux créatures humaines capables de connaissance surnaturelle: «La vie éternelle, dit Jésus, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus Christ» (Jn 17,3). Posséder la vie signifie

⁴⁹ Cf. Jn 1,4; 3,15-16.36; 5,24-26,39-40; 6,40.47.68; 8,12; 10,10 etc.

donc: être sauvé, échapper au jugement, à la perdition, à la mort (3,15.16.36; 5,24). L'homme parvient à cette vie par la foi dans le Christ, en croyant qu'il est l'Envoyé du Père.

Mais les deux termes «vie» et «lumière» se retrouvent souvent l'un à côté de l'autre dans le quatrième évangile, car Jean passe facilement de l'idée de «vie» à celle de la «lumière», bien que le terme VIE nous semble plus fondamental. Jésus affirme solennellement qu'il est «la Résurrection et la VIE» (cf. Jn 11,25), qu'il est aussi la «voie, la vérité et la VIE » (Jn 14,6). Les versets 4-5 du prologue, qui joignent aux concepts de vie et de lumière celui de *ténèbres*, seront analysés au paragraphe suivant .

Texte

«Car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne *la vie au monde.*» (Jn 6,33).

«Je suis le pain vivant qui descend du ciel...Et le pain que je donnerai, c'est ma chair, donnée *pour que le monde ait la vie.*» (6,51)

Contexte

L'originalité de Jean 6 consiste à identifier Jésus à un pain descendu du ciel, un pain dont il faut absolument se nourrir pour obtenir la vie éternelle. Ce pain devient en Jean 6, 51c-59 la chair de Jésus donnée pour la vie du monde. Nous n'entrons pas ici dans la structure de ce chapitre vivement discuté parmi les

exégètes qui en proposent les divisions les plus diverses⁵⁰. Nous voudrions voir quel est le sens de l'expression: Jésus est le pain de Dieu qui descend du ciel et donne la vie du monde. Jean 6 peut se subdiviser comme suit: 1) La multiplication des pains (v. 1-15); 2) La marche sur les eaux (v. 16-21); 3) La transition (v. 22-25); 4) Première partie du discours (v. 26-51a) ; 5) Deuxième partie du discours (v. 51b-59); conclusion du chapitre (v. 60-71). Les deux versets 33 et 51 mentionnés plus haut sont situés dans la partie la plus étudiée de Jean 6, et à laquelle on donne communément le titre de "discours sur le pain de vie"⁵¹.

Analyse

Si l'on tient compte de tout le discours (Jn 6,26-58) on constate que le "pain de Dieu" se définit comme venant du ciel, donné par le Père (v.32), et qu'il est descendu du ciel (v.33.41.50.52). Or Jésus s'identifie lui-même comme ce pain descendant du ciel. Nous concluons que ce pain figure Jésus lui-même "donné" par son Père au monde pour que celui-ci ait la vie (v. 31. 51). L'acteur principal de ce don est le Père dans 6,31-33, mais Jésus lui-même devient à son tour acteur principal en 6,51.

2. 2. Jésus, «lumière du monde»

⁵⁰ Cf. R.E. BROWN, *The Gospel...*, I, p. 263; 293-94.

⁵¹ Voir les références bibliographiques données surtout par M. ROBERGE, «La composition de Jean 6,22-59 dans l'exégèse récente», dans *Laval théologique et philosophique* 40 (1984) p. 91-123.

2. 2.1. «Le Verbe de Dieu est la vraie lumière»

Texte

«... la vie était la lumière (*phôs*) des hommes et la lumière brille dans les ténèbres (*skotia*) et les ténèbres ne l'ont pas comprise» (*katelaben*) (*Jn* 1,4.5).

Le Verbe était la vraie lumière (*to phôs to aléthinou*) qui, en venant dans le monde (*erchomenon eis ton kosmon*), illumine tout homme (*Jn* 1,9).

Contexte

Jésus, «lumière du monde», est l'une des idées maîtresses du quatrième évangile. Il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter aux principaux textes qu'on trouve dans la première partie de l'évangile (3,19; 8,12; 9,39; 12,46). De plus, d'autres textes de Jean attribuent à Jésus le titre messianique de "celui qui vient dans le monde" (4, 25; 6,14; 11,27; 16,28; 18,37). Au chap. 3, 17-21, a été énoncé le principe fondamental: le Fils de Dieu est venu au monde pour lui accorder «vie et lumière», non pour le juger. Quelle réponse les hommes ont-ils donné à l'Envoyé du ciel? Les premiers versets du Prologue nous présentent cette réponse à grands traits en un diptyque dont les volets ne paraissent pas égaux, selon l'expression du P. Léon-Dufour⁵². D'une part, il y a un refus presque global, complètement injustifié (1,5; 1,10c); de l'autre, un accueil mitigé, restreint à «ceux qui croient», en qui se réalise concrètement le projet de Dieu, grâce au Verbe incarné, le Fils unique, qui en fait à son image des «enfants de Dieu».

⁵² Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile...*, I, p. 100.

Analyse

La notion de lumière est profondément enracinée dans l'Ancien Testament, où elle est d'abord appliquée à Dieu, qui est véritablement la source de la lumière et de la sagesse. Elle s'appliqua plus tard au Messie qui allait venir au monde comme «lumière des nations» (Es 42,6; 49,6). On trouve dans les Psaumes que Dieu est la source première de la vie et de la lumière: «chez toi est la fontaine de la vie, à ta lumière nous voyons la lumière» (Ps 36,10). Ce verset a probablement eu une grande influence sur Jean. De plus, la Sagesse a été décrite comme un «reflet de la lumière éternelle» (Sg 7,26). Et la Loi divine elle-même est dite "lumière" (Pr 6, 23), parce que plus on l'étudie plus on a la vie. Les paroles de la Loi de Dieu sont la vie pour le monde. Vie et Lumière ont ici une nuance apocalyptique, parce que le monde présent est considéré comme ténèbres et mort tandis que le siècle futur est lumière et vie, il est entièrement jour. L'avènement de la lumière au monde, c'est donc la venue de Jésus révélant la volonté miséricordieuse de Dieu, mettant tout homme devant l'alternative d'accueillir ou de refuser le plan de salut divin.

2. 2. 2. Je suis la lumière du monde

Texte

«Jésus, à nouveau, leur adressa la parole: «Je suis la lumière du monde (*to phôs tou kosmou*). Celui qui vient à ma suite ne marchera dans les ténèbres; il aura la lumière qui conduit à la vie» (Jn 8,12)

Contexte

Cette déclaration de Jésus est prise à son discours adressé à un auditoire nombreux durant la "fête des Tentes" célébrée à Jérusalem. Jésus monte discrètement au temple, au milieu de la fête et se met à enseigner (7,14). Ce discours se poursuit au chap. 8 où Jésus déclare au même auditoire, sur un ton solennel: «Je suis la lumière du monde. Celui qui vient à ma suite ne marchera pas dans les ténèbres; il aura la lumière qui conduit à la vie»⁵³. Jésus exploite probablement ici une caractéristique de la fête des Tentes, qui illuminait le temple de Jérusalem avec beaucoup de lumière. Cette fête était destinée à rappeler au peuple juif les bienfaits de Dieu pendant le séjour au désert. Or parmi ces bienfaits, les deux plus grands avaient été l'eau jaillie du rocher et la colonne de feu dans la nuée. Jésus s'est appliqué le premier de ces types en 7,37s; il s'applique maintenant le second en déclarant solennellement devant la grande foule qu'il est «la lumière», non seulement de Jérusalem, mais du monde entier, c'est-à-dire de toute l'humanité. Il y a un lien intime entre ce témoignage et le précédent où Jésus s'est présenté comme la source «d'eau vive» (7,38). Quant à la réponse que doit faire l'homme devant ces dons divins, dans le premier passage, c'est une démarche sincère vers la foi; dans le second, c'est l'obéissance pratique (marcher à sa suite). La lumière n'est pas une

⁵³ La formule solennelle «*egô eimi*» est fréquemment mise sur les lèvres de Jésus dans le quatrième évangile. Elle se présente quelquefois suivie d'un prédicat, ex. «Je suis le pain de vie» (Jn 6,35.51); «Je suis la lumière du monde» (8,12; 9,5); «Je suis la porte» (10,7.9); «Je suis le bon berger» (10, 11.14); «Je suis la Résurrection et la Vie» (11,25); «Je suis le chemin, la vérité et la vie» (14,6), «Je suis la vraie vigne» (15,1.5). Dans certains passages, Jésus l'emploie sous sa forme absolue: «*egô eimi*» (4,26; 6,20; 8, 24.28.58; 13,19; 18,5.6.8). Le contexte de ces versets est celui de l'AT (cf. Ex 3,14; Es 4,14; 43,10; 46,4 etc.).

définition métaphysique de la personne de Jésus, elle est plutôt une description de son influence sur le monde.

Analyse

Notons que Jésus lie ici la lumière à la vie, comme on l'a vu dans le Prologue. Dans le monde spirituel, de même que dans le monde matériel, la vie ne peut pas prospérer dans les ténèbres. La lumière du monde c'est bien le Verbe de Dieu.

L'expression «lumière du monde», il faut le dire, n'est pas particulière à Jean. Elle se trouve déjà dans l'Ancien Testament, spécialement dans le livre d'Esaië⁵⁴, où elle s'applique au Messie; tandis que chez les Synoptiques, Jésus l'applique également à ses disciples «Vous êtes la lumière du monde» (Mt 5,14).

À la suite de cette déclaration, Jésus rappelle qu'il faudrait le suivre si l'on veut éviter de marcher dans les ténèbres et avoir la lumière qui conduit à la vie. Le verbe «suivre» ne suggère pas seulement l'idée de parcourir un chemin, dont Jésus est le guide, mais suppose un lien vivant entre le disciple et son maître, des relations de confiance, d'obéissance et de foi. Ceux qui suivent Jésus sont sortis des ténèbres, sont à l'abri du monde et de la lutte continuelle contre Dieu et son Fils. Mais ceux qui refusent d'adhérer à Jésus continuent de marcher dans les ténèbres (12,35.46). «Avoir la lumière» est un don que le Fils de

⁵⁴ Cf. Es 9,1; «Je t'ai destiné à être la lumière des nations» (Es 49,6); Es 60,1: «Les nations vont marcher vers ta lumière» (Es 60,3).

l'homme accorde à ceux qui croient en lui, puisqu' il est la source de «la vie et de la lumière».

2. 2. 3. Jésus donne la «lumière» aux hommes

Texte

«Aussi longtemps que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde» (Jn 9,5).

Analyse

La formule de Jn 9,5 est une reprise de 8,12, ainsi qu'une nouvelle analogie avec le prologue. Jésus l'énonce ici avant de guérir l'aveugle-né. Ce verset est bien situé dans un contexte à la fois sotériologique (v. 5) et polémique (v. 22. 24. 29.30) où le thème est centré sur l'identité et la confession de Jésus comme prophète (v. 17). On ne remarque pas d'opposition entre les ténèbres et la lumière, dans ce contexte; cela est compensé par celle qu'on trouve au v.4 entre «jour» et «nuit». Le chapitre 9 de l'évangile de Jean est encadré par une inclusion formée par le lien entre la cécité et le péché. En 9,1-2, la cécité physique est considérée par les disciples comme la conséquence du péché; tandis que dans le dernier verset (9,41) Jésus parle de la cécité spirituelle des Pharisiens, de leur obstination dans l'incrédulité qui constitue leur péché. Cette inclusion indique que le thème dominant de toute cette péricope est la cécité physique de l'aveugle, mise en opposition avec la cécité spirituelle des Pharisiens. Jésus, au début du chap. 9,1-5, rectifie des idées fausses au sujet du malheur physique et déclare à ses disciples que sa rencontre avec l'aveugle-né a pour but une révélation salvifique: manifester les œuvres de Dieu, autrement

dit révéler que le Verbe incarné est «la lumière du monde». Si la lumière permet à l'homme de bien voir et d'assurer sa marche, le Christ, qui est «lumière», permet à chacun de saisir où il en est devant Dieu et de découvrir un sens à sa vie (cf. 11,9; 12,35). La difficulté, ici, réside en ce que cette lumière n'est pas un savoir, une connaissance libératrice, mais plutôt une personne qu'il faut accueillir. Jésus est la manifestation vivante de l'amour du Père. C'est en sa personne que Jésus révèle, démontre et communique le salut, fruit de l'agapè du Père qui est lui-même «Lumière» (cf 1 Jn 1,5). C'est la déclaration la plus importante de toute cette péricope.

2. 2. 4. «Lumière» ou salut du «monde»

Texte

Moi, la lumière, je suis venu (*elêlytha*) dans le monde afin que quiconque croit en moi (*pisteyôn eis eme*) ne demeure pas (*mê meinêi*) dans les ténèbres (Jn 12,46).

Contexte

Le petit recueil de paroles particulièrement caractéristiques de Jésus (Jn 12,44-50) semble constituer l'épilogue de la première partie de l'évangile. Le chapitre 12, en effet, est considéré par la majorité des commentateurs comme le résumé du kérygme johannique et conclut admirablement le ministère public de Jésus. On y trouve les principaux thèmes de sa théologie. Jean donne ici un sens messianique à la notion de lumière. Elle désigne l'intervention de Dieu en Jésus-Christ, envoyé au monde. Les ténèbres caractérisent la situation du monde, désordonnée et fautive, mise en évidence par la venue du Fils, «lumière

du monde». Celui-ci a révélé concrètement la volonté miséricordieuse de Dieu. Mais cette lumière est, en même temps, un grand défi fait à l'homme: il faut l'accueillir ou la refuser.

Analyse

Dans l'Ancien Testament, la lumière est souvent associée à Dieu et sa Parole avec des termes comme salut, bonté, vérité et vie. En appliquant ce terme à Jésus, Jean entend concentrer en lui la révélation de l'Ancien Testament et montrer que «le Fils de l'homme» en est bien le résumé, le point central. Le livre de la Sagesse applique le terme «lumière» à l'Essence Divine en affirmant que «la Sagesse est un reflet de la lumière éternelle», supérieure à toute lumière créée (Sg 7,27-29s). Le symbolisme de la lumière n'atteindra son plus haut stade de développement que dans les écrits johanniques. C'est par ses actes et ses paroles que Jésus se révèle comme «lumière du monde». Les diverses guérisons d'aveugles ont eu une signification particulière, comme l'a bien souligné Jean en rapportant l'épisode de l'aveugle-né (Jn 9). Jésus déclare alors: «Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde» (Jn 9,5). Son action illuminatrice vient de ce qu'il est cette Parole même de Dieu, qui illumine tout homme dans ce monde (1,4,9). D'un autre côté, Jean affirme que Dieu est lui-même lumière, et qu'en lui il n'y a point de ténèbres (1 Jn 1,5). C'est pourquoi tout ce qui est lumière provient de lui, depuis la création de la lumière physique (Jn 1,4), jusqu'à la parfaite illumination de nos cœurs par la lumière du Christ.

La révélation de Jésus comme «lumière du monde» donne un relief certain à l'antithèse ténèbres-lumière, non pas dans une perspective métaphysique,

mais sur le plan moral: la lumière qualifie le domaine de Dieu et du Christ comme celui du bien et de la justice, tandis que les ténèbres qualifient le domaine de Satan comme celui du mal et de l'impiété. Les hommes se trouvent mis entre les deux, il leur faut choisir et devenir «fils de lumière» ou bien «fils des ténèbres». À Qumrân on recourait à cette représentation pour décrire la guerre eschatologique. Jésus l'a utilisée pour distinguer le «monde d'ici-bas» et celui «d'en haut», son royaume céleste qu'il inaugure. Les hommes se divisent donc en «fils de ce monde» et en «fils de lumière». Le partage se fait lorsque paraît le Christ-Lumière: ceux qui font le mal fuient la lumière, de peur que leurs œuvres ne soient démasquées, ceux qui agissent dans la vérité viennent à la lumière (Jn 3,19s), ils croient en la lumière pour devenir fils de lumière (Jn 12,36).

2. 3. Jésus, «Sauveur du monde»

La formule **Sauveur du monde**, est proprement johannique, car elle ne se trouve nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament, tandis qu'elle apparaît deux fois dans les écrits johanniques: (Jn 4,42; 1Jn 4,14). Dans l'évangile, elle est exprimée dans une déclaration spontanée de foi d'allure communautaire nettement sotériologique. Ce v. 4,42, explicite en quelque sorte Jn 3,16-19 parce qu'il est situé dans un contexte marqué par la thématique du salut et de la foi.

2. 3. 1. Il est vraiment le «Sauveur du monde»

Texte

«... Nous l'avons entendu nous-mêmes et nous savons (*oidamen*) qu'il est vraiment (*alêthôs*) le Sauveur du monde (*ho sôtêr tou kosmou*) (Jn 4,42).

Contexte

À la suite du témoignage de la femme (4,39), les Samaritains accoururent vers Jésus et l'invitèrent à s'attarder dans leur cité, il y resta deux jours. Après avoir entendu la parole de Jésus, dense de révélation et sans avoir vu ni «signes» ni «prodiges», cette parole même éveilla leur foi (v.42a). Les quatre derniers versets de l'entretien (4,39-42) forment l'épilogue et le sommet de la péripécie: ils décrivent la foi des Samaritains. Le verbe *oidamen*, chez Jean, implique très souvent une profession de foi. Nicodème déclare: «Rabbi, nous savons, *oidamen*, que tu es un maître qui vient de la part de Dieu » (3,2); Marthe dit à Jésus, tout en croyant fermement à sa puissante intercession pour ressusciter son frère Lazare: «Je sais, *oida*, que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te le donnera » (11,22); de même les Samaritains «savent», par la foi, que Jésus est vraiment le Sauveur du monde, après un contact personnel de quelques jours avec lui.

Analyse

Le terme Sauveur (*Sôtêr*) sert à qualifier quelquefois Dieu, chez Luc et Paul en particulier, mais ce titre est plus souvent appliqué à Jésus lui-même, principalement après la Résurrection. Ici seulement il est attribué à Jésus

durant son ministère terrestre⁵⁵ Cette profession de foi est une déclaration christologique et sotériologique de premier plan. Car Jésus est proclamé Sauveur universel en dehors de la Judée, dans une région dont les habitants sont considérés comme des hérétiques. Le terme *kosmos* en Jn 4,42 représente certainement, au premier niveau de lecture, la Samarie et ses habitants considérés par les juifs comme des païens. Mais au second niveau, le terme *kosmos* prend un sens anthropologique pour s'appliquer à toute l'humanité. Le monde en question n'est plus uniquement celui des juifs et des samaritains mais aussi le reste de l'humanité considérée dans sa totalité. Ce verset 4,42 peut donc être considéré à juste titre comme l'un des sommets de la théologie johannique.

Analyse

Dans le monde grec le terme sauveur a été appliqué aux dieux païens, aux héros et empereurs romains, prêts à délivrer les hommes de leurs maux et à leur assurer l'ordre et la paix. Appliqué à Jésus, il sera sans doute bien compris et apprécié par les lecteurs grecs. Il est fort probable que Jean le mentionne précisément ici dans le but de confirmer que Jésus Christ, l'Envoyé de Dieu au monde, est le seul véritable Sauveur, le Sauveur du monde.

⁵⁵ Cf. R. E. BROWN, *The Gospel...*, I, p. 175.

2. 3. 2. Le Fils de Dieu, «Sauveur du monde»

Texte

«Et nous, nous témoignons (*martyoumen*), pour l'avoir contemplé, que le Père a envoyé (*apestalken*) son Fils comme Sauveur du monde» (1 Jn 4,14).

Contexte

La formule Sauveur du monde, que nous avons vue plus haut, est mise ici dans la bouche de la communauté chrétienne dans le contexte d'une profession de foi.

Analyse

Le «monde» signifie la société humaine étrangère à Dieu et sous la domination du diable (cf. 1 Jn 5,19); mais à la recherche d'une libération du péché et de Satan. Le Père envoya son Fils unique, son Bien-aimé, pour être le Sauveur de toute l'humanité. Le verbe «*apestalken*», au mode parfait, indique l'événement historique de l'envoi, mais aussi son but et son résultat, à savoir le salut du monde. Cet universalisme de salut, on le trouve dans plusieurs autres passages de l'évangile: «Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde» (Jn 1,29). Cette formule au singulier vise ici le péché par excellence aux yeux de Jean, le refus de la lumière, autrement dit «l'incrédulité». Pour Jean, Jésus nous purifie de tout péché par son sang (1 Jn 1,7); il apparut sur terre pour enlever les péchés (1 Jn 3,5); il est, lui, victime d'expiation pour nos péchés; et pas seulement pour les nôtres, mais encore pour ceux du monde entier» (2,2). «Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes»

(Jn 12,32). «Car je ne suis pas venu pour juger le monde, je suis venu pour sauver le monde» (Jn 12,47).

L'universalisme du salut apporté par Jésus-Christ, et proclamé solennellement dans ces versets, constitue l'un des plus importants thèmes de toute la christologie johannique.

CONCLUSION

En guise de conclusion, relevons tout simplement les principaux traits qui caractérisent l'attitude de Dieu envers le monde: elle est essentiellement gratuite et universelle.

Nous avons vu que l'intensité de l'amour de Dieu pour le monde s'est traduite concrètement par le «DON» de son Fils unique. La mission de Jésus fut une mission de salut qui vise le monde entier (3,16-18 cf. aussi 1,29). Le but principal de sa venue au monde est clairement exprimé dans le célèbre verset 3,16: «pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle». Il est véritablement le «Sauveur du monde» (4,42). Bref, ce chapitre a mis en évidence l'attitude essentiellement positive de l'amour de Dieu envers le monde, attitude qui apparaît bien évidente dans les deux écrits johanniques. On a pu relever aussi que ce monde bien aimé de Dieu, demeure toutefois doté d'une capacité redoutable: celle de refuser l'Envoyé de Dieu au lieu de l'accueillir, de préférer les ténèbres à la lumière, de s'opposer à sa révélation au lieu d'adhérer à son activité salvifique, et de contribuer par option personnelle soit à son salut soit à sa perdition (3,16-19; 12,46-47). Ce monde représente donc l'humanité appelée perpétuellement au salut (Jn 14,31; 17,21.23).

CHAPITRE III

LA RÉPONSE DU MONDE:

ACCUEIL

OU

REFUS?

INTRODUCTION

Au chapitre 2 de cette étude, nous avons analysé et interprété les textes johanniques qui nous ont révélé une attitude essentiellement positive et optimiste de la part de Dieu et de son Fils unique, Jésus, à l'égard du *monde*. Dans le présent chapitre nous examinerons les textes qui font connaître la réponse du monde à l'initiative de l'Agapè divine, manifestée par l'envoi du Fils unique de Dieu au monde pour concrétiser le plan éternel de salut en faveur de toute l'humanité.

Placés devant cette initiative divine, infiniment généreuse et gratuite, les hommes ne peuvent pas demeurer neutres devant elle. Il leur faut nécessairement choisir: il s'agit d'une option fondamentale et vitale. Ils doivent répondre à cette offre divine, soit en l'acceptant avec humilité et gratitude, soit en la refusant et la rejetant librement, mais en assumant la pleine responsabilité de leur option.

Le quatrième évangile a été considéré, par plusieurs commentateurs comme un véritable drame qui se développe avec la rigueur d'une tragédie classique. Ce drame commence au début de la vie publique de Jésus mais il continue au cours de sa prédication jusqu'au jour de son arrestation et de son jugement devant les autorités juives qui va s'opérer durant les événements de Pâques¹. Le vocabulaire utilisé par Jean est précisément celui d'un débat devant une instance judiciaire:

¹ Cf. L'introduction à l'évangile de Jean, selon la TOB, *Le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1986, p. 282. Voir aussi R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.

vérité et mensonge, jugement, justice, témoignage, avocat, accuser, convaincre... sont des termes qui reviennent souvent dans le quatrième évangile. On y voit Jésus s'affronter, dans presque chaque récit, avec ses compatriotes «Juifs» comme dans un procès qui va durer tout au long de sa vie publique. Mais Jean, en rédigeant son évangile, vers la fin du premier siècle, vise très probablement, en même temps, un autre procès: celui des chrétiens et du monde, ce qu'on peut facilement remarquer surtout dans la seconde partie de son évangile

En considérant le quatrième évangile comme un plaidoyer, nous serons sans doute mieux disposés pour en saisir la profonde tonalité théologique. Remarquons les procédés littéraires que Jean a utilisés pour donner une coloration dramatique à son évangile: (1) un recours constant à deux niveaux de lecture ou de sens. Jean se plaît à ce procédé littéraire et joue avec habileté aux deux niveaux de compréhension². Cette ambivalence dans la signification des mêmes termes est bien voulue pour susciter chez les auditeurs le désir d'approfondir le message entendu. En effet, le lecteur demeure souvent incertain du niveau qu'il doit adopter: le niveau terrestre ou bien le céleste, le temporel ou l'éternel? Prenons pour exemple le verbe grec *hypsoun*: «Moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes» (Jn 12,32). Jésus visait dans ce verset, sans doute, son élévation sur la croix, mais Jean lui donne aussi un autre sens, incluant un autre genre d'élévation, qui s'est réalisée effectivement par la Résurrection de Jésus du tombeau et par son ascension glorieuse au ciel (cf. 12,33; 8,28; 18,32). (2) La seconde caractéristique de la lecture dramatique de l'évangile est le motif du jugement ou «procès» entre Jésus et les juifs, entre le Fils de Dieu

² Cf. S. S. SMALLEY, *John : Evangelist and Interpreter*, Exeter, Paternoster Press, 1978, p. 192-193.

et le «prince de ce monde». Cette opposition éclate au grand jour à partir du chapitre 5, où abondent les termes judiciaires³. D'une part, Dieu le Père remet à Jésus tout jugement (5,22), mais celui-ci se trouve, en même temps, soumis au jugement des hommes. Nous sommes ici devant un éclatant exemple de l'ironie johannique⁴. Au tribunal installé par les hommes en «ce monde» terrestre, le monde «d'en bas», s'oppose celui du monde «d'en haut», où siège le tribunal céleste. Des témoins sont convoqués des deux côtés En faveur de Jésus, ce sont le Père, l'Esprit Saint, et les nombreux «signes» ou miracles accomplis par Jésus devant le grand public. L'Écriture elle-même lui rend aussi témoignage, ainsi que la foule et les disciples⁵. Mais d'un autre côté, il y a aussi les accusateurs, inclus globalement sous le terme *monde* ou *kosmos* dans sa coloration négative. Ce sont les représentants de l'autorité juive, jaloux de la grande popularité du Maître et qui cherchent par tous les moyens des témoins pour le condamner. Ces témoignages et contre-témoignages étant déposés, Jean invite maintenant ses lecteurs à imiter les bons et vrais témoins tels que Jean Baptiste, Nathanaël, Marthe et l'apôtre Thomas⁶, et à déclarer avec eux que Jésus est bien l'Envoyé céleste par excellence, le véritable Fils de Dieu (Jn 16,28; 20,31).

Nous commençons à étudier ici les textes johanniques qui montrent l'attitude généralement négative de la part du monde. Cette prise de position est

³ Cf. Jn 5, 22.27.30.33. etc.

⁴ S. PANCARO, *The Law in the Fourth Gospel: the Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John* (Supplem. to Novum Testamentum, 42), Leiden, E.J. Brill, 1975. Pancaro affirme, au début de sa dissertation doctorale: «The cosmic trial between God and the world, which has Jesus, the Son of Man, as its central figure, is a basic theme of the Gospel», p. 7.

⁵ Cf. Jn 5,37; 15,26; 10,25; 5,39; 1,15; 12,17; 15,27.

⁶ Cf. Jn 1,34; 1,49; 11,27;20,28.

dominante dans les discours d'adieu de Jésus à ses disciples (chap. 13-17). Ces textes, il faut le dire, sont très nombreux. C'est pourquoi nous serons obligé de nous limiter aux seuls passages qui touchent directement à la réponse du *monde* devant l'initiative divine. Les textes johanniques nous diront pourquoi cette réponse a été plutôt négative.

3. 1. Le monde hostile

3. 1.1. Une fin de non-recevoir

A. Un refus général (*Jn 1,10-11*)

Texte

10a Il (le Logos) était dans le monde,
 10b et le monde fut (*egeneto*) par lui,
 10c et le monde ne l'a pas reconnu.
 11a Il est venu dans son propre bien (*eis ta idia*)
 11b et les siens ne l'ont pas accueilli (*parelabon*).

Contexte

Dans le texte actuel de l'évangile, ces deux versets 10 et 11 forment la première partie d'une strophe, petite unité littéraire du Prologue (1,1-18), qu'on pourrait condenser dans ce titre: «Le Logos de Dieu à la rencontre des hommes»⁷. Cette strophe commence le second volet (1,9-18) de l'histoire de Dieu se communiquant aux hommes. Au v. 9, la communication entre le ciel et la terre vient d'être attestée par Jean, authentique témoin de la lumière qu'est le *Logos* ou Verbe de Dieu. L'offre divine d'illumination est présentée dans toute sa générosité et universalité. Elle vient éclairer tout homme, *panta anthrôpon*, chaque homme individuellement. Mais en quoi consiste concrètement cette

⁷ Cf. R. SCHNACKENBURG, *St John*, I, 1980, p. 255; nous adoptons ici la division de X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile...*, I, p. 95-110.

illumination? Le texte ne le dit pas ici. C'est une doctrine commune chez les auteurs du Nouveau Testament que Dieu est qualifié justement de «Père des lumières» (Jc 1,17) et qu'il a révélé aux hommes quelque chose de sa nature (Rm 1,20), de sorte que les hommes sont inexcusables s'ils continuent à suivre une fausse route. Aux v. 10 et 11 cette idée devient plus explicite. En deux phrases parallèles, Jean montre clairement le refus global par l'humanité de la «vraie lumière», sans en donner aucune justification, sauf un simple constat du rejet presque total de cette «lumière».

Si nous élargissons les limites de cette strophe pour y joindre le v. 9, comme font beaucoup de commentateurs, nous pourrions en déduire alors trois idées fort importantes: 1) Le *Logos* ou Verbe de Dieu est la lumière véritable (v.9 repris du v.5); 2) le refus presque global du Verbe incarné (v.10-11); 3) enfin l'accueil du Verbe de Dieu et le fruit de cet accueil (v.12-13). En considérant attentivement les trois premiers versets de cette strophe, nous découvrons que le terme lumière forme le noyau de tout ce passage et que sa structure parallèle met en évidence trois idées fondamentales concernant la lumière: (1) la présence de la lumière; 2) la venue de la lumière au monde; 3) le refus de la lumière de la part des hommes.

Analyse

- A) «Il était la vraie lumière, qui illumine tout homme (v.9a)
- B) en venant dans le monde (v.9b)
- A')Il était dans le monde et le monde fut par lui (v. 10a.b)
- C) et le monde ne l'a pas reconnu (v. 10c)
- B')Il est venu dans son propre bien». (v.11a)
- C') et les siens ne l'ont pas accueilli (v.11b).

Ces versets montrent que le *monde* est le destinataire du Fils de Dieu et de son activité salvatrice, il se présente sous un double aspect: comme lieu où se réalise l'accueil, (la foi), autrement dit l'adhésion au Christ, que l'on reconnaît comme Fils de Dieu et révélateur; ou bien comme lieu où se manifeste plutôt le refus (l'incroyance) envers le Fils de Dieu. Au début du prologue, Jean évoque brièvement la nature divine du Verbe de Dieu et son rôle dans la création (v. 1-3). Il envisage ensuite ses rapports avec le monde. Le Verbe lui donne vie et lumière en lui indiquant le chemin à suivre (v. 4-5). Mais «la lumière brille dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas comprise (ou *katelaben*)». Le verbe *katalambanô*⁸, peut avoir ici une double signification: saisir par l'intelligence, comprendre, accueillir; ou bien retenir dans un sens hostile, autrement dit, conquérir ou vaincre. Lumière et ténèbres se trouvent ici personnalisées. Elles représentent, d'une part, le Verbe de Dieu et, d'autre part, les hommes qui ne l'ont pas reconnu et ont refusé sa révélation. Il est probable que Jean a voulu inclure les deux sens du terme grec dans son texte. Ce procédé de double entente est d'ailleurs l'un des procédés littéraires favoris de Jean pour inciter ses lecteurs à chercher le sens profond du message évangélique.

Le *monde* n'a pas reconnu le Verbe de Dieu, il l'a même rejeté (v. 10c). Ce refus a été profondément ressenti par Jean, surtout parce qu'il provenait de son propre peuple, Israël, le représentant historique de l'humanité, considérée comme le bien propre du créateur (v. 11b). Le terme *kosmos* a clairement, dans ce verset 10, une double signification: il est d'abord le lieu où vivent les hommes,

⁸ La tradition grecque, depuis Origène, a préféré donner à ce verbe le sens hostile à l'égard du Logos, la «Lumière», mais toutes les tentatives des hommes s'avèrent impuissantes à conquérir ou à étouffer cette lumière. De nombreux exégètes ont adopté ce second sens.

c'est-à-dire l'univers créé grâce à la médiation du Verbe de Dieu (v.10a); tandis qu'au v. 10c Jean vise sans aucun doute «le monde humain», globalement considéré, incluant avec le peuple juif toutes les générations humaines des siècles futurs⁹. Le *kosmos* revêt donc ici une signification anthropologique¹⁰. Toutefois ce sens se rétrécit au v.10c, pour désigner cette portion de l'humanité, formée par tous ceux qui s'opposent au Logos et refusent sa révélation. Jean a été profondément ému par la gravité d'un tel refus de la part des créatures humaines et n'hésite pas à exprimer sa profonde déception et son amertume dans une déclaration des plus tristes de son évangile: «Il est venu dans son propre bien et les siens ne l'ont pas reconnu» (1, 11). Ces deux versets paraissent équivalents: le «monde» qui n'a pas reconnu le Verbe incarné (1,10), c'est le peuple d'Israël, représentant historiquement l'humanité, et que Jean vise par l'expression: «et les siens ne l'ont pas reconnu» (1,11b). L'hostilité du monde à l'égard de Jésus a été la note caractéristique de son ministère terrestre. Cette haine retombera plus tard sur ses disciples, chargés de la même mission de salut. L'attitude négative du monde découle donc de son incroyance, c'est-à-dire de son refus de reconnaître le Verbe de Dieu, de l'accueillir comme l'unique Révéléateur de l'amour de Dieu.

⁹ Cf. P. LAMARCHE, «Le Prologue de Jean», dans *RScR* 52 (1964), p. 497-537, voir p. 524.

¹⁰ Nous avons déjà vu à plusieurs reprises que le terme *kosmos*, chez Jean, sert très souvent à désigner l'humanité en général. On en trouve un exemple bien clair en 3,19, où le «monde» et «les hommes» sont mis en parfait parallèle: «Le jugement le voici: la lumière est venue dans le monde et les hommes ont préféré l'obscurité à la lumière» (cf. 4,42; 8,12 etc.).

B. Les conséquences du refus

Textes

Et le jugement (*krisis*) le voici: la lumière (*to phôs*) est venue dans le monde et les hommes ont préféré l'obscurité (*to skotos*) à la lumière parce que leurs œuvres étaient mauvaises (*Jn 3,19*).

En effet quiconque fait le mal (*ho phaûla prassôn*) hait (*misei*) la lumière et ne vient pas à la lumière de crainte que ses œuvres ne soient démasquées (*Jn 3, 20*).

Celui qui fait la vérité (*poiôn tèn alêtheian*) vient à la lumière pour que ses œuvres soient manifestées, elles qui ont été accomplies en Dieu. (*Jn 3,21*).

Contexte

Cette péricope est tirée de l'entretien de Jésus avec Nicodème que nous avons analysé au chapitre précédent. Ces trois versets *Jn 3,19-21* forment une unité de sens qu'on peut intituler: l'homme face à la lumière. Ils expliquent la nature du jugement actuel énoncé déjà au verset 18. Jean cherche à préciser ici la relation entre le jugement et les œuvres. «La lumière est venue dans le monde et les hommes ont préféré l'obscurité à la lumière». Pour quelles raisons? «Parce que leurs œuvres étaient mauvaises» (v. 19b). Ceux qui aiment l'obscurité haïssent nécessairement la lumière. Leurs actions dénotent leur perversité. Un tel rapport est justifié par le principe général énoncé au v. 20. La diversité d'attitude des hommes envers la lumière s'explique par la différence de leurs dispositions morales. Le rejet de la lumière est la conséquence d'une obstination à ne pas vivre selon les requêtes de la vérité. Les hommes aiment les ténèbres, de crainte que leurs œuvres malignes ne soient dévoilées au grand jour par la révélation de Jésus. Jean cherche une explication pour ce fait historique et dramatique à la fois:

pourquoi les hommes, placés devant «la vraie lumière», ont-ils préféré les ténèbres, en faisant leur option personnelle contre Dieu?

Analyse

Le v. 21 se présente bien comme l'antithèse du v. 20, car la conjonction adversative *de* au début du verset, marque déjà une opposition. Par conséquent, «celui qui fait la vérité» est en opposition avec «celui qui fait mal» (v. 20.) La première expression indique comment la révélation de Jésus fut reçue et mise en pratique, tandis que la seconde explique le motif du refus de cette révélation. **Faire la vérité** est une expression typiquement juive¹¹, reprise par Jean. Pour les juifs, elle vise la fidélité à la Loi (cf. 7,17), elle consiste à conformer sa vie à la volonté divine, en menant une conduite morale droite et honorable. Pour Jean, elle décrit plutôt le cheminement vers la foi. Elle n'est pas une notion philosophique qui exige l'adhésion de l'intelligence, mais c'est surtout la soumission et l'obéissance à une personne: croire en Jésus, vivre en vrai disciple, et conformer sa vie à sa loi.

C. Le monde n'a pas connu le Père

Texte

Père juste, tandis que le monde ne t'a pas connu, je t'ai connu et ceux-ci ont reconnu que tu m'as envoyé (Jn 17,25).

¹¹ Voir à ce sujet les longs développements de I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean* (Analecta Biblica, 72-73), Rome, Biblical Institute Press, 1977.

Contexte

Les trois derniers versets du chapitre 17 (v. 24-26) peuvent être considérés comme une unité de sens qui résume et conclut admirablement la belle prière de Jésus à la dernière Cène. Le P. Lagrange y voit la conclusion de toute la prière, avec deux invocations au Père, qualifié par le terme «juste» au v. 25. «Aussi est-il nommé: Père juste, Il se montrera juste envers le monde qui ne l'a pas connu, et envers les disciples présents qui ont reconnu qu'il avait envoyé son Fils»¹². Deux groupes se retrouvent devant la justice du Père: d'une part, ceux qui constituent le monde et ne reconnaissent ni Jésus ni le Père; d'autre part, ceux qui ont reconnu Jésus comme l'Envoyé de Dieu. On ne parle pas ici du sort réservé au monde. Tandis que le sort des chrétiens est d'être avec Jésus là où il est et de contempler sa gloire éternelle.

Analyse

Le *monde*, en refusant de reconnaître Jésus comme envoyé de Dieu et sauveur a méconnu Dieu lui-même. Il se condamne donc de lui-même, mais Jésus ne s'arrête pas à cette pensée pénible.

¹² M.-J. LAGRANGE, *Saint Jean*, p. 451-453; H. van den BUSSCHE, *Jean*, p. 460-62; R.E. BROWN, *The Gospel...*, II, p. 779.

3.1. 2. Le *monde* opposé à Jésus

A. Les frères incroyants (Jn 7,4-7)

Texte

Le monde (*kosmos*) ne peut pas vous haïr (*misein*), tandis que moi, il me hait parce que je témoigne (*martyrô*) que ses œuvres sont mauvaises (Jn 7,7).

Contexte

Le court dialogue de Jésus avec ses frères occupe la section introductive du chapitre 7, où est décrite la montée discrète de Jésus à Jérusalem, pendant la célébration de la grande fête des Tentés. Les discours de Jésus au temple en cette occasion vont provoquer chez les juifs une violente hostilité. On trouve dans cette péricope, pour la première fois, une déclaration dans laquelle Jésus affirme que le *monde* lui voue une haine personnelle, ce qui n'est pas le cas pour ses frères qui ne croyaient pas en lui (7,7).

La présente péricope (7,1-10) forme une unité littéraire bien délimitée. En effet, l'expression *meta tauta* relie un nouveau récit aux épisodes précédents et se termine au v. 10 avec le changement de lieu et l'apparition de nouveaux personnages sur la scène. L'hostilité à l'égard de Jésus a été affirmée plusieurs fois en 5,16.18. Cette menace de mort est rappelée dès l'exorde (7,1). Les accusations des juifs se résument à deux chefs: Jésus transgresse le sabbat et se fait l'égal de Dieu. Une remarque s'impose ici: au tout début du chapitre 7, ce sont les «juifs» de la Judée qui haïssent Jésus et cherchent à le faire périr, tandis qu'au v. 7 du même chapitre c'est le *monde* qui le hait parce qu'il a, par sa présence

comme «lumière», dévoilé la malice du monde (Jn 7,7; cf. 3, 20-21) . Jean semble faire ici une équivalence entre «juifs» et «monde», comme celle qu'il a faite, en 3,19, entre «hommes» et «monde», dont l le trait caractéristique est la haine de la lumière, c'est-à-dire de Jésus, la «lumière du monde» parce qu'il démasque leurs mauvaises actions (3,20).

Jésus refuse l'invitation de ses frères de se rendre à Jérusalem et d'y étaler ses œuvres extraordinaires. La raison de ce refus: ses frères eux-mêmes ne comprenaient pas grand chose à sa mission; ils le considéraient un homme comme les autres, mais ils souhaitaient exploiter son pouvoir de thaumaturge à leur avantage. La conversation engagée entre Jésus et ses frères démontre bien que les miracles ne suscitent pas nécessairement la foi. Harcelé par leur requête purement humaine: «manifeste-toi au monde» (v. 4), Jésus refuse d'y répondre à cause de leur incroyance. Cependant il se rend à la fête, en toute discrétion, ne se manifestant au monde que lorsque son «heure» serait venue d'après le plan divin.

Analyse

Le *kosmos* revêt, en ce chapitre, une signification bien négative, semblable à celle qu'on a trouvée dans le Prologue (1,10c), où Jean l'applique à ceux qui refusent de reconnaître le Verbe, Révélateur de l'amour divin. Le verbe *misein*, «haïr», typiquement johannique, a comme sujet le *monde*, autrement dit, les «hommes». La haine en effet ne s'attribue, chez Jean, qu'à des êtres humains¹³. Le monde ne hait pas les frères de Jésus puisqu'ils sont de connivence avec lui, par

¹³ Le verbe *misein*, est employé 12 fois dans le IV^e évangile (3,20; 7,7bis; 12,25; 15,18bis.19.23bis.24.25; 17,14), et 5 fois dans la I Jn (2,9.11; 3,13.15; 4,20).

leur incroyance; en effet, il aime les siens, ceux qui lui appartiennent (15,19), tandis que Jésus est d'un autre monde. Son témoignage au sujet du monde céleste jette une lumière éclatante sur la méchanceté du monde terrestre, de ce monde-ci. La raison principale de cette haine est le témoignage courageux de Jésus déclarant que les œuvres de ces hommes sont malignes (Jn 7,7). Ce même témoignage se retrouve dans d'autres passages tels que 8,26.40-41.44. À la lumière de la Révélation, apportée par le Verbe de Dieu, il devient évident que les œuvres de ces incroyants sont mauvaises (3, 20); en conséquence ces hommes le haïssent à leur tour, à cause de leurs mauvaises œuvres, qui trahissent non seulement une corruption morale, mais aussi une haine «sans raison» et nullement justifiée, dirigée contre l'Envoyé de Dieu et contre tous ceux qui lui appartiennent (15,19.22-24).

Bref, le *kosmos* de Jn 7,7 représente bien les incroyants (v.5) qui se ferment au Révélateur en refusant son offre de salut. «This is the 'world' which closes itself in unbelief against the revealer and rejects God's message of salvation (cf. 3:16-17)»¹⁴.

B. Le monde «d'en-bas» contre celui «d'en-haut»

Texte

Jésus leur répondit: «Vous êtes d'en bas; moi, je suis d'en haut; vous êtes de ce monde, moi, je ne suis pas de ce monde» (Jn 8,23)

¹⁴ Cf. R. SCHNACKENBURG, *St John*, II, p. 141.

Contexte

Jean avait mentionné plus d'une fois, au chap. 5, la haine des Juifs contre Jésus et même leur dessein de le faire périr (cf. 5,16-18). Cette discussion s'intensifie de plus en plus jusqu'aux chap. 7-8, où elle finit par éclater en un véritable conflit, surtout à partir de 8,31.

Les exégètes divisent généralement ce chap. 8, dont le thème est la confrontation entre Jésus et les Juifs, en trois sections facilement reconnaissables: 8,12-20; 21-30; 31-59. C'est la seconde péricope qui nous intéresse ici. Dans ce paragraphe, toute l'argumentation est centrée sur l'origine de Jésus et sa destinée. Ce paragraphe est formé de deux petites unités. La première est limitée par une inclusion entre les versets 21 et 24 où une même expression est reprise: «vous mourrez dans votre péché» v.21, «vous mourrez dans vos péchés» v.24.

Analyse

La formule 'ce monde' (*ho kosmos toutos*) se retrouve aussi dans plusieurs autres passages: en 9,39; 11,9; 12,52.31; 13,1; 16,11; 18,36; 1 Jn 4,17. L'élément commun dans tous ces passages est la marque d'une claire opposition entre «ce monde» et «l'autre monde». L'opposition en 8,23, avec sa netteté particulière, a été considérée comme l'exemple du vrai dualisme johannique:

- a) Vous êtes d'en bas opposé à je suis d'en haut;
- b) Vous êtes de ce monde opposé à je ne suis pas de ce monde (8,23).

Les Juifs parlaient peu du monde «d'en haut» et du monde «d'en bas»; ils parlaient surtout de «ce monde-ci» et du «monde-à-venir». Le premier est

dominé par les puissances du mal, tandis que le monde à venir sera une ère de justice et de paix, sous la conduite du Messie. Jean et sa communauté sont marqués par des courants de pensée grecs, très différents de la pensée juive. Il n'y a pas ici deux mondes séparés, dont l'un succédera à l'autre; tous les deux existent déjà aujourd'hui et en même temps.

Ce monde signifie moins un espace cosmique qu'une manière d'être ou d'agir par rapport à la révélation de Dieu. *Être de ce monde*, c'est se fermer sur soi-même en rejetant cette révélation, c'est mourir dans le péché en refusant de croire en Jésus¹⁵. Cependant, l'idée que le monde est mauvais dans sa nature ou incapable de rédemption est étrangère à la pensée johannique. Les Juifs sont «d'en bas», c'est-à-dire de ce monde terrestre, non seulement à cause de leur nature humaine, mais à cause de leurs idées, de leurs aspirations et de leurs pratiques. Que Jésus ne soit pas «de ce monde» cela implique son origine divine. Le chap. 3 nous apprend que l'origine et la destination du Fils de l'homme, c'est le ciel (3,13) et qu'il est le maître venu de la part de Dieu (3,2).

C. «Ma royauté n'est pas de ce monde» (Jn 18,36)

Texte

Jésus répondit: «Ma royauté n'est pas de ce monde [...] Mais ma royauté, maintenant, n'est pas d'ici (Jn 18,36)

¹⁵ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile...*, I, p. 314.

Contexte

Ce verset est tiré de la section décrivant le procès devant Pilate (18,28-19,16a). Dans cette scène remplie d'action dramatique, Jean nous décrit l'humble majesté de Jésus en face de l'orgueilleuse majesté du préfet romain. À ce moment -là tous les autres acteurs de la Passion se retirent de la scène: Anne, Caïphe et même les disciples de Jésus. Nous remarquons justement une confrontation entre César et le Christ, avec la royauté comme sujet de conversation.

Jésus ne répond pas à la question de Pilate: «Qu'as-tu fait?» (v.35), mais plutôt à la question précédente, considérée de plus grande importance, demeurée jusque-là sans réponse: «Es-tu le roi des juifs?» (v. 33.) Jésus déclare clairement qu'il a un droit absolu à la royauté, mais cette royauté n'est pas semblable à celles de ce monde. Il la définit par une déclaration plutôt négative pour indiquer son origine divine: «elle n'est pas de ce monde». La royauté que Jésus revendique, dit la TOB, «se distingue profondément de celle dont les visées et les moyens sont du ressort de ce monde; sa royauté à lui n'a nul besoin de la force et des procédés habituels de l'action politique, il la tient de Dieu»¹⁶. Elle provient du monde céleste.

Analyse

Pour interpréter convenablement ce verset, il faut le comparer avec cet autre passage de Jean (17,11.16), où il est dit que Jésus et ses disciples, bien qu'ils se

¹⁶ Cf. la TOB, éd. intégrale, 1986, p. 347, note g.

trouvent au milieu du monde, ne sont pas du monde. Car le but ultime des disciples est leur retour vers le monde céleste, auprès du Père, pour rejoindre définitivement leur Maître. La royauté de Jésus, invoquée devant Pilate, concerne plutôt l'activité du Fils qui a accompli parfaitement le plan salvifique de Dieu pour le plus grand bien de l'humanité. Le terme *monde* n'est pas à prendre ici dans un sens entièrement négatif (comme dans l'expression «le prince de ce monde» en 12,31; 16,11; cf. 8,23b); car il vise surtout à mettre en relief la différence entre le monde d'ici bas, l'existence terrestre, et le monde d'en haut (cf. 12,25; 13,1)¹⁷. Ce sens est confirmé par la déclaration de Jésus, particulièrement dans sa dernière partie: «Mais ma royauté, maintenant, n'est pas d'ici» (v. 36c). Pour Jean, c'est dans la Passion (qui est le retour vers le Père) et par l'élévation sur la croix que va s'affirmer officiellement la royauté de Jésus (Jn 12,32).

3.1. 3. La condamnation du «Prince de ce monde»

Textes

C'est maintenant le jugement de ce monde, maintenant le 'prince de ce monde' va être jeté dehors (Jn 12,31).

... car le 'prince de ce monde' vient. Certes, il n'a en moi aucune prise (Jn 14,30).

en matière de jugement: le 'prince de ce monde' a été jugé. (Jn 16,11).

¹⁷ Cf. R. SCHNACKENBURG, *St John*, III, p. 249.

Contexe

Le contexte immédiat du premier verset est la péricope (12,27-36). Au v. 23 Jésus avait parlé de l'heure de sa glorification prochaine, répétant l'adverbe maintenant deux fois au même v. 31, et faisant allusion de nouveau à cette heure. Le passage Jn 12,31-34 peut se condenser dans le titre suivant: «L'élévation du Fils de l'homme». La gloire de Dieu et celle de son Fils vont de pair et se réaliseront de deux façons: par la krisis, le jugement, ou par la condamnation de ce monde et la déposition complète de son prince, que Jean présente ici comme l'ennemi de Jésus. Mais cet ennemi sera vaincu et «jeté dehors» par ce qu'il croyait être sa victoire: la mort de Jésus. En effet, cette mort sur la croix signifie la défaite totale de ce prince et la destitution de sa seigneurie sur le monde entier. Jésus sera glorifié en attirant à lui tous les hommes après avoir été élevé de terre: «Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes» (12,32; cf. 3,14-15). La majorité des commentateurs reconnaissent dans ce verset l'importance de l'exaltation de Jésus pour le salut de l'humanité. L'idée fondamentale est donc que Jésus attirera tous les hommes, sans distinction de races ou de nationalités, précisément par son "élévation" qui commence par la Croix comme phase première mais qui continue par sa Résurrection et son ascension au ciel (Jn 12,32).

Analyse

Ces trois passages emploient explicitement le terme '*prince de ce monde*', expression typiquement johannique qui ne se trouve que dans le quatrième

évangile¹⁸. Pour Jean, l'heure de la passion et de la mort de Jésus a provoqué, d'une part, le jugement de condamnation du prince de ce monde et, d'autre part, elle a procuré à ceux qui croient en lui la vie et le salut. Les dernières heures de la présence de la lumière au monde, c'est-à-dire de Jésus «la véritable lumière», préviennent déjà les disciples de l'arrivée de l'obscurité envahissante. Mais, paradoxalement, l'heure de la mort de Jésus fut aussi celle où il fut glorifié par le Père, où il vainquit le prince de ce monde, et où la lumière se manifesta d'une manière éclatante. La défaite du «prince de ce monde» par Jésus est un élément essentiel de la tradition chrétienne. «Ce monde-ci» est opposé au monde futur où Dieu régnera, mais cette expression désigne également le monde actuel où se manifeste la domination des puissances hostiles à Dieu.

3. 2. Le *monde*, destinataire du salut

Nous avons pu constater, par les textes johanniques analysés jusqu'ici, que la réponse du *monde*, à l'offre généreuse de l'Agapè divine, concrétisée par la venue au monde du Fils de Dieu, comme «lumière» et «salut» à toute l'humanité, a été plutôt négative. Mais nous ne pouvons négliger un autre aspect, en parfait contraste avec ce qu'on vient de voir dans la section précédente. Jean en effet affirme aussi éloquemment que le *monde*, même après son refus de l'offre divine, demeure toujours le destinataire de l'amour de Dieu, incessamment appelé au salut, parce que Dieu l'aime toujours (3,16). Les deux versets du Prologue

¹⁸ Les puissances hostiles à Dieu sont personnifiées chez Jean sous divers noms: «diable» (6,70; 8,44;13,2), ou «Satan» (13,27), mais le plus souvent par l'expression propre au quatrième évangile: le 'prince de ce monde' (Jn 12,31; 14,30; 16,11).

johannique (Jn 1,11-12), de l'avis des commentateurs¹⁹, sont considérés comme un bref sommaire condensant les deux grandes divisions de l'évangile de Jean. Le v. 11 résume effectivement le «Livre des Signes» (chap. 1-12), qui traite de la venue du Fils au monde et de son ministère salvifique au milieu de son peuple, dont la réponse fut pratiquement un refus. Le v. 12 se rapporte au «Livre de la Gloire» (chap. 13-20) où sont condensés les enseignements de Jésus à ceux qui l'ont reconnu et bien accueilli. À tous ceux-ci, Jésus accorde la capacité immédiate «de devenir enfants de Dieu».

3.2. 1. L'accueil du révélateur

A. Devenir «enfants de Dieu» (Jn 1,12-13)

Texte

Mais à ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu (Jn 1,12)

«Ceux-là ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de chair ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu» (Jn 1,13)

Contexte

Ces deux versets du prologue johannique forment un ensemble dont le sens est centré sur le grand avantage de l'Incarnation du Fils de Dieu pour les hommes. Nous remarquons ici un changement de ton, après une plainte profondément ressentie à cause de cette incroyance générale du peuple d'Israël,

¹⁹ Cf. R. E. BROWN, *The Gospel...*, I, p. 19 et 29.

qui représente historiquement toute l'humanité (1,10-11). Jean, ne voulant pas laisser aux lecteurs l'impression complètement négative, que personne n'a répondu au Verbe de Dieu, rectifie ici sa première déclaration par une note optimiste: «à ceux qui l'ont reçu ... Il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu» (Jn 1,12).

Analyse

Il est un fait historique, profondément ressenti par l'auteur de l'évangile, que le Verbe de Dieu, le Révéléateur par excellence de l'Agapè divine, par sa venue au monde pour accomplir le dessein divin de salut pour tous les hommes, n'a reçu de leur part qu'indifférence, refus et même hostilité. Cependant après cette première constatation négative, Jean montre un autre aspect plus encourageant. C'est un procédé dialectique qu'il affectionne beaucoup: à une affirmation globale jugée excessive succède une reprise nuancée. «La réponse des hommes, d'abord dite négative, devient positive, et le texte débouche sur une parfaite communication entre Dieu et les hommes, à savoir qu'ils peuvent devenir enfants de Dieu»²⁰.

B. Se mettre à la suite de Jésus

Textes

Ils furent nombreux à croire en lui (Jn 10,42).

²⁰ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile...*, I, p. 96. Nous donnons d'autres exemples de ce procédé littéraire chez Jean: comparez Jn 3,19s et 3,21; 3,32 et 3,33; 12,37-41 et 12,42.

Les Pharisiens se dirent alors les uns aux autres: "Vous le voyez, vous n'arriverez à rien: voilà que le monde se met à sa suite!" (Jn 12,19)

Cependant, parmi les dirigeants eux-mêmes, beaucoup avaient cru en lui, mais... ils n'osaient le confesser, de crainte d'être exclus de la synagogue (Jn 12,42).

Contexte

Jean, après avoir évoqué l'allégorie de la bergerie (10,1-21) et la fête de la consécration du temple (10,22-39), affirme que Jésus retourne au pays au-delà du Jourdain (10,40-42) où se terminera pratiquement sa vie publique. Il retourne là où il a commencé sa prédication après avoir fait son choix des premiers disciples. La mission de Jésus s'est soldée visiblement par un échec auprès des juifs de Jérusalem; c'est pourquoi, à cause de l'hostilité des Juifs, Jésus a dû se retirer dans le pays hellénisé d'au-delà du Jourdain, «et là, ils furent nombreux à croire en lui» (10,42).

Le résultat de ce séjour en pays hellénisé est quelque peu semblable à celui de Jésus en Samarie. En cette région, une femme samaritaine avait amené les hommes de sa ville vers Jésus, mais ceux-ci ont cru en lui après avoir entendu sa parole (4,39-40). De la même façon, le témoignage de Jean le Baptiste amenait beaucoup de gens vers Jésus, mais leur foi n'apparut pleinement qu'après le contact avec Jésus. «*Et là*»: ce mot semble bien choisi pour faire contraste avec la «*Judée*.» Là où on aurait dû penser que Jésus serait bien accueilli, les juifs tentèrent de le lapider. Par contre, dans ce pays presque païen qu'est la Samarie, beaucoup de gens crurent en lui.

Le verset (12,19) conclut une unité littéraire concernant l'épisode de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem (12,12-19). L'unité de cette péricope est démontrée par la scène fortement animée opposant l'enthousiasme de la grande foule à la colère des Pharisiens. Il y a inclusion entre le début et le dernier verset qui rapporte un constat alarmant de l'échec des chefs juifs auprès de la foule qui s'est détachée d'eux et se met immédiatement à suivre Jésus, et à l'acclamer comme roi messianique. Le passage final de la péricope est mis en contraste avec les versets qui décrivent l'enthousiasme de la foule. Les Pharisiens constatent, avec une vive amertume et indignation, leur impuissance devant la grande popularité de Jésus et le caractère universel de son action (12, 19). Leur déclaration: «voilà que le monde se met à sa suite» vise sans aucun doute l'ensemble des gens qui se sont mis à suivre Jésus, c'est-à-dire à croire en lui. Le contexte, dans lequel le terme *ochlos* a été mentionné trois fois (v.12.17.18), suggère que le *monde* désigne ici la grande foule des juifs, qui s'est détachée des Pharisiens et des grands Prêtres pour suivre Jésus. Remarquons que le terme *ochlos* a été remplacé au v. 19 par celui de *kosmos*. Il n'est donc pas exclu, qu'au delà de la foule de Jérusalem, soit visée l'humanité entière. Cette interprétation universaliste pourrait trouver un appui dans la mention des Grecs au verset 21, qui cherchaient à voir Jésus. On distingue dans la foule des juifs deux groupes aux tendances complètement opposées: d'une part, ceux qui ont été témoins du miracle de Béthanie et continuent de l'attester, autrement dit, de croire en Jésus; et d'autre part, les adversaires nommés ici, les Pharisiens, qui montrent leur incroyance et leur amertume devant le grand succès de Jésus. Jean leur fait dire, «Vous le voyez, vous n'arriverez à rien; *voilà que le monde se met à sa suite*». Autre exemple fort éloquent de l'ironie johannique. Jean conclut ce passage avec son

humour fin en montrant que la foule qui acclame Jésus comme Messie délaisse ses anciens chefs pour suivre maintenant son nouveau chef, Jésus.

Analyse

Dans cette péricope, le thème important de la foi et de l'incrédulité est abordé à l'occasion d'un événement historique de la vie de Jésus: la foule acclame Jésus Roi d'Israël et le reconnaît comme Messie, tandis que les chefs religieux, et d'une façon spéciale les Pharisiens, continuent à rejeter la révélation apportée par le Fils de Dieu, et plus encore, ils s'irritent contre le succès remporté par Jésus.

Le v. 12,42 se trouve dans la petite section (12,37-43) de la fin du «Livre des signes» dans laquelle Jean présente une évaluation quelque peu pessimiste de l'aveuglement des juifs. Certes, il y a eu certains juifs, même parmi les chefs (Nicodème, Joseph d'Arimathe, 19,38-39) qui ont cru en Jésus; mais par crainte de la majorité qui lui était hostile, ils n'osaient pas montrer leur conviction: ils attachaient plus d'importance au jugement des hommes qu'au jugement de Dieu (5,44).

3.2. 2. Le monde toujours appelé au salut

Textes

Pour moi, quand j'aurai été élevé (*hypsôthô*) de terre, j'attirerai à moi tous (*pantas*) les hommes (Jn 12,32)

... Car je ne suis pas venu pour juger (*krinô*) le monde, je suis venu sauver le monde (Jn 12,47).

Contexte

Les deux textes cités ci-dessus sont tirés du chapitre 12 qui clôt la première partie du quatrième évangile, avec une note optimiste, montrant que le dernier mot du Fils de Dieu n'est point le jugement ou la condamnation du monde mais plutôt son salut. Il reste encore à ce monde une possibilité pour découvrir le projet extraordinaire de Jésus visant toujours le salut de toute l'humanité.

Le but de la venue du Fils de Dieu, c'est-à-dire de sa mission dans le monde, est d'apporter le salut au monde. Cette mission vise le monde entier (Jn 3,16-18; 1,29): tous les hommes, et donc même ceux qui ne croient pas, sont invités à accueillir l'Envoyé du Père et, par là, à être sauvés. Jésus a été envoyé «pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle» (3,16). Il est la vraie «lumière du monde» (8,12; 9,5; cf. 12,46) et le «Sauveur du monde» (4,42).

Le contexte immédiat du verset 12,32 est la péricope formée des versets (12,20-36), à laquelle les exégètes et les commentateurs ont donné diverses appellations²¹. R. E. Brown préfère y voir «L'heure de la glorification», décrivant des scènes préparatoires à la Pâque, la mort puis la venue de l'Heure. De son côté, Schnackenburg divise la péricope en deux sections: la mort et la glorification de Jésus (v. 20-28), puis une «discussion avec le peuple et appel ultime à la foi» (v. 29-36). Les deux versets 31 et 32 nous intéressent d'une façon particulière, puisque par cette élévation du Fils de l'Homme se réalisera la

²¹ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile...*, II, p. 457-481; S.A. PANIMOLLE, *Lectura pastorale...*, II, p. 103; R. SCHNACKENBURG, *St John*, II, p. 380, 389; R. E. BROWN, *The Gospel...*, I, 465.

révélation de Dieu et de son amour pour le monde, et dans cette élévation va s'accomplir le salut de l'humanité.

Analyse

Les deux versets indiquent le triomphe par la croix. Cette victoire est exprimée de deux manières complémentaires: d'abord, d'une façon négative, par le jugement de ce monde, ou mieux encore par la condamnation ou la défaite du «Prince de ce monde»²²; ensuite, d'une façon positive et, paradoxalement, par l'élévation sur la croix perçue par les croyants comme l'élévation dans la gloire.

3 3. Objection: pourquoi Jésus ne prie-il pas pour le monde?

Texte

Je prie pour eux; je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés; ils sont à toi (Jn 17,9).

Contexte

La prière de Jésus au chap. 17 de Jean est le point culminant du discours d'adieu. L'inspiration artistique y atteint le niveau le plus élevé. La simplicité et la clarté du langage, unies à la situation hautement dramatique, à l'approche de «l'heure», font vibrer le cœur à entendre les touchantes paroles de Jésus. Ce chap. 17 est d'une très grande richesse théologique. En dépit de plusieurs traits

²² L'appellation «prince de ce monde», nous l'avons vu, est propre à Jean et ne se trouve que dans les textes où le vis-à-vis est Jésus lui-même (cf. 14,30; 16,11).

caractéristiques, il forme un tout avec les chapitres précédents. Il se distingue toutefois par la reprise incessante du credo de l'école johannique: «Jésus est l'envoyé de Dieu» dans le monde.

Analyse

Pour comprendre la portée de cette prière, nous proposons une nouvelle traduction de ce verset. «C'EST POUR EUX QUE JE PRIE, CE N'EST PAS POUR LE MONDE QUE JE PRIE... (Jn 17,9). L'ordre des mots indique le point essentiel sur lequel Jésus veut insister. En considérant à la fois le thème de l'adieu avec les divers éléments littéraires, cette prière d'action de grâce et d'intercession se divise en trois petites sections. Dans la première (v. 1-5), Jésus demande à son Père de le glorifier; mais cette glorification implique le pouvoir d'associer à sa condition nouvelle les disciples fidèles à ses paroles. Dans la seconde (v. 6-19), Jésus prie d'une façon particulière pour ses disciples présents à la Cène, que Dieu a tirés du monde et lui a donnés comme prémices de l'humanité; Jésus demande à son Père de les garder du Mauvais et de les sanctifier dans la vérité (v. 15 et 17). Dans le passage final (v. 20-26), la prière du Maître embrasse aussi tous ceux qui croiront en lui dans l'avenir et deviendront ses disciples. Il prie le Père afin de leur accorder la grâce de l'unité (v. 21 et 23). La prière de Jésus, dans ce repas d'adieu, se fait une recommandation toute particulière pour ses premiers disciples qui vont se trouver seuls après son départ; et de cette façon on peut trouver une explication à l'antithèse: «Je prie pour eux... Je ne prie pas pour le monde». Jésus n'a pas les mêmes motifs pour recommander le monde à Dieu. «Ce qu'il faut demander pour le monde, dit Martin Luther, c'est qu'il se convertisse, non qu'il soit gardé

ou sanctifié». Barrett, de son côté, affirme que le seul espoir pour que le monde soit sauvé serait précisément de cesser d'être le monde²³.

La prière en faveur des disciples fidèles est différente de celle pour le monde. Mais, il ne faut pas oublier qu'elle vise, en définitive, la réussite du dessein salvifique que le Père a manifesté dans le Fils (v. 23). Et Jésus veut maintenant confier à ses disciples la continuation de son œuvre sur la terre, en mission de salut auprès des autres hommes. En adressant une prière spéciale pour ses disciples, cela ne veut pas dire qu'il se désintéresse des autres humains, pécheurs et hostiles. Car la protection des disciples, pour laquelle Jésus prie en cette occasion exceptionnelle, s'avère absolument nécessaire pour assurer l'annonce du salut au monde entier²⁴ (v. 23). C'est pourquoi la prière pour les disciples vient en premier lieu. De plus, le monde qui n'a pas connu Dieu dans l'enseignement et les œuvres de celui qu'il a envoyé (v.25), ne peut pas réclamer pour lui-même cette prière finale d'action de grâce et d'intercession de Jésus.

Les commentateurs proposent diverses explications pour résoudre cette contradiction dans les textes johanniques. Quelques-uns essaient d'adoucir la rudesse de ce verset (17,9) en disant qu'à la dernière Cène Jésus ne s'intéressait qu'à ses disciples, laissant de côté le «monde», mais sans le rejeter. Cette explication ne semble pas prendre en considération que tout au long de ce chapitre il est clairement affirmé que Jésus vint au monde pour une mission de salut envers l'humanité entière, mission qui sera confiée aux disciples pour la

²³ C. K. BARRETT, *John*, p. 422: «The only hope for the Kosmos is precisely that it should cease to be the Kosmos».

²⁴ Cf. B. LINDARS, *The Gospel of John*, p. 522.

continuer. Plus loin Jésus fera une prière pour que ses disciples participent à la communion d'amour qui l'unit au Père, pour vivre en parfaite unité entre eux et devenir le signe par excellence de l'intervention salvatrice de Dieu, pour que les hommes puissent parvenir à connaître l'Envoyé du Père, croire en lui et obtenir, grâce à lui, la vie éternelle.

De nombreux exégètes donnent au terme *monde*, dans les discours d'adieu, une coloration complètement négative. Ainsi R. E. Brown²⁵ avoue que le refus de Jésus de prier pour le monde apparaît comme un scandale. Pour lui, la solution devrait se trouver dans le dualisme johannique, et il la présente de la façon suivante: au début de son ministère terrestre, Jésus a déclaré que Dieu a tellement aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique (3,16). Mais la venue de ce Fils au monde a provoqué plutôt son jugement (3,18-19), de sorte que le terme *monde* représente désormais ceux qui se détournèrent de Jésus et se sont mis sous le pouvoir de Satan (13,27), «le prince de ce monde» (12,31; 14,30). Le monde a été condamné dans la personne de son prince (16,11); par conséquent, il ne faut pas prier pour le monde mais chercher à le convaincre de son erreur (16,8-11) et à le vaincre (1 Jn 5,4-5). La solution proposée par R.E. Brown est inspirée de sa méthode de lecture diachronique valable sans doute pour la recherche exégétique mais qui ne nous semble pas résoudre le problème de la cohérence johannique des nombreux textes sur le thème du *monde*.

D'autres commentateurs ont proposé d'autres explications. R. Schnackenburg admet que le monde n'a pas connu Dieu dans l'enseignement et l'œuvre de son Envoyé (v. 25). Il ajoute que la déclaration de 17,9 serait trop rude si elle était

²⁵ Cf. R. E. BROWN, *The Gospel...*, II, p. 763-764.

mise en dehors de son contexte. Pour lui, le monde incroyant s'est exclu lui-même de la sphère divine. Demander à Dieu de le garder en son nom (v.11), de le sanctifier par la vérité, serait un non-sens. Il avoue cependant que ce n'est pas le dernier mot de Jésus sur le monde²⁶. J. Huby, dans son commentaire du discours de Jésus après la Cène, admet que Jésus adresse une prière spéciale à Dieu pour ses disciples, il indique aussi l'objet propre de cette prière, sans affirmer qu'elle serait l'objet exclusif de toutes ses prières: «Ce serait ne tenir compte ni de ces circonstances particulières ni de l'ensemble de la doctrine évangélique que d'exclure absolument le monde de l'influence du Christ médiateur»²⁷.

Le commentaire de M.-E. Boismard, par contre, paraît favoriser une conception dualiste et pessimiste du terme «monde» dans les écrits johanniques, quand il affirme que Jésus ne prie pas pour le monde, parce que ce dernier représente l'ensemble de ceux qui refusent de croire; un monde hostile soumis au pouvoir du Mauvais²⁸. De son côté, Van Den Bussche considère cette prière de Jésus comme réservée aux «premiers témoins de la foi» (17,9-19). Elle ne concerne pas le monde durci dans l'ignorance et l'infidélité. Ce monde, Jésus le laisse pour ce qu'il est, son sort sera décidé au jugement final. Mais Van Den Bussche ajoute aussitôt: cette prière pour les disciples implique tout de même une intercession indirecte pour le monde, « une prière pour la réussite du dessein salvifique que le Père a manifesté dans le Fils»²⁹. En priant pour les siens, Jésus prie en même

²⁶ R. SCHNACKENBURG, *St John*, III, 1980, p. 178: « this is not Jesus' last word on the subject of the cosmos ».

²⁷ Cf. J. HUBY, *Le discours de Jésus...*, p. 113.

²⁸ Cf. M.E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *L'évangile de Jean...*, p. 59.

²⁹ Cf. H. van den BUSSCHE, *Jean...*, p. 454.

temps pour tout le monde alors que celui-ci reste toujours libre et responsable de son choix³⁰. S.A. Panimolle attribue au *monde*, dans ce verset, un sens très péjoratif: c'est un «monde ténébreux», caractérisé par l'incrédulité, personnifiant les forces opposées à Dieu et à son Fils qui luttent contre la lumière et la vérité. Son option est déjà faite pour les ténèbres, l'incrédulité et la haine. C'est pourquoi, il s'exclut lui-même de la vie et du salut en refusant volontairement la révélation du Fils³¹. L'explication de C. K. Barrett nous paraît plus satisfaisante: cette prière de Jésus est un résumé de la théologie johannique qui englobe toute l'œuvre du Christ. Jean, après avoir affirmé l'amour suprême de Dieu pour le monde en 3,16, ne peut pas renier cette déclaration solennelle en faveur d'un amour restreint à un petit cercle de gens pieux. Il est évident que Jean pense à la mission de l'église apostolique envers le monde (v. 18), grâce à laquelle les hommes seront convertis et attachés à la communauté de Jésus³². Tandis que le commentaire de E. Haenchen nous paraît tout à fait inacceptable, vu qu'il attribue carrément à Jean une attitude égoïste, ou même indifférente à l'égard du monde, en admettant comme certaine l'influence gnostique sur l'évangile de Jean³³. Enfin, l'application concrète que donne J. Rutumbu du terme *monde*, au chap.17 de Jean, ne nous semble pas satisfaisante. Il rétrécit trop la portée du terme. Il dit expressément: «Ce monde, pour lequel Jésus ne prie pas est cette

30 Cf. H. van den BUSSCHE, *Jean...*, p. 233.

31 Cf. S. A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale...*, III, p. 347.

32 Cf. C. K. BARRETT, *John*, p. 422.

33 E. HAENCHEN, *John: a Commentary on the Gospel of John*, trad. de l'allemand par R.W. Funk, (Hermeneia), Philadelphia, Fortress Press, 1984, II, p. 153: «Why direct this devotion to oneself [...] only to the chosen and not to the entire world? One can make the answer easy by pointing to gnostic dualism, which has certainly influenced the Gospel of John.»

partie du judaïsme qui n'a pas cru en Jésus, et qui s'est montrée hostile à lui, à ses adhérents et à leur doctrine»³⁴.

Nous pouvons donc conclure en nous appuyant sur l'ensemble de la théologie johannique que Jésus a adressé une prière spéciale, en faveur de ses disciples, dans une circonstance particulière et une occasion de grande intimité, au dernier repas, quelques heures avant de quitter ce monde et de retourner auprès du Père qui l'a envoyé. Cette prière embrasse à la fois ses disciples présents et futurs. Jésus prie pour cette première équipe, d'une manière toute spéciale, parce qu'il compte leur confier une grande responsabilité: celle de continuer sa mission salvifique auprès des hommes. Jésus prie pour l'unité de ses disciples afin que par leur vie quotidienne dans l'humilité et l'amour mutuel, ils puissent concrétiser la communauté de salut à laquelle seront invités tous les hommes sans aucune exception. Jésus explicitera plus clairement son intention un peu plus loin dans la même prière: «Que tous soient un [...] afin que le *monde* croie que tu m'as envoyé» (v. 21); «pour qu'ils parviennent à l'unité parfaite et qu'ainsi le *monde* puisse connaître que c'est toi qui m'as envoyé...(v.23)». Il est clair que, par-delà ce petit groupe de disciples, Jésus regarde l'avenir; car ils sont la cellule germinale qui se développera en un organisme plus vaste capable d'embrasser toute l'humanité. Jésus prie pour eux afin qu'ils puissent s'acquitter parfaitement de la mission qu'il leur confie: le salut du monde (v.23). Jésus n'a pas plus songé à exclure le monde de ses prières qu'à l'exclure des mérites de sa passion et de sa mort. Il confie à ses disciples une grande mission, ils ont besoin alors d'une protection spéciale pour remplir cette mission difficile au milieu

³⁴ Cf. J. RUTUMBU, *Le monde...*, p. 203.

d'un monde qui leur déclarera une haine sans merci. De toute façon, la prière pour les disciples retombe indirectement sur le monde. Jésus «englobe dans la même prière ceux qu'il associe à sa mission et ceux qui, en vertu de leur prédication, vont constituer à travers l'espace et le temps, la communauté des croyants, l'Eglise»³⁵. Celle-ci n'a de raison d'être que pour continuer le travail et la mission de son Divin Maître: faire connaître et manifester l'amour de Dieu pour le monde.

N'oublions pas d'ailleurs les nombreux autres textes johanniques où l'universalisme du salut est proclamé ouvertement et sans équivoque: «J'ai d'autres brebis qui ne sont pas de cet enclos et celles-là aussi, il faut que je les mène» (Jn 10,16; cf. 11,52); «Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes» (12,32). Il n'est donc pas possible de partager la thèse de ceux qui admettent une séparation définitive entre croyants et non-croyants aussi longtemps qu'ils sont encore en ce monde.

³⁵ Cf. La TOB, édition intégrale, 1986, p. 343-344, note z.

CONCLUSION

DE LA PREMIÈRE PARTIE

À la fin de cette première partie de notre étude, nous voudrions synthétiser les principaux points décrivant l'attitude fondamentale de Dieu et de son Fils à l'égard du monde. Nous avons vu que «Dieu a tellement aimé le monde» (3,16) que son amour a pris l'initiative et qu'il a «envoyé» son Fils unique dans le monde, plus précisément en le donnant comme victime d'expiation pour le salut du monde entier (1 Jn 2,2). Par cette démarche absolument libre et généreuse, Dieu révéla son immense amour envers l'humanité entière. Son Fils incarné est le DON de l'Agapè divine, le plus précieux de tous les dons. Car il a été et demeure pour toujours la «lumière», la «vie» et le «Sauveur du monde» (4,42).

Mais comment le *monde*, à savoir les hommes en général, a-t-il répondu à cette initiative de l'Agapè divine? Nous avons vu qu'au début de son évangile, précisément dans son Prologue, Jean nous brosse à grands traits l'accueil plutôt hostile des hommes à l'égard du Verbe incarné, le Révélateur par excellence de l'amour divin, en déclarant: «Il est venu dans son propre bien et les siens ne l'ont pas accueilli» (Jn 1,11). Dans la pensée de Jean, il est clair que le «monde» et les «siens» désignent à peu près la même réalité concrète. Il est venu chez les siens et

les siens, le peuple juif en particulier, ne l'ont pas reçu. Bien plus, les chefs des juifs épiaient chaque parole et geste de Jésus, tout au long de son ministère en ce monde, et finirent par mettre à mort celui qui était venu leur révéler l'amour infini de Dieu .

La vie publique de Jésus s'est terminée, apparemment, par une défaite, par un échec bien éclatant. Ses ennemis l'ont saisi, puis l'ont jugé et condamné à mort, puis l'ont crucifié au moment où l'enthousiasme du peuple en sa faveur était à son paroxysme: «Voilà que le monde se met à sa suite» (Jn 12,19), avaient constaté, avec amertume, les chefs religieux du peuple juif. Mais pour Jean, comme nous l'avons vu au cours de l'analyse des textes, l'élévation de Jésus sur la croix devint son élévation en gloire et sa victoire est assurée par la défaite et la condamnation sans appel, non pas du monde directement, mais plutôt de celui qui régissait le monde, à savoir le «diable» ou «Satan» (cf. Jn 12,31-32; 14,30; 16,33; 1 Jn 2,13). Remarquons quand même cette différence: à la fin du premier discours d'adieu, Jésus déclarait à ses disciples, en toute assurance, que le «prince de ce monde» n'aura sur lui aucune prise (cf. Jn 14,30). La passion de Jésus, humainement parlant, est considérée comme la victoire de Satan et de ses agents juifs, mais elle reste le fait de la pure liberté de Jésus qui exprime ainsi, par sa parfaite obéissance, son amour pour Dieu son Père (4,34; 5,30; 6,38). Dans le second discours d'adieu (chap. 15-16), c'est un cri de triomphe, de victoire anticipée, que Jésus lance à ses disciples inquiets et peureux: «Prenez courage, leur dit-il, j'ai vaincu le monde» (16,33). L'expression «vaincre le monde», à vrai dire, ne se trouve qu'une seule fois dans le quatrième évangile. Jean affirme dans ce verset que c'est le *monde* qui est vaincu et non plus «le prince de ce monde». Quand le Fils de l'homme sera élevé sur la croix (12,31), le prince de ce monde sera jugé, car la croix renverse les

valeurs. Elle est la victoire de l'amour sur la haine, de la vie sur la mort. La vision de Jean, même si elle apparaît très dramatique, n'est pas du tout pessimiste.

Cette alternance entre deux expressions équivalentes: «vaincre le prince de ce monde», et «vaincre le monde», est aussi exposée dans la première épître de Jean (1Jn 2,13.14; 5,4). L'insistance sur la victoire à la fois sur le monde et sur son prince implique très probablement la victoire sur la mort. Cette affirmation sur Jésus vainqueur ne reflète pourtant pas le mythe païen d'Héraclès, vainqueur de la mort et du mal. L'arrière-fond de la pensée johannique se rapproche plutôt du dualisme juif tardif connu déjà au dernier siècle avant l'ère chrétienne¹. La détresse, *thlipsis*, que Jésus prédit à ses disciples, au même verset, avant d'annoncer sa victoire finale, n'est autre que les persécutions prédites clairement dans la section précédente (Jn 15,18-16,4a); elle sera étudiée dans la seconde partie de notre recherche.

Le thème de la *paix*², apparu vers la fin du premier discours (Jn 14,27), réapparaît également en ce verset (16,33): c'est un don de salut. Par le fait même que cette *paix* est garantie malgré les souffrances que le monde suscitera contre les disciples, cela prouve qu'elle ne provient pas du monde. La paix découle donc de la foi en Jésus et de l'union intime avec lui. Elle ne peut être acquise sans faire des efforts parfois héroïques, elle provient précisément d'une victoire sur le monde. Comme Jésus a remporté la victoire sur le *monde*, tout vrai disciple de Jésus, tout chrétien devra, à son tour, «vaincre le monde» et le conquérir; cela ne se réalisera

¹ Cf. R.E. BROWN, *The Gospel...*, II, p. 737.

² Chez Jean la *paix* est toujours liée à la personne du Christ et à sa présence (14,27; 16,33; 20,19.21.26). Cf. la TOB, éd. intégrale, N.T. 1986, p. 335, note h.

que grâce à sa foi en Jésus Christ (1// 5,4-5). Cette recommandation du Maître à ses disciples: «Prenez courage, j'ai vaincu le monde!» paraît donc absolument nécessaire. Elle rappelle à tout chrétien son devoir toujours actuel de choisir Jésus et de le préférer au monde. Alors sa victoire sera également assurée.

DEUXIÈME PARTIE

**LES DISCIPLES DE JÉSUS ET LE
MONDE**

INTRODUCTION

**CHAPITRE IV. DES «SÉPARÉS» OU DES
«ENVOYÉS» AU MONDE?**

**CHAPITRE V. HOSTILITÉ DU MONDE...
VICTOIRE DES DISCIPLES**

INTRODUCTION

Dans la première partie de cette thèse, nous avons étudié les textes johanniques qui nous ont fait découvrir une attitude foncièrement positive de la part de Dieu le Père et de son Fils unique, Jésus, le grand Révéléteur de l'amour divin à l'égard du monde. Celui-ci a été non seulement créé mais continue d'être conservé et illuminé par le *Logos* (1,3-4.9), le Verbe de Dieu, qui vint au monde afin d'accomplir la volonté de son Père: révéler la richesse de l'*Agapè divine* en réalisant le projet de salut, préparé de toute éternité, en faveur de l'humanité entière.

L'analyse des textes nous a montré que le MONDE est destinataire de l'amour infini de Dieu (3,16) et de l'envoi de son Fils bien-aimé (3,17), qui est la «vie», la «lumière» des hommes (1,4.9; 8,12; 9,5) et le véritable «Sauveur du monde» (4,42). Mais ce monde est doté d'une capacité redoutable: celle d'accueillir ou de refuser l'Envoyé de Dieu, d'adhérer ou de s'opposer à sa révélation et à son activité salvatrice; par conséquent de contribuer soit à son salut soit à sa perte (3,16-19; 9,39; 12,46-47). Cette mission divine assumée par le Fils incarné, en toute liberté et générosité, a été couronnée par son élévation sur la croix, considérée avec l'Incarnation, à juste titre, comme une grande «Epiphanie de l'*Agapè*» du Père (1Jn 4,9)¹. Mais cette «élévation» du Fils de l'homme a, chez Jean, une double entente, elle embrasse du même coup la

¹ C. SPICQ, *Agapè ...*, III, p. 318: «L'Incarnation et le supplice de la croix sont une *épiphane* de l'*agapè* du Père...»

Résurrection et l'Ascension glorieuse au ciel qui couronnera le ministère terrestre de Jésus et procurera la vie éternelle à tous ceux qui croient en lui².

Au chapitre 3 de cette recherche, l'analyse des textes johanniques nous a montré comment le monde, c'est-à-dire les hommes globalement considérés, ont répondu à la grande initiative de l'amour de Dieu. Leur réponse nous est apparue tout d'abord négative: ils n'ont pas reconnu le Révélateur par excellence de l'*Agapè divine*, mais lui ont opposé un refus presque global (1,10c) et lui ont voué une hostilité absolument gratuite (15,25). Cependant, ni l'indifférence des hommes (1,11) ni leur haine ni leurs persécutions n'ont pu changer le moindre détail au projet divin du salut conçu avant la création du monde. Car l'amour de Dieu demeure infiniment plus fort que la haine des hommes (12,32). C'est pourquoi, en dépit d'une défaite apparente de son ministère terrestre, Jésus déclare en toute certitude aux disciples profondément troublés par l'annonce de sa passion: «Prenez courage, j'ai vaincu le monde» (Jn 16,33).

Dans la seconde partie de cette recherche (chap. 4-5), nous étudierons les textes qui montrent les rapports réciproques entre le monde et les disciples de Jésus. Ceux-ci semblent adopter, au tout début de leur mission apostolique, une attitude plutôt «craintive», pour ne pas dire «séparatiste», manquant d'audace et de défi face au monde (Jn 20,19). Car celui-ci fut hostile à leur égard comme il l'a été envers leur Maître, avant eux (15,18). Le comportement des disciples s'est traduit pratiquement par un «repli» sur eux-mêmes, manifesté soit par « l'éloignement», soit par «l e mépris» et surtout par la

² Cf. R. E. BROWN, *The Gospel...*, I, p. 146.

défense de l'aimer. Le monde, de son côté, voue aux disciples de Jésus, comme aux chrétiens venus après eux, une haine implacable tout au long des siècles (Jn 15,18-21).

Nous examinerons dans ce chapitre les textes qui montrent pourquoi les disciples de Jésus se sont comportés en «séparés» au milieu du monde! Et comment ensuite ils ont accompli leur mission en «rendant témoignage» à leur Maître face au monde. Nous espérons présenter alors une explication convaincante pour les chrétiens de notre temps, et déduite des textes johanniques. Nous chercherons à concilier deux directives de conduite visiblement contradictoires. D'une part, en choisissant les disciples pour être ses «amis» et ses collaborateurs dans sa mission salvifique, Jésus les a «mis à part», les a «séparés» de leur famille, de leur maison, de leur milieu vital, en un mot, du monde tout simplement (15,16.19). D'autre part, la mission qui leur fut confiée exige absolument qu'ils ne soient pas séparés du monde, mais qu'ils y demeurent (17,11). Les disciples ont-ils suivi fidèlement cette voie tracée par leur Maître? Comment ont-ils contribué au triomphe de «l'amour» contre la «haine»? Et finalement, quelle serait l'attitude que devraient adopter les chrétiens de notre temps à l'égard de ce monde, toujours selon l'enseignement johannique?

CHAPITRE IV

LES DISCIPLES DE JÉSUS:

**DES «SÉPARÉS» OU DES «ENVOYÉS» AU
MONDE?...**

INTRODUCTION

Les textes johanniques qui décrivent les relations entre les disciples de Jésus et le «monde» se trouvent condensés pour ainsi dire dans la seconde partie de l'évangile, en particulier dans le discours après la Cène (Jn 13-17), où ils sont éparpillés dans divers chapitres et contextes. Il sera donc utile de jeter un coup d'œil rapide sur l'ensemble de ces chapitres pour bien nous situer.

Le discours d'adieu, rapporté par Jean dans son évangile, comprend actuellement cinq chapitres (Jn 13-17). On peut le considérer avec plusieurs commentateurs comme le testament de Jésus à ses disciples. Nous l'appelons ici tout simplement le discours après la Cène. Certains exégètes modernes préfèrent lui donner un titre pluriel, «les discours des adieux» ou bien «les derniers discours», disent-ils, parce qu'ils y distinguent plusieurs sections plus ou moins grandes, artificiellement liées les unes aux autres; c'est pourquoi, ils les considèrent rédigées selon les différentes étapes de la vie de l'auteur et de sa communauté¹. Sans être nous-même de cette opinion, nous considérons ce discours parfaitement cohérent et qu'il est vraiment «le cœur de l'évangile de Jean» et «l'un des sommets de la tradition évangélique»².

¹ R. E. BROWN, *The Gospel...*, II, p. 545-547 considère l'ensemble des chapitres 13-17 comme un seul discours, formé de trois grandes divisions: 1) chap. 13,31-14,31; 2) chap.15-16; 3) le chap.17. Chacune de ces divisions est répartie, à son tour, en plusieurs subdivisions ou unités de sens; R. SCHNACKENBURG, de son côté, distingue aussi trois discours dans cet ensemble, sans compter le chapitre 17 qui forme un problème à part. *St John*, III, p. 48, 89 et 167; A. MARCHADOUR, *L'évangile de Jean...*, p. 187s.

² Cf. *L'Évangile selon saint Jean: le quatrième témoin* (Écouter la Bible, 18), Paris, Desclée de Brouwer, 1983, p. 194.

La répartition en sections bien délimitées s'est faite en considération des indices littéraires et des motifs thématiques. Comme genre littéraire, on peut les ranger dans la catégorie des testaments, dont on trouve de nombreux exemples dans la Bible³. Le premier discours commence très probablement avec l'apostrophe: **mes petits enfants** (13,33), expression fréquemment employée dans la première épître de Jean⁴. Mais il se termine très clairement avec la recommandation de Jésus à ses disciples: «Levez-vous, partons d'ici!» (14,31)⁵.

À cette première section du discours d'adieu, considérée par plusieurs commentateurs comme le discours original, peuvent être ajoutées plus tard deux ou plusieurs sections, provenant soit de l'auteur principal soit d'un autre rédacteur responsable, appartenant tous les deux à la même école johannique⁶. Les chapitres 15-16 forment sans doute une section spéciale dans ce discours, suivie d'une belle prière d'action de grâce et d'intercession,

³ En voici quelques exemples: 1) Les bénédictions de Jacob à ses fils, Gn 49; 2) Les dernières paroles de Moïse avant sa mort, Dt 33,1-29; 3) Les adieux de l'apôtre Paul aux chrétiens à Milet, Ac 20, 17-38; etc. Cf. R. SCHNACKENBURG, *St John*, III, p. 198-200; R. E. BROWN, *The Gospel...*, II, p. 744.

⁴ Cette appellation se retrouve plus de 7 fois en Jn (2,1.12.18 *paidia*. 28; 3,7.18; 4,4; 5,21); Y. SIMOENS, *La gloire d'aimer: structures stylistiques et interprétatives dans le discours de la Cène* (Jn 13-17) (*Analecta biblica*, 90), Rome, Biblical Institute Press, 1981, p. 50.

⁵ Selon des commentateurs, le discours commence en 13,31 et finit en 14,31. Nous sommes avec X. LÉON-DUFOUR pour le faire commencer plutôt en 13,33, avec la tendre appellation: «Mes petits enfants». De plus, les récits johanniques s'achèvent toujours sur un donné positif, cf. *Lecture de l'évangile...*, I, p. 24-25. Cette opinion nous paraît très probable. Nous l'adoptons ici.

⁶ Il est un consensus parmi les exégètes modernes que l'évangile de Jean n'est pas l'œuvre d'une seule main. Cela paraît clairement dans les discours d'adieu, si bien que les chap. 15-17 semblent être «un ajout à l'œuvre initiale». Cf. J. ZUMSTEIN, «La rédaction finale de l'évangile selon Jean», dans *La communauté johannique et son histoire...*, p. 207; C. H. DODD, *Interprétation...*, p. 514; R. E. BROWN, *The Gospel...*, I, p. XXXVII.

appelée communément la prière sacerdotale⁷ (chap. 17). Cette admirable prière du Maître est considérée à juste titre comme une excellente conclusion à ce célèbre discours d'adieu.

Ce grand ensemble littéraire est formé de plusieurs thèmes en relation étroite avec les uns avec les autres. Au début du chapitre 13, on trouve le récit du dernier repas, au cours duquel Jésus accomplit un acte d'une sublime humilité en lavant les pieds des disciples (13,1-30). Ce geste symbolique est suivi d'une exhortation pratique puis, immédiatement après la sortie de Judas, Jésus commence son discours d'adieu à ses fidèles disciples dans une ambiance de grande intimité et sérénité⁸.

Le second discours (chap. 15-16), qui s'avère beaucoup plus riche en thèmes que le premier, est divisé par la grande majorité des commentateurs en deux sections bien distinctes. La première (15,1-16,4a) traite de l'union intime entre Jésus et ses disciples, présentée sous la forme allégorique de la vigne et des sarments, et suivie du commandement d'amour fraternel et mutuel selon l'exemple donné par Jésus (15,1-17). Ensuite Jean passe, sans aucune transition, à

⁷ Cf. C. K. BARRETT, *John*, p. 417; R. E. BROWN, *The Gospel...*, II, p. 747; L. MORRIS, *John*, p. 716; R. SCHNACKENBURG, *St John* III, p. 167, préfère lui donner le titre: «The Prayer of the Departing Redeemer»; B. LINDARS, *John*, I, p. 516. E. C. HOSKYNS, à la suite de WESTCOTT, l'appelle «Consecration prayer», cf. E. C. HOSKYNS, *The Fourth Gospel*, p. 494. C'est le luthérien CHYTRAEUS qui avait intitulé le chap. 17 de Jean «precatio summi sacerdotis», «Prière du grand prêtre».

⁸ Plusieurs exégètes considèrent les versets 13,31-38 comme une «introduction» aux discours d'adieu. C'est pourquoi ils font commencer le premier discours au début du chapitre 14, avec la parole reconfortante de Jésus à ses disciples profondément angoissés: «que votre cœur ne se trouble pas» (14,1). Cf. C. K. BARRETT, *John*, p. 375; R. SCHNACKENBURG, *St John*, III, p. 48; R. E. BROWN, *The Gospel...*, II, p. 608; Y. SIMOENS, *La gloire d'aimer...*, p. 29.

un autre thème en parfait contraste avec le précédent: la haine du monde contre Jésus et ses disciples (15,18-16,4a)⁹.

Dans la section (16,4-33), on constate une reprise de plusieurs points communs avec le chapitre 14, concernant les thèmes suivants: la nécessité du départ de Jésus, son retour prochain vers ses disciples, la venue du Paraclet, le don de la paix et de la joie, etc. Certains commentateurs considèrent effectivement le chapitre 16 comme une relecture du chapitre 14 puisqu'il en reprend plusieurs idées¹⁰. C'est dans ces discours que se trouvent évoquées les relations entre les disciples de Jésus et le monde, entre les chrétiens johanniques du premier siècle et le monde aussi bien juif que païen.

4. 1. Les disciples sont «séparés» du monde

4. 1. 1. Leur choix implique une «séparation»

Texte

«Ce n'est pas vous qui m'avez choisi (*exeléxasthe*), c'est moi qui vous ai choisis et institués (*ethéka*) pour que vous alliez, que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure... (Jn 15,16).

⁹ Cette section qui décrit les rapports entre les disciples et le «monde» sera étudiée dans le prochain chapitre (chap. V) de cette recherche.

¹⁰ R. E. BROWN, *The Gospel...*, I, p. XXXVII considère la péricope Jn 16,4-33 une variante double du chap. 14 «a variant duplicate» voir surtout p. 588-597 ; G. M. BEHLER, *Les paroles d'adieux...*, (Lectio divina, 27), Paris, Cerf, 1960, p. 177; R. SCHNACKENBURG, *St John*, III, p. 124, affirme également que le chap. 16 est une «relecture» du chap. 14.

Délimitation du texte

Ce verset concernant l'élection des disciples de Jésus (15,16) est tiré de la première section du second discours d'adieu (15,1-17), qui traite, comme on vient de le voir, de l'union de Jésus avec ses disciples. Jésus brosse rapidement ici la situation future de ses disciples au milieu du monde. La déclaration solennelle, «Je suis la vraie vigne» (15,1), forme le début de la section qui se termine parfaitement bien avec la recommandation de Jésus à ses disciples d'aller et de «porter du fruit» (15,16). Cette expression semble être une allusion à la vigne. Nous sommes donc devant une inclusion. «Porter du fruit», aux v. 2 et 16, signifie d'abord être disciple, adhérer à Jésus dans la foi et dans l'amour¹¹. Mais, dans ce contexte, il s'agit de faire participer les autres à la vie éternelle que Jésus leur offre¹².

Nous pouvons relever encore une autre unité thématique et littéraire dans la petite péricope 15,12-17. Nous avons ici une nouvelle inclusion formée par les deux termes qu'on trouve au début comme à la fin de cette section: le «commandement» de l'amour et le verbe «aimer».

«Voici mon *commandement*: AIMEZ-VOUS les uns les autres...» v. 12;

«Ce que je vous *commande*, c'est de vous AIMER les uns les autres» v.17.

¹¹ R. SCHNACKENBURG, *St John*, III, p. 112: «The idea of bearing fruit is deliberately kept very open, ... but the dominant aspect is undoubtedly the fruitfulness of Christian life, especially demonstrated in brotherly love, as the following verse makes clear».

¹² Cf. la TOB, N.T., édition intégrale, p. 338, note f.

Analyse

Dans cette péricope, Jésus décerne à ses disciples le beau titre d'«amis» (15,14). Au début de son ministère public, ils étaient considérés comme les serviteurs du Maître (Jn 13,16, 15,20; cf. 12,26), maintenant ils deviennent ses amis intimes: «Je ne vous appelle plus serviteurs; je vous appelle amis...» (15,15). Jésus, de sa propre initiative, leur offre son amitié qui surpasse de beaucoup la condition de serviteur. Il mena une conversation de coeur à coeur avec eux, et leur communiqua tout ce qu'il a entendu du Père¹³, à savoir cette révélation qu'il a apportée au monde (cf. 8,26.40.47; 14,24). Agir de cette façon n'est-ce pas les traiter en amis? Mais les disciples, quoique choisis comme amis de Jésus, doivent lui manifester respect et révérence (13,13-16). La condition fondamentale pour jouir de cette amitié est de pratiquer le commandement d'amour et de continuer la mission qui leur sera confiée (15,14-15).

L'amitié avec Dieu fut un privilège exceptionnel accordé à certaines rares personnes de l'Ancien Testament, comme Abraham et Moïse. Mais Jésus la propose son amitié à tous ses disciples. «Ce qui n'était que privilège de quelques-uns est donné, par Jésus, à tous ceux qui acceptent de devenir ses disciples»¹⁴. L'amitié exige normalement un choix libre et mutuel; Jésus prend ici toute l'initiative: il appelle, il choisit chacun de ses disciples, les consacre pour continuer sa propre mission¹⁵. Jean souligne la parfaite liberté de Jésus

¹³ Cf. J. HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène (Verbum salutis)*, nouv. éd. rev., Paris, Beauchesne, 1942, p. 82.

¹⁴ A. MARCHADOUR, *L'évangile de Jean...*, p. 203.

¹⁵ J. HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène...*, p. 83: «dans cette amitié l'initiative est partie du Christ; il a fait les avances; son amour est bienveillance gratuite»; voir aussi C. K. BARRITT, *John*, p. 398; B. LINDARS, *John*, p. 492.

dans le choix de ses disciples. Ce choix cependant est identique à celui de son Père (6,44; 17,2). Les disciples ont été choisis sans aucune démarche préalable de leur part. «Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis». La seule condition exigée de leur part est leur réponse positive à l'initiative divine. Ce don gratuit implique une obligation: il faut aller vers les autres pour les faire participer à la vie éternelle (15,16).

Selon la tradition juive, le disciple pouvait choisir son maître (son Rabbin). Jésus y introduit un changement radical: c'est maintenant le maître qui «choisit» ses disciples (1,43), les consacre et leur accorde les pouvoirs nécessaires pour continuer sa mission auprès des hommes. Qui dit élection dit du même coup sélection, et celle-ci entraîne normalement une «SÉPARATION». Cette idée est également soulignée chez les synoptiques¹⁶. Mais Jean, plus que ses prédécesseurs, souligne l'initiative pleine de bienveillance de la part de Jésus, dans le choix des disciples. Dans le discours sur le pain de vie, Jésus leur déclare: «N'est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous les Douze?» (6,70)¹⁷. De même, au cours de son repas d'adieu avec eux, il leur répète encore une fois: «Je connais ceux que j'ai choisis» (13,18). Son choix est donc entièrement libre et gratuit (15,16).

Que pouvons-nous déduire de cette déclaration de Jésus? Le verbe grec *eclégomai*, choisir, ou élire, est le terme propre que Jean emploie pour le choix

¹⁶ Chez Luc 6,13 «... Il (Jésus) appela à lui ses disciples et en choisit douze, auxquels il donna le nom d'apôtres»; Voir aussi Mc 3,13-14 «Il (Jésus) monte dans la montagne et il appelle ceux qu'il voulait. Ils vinrent à lui et il en établit douze pour être avec lui et pour les envoyer prêcher».

¹⁷ Jean n'emploie jamais le terme «apôtre» pour désigner les disciples de Jésus. Il préfère l'expression «les douze», qu'on trouve dans quatre passages seulement de son évangile (Jn 6, 67. 70.71; 20, 24).

des «douze», que les auteurs Synoptiques appellent les «apôtres». Les disciples furent «choisis» et «institués» pour aller en mission et «porter beaucoup de fruit» (15,16). Mais, ils ne peuvent accomplir cette tâche par leurs seuls efforts, à moins qu'ils ne soient intimement unis au Christ comme les sarments à la vigne. À cause des verbes «je vous ai établis» et «pour que vous alliez», la pensée est dirigée vers le témoignage que les disciples auront à rendre devant le monde (15,27)¹⁸. Le verbe grec *tithenai*, instituer, «exprime le fait de placer quelqu'un dans une charge, en lui assurant les moyens de l'exercer efficacement»¹⁹. Les disciples furent donc investis par un don gratuit du Seigneur afin de continuer son œuvre salvifique parmi les hommes.

On se demande en quoi consiste précisément cette élection des disciples? En scrutant le texte johannique, nous trouvons que les disciples ont été «mis à part » pour former un groupe de consacrés à Dieu²⁰: en menant une vie commune avec le Maître, en écoutant sa parole et en la mettant en pratique, et ainsi ils deviennent ses «amis» intimes et ses collaborateurs à l'œuvre de salut. Les disciples ont été les premiers bénéficiaires de ce don gratuit de l'amitié avec Jésus, mais ils ont été aussi conscients que cette amitié implique une obligation de leur part. Cette sublime mission exigeait nécessairement une période de préparation que Jésus a voulu lui-même assurer tout au long de son ministère public. N'invitait-il pas souvent ses disciples à se retirer de la foule

¹⁸ M.-J. LAGRANGE, *Saint Jean*, p. 408: «Les fruits sont des œuvres solides et durables; puisqu'ils se produisent durant les courses des disciples, ce sont plutôt des fruits d'apostolat que des œuvres personnelles».

¹⁹ Cf. la TOB, éd. intégrale, Nouveau Testament, 1986, p. 337, note e.

²⁰ Cf. H. van den BUSSCHE, *Jean...*, p. 456.

qui accourait vers eux, et se rendre en un endroit désert passer quelque temps avec lui, prendre quelque repos bien sûr et surtout approfondir ses divins enseignements? La mission des disciples a commencé officiellement après la résurrection de Jésus, et plus précisément après la réception de l'Esprit Saint. En choisissant ses disciples, en vivant dans une grande amitié avec eux, Jésus visait, sans aucun doute, leur assurer une préparation adéquate à leur future mission; mais ne voulait point en faire un groupe égoïste, replié sur lui-même²¹.

L'appel de Jésus continue de s'adresser aujourd'hui à tous les hommes, pour en faire des disciples. Les douze peuvent être considérés des modèles pour les chrétiens futurs qui seront «choisis», eux aussi, et «séparés» du monde, mais dans le seul but d'être «envoyés», à leur tour, porter la Parole de Dieu au monde entier²².

4. 1. 2. «AU monde, mais pas DU monde»

Texte

Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui lui appartiendrait; mais vous n'êtes pas du monde (*ek tou kosmou ouk esté*) : c'est moi qui vous ai mis à part (*exélaxamên*) du monde et voilà pourquoi le monde vous hait (*misei*) (Jn 15,19).

²¹ A. JAUBERT, *Approches de l'évangile de Jean* (Parole de Dieu, 13), Paris, Seuil, 1976, p. 129: «Les disciples... ne forment pas une communauté-refuge, un "nid" bien chaud, un enclos où les brebis s'abritent des loups. Jésus ne demande pas à son Père de les ôter du monde, mais de les garder du Mauvais (Jn 17,15)».

²² Cf. S. A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale...*, III, p. 287.

Contexte

La majorité des exégètes s'accordent pour voir le début de la section en 15,18, mais s'entendent moins pour en fixer la fin. Quant à nous, nous préférons voir la fin en 16,4a, en accord avec plusieurs commentateurs, mais surtout à cause de bons arguments en faveur de l'unité littéraire et thématique de cette section: (15,18-16,4a): a) premièrement, le thème de la haine du monde, dominant toute la section, disparaît après le v. 16,4a; b) ensuite, l'expression: «les choses que je vous ai dites», fréquemment employée chez Jean, indique très souvent la fin d'une section. On la retrouve effectivement dans plusieurs passages du discours d'adieu (14,25; 15,11; 16,1.4; 17,13). Elle conclut fort bien le second discours d'adieu (16,33)²³.

Analyse

Jésus déclare à ses disciples: «*si vous étiez du monde (ek tou kosmou)*» (15,19). Cette affirmation conditionnelle est différente de celle du verset précédent (15,18), où il s'agit d'un fait réel «si le monde vous hait»: comme cela vous arrive effectivement. Dans le v. 19, par contre, la condition n'est pas réalisée: les disciples ont été «tirés» du monde par le Père pour être donnés au Fils (17,6), ils ne sont plus DU monde tout en continuant de rester AU monde (17,11). Cette «séparation» est voulue expressément par Jésus: «*vous n'êtes pas du monde: c'est moi qui vous ai mis à part du monde*» (15,19). Cet appel, dont Jésus a toute l'initiative (Jn 1, 38-50), consiste à vivre en intimité avec lui en se mettant à sa

²³ C'est l'opinion de plusieurs commentateurs modernes, tels que: M.-J. LAGRANGE, H. STRATHMANN, H. van den BUSSCHE, R. BULTMANN, R. E. BROWN et bien d'autres.

suite. Or suivre Jésus, c'est rompre avec le passé, d'une rupture totale s'il s'agit de disciples privilégiés. Le fait qu'ils ont été élus modifie profondément leur mode d'être, de sorte qu'ils vivent au monde comme s'ils n'en étaient pas; celui-ci va donc les haïr et les persécuter comme il l'a fait déjà pour leur Maître, Jésus.

L'expression: *être du monde* signifie, dans le présent contexte, «s'orienter d'après ses principes, être d'accord avec ses mœurs». C'est en ce sens que les disciples de Jésus ne sont plus du monde: Jésus les a «séparés» du monde pour vivre désormais dans son intimité et conformer leur comportement d'après ses directives. De cette façon, ils trancheront nécessairement sur leur milieu. Leur existence même sera une accusation et une condamnation des œuvres malignes du monde.

Le thème de l'élection des douze revient deux fois dans ce même chapitre (15,16-19), en deux sections bien délimitées, jouissant d'une certaine autonomie car elles traitent deux thèmes en parfait contraste l'un avec l'autre: le premier est centré sur *l'amour* (15,1-17), le second sur la *haine* du monde (15,18-25). Dans le premier texte, Jean souligne la priorité absolue du choix opéré par Jésus, qui lance son appel à ses disciples pour aller «porter du fruit». Selon le P. LAGRANGE et SCHNACKENBURG, l'idée de «porter du fruit» peut bien inclure non seulement l'activité missionnaire des disciples mais aussi «la fécondité de la vie chrétienne, manifestée d'une manière spéciale dans l'amour fraternel...»²⁴. Dans le second texte (15,19) Jean insiste sur la différence radicale entre les

²⁴ R. SCHNACKENBURG, *St John*, III, p. 112; M.-J. LAGRANGE, *Saint Jean*, p. 408: «Nous avons donc dans ce passage la clef de tout ce discours... C'est un programme de l'apostolat: le principe en est l'union à Jésus, mais les apôtres auront une œuvre à remplir».

disciples et le monde; le v. 19 explique ce qui était obscur dans le verset 7,7: «Le monde ne peut pas vous haïr, tandis que moi, il me hait parce que je témoigne que ses œuvres sont mauvaises». «Le monde, dit le P. Lagrange, ne déteste pas ceux qui lui appartiennent ou lui ressemblent, qui tirent de lui leurs sentiments et leurs pensées»²⁵.

De ces deux versets (15,16.19), on peut déduire certaines idées qui aident à connaître comment les disciples de Jésus doivent se conduire vis-à-vis du monde: (1) Le choix des disciples et leur appel pour suivre Jésus découlent d'une initiative divine pleinement libre et gratuite (15,16.19); (2) cette élection entraîne nécessairement une «séparation» radicale des principes de conduite adoptés par le monde, ce qui va déclencher l'hostilité de celui-ci envers les disciples (15,19; cf. 7,7; 17,6.14); (3) le but principal de cette distinction demeure toujours la mission salvifique au milieu du monde (15,16); d'où la situation apparemment paradoxale des vrais disciples de Jésus: ils sont «séparés» du monde, mais pour être de bons «témoins» dans le monde!

En Jn 15,19, l'amour des disciples se heurte à l'antagonisme du monde. La diversité d'origine va provoquer l'hostilité du monde qui n'aime que les siens. C'est pourquoi il ne suffit pas pour les disciples de rompre toute relation avec les mauvaises affaires du monde: leur vocation même, comme porteurs de la parole de Dieu, les met dans une opposition radicale avec le monde dont les principes sont en parfaite contradiction avec ceux de leur Maître. Cette même idée va être reprise dans la prière sacerdotale de Jésus: «Je leur ai donné ta parole et le monde les a haïs, parce qu'ils ne sont pas du monde, comme je ne

²⁵ M.-J. LAGRANGE, *Saint Jean*, p. 410.

suis pas du monde» (17,14). Les disciples et tous les vrais chrétiens sont et resteront toujours pour le monde une question²⁶, comme Jésus leur Maître.

4. 1. 3. Se garder du Mauvais

Texte

«... Je ne suis plus dans le monde; eux restent dans le monde...» (17,11)

«Je leur ai donné (*dedôka*) ta parole (*ton logon*) et le monde les a haïs (*emisêsen*), parce qu'ils ne sont pas du monde, comme je ne suis pas du monde» (17,14)

«Je ne te demande pas de les ôter (*arêis*) du monde, mais de les garder du Mauvais (*ponêrou*) » (17,15).

Délimitation de ces textes

La prière de Jésus est étroitement liée par les thèmes et les mots crochets aux chapitres précédents 14-16, comme l'indique l'expression initiale: «Après avoir ainsi parlé» (v.1). Cette prière, considérée comme un bon résumé de tout le quatrième évangile, couronne admirablement le ministère public de Jésus en ce monde. Le P. Lagrange préfère lui donner le titre: «Prière de Jésus pour l'unité», parce qu'on y découvre le désir le plus profond du cœur de Jésus: l'unité de tous ses disciples à la ressemblance (v. 21-22) et en participation de l'unité du Père et du Fils (17, 21.23)²⁷. Cette prière, affirme Dodd, «rassemble

²⁶ Cf. F. VOUGA, *Le cadre historique...*, p. 98.

²⁷ Cf. M.-J. LAGRANGE, *Saint Jean*, p. 435.

une bonne part de ce qui a été dit aussi bien dans le Livre des Signes que dans les Discours d'adieu...»²⁸.

Le chap. 17 forme une inclusion avec le chap. 13, dont il reprend quelques thèmes comme celui de "l'heure" (13,1; 17,1), de la glorification du Fils (13,31-32; 17,1.4-5), du but de la mission confiée à Jésus (13,1; 17,4). «Ici Jésus apparaît dans toute sa dignité de Fils en conversation intime avec son Père, comme s'il était déjà entré dans l'éternité de Dieu» (17,11)²⁹.

La structure littéraire de cette prière «solennelle du Seigneur» demeure discutée parmi les exégètes et les commentateurs. Elle est répartie selon les différents auteurs en trois ou quatre sections, parce que les idées qui s'y trouvent sont reliées les unes aux autres d'une manière bien compacte³⁰. Il sera suffisant ici d'y remarquer un triple «mouvement»: (1) Jésus prie d'abord pour obtenir sa glorification au terme de l'œuvre de salut parfaitement accomplie ici-bas (v.1b-5); (2) Il prie ensuite pour que les disciples que le Père lui a donnés puissent continuer sa mission salvifique auprès des hommes (v.6-19); (3) enfin, l'intention de sa prière s'étend bien au-delà du cercle des disciples présents pour inclure tous les croyants à venir (v.20-26).

²⁸ C. H. DODD, *L'Interprétation...*, p. 525.

²⁹ A. MARCHADOUR, *L'évangile de Jean...*, p. 212.

³⁰ Plusieurs exégètes divisent le chap 17 en 3 sections, comme R. E. BROWN, *The Gospel...*, ii p. 749; P. SCHNACKENBURG, *St John*, III, p. 168, etc. Mais d'autres commentateurs préfèrent le diviser en quatre péripécopes: M.-J. LAGRANGE, *Saint Jean*, p. 436; C. H. DODD, *Interprétation...* p. 525-526; H. van den BUSSCHE, *Jean...*, p. 448, etc.

Analyse

Les trois versets à analyser ici (17,11.14.15) font partie de la section centrale de la prière de Jésus (17,6-19). L'œuvre de Jésus en ce monde consistait dans l'élection et la formation d'un nombre limité de disciples qui seront chargés, après le départ de leur Maître, de continuer sa propre mission de salut, et de la faire comme lui pour la plus grande gloire du Père.

«Désormais, je ne suis plus dans le monde; eux restent dans le monde...» (Jn 17,11). Le Jésus johannique parle ici comme s'il avait déjà quitté la terre, il emploie le verbe au présent au lieu du futur. Il invoque un motif important pour justifier sa prière spéciale à l'intention de ses disciples: ceux-ci vont se trouver seuls dans le monde. Il va les quitter bientôt (13,33.36; 16,16). Le sens du terme «monde», dans ce verset, paraît «neutre» et désigne l'univers matériel où vivent les hommes. L'homme Jésus va quitter ce monde mais ses disciples doivent y rester pour continuer son œuvre de salut.

«... le monde les a haïs, *parce qu'ils ne sont pas du monde, comme je ne suis pas du monde*» (Jn 17,14). La pensée est bien claire. Jésus n'appartient pas au monde. Il l'avait dit explicitement en 8,23, dans sa controverse avec ses concitoyens juifs. «Jésus leur répondit: Vous êtes d'en bas; moi, je suis d'en haut; vous êtes de ce monde, moi, *je ne suis pas de ce monde* ». Le monde le hait parce qu'il ne lui appartient pas, et surtout parce qu'il témoigne que ses œuvres sont mauvaises (7,7). Le monde fait retomber sa haine sur les disciples parce que ceux-ci ont reçu la parole de Jésus et adopté sa doctrine, laquelle est opposée à celle du monde; ils n'appartiennent plus au monde: leurs pensées, leur principe d'inspiration et leur mobile d'action sont opposés au monde,

comme Jésus lui-même n'était pas du monde, mais en dehors du monde et au-dessus de lui (17,14.16). Et le P. LAGRANGE de conclure: «il faut donc reconnaître que le «monde» doit être pris dans deux sens un peu différents. Tantôt c'est toute l'humanité... tantôt c'est l'humanité hostile ou tout au moins qui ne comprend pas les choses d'en haut»³¹.

«Je ne te demande pas de les ôter du monde (*hina arês autous ek tou kosmou*), mais de les garder du Mauvais (*ek tou ponêrou*)» (Jn 17,15). Le second objet de la prière de Jésus portera sur la protection des disciples afin qu'ils soient à l'abri du «prince de ce monde». Jean, dans son dualisme éthique, personnalise cette puissance du mal qui menace ses disciples comme tous les hommes (12,31; 14,30; 16,11; 1 Jn 2, 13-14; 3,12; 5,18-19). Jésus ne dispense pas ses disciples d'un affrontement avec le monde. Il consent même à les y exposer, en demandant seulement au Père de les préserver de la contamination du monde, auquel ils n'appartiennent plus, mais au milieu duquel ils doivent quand même travailler, car c'est le milieu de leur mission. Jésus ne demande pas de les retirer du monde, mais seulement de les «garder du Malin». Le P. Lagrange explique ainsi ce verset: «S'ils (les disciples) sortaient avec lui (Jésus) du monde d'une façon définitive, ils ne pourraient pas remplir leur mission: il suffit que le Père les préserve des mauvais éléments qui sont dans le monde...»³². L'expression *ek tou ponêrou* est susceptible d'une double traduction. Le terme grec peut être pris pour un substantif neutre et se traduit alors: «les garder du mal», à savoir de toute espèce de péché; ou bien comme un nom masculin: «les

³¹ Cf. M.-J. LAGRANGE, *Saint Jean*, p. 446.

³² Cf. M.-J. LAGRANGE, *Saint Jean*, p. 447.

garder du Mauvais», autrement dit du démon et de ses embûches. Les deux interprétations sont soutenues par un grand nombre de Pères et de commentateurs³³. Mais, en comparant ce texte avec d'autres passages parallèles de l'épître (1 Jn 2,13-14; 3,12; 5,18-19), l'application personnelle nous paraît préférable. L'opposition entre les disciples et le monde, fortement soulignée en 15,18-16,4a, est reprise ici: les disciples sont laissés au monde (17,11), ils doivent y rester mais sans faire partie du monde (17,14). Jésus les «envoie» dans le monde; cependant ils n'y seront pas bien accueillis, pas plus que leur Maître ne l'a été.

Jésus prie pour ses disciples d'une manière particulière et sa prière est pleinement justifiée: (1) les disciples sont les premiers fruits de sa mission salvifique pour avoir reconnu le Père comme le vrai Dieu et celui qu'il a envoyé au monde, Jésus Christ (v.3); en effet, ils ont accepté ses enseignements et cru fermement à sa mission divine (v. 6-8); (2) le monde va les poursuivre de sa haine comme il a haï leur Maître avant eux, il essaiera par tous les moyens de les arracher à Dieu et de les faire renoncer à leur mission: ils auront donc grand besoin d'une aide divine spéciale; (3) comme destinataires de la révélation divine, ces disciples devront la transmettre aux générations futures, pour cette raison Jésus leur réserve une prière toute spéciale.

³³ Quelques commentateurs tiennent au sens «neutre» du terme, «garde-les du mal», tels que M.-J. LAGRANGE, *Saint Jean*, p. 447; J. HUBY, *Les discours de Jésus...*, p.118. Mais la majorité des exégètes préfèrent le sens «masculin»: «garde-les du Mauvais» ou du «Malin», tels que R. SCHNACKENBURG, *St John*, III, p. 184; H. van den BUSSCHE, *Jean* p. 456; L. MORRIS, *John*, p. 730; R. E. BROWN, *The Gospel...*, III, p. 761, et bien d'autres. Cette seconde interprétation nous semble plus probable dans le contexte.

Dans sa prière, Jésus incluait non seulement les disciples présents mais aussi tous ceux qui croiront en lui, grâce à leur parole (Jn 17,20). «Le monde, dit justement E. Cothenet, n'est pas condamné sans appel: s'il croit à la parole des disciples, il entrera lui aussi dans le dessein salvifique d'unité qui opère la rédemption»³⁴.

Les disciples ont été «tirés» du monde (17,6), mais ils continuent à être dans le monde: «eux restent dans le monde» (17,11). La **séparation**, dont il était question ici comme en 15,19, n'est donc pas physique, mais plutôt d'ordre moral. Les disciples qui appartenaient à Dieu, ont été donnés à Jésus pour être ses «amis» et ses collaborateurs dans l'œuvre de salut. Ils ne sont donc plus «DU MONDE» quoiqu'ils demeurent «DANS LE MONDE». Dans ce contexte, l'expression «n'être pas du monde» ne signifie pas se trouver dans l'univers matériel, cet espace où vivent les hommes, mais c'est une manière d'être ou d'agir par rapport à la révélation de Dieu. «Être de ce monde», selon Jean, désigne précisément la catégorie des gens qui s'éloignent consciemment et librement de Dieu (Jn 1,10c; 7,7; 14,17.27; 15,18-19; 16,8.33; 17,9)³⁵. Le «monde» représente, dans ce contexte, ceux qui se sont détournés de Jésus pour se mettre sous l'empire du «Prince de ce monde» (12,31; 14,30; 16,11). La mission des disciples consiste à continuer celle de Jésus, venu vivre au milieu des hommes (Jn 1,14). «Le Seigneur, affirme avec raison H. van den BUSSCHE, ne veut nullement les retirer du monde ni qu'ils s'isolent dans leur foi religieuse

³⁴ Cf. E. COTHENET, «Les épîtres de Jean» et «le quatrième évangile», dans *Introduction à la Bible*, III, 4: La tradition johannique, Paris, Desclée, 1977, p. 156.

³⁵ La TOB a bien noté cela, à propos de 17,9: «Le mot *monde* désigne ici l'ensemble des hommes qui, enfermés dans leur suffisance, refusent Dieu». Voir note i.

comme en une tour d'ivoire. Non, ils doivent être le levain (Mt 13,33) qui pénètre et fait lever la pâte³⁶. Ou mieux encore, selon Jean, ils constituent comme une base de départ qui rend possible... la conquête du monde».

Remarquons le parallélisme entre deux passages de cette prière: 17,8 et 17,14. D'une part, Jésus donne aux disciples les paroles, *ta rhèmata*, qu'il a reçues de son Père (17,8); et, d'autre part, les disciples en recevant la parole de Dieu, *ton logon*, connaissent l'Envoyé de Dieu et ne sont plus du monde, parce qu'ils sont illuminés par cette Parole de Dieu (17,14). Comme Jésus s'est consacré à accomplir la volonté de son Père dans le monde, en réalisant son plan de salut, ainsi les disciples ne trouveront leur sécurité et leur joie qu'en entrant eux-mêmes dans le projet rédempteur de Dieu (17,17.19). C'est pourquoi le monde ténébreux les haïra parce qu'ils ne sont plus du monde, à l'exemple de leur Maître qui n'est pas du monde (17,14).

4. 1. 4 «N'aimez pas le monde...»

Texte

N'aimez pas (*mê agapâte*) le monde (*kosmon*) ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui (1 Jn 2,15).

³⁶ H. van den BUSSCHE, *Jean*, p. 456.

Contexte

Certains auteurs soutiennent que les épîtres de Jean devraient être considérées comme des écrits plus pastoraux que polémiques. Cette affirmation dénote une bonne part de vérité, car Jean fait preuve d'un souci pastoral pour ses lecteurs. On pourrait même dire que sa polémique est pastorale puisqu'elle vise précisément les membres des communautés chrétiennes, afin de les mettre en garde contre les faux docteurs, appelés «antéchrists» (2,18.20; 4,3) ou «prophètes de mensonge» (4,1), qui cherchent à égarer les croyants restés fidèles à l'enseignement johannique (2,27; 3,7). Le but principal de l'auteur n'est pourtant pas de combattre ces hérétiques mais plutôt de montrer aux croyants que grâce à leur foi ils possèdent vraiment la communion avec Dieu (1 Jn 1,3). La première épître «est vraiment une épître pastorale, envoyée par un pasteur à son troupeau ou à une partie de celui-ci»³⁷.

La pensée de l'auteur «se développe suivant un mouvement en spirale, autour d'un thème central, celui de la communion avec Dieu»³⁸. Le terme grec *koinônia*, communion, fortement souligné dans le prologue (1,3), nous donne l'idée directrice de l'épître. Il s'agit de déterminer les critères principaux de la communion avec Dieu. On y distingue trois exposés: (1) le premier (1,5-2,28) se résume dans la déclaration: *Dieu est lumière* (1 Jn 1,5). Dans cette section, on peut facilement distinguer, avec A. Feuillet, un exposé selon un «rythme alternatif». Il y a d'abord un aspect négatif (rompre avec le péché 1,5-2,2), suivi d'un aspect

³⁷ J. R. W. STOTT, *Les épîtres de Jean*, p. 2.

³⁸ L'introduction à la 1 Jn, cf. la TOB, éd. intégrale, Nouveau Testament, 1986, p. 743-744.

positif (garder les commandements 2,3-11) on revient ensuite à l'aspect négatif (ne pas aimer le monde 2,12-17), pour passer de nouveau à l'aspect positif (demeurer fidèle à la doctrine reçue, en dépit des faux docteurs 2,18-28); (2) le second exposé (2,29- 4,6) présente la communion avec Dieu en termes de filiation, et donne les critères qui font connaître les enfants de Dieu; (3) le troisième exposé (4,7-5,12) met de côté les critères négatifs (renoncer au péché), pour se concentrer sur les deux critères positifs: l'amour et la foi où l'auteur remonte jusqu'à leur source première.

La péricope 2,12-17 peut prendre comme titre: «l'amour du monde est incompatible avec l'amour de Dieu». Elle est formée de deux unités de sens comportant le même nombre de versets: 12-14 et 15-17 et constituant deux blocs presque autonomes: Bultmann voyait dans le premier passage une homélie, et dans le second une parénèse³⁹. Cependant, ces deux passages ne sont pas reliés entre eux, ni par des indices littéraires ni par quelque motif thématique. On se demande toutefois si le «Mauvais» qui termine les deux versets (2,12-14) ne serait pas identique au «monde» ou à «ce qui est dans le monde» des v. 15-17.

Les v. 12-14 présentent des déclarations doctrinales dont les conséquences pratiques ne peuvent être ignorées, comme «le pardon des péchés » (v.12) et «la victoire sur le Mauvais» (v. 13 et 14); tandis que les v. 15-17 contiennent une série de conseils moraux ou éthiques dont le fondement théologique est très remarquable: car la Foi et la pratique sont intimement liées dans l'enseignement johannique. L'injonction de ne pas aimer le monde arrive après un passage qui

³⁹ Cf. R. BULTMANN, *The Johannine Epistles* (Hermeneia, 143), trad. de l'allemand par R. P. O'Hara, éd. R. W. Funk, Philadelphia, Fortress Press, 1978, p. 31-33.

rappelle les dons divins reçus à l'initiation chrétienne (2,12-14). Dans ce contexte, l'amour pour le monde apparaît incompatible avec l'amour pour le Père. Aucun compromis n'est possible: saint Jean est aussi catégorique que Jacques qui affirme que «l'amitié envers le monde est hostilité contre Dieu» et que «celui qui veut être ami du monde se fait pratiquement ennemi de Dieu» (Jc 4,4).

On se demande alors quel serait le sens exact du terme *kosmos* dans ce passage? Selon P. Bonnard, 2,15-17 «constitue le passage le plus "gnostique" de toute l'épître, jamais ailleurs dans le Nouveau Testament, même pas dans le quatrième évangile, ne s'exprime une telle désaffection à l'égard du monde et de tout ce qu'il contient»⁴⁰.

Pour répondre à la question, il est nécessaire de connaître comment Jean procède dans son argumentation. La pensée johannique se développe autour d'un thème central, en suivant un mouvement en spirale, de sorte que les sections sont reliées les unes aux autres par des termes synonymes qui favorisent le passage d'une unité de sens à l'autre et d'un paragraphe à l'autre. La première épître a été considérée par plusieurs commentateurs comme un ensemble de sections où dominant tantôt les nuances théologiques ou christologiques, tantôt celles éthiques ou morales; mais ces nuances sont, dans la plupart des cas, entremêlées les unes aux autres de sorte qu'on trouve dans les sections «dogmatiques» (1Jn 2,18-27; 4,1-6; 5,1-12) des passages où

⁴⁰ P. BONNARD, *Epîtres johanniques*, p. 47.

apparaissent des déclarations visiblement «éthiques» (1,5-2,17; 2,28,3,24; 4,7-21)⁴¹.

La péricope (2,15-17), qui nous occupe ici, fait partie d'une section considérée par la plupart des exégètes comme «éthique» en grande partie (1 Jn 1,5-2,17). Le terme *kosmos*, dans ce contexte éthique, ne vise certainement pas l'univers extérieur créé par Dieu ni le milieu où se déroule l'existence des hommes (Jn 17,15), mais le monde au sens «éthique» en tant qu'il est objet de désirs mauvais. Le v. 16, qui parle de la convoitise, rectifie quelque peu la nuance apparemment dualiste du v.15; Jean met en garde ses lecteurs contre la convoitise mondaine. Nous dirons donc avec P. Bonnard qu'il «ne s'agit pas ici ni du monde comme création de Dieu, ni du monde désignant toute l'humanité. Nous sommes plus proches du monde dont le prince va être jugé et dont la crise-jugement commence avec le ministère de Jésus [...] dont la haine menace les disciples après s'être abattue sur leur Maître»⁴². En conséquence, il n'y a pas d'opposition métaphysique entre Dieu et le monde; celle qui est envisagée ici est simplement morale ou éthique⁴³.

Analyse

Dans ce paragraphe où domine la note éthique, on peut relever les points suivants: (1) l'auteur donne son avertissement sur un ton impératif: «N'aimez

⁴¹ Cf. F. F. SEGOVIA, *Love Relationships...*, p. 183.

⁴² P. BONNARD, *Épîtres johanniques*, p. 49.

⁴³ D. W. BURDICK, *The letters of John...*, p. 132: «John employs the term in an ethical sense to depict the evil world order that is organized against God».

pas le monde ni ce qui est dans le monde»; (2) le motif de cette interdiction se retrouve dans la phrase conditionnelle: «si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui». Les deux amours s'excluent mutuellement. D'où, en manifestant de l'amour à l'un, on le refusera en même temps à l'autre; (3) le paragraphe se termine par une évaluation de l'alternative: «le monde passe...mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure à jamais». Il faut donc faire son choix, on est devant une injonction⁴⁴.

Le chrétien ne doit pas aimer le monde, ni les choses qui sont dans le monde. Jésus réclamait, dans sa prière à son Père, une protection spéciale pour ses disciples (17,15): «Je ne te demande pas de les ôter du monde, mais de les garder du Mauvais». On peut conclure que l'expression «être préservé du Mauvais» rejoint celle « d'être préservé du monde», car «le monde tout entier gît sous l'empire du Mauvais» (1 Jn 5,19). On notera d'ailleurs que l'amour pour le monde, dans le quatrième évangile, s'exprime par d'autres termes qui paraissent synonymes, tels que l'amour des ténèbres (Jn 3,19), l'amour de soi-même (12,25), et surtout l'amour de la gloire qui vient de la part des hommes (12,43).

V. 2,16 «Puisque tout ce qui est dans le monde, — *la convoitise de la chair, la convoitise des yeux, et la confiance orgueilleuse dans les biens* — ne provient pas du Père, mais provient du monde». Ce verset éclaire l'affirmation du v. 15, selon laquelle il ne faut pas aimer le monde. Le contexte recommande une interprétation plus proche de la lettre du texte: «C'est le monde de la convoitise

⁴⁴ Cf. F. F. SEGOVIA, *Love Relationships...*, p. 44-45. L'auteur de cette thèse adopte l'hypothèse de J. BOGART qui considère les versets 2,15-17 comme une unité thématique autonome, qu'il faut séparer des versets précédents (2,12- 14). Cette opinion nous semble valable.

qu'il ne faut pas aimer... C'est contre un faux usage du monde, et non pas contre le monde en lui-même, que la première épître de Jn met en garde ses lecteurs»⁴⁵.

On s'est demandé comment une telle interdiction d'*aimer le monde* peut s'accorder avec la fameuse affirmation de l'amour de Dieu pour le monde dans Jean 3,16. Exégètes et commentateurs, depuis les premiers siècles chrétiens, ont senti le besoin pastoral de restreindre le sens de cette interdiction: «N'aimez pas le monde», adressée à tous les chrétiens. Saint Augustin se demandait lui-même: «Pourquoi dois-je ne pas aimer ce que Dieu lui-même a fait?». Il répondait alors à sa propre question: «Dieu ne nous a pas défendu d'aimer ces choses du monde mais de les aimer au point d'y trouver notre bonheur»⁴⁶. La solution serait-elle dans le sens particulier qu'il faudrait donner au terme *kosmos* ou au verbe *agapan* dans l'épître de Jean? Les commentateurs en effet ont proposé des explications très diverses, en recourant aux différentes significations de deux termes qu'on vient de citer.

Les uns affirment que lorsque le terme *kosmos* désigne l'ensemble des êtres humains, le «monde» doit être aimé; mais «considéré comme système diabolique (sic!), organisé sous la domination, non de Dieu mais de Satan, il n'a pas à être aimé»⁴⁷. En général, dans notre contexte le terme *kosmos* est pris dans un sens péjoratif. Selon C. Spicq, « Ho kosmos au sens péjoratif et concret

⁴⁵ P. BONNARD, *Les Épîtres johanniques...*, p. 50.

⁴⁶ S. AUGUSTIN, *Commentaire de la première épître de saint Jean* (Sources chrétiennes, 75), tr. par P. Agaesse, Paris, Cerf, 1961, p. 2, 11.

⁴⁷ J. R. W. STOTT, *Les épîtres de Jean*, p. 93.

désigne la société ou civilisation païenne avec son idolâtrie et ses vices, tout «ordre» ou système social et politique qui ignore Dieu et donne licence à la corruption (Jc 1,27)»⁴⁸. P. Bonnard est du même avis que le P. Spicq, quand il déclare: «Le monde dans la 1 Jn est l'ensemble de l'humanité (2,2), théâtre et objet de l'œuvre de Jésus Christ (v.9), hostile à cette révélation (3,1.13) et par là-même en train de "passer" (cf. 2,17)»⁴⁹.

Pour d'autres, la solution doit se trouver dans le sens du verbe *agapan*. En comparant ce passage avec des textes parallèles de Luc (cf. 11, 43; 20,46), ces commentateurs se sont aperçus que Luc emploie les deux verbes «*agapan*» et «*philein*» dans le sens de préférer. Ils en concluent que Jean aurait lui aussi utilisé l'expression «N'aimez pas le monde», pour dire tout simplement que le chrétien ne doit pas «préférer» le monde, ni ses plaisirs à l'amour de Dieu. La formule johannique serait probablement équivalente à la déclaration trouvée chez les synoptiques: «Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent» (Mt 6,24; Lc 16,13). Bultmann, par contre, donne un sens particulier au mot grec *agapè* dans l'épître johannique: l'amour pour le monde, dans le v. 15, affirme-t-il, prendrait une nuance «érotique», courante dans l'hellénisme: il s'agirait d'un amour-désir de possession, d'un «appétit»⁵⁰.

Nous ne pouvons pas accepter la solution proposée par R. Bultmann parce qu'un tel sens du terme nous paraît étranger à celui qu'on trouve dans les écrits

48 C. SPICQ, *Agapè...*, III, p. 250.

49. P. BONNARD, *Les Épîtres johanniques...*, p. 97.

50 R. BULTMANN, *The Johannine Epistles*, p. 33: «Naturally *agapan* does not mean love in the sense of christian *agapè*, but in accordance with the common greek usage...».

johanniques. Mais nous sommes d'accord avec R. Schnackenburg pour admettre une distinction entre le sens anthropologique ou théologique et le sens éthique ou moral du terme *kosmos*. Nous admettons aussi que Jean, dans son épître, donne aux membres de ses communautés chrétiennes, des conseils pastoraux pratiques dans le but de régler leur vie. Ces conseils se répartissent en deux séries: (1) ceux d'ordre éthique ou moral: éviter le péché (3,6), ne pas aimer le monde (2,15), marcher dans la lumière (1,7), pratiquer la justice (2,29; 3,10)... C'est ici que l'on trouve la fameuse injonction: «N'aimez pas le monde»; (2) des critères doctrinaux comme demeurer dans l'enseignement entendu dès le commencement (2,24), croire et confesser que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu (2,23; 4,2; 5,1-10).

Il faut donc maintenir les deux sens du terme *kosmos*: le sens anthropologique, celui de Jn 3,16 où le monde est aimé de Dieu, mais aussi le sens éthique, celui de 1 Jn 2,15, où le monde ne peut être aimé, puisqu'un tel amour de la part du disciple serait incompatible avec l'amour du Père. Bien plus, confondre ces deux sens du mot *kosmos* serait rendre incohérent tout l'enseignement johannique.

Résumé

Reprenons quelques points qui valent d'être soulignés. Les disciples de Jésus sont-ils oui ou non des séparés du monde?... Dans un sens précis ils le sont certainement. Les textes que nous venons d'analyser montrent bien que Jésus a attiré vers lui certaines personnes pour être ses disciples, ses amis intimes et les continuateurs de son œuvre salvifique au milieu du monde. Ce choix de prédilection a entraîné effectivement une «séparation» du milieu dont

ces personnes ont été tirées. C'est en ce sens que Jean parle d'une *séparation* du monde. Des hommes ont été «attirés» à Jésus par Dieu le Père (6,44) puis «tirés» du monde et «donnés» au Fils (17,2.6). Mais Jésus lui-même n'est pas étranger à cette action du Père, puisqu'il déclare: «Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai vous choisis» (15,16). Cette élection et l'amitié avec Jésus entraînent la «séparation du monde» (15,19) car celui-ci a été hostile à Jésus. Pour être de vrais «amis» de Jésus, il faut donc être «dans le monde» mais «sans être du monde»⁵¹.

Ces langages de séparation et de présence dans le monde nous font comprendre que le terme *kosmos* ou *monde*, chez Jean, connaît effectivement une «incontestable polysémie»⁵². Dans certains textes (17,11 et 17,15), le mot prend un sens général et désigne l'univers dans son ensemble, l'humanité dont font aussi partie les disciples et les chrétiens et qu'il ne leur est pas demandé de quitter. Dans d'autres textes (17,14 et 1 Jn 2,15), le mot *monde* prend une coloration morale négative et désigne alors l'humanité mais en tant qu'elle a donné une réponse négative aux propositions salvifiques de Jésus et de ses disciples. Cette humanité incroyante devient par le fait même soumise au règne de l'adversaire de Dieu, du «prince de ce monde», du «Mauvais».

⁵¹ «Cette distinction d'avec le monde n'est pas séparation. Bien plus, elle n'est pas indifférence, ni crainte ni mépris. Quand l'Église se distingue de l'humanité, elle ne s'oppose pas à elle; au contraire elle s'y unit.» Cf. Paul VI, pape, Encyclique *Ecclesiam Suam*, paragraphe n. 65, Introduction et notes par l'Action Populaire, Paris, Spes, 1964, p. 116.

⁵² Cf. la thèse doctorale, non encore publiée, de J. RUTUMBU, *Le «monde» dans le quatrième évangile*, Louvain-La-Neuve, 1987, p. 277; cf. aussi la thèse de G. CARON, *L'identité littéraire...*, p. 211.

Il ne faut donc pas confondre ces deux sens sous peine de rendre incohérent tout le discours johannique. Les disciples de Jésus, comme tout vrai chrétien, tout en vivant au milieu du monde, parmi les hommes, doivent demeurer «séparés» du monde, en ce sens qu'ils doivent s'opposer à tout ce qui est mauvais dans le monde, aux principes du monde contraires à ceux de leur Maître, Jésus. Au fond, les disciples vivront dans le monde comme Jésus lui-même y a vécu. Ils ont été «envoyés» au monde pour continuer la mission même de leur Maître, comme nous allons le voir en étudiant au paragraphe suivant la notion de «témoignage».

4. 2. Les disciples, des «envoyés» dans le monde.

Au cours de son ministère public, Jésus répétait souvent à ses disciples qu'ils avaient été «choisis» et «retirés» du monde non pas pour vivre en cercle fermé mais pour continuer, après son départ, sa mission salvifique en ce monde et lui «rendre témoignage» devant les hommes. Cette mission soulèvera contre eux la haine du monde qui se manifesterá par l'expulsion des synagogues et par toutes sortes de persécutions. Chacun des quatre évangélistes a mis ces annonces de persécutions dans un contexte particulier de son évangile. Jean, lui, semble condenser tout l'enseignement de Jésus sur ce thème dans son discours d'adieu (chap. 15-16) et dans la prière à la fin de la Cène (chap. 17).

Nous étudierons dans cette section les trois passages johanniques suivants: (1) Jn 17,17-19: une même mission de salut à continuer; (2) Jn 15,26-27: le Paraclet «rend témoignage» à Jésus à travers les disciples; (3) 1 Jn 3,16; 4,19: les disciples sont mis dans le monde pour le défier, non en le haïssant, mais en l'aimant à l'exemple de leur Maître.

4. 2. 1. Une même mission à continuer...

Texte

Consacre-les (*hagiason*) par la vérité: ta parole est vérité (*alêtheia*)». Comme tu m'as envoyé dans le monde, je les envoie dans le monde». Et pour eux je me consacre (*hagiazô*) moi-même, afin qu'ils soient eux aussi consacrés par la vérité (*Jn 17, 17-19*).

Contexte

Pour bien comprendre le sens et la portée théologique de la mission des disciples dans le monde, il faut replacer le v.18 dans son contexte immédiat: *Jn 17,17-19*. Ces versets touchent effectivement à deux thèmes de grande importance: la sanctification des disciples et leur mission dans le monde.

Le thème de «l'envoi» dans le monde apparaît à plusieurs reprises au cours de ce chap.17 (v. 3.8.21-23.25). Jean insiste ici sur la consécration-sanctification des disciples en vue d'une mission identique à celle de leur Maître. Jésus dit clairement dans sa prière qu'il envoie ses disciples dans le monde comme le Père l'a envoyé. Le verset 18 fait écho à plusieurs textes johanniques (3,17; 10,36; 1 Jn 4.9. 14) dont il reprend le même verbe grec dans la formule *apostellein eis ton kosmon*, «envoyer dans le monde», mais pour l'appliquer, cette fois, aux disciples.

Analyse

La déclaration faite au v. 16, et deux fois répétée, dans laquelle il est dit que ni Jésus ni ses disciples ne sont du monde, prépare la prière des versets 17-19.

En effet, pour être envoyé au monde et agir sur lui, il faut que les disciples aient reçu tout d'abord une «consécration» ou «sanctification», qui les retire du monde pour les vouer complètement à Dieu. Cette séparation revêt un aspect négatif, mais elle les rapproche de Dieu. En recevant la parole de Dieu, ils deviennent la propriété de Dieu et, par conséquent, ne sont plus du monde (v.14).

Dans cette péricope (17,17-19), nous trouvons les verbes grecs *apostellein*, envoyer et *hagiazein*, sanctifier. Tous les deux sont fréquemment employés par Jean et sont d'une riche signification. *Hagiazein*, peut se traduire par consacrer ou sanctifier. Ce dernier sens semble préférable dans notre contexte. En adressant sa prière au v. 11, Jésus s'est servi exactement du même terme en invoquant son Père avec la formule «Père Saint». L'adjectif *hagie* provient clairement de la même racine que le verbe *hagiazein*, ce qui nous invite à le traduire «sanctifier». Jésus demande à son Père de sanctifier ses disciples⁵³. Mais l'instrument de cette sanctification n'est autre que la vérité de Dieu, manifestée dans le Verbe incarné auquel on adhère par la foi. Jean affirme que le Père a consacré son Fils Jésus et l'a envoyé dans le monde: «À celui que le Père a consacré et envoyé dans le monde...» (10,36). La «sanctification» de Jésus s'explique donc en fonction de sa mission. Il est le «Saint de Dieu» (6,69), et en conséquence il veut que ses disciples soient «consacrés» à leur tour pour être envoyés dans le monde (17,18). Cette «sanctification-consécration» des disciples

⁵³ la TOB Jn 17,17: «Consacrer ou sanctifier un être c'est le séparer du domaine profane pour l'introduire dans la sphère de Dieu: la sanctification est l'œuvre du Père saint (17,11)».

est voulue pour leur mission salvifique⁵⁴. L'expression «consacrés à Dieu» vise, selon certains exégètes, «une séparation d'avec le monde mauvais», tandis que d'autres commentateurs y voient plutôt «une consécration positive en vue de leur mission»⁵⁵. La sainteté du Père fonde celle de Jésus comme celle des disciples explicitement invoquée aux versets 17 et 19: «Consacre-les par la vérité: ta parole est vérité» (v.17), «Et pour eux je me consacre moi-même, afin qu'ils soient eux aussi consacrés par la vérité» (v.19). Selon la mentalité juive (Lv 11,44; 19,2; 20,26), les membres du Peuple de Dieu doivent se sanctifier, parce que Dieu est saint. Le motif pour lequel les disciples de Jésus doivent se garder «séparés» du monde, est donc leur appartenance à Dieu.

L'envoi de Jésus au monde est présenté comme le modèle et le fondement de l'envoi des disciples (17,18). Or Jésus est venu au monde «pour rendre témoignage à la vérité» (18,37), donc ses disciples devront, eux aussi, témoigner en faveur de la vérité. On trouve dans la péricope (17,17-19) deux fois l'expression «sanctifier dans la vérité», ce qui montre un lien entre la mission et la vérité, car l'instrument de la sanctification n'est autre que la vérité de Dieu, manifestée dans le Verbe incarné auquel les disciples adhèrent par la foi. Mais quelle est cette «Vérité» pour laquelle les disciples doivent témoigner? La réponse semble être celle-ci: si la vérité désigne bien le mystère du Père (son Nom) et en conséquence le mystère du Fils aussi, ce sont donc ces mystères

⁵⁴ R. E. BROWN, *The Gospel...*, II, p. 765: «The consecration of the disciples is directed toward their mission»; la TOB donne une bonne explication, au v. 17,18: «La consécration-sanctification rend les disciples capables de la mission (cf.10,36 ; Jr 1,5 ; Si 45,4), parce qu'elle met à part, au sein du monde sans les isoler, ceux qui sont envoyés pour porter la parole (c'est l'Esprit Saint qui les rendra capables du témoignage: cf. 15,26-27 ; 20,21-22)».

⁵⁵ I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, II, p. 735.

qu'il faut révéler. Cette révélation a défini la mission de Jésus, elle sera aussi la mission de ses disciples.

Le thème de l'opposition entre les disciples et le monde, clairement exposé dans le second discours d'adieu, surgit de nouveau dans cette prière. Les disciples, bien qu'ils continuent à vivre dans le monde (17,11.15; 13,1), ne sont plus du monde, parce qu'ils appartiennent déjà à Jésus, au même moment qu'ils ont accueilli sa parole et reconnu sa mission divine (17,8). Cela provoquera infailliblement contre eux la haine et la persécution du monde. Jusqu'ici Jésus les avait préservés et éclairés, mais maintenant qu'il va retourner là où il était venu, il trouve nécessaire de les recommander, d'une façon spéciale, à son Père afin de les garder dans la vérité et l'unité (v.6-19). La demande de glorification de Jésus (v.1) et son ardent désir que ses disciples puissent contempler sa gloire (v.24) encadrent parfaitement cette prière.

Jésus s'est consacré à l'accomplissement de la volonté de son Père, en réalisant son dessein éternel de salut en faveur de toute l'humanité. Les disciples seront consacrés eux aussi pour continuer et actualiser ce grand projet de l'amour infini de Dieu (17,18). Ils doivent se garder du mal qui est dans le monde (17,15) ou bien, en termes plus positifs, être au milieu du monde la manifestation du monde eschatologique, concentrant tout leur intérêt sur Dieu. Porteurs de la Parole que Jésus leur avait donnée (17,8.14), les disciples seront ses «témoins» dans le monde, car ils ont partagé la vie avec lui depuis le commencement (15,27). Le mandat que le Père lui a remis en l'envoyant au monde est maintenant transféré à ses disciples. C'est par leur activité apostolique qu'ils vont prolonger la révélation du Père manifestée dans le Fils. La dignité que Dieu leur confère exige d'eux en retour une parfaite fidélité

dans l'accomplissement de cette mission de salut, à l'exemple de leur divin Maître.

4. 2. 2. Être ses «Témoins» face au «monde»

Texte

Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai (*pempsô*) d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra lui-même témoignage (*martyrêsei*) de moi» (Jn 15,26)

Et à votre tour, vous me rendrez témoignage (*martyreite*), parce que vous êtes avec moi depuis le commencement (Jn 15,27)

CONTEXTE

Ce passage sur le témoignage du Paraclet et des disciples, qui occupe les deux derniers versets du chap. 15, forme une unité thématique et propose une nouvelle idée par rapport à la section précédente. Il y a assurément une légère coupure entre la présente péricope et la précédente (15,18-25), mais celle-ci ne constitue pas une unité autonome parce que le thème du témoignage, rendu soit par le Paraclet soit par les disciples, est en relation directe avec le thème de la haine du monde⁵⁶. Car, dans l'évangile de Jean, la notion de témoignage revêt très souvent une connotation juridique, elle évoque un climat de contestation, un milieu hostile, un vrai procès entre Jésus et le monde.

⁵⁶ I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, I, p. 379: «L'appel au témoignage de l'Esprit est directement amené ici par l'évocation antérieure de l'hostilité du monde»; R. E. BROWN, *The Gospel...*, II, p. 693: «We believe that the theme of the Paraclete is intimately related to that of facing the world's hatred».

Nous trouvons dans le quatrième évangile certains passages sur le Paraclet qui décrivent ses relations avec le Père et le Fils et montrent le rôle qu'il joue envers les disciples et le monde⁵⁷. Nous pouvons déduire de tous ces textes les traits suivants: (1) Jésus lui-même demande à son Père d'envoyer le «Paraclet» afin de demeurer avec ses disciples pour toujours (14,15-17); (2) le «monde» ne peut accueillir ni connaître cet Esprit de vérité (14,17); (3) les disciples, par contre, le connaissent parce qu'il demeure avec eux pour leur enseigner toutes choses et leur rappeler les paroles et les gestes de leur Maître. Dans la péricope (15,26-27), l'élément nouveau apparaît dans la fonction attribuée au Paraclet: Il «rend témoignage» à Jésus, et en même temps il va conduire les disciples à une compréhension profonde de la révélation en illuminant leur esprit et en favorisant leur adhésion à Jésus, en respectant toujours leur démarche personnelle. Cette adhésion demeure une réponse libre à l'action de l'Esprit qui travaille au fond de l'âme pour soutenir la foi des disciples, spécialement durant le temps des persécutions.

Le rôle du Paraclet par rapport au monde sera plus développé en 16,7-15: «Il confondra le monde en matière de péché, de justice et de jugement» (16,8). Les disciples ne seront plus seuls: le «Défenseur» se tiendra à leur côté afin de témoigner pour Jésus. Invisible aux yeux des hommes (14,17), il interviendra visiblement par l'intermédiaire des disciples qui proclament courageusement le message de leur Maître. Le témoignage du Paraclet est surtout intérieur,

⁵⁷ Le terme grec *paraklêtos*, traduit par «paraclet» dans le quatrième évangile, est particulier aux écrits johanniques dans le NT. Dans la première épître de Jean le terme est appliqué à Jésus avec le sens de «défenseur» devant le Père (1 Jn 2,1). On trouve, chez Jean, cinq passages sur le paraclet (Jn 14,15-17.26; 15,26-27; 16,7-11, 12-14). La tradition chrétienne l'a identifié à l'Esprit Saint. Voir R. E. BROWN, *The Gospel...*, p. 1135-1144, Appendix V.

tandis que celui des disciples est plutôt extérieur. Animés par l'Esprit de vérité, les disciples rendront témoignage au Christ ressuscité, non seulement par leurs paroles mais aussi par leur vie. Le témoignage de l'Esprit paraît étroitement lié à celui des disciples. Il animera la parole et la vie de ceux qui peuvent témoigner de l'identité de Jésus, car ils l'ont bien connu en étant des témoins oculaires de sa vie historique.

Avant de retourner auprès de son Père, Jésus avait mis au service du monde une communauté fraternelle de disciples à laquelle incombe le devoir de continuer sa mission de salut: amener le monde à croire en lui comme Envoyé de Dieu. C'est pour cette mission qu'il leur enverra le Paraclet pour les aider à surmonter la haine du monde et ne pas craindre les persécutions qui continueront de sévir contre les disciples, au long des siècles (16,2).

Investis de cette mission, les disciples resteront dans ce monde comme un signe et même un défi. À chaque génération, il y aura toujours un groupe de personnes que le Père donnera à Jésus et dont la mission sera de séparer les fils de lumière des fils des ténèbres. Ceux qui seront donnés à Jésus reconnaîtront sa voix dans celle de ses disciples et ils seront groupés, grâce à cette mission, pour constituer cette communauté unie dans l'amour, pour laquelle Jésus a prié (17,20-21). Ces disciples resteront «séparés» du monde, en ce sens qu'ils doivent vivre dans l'intimité du Maître et se guider continuellement selon ses directives; par là, ils trancheront absolument sur leur milieu: leur présence même deviendra un «défi» pour le monde, une condamnation des œuvres malignes de ce «monde», représentant ici toutes les puissances hostiles à Dieu et à son Fils Jésus, l'unique «Sauveur du monde».

4. 2. 3. «Dans le monde pour aimer»

Texte

C'est à ceci que désormais nous connaissons l'amour lui, Jésus, a donné sa vie pour nous; nous aussi, nous devons donner notre vie pour nos frères (1 Jn 3,16).

Nous, nous aimons, parce que lui, le premier, nous a aimés. (1 Jn 4,19)

Contexte

La section qui s'ouvre en 1 Jn 3, 11 et se termine au v. 24 se subdivise en deux parties⁵⁸: «L'amour et la haine des frères», v.11-17; suivi d'un autre thème: «le cœur apaisé», v.18-24. La section débute au v.11, quoique le v. 10b l'ait déjà annoncée. Il y a une transition d'une section qui présente la condition négative pour vivre en vrais enfants de Dieu: rompre avec le péché, éviter la haine homicide et toute jalousie des frères (2,29-3,10), à une autre section qui expose la condition positive pour jouir de la filiation divine: gardez les commandements, surtout la charité fraternelle qui est la marque caractéristique de la vraie filiation avec Dieu. Il sera question de cet amour jusqu'au v. 17. Le paragraphe 3,11-18 peut être considéré comme une unité de sens, facilement séparable et donc autonome. La division de ce paragraphe se présente comme suit: (1) le message de l'amour mutuel (v. 11-12); (2) sacrifier sa vie pour ses

⁵⁸ Cf. P. BONNARD, *Les épîtres johanniques...*, p.73, 79.

frères (v.13-17); (3) quiconque appartient à la vérité jouit de l'assurance devant Dieu (v. 18-22); (4) le commandement de croire et d'aimer (v. 23-24)⁵⁹.

Analyse

Un bon nombre de commentateurs mettent une coupure entre 3,17 et 3,18. La section (3,11-17) peut avoir comme titre: «Pratiquer la charité à l'exemple du Fils de Dieu», où l'on donne un développement sur l'amour fraternel qui devrait être actif et sincère. À l'opposé du monde qui vit dans la haine, seuls les chrétiens johanniques connaissent l'amour. De quel amour s'agit-il ici? De l'amour envers les frères, sans aucun doute. Le verbe grec *egnôkamen* est au mode parfait, il se traduit de cette manière: nous avons déjà connu et nous continuons à connaître. Les chrétiens ont connu la nature de l'amour et ses exigences en voyant Jésus élevé sur la Croix mais aussi ressuscité du tombeau et monté " élevé" au ciel. Le don de soi restera la règle idéale de la charité chrétienne. Il semble bien que Jean combat, dans ce contexte, l'amour qui est uniquement «spirituel» et verbal (v.18). Jésus a été le type suprême de l'amour, en «donnant» sa vie pour nous. Il avait déclaré à ses disciples: «Nul n'a d'amour plus grand que celui qui se dessaisit de sa vie pour ceux qu'il aime» (Jn 15,13)⁶⁰. De cette suprême manifestation d'amour donnée par Jésus, Jean a tiré cette conséquence: «Nous aussi, nous devons donner notre vie pour nos

⁵⁹ R. E. BROWN, avec plusieurs exégètes, distingue dans la première épître de Jean deux parties, à l'exemple de l'évangile: un prologue (1,1-5) et une conclusion (5,13-21); de même le corps de l'épître sera divisé en deux sections: 1) 1,5-3,10; 2) 3,11- 5,12; Cf. R. E. BROWN, *Epistles of John*, p. 125-126, 467.

⁶⁰ L'expression *tên psychên autou éthêken* de 1 Jn 3,16, signifie littéralement «déposer son âme» (Jn 10,11.15.17.18). «Par cette formule singulière, Jn veut indiquer que Jésus a donné sa vie volontairement, avec une entière liberté», TOB, 1 Jn 3,16 note h.

frères» (1 Jn 3,16). Le devoir d'aimer ses frères et de se dévouer pour eux, découle premièrement de l'exemple de Jésus Christ. La conduite des disciples sera calquée sur celle de Jésus et doit se concrétiser également dans le don de l'amour total.

Certains critiques tant anciens que modernes, soutiennent que dans les écrits johanniques l'amour est réservé exclusivement aux seuls membres de la communauté chrétienne, aux frères de la même la foi. Pour conclure que l'amour universel, gratuit et généreux, offert à tous les hommes même aux ennemis, chez les Synoptiques, Jean le réserve à la seule communauté johannique, à l'instar de la secte de Qumrân⁶¹. Il est vrai que Jean insiste sur l'amour fraternel entre les membres de la communauté chrétienne (Jn 13,1.34; 15,12) et que le suprême amour consiste à «donner sa vie pour ses amis» (Jn 15,13). Mais n'oublions pas que Jean affirme clairement aussi que Dieu aime le monde, que son amour est une initiative de pure gratuité (1 Jn 4,10), manifesté dans l'expiation accomplie par son Fils unique, Jésus, en faveur du monde entier (2,2). L'amour chez Jean ne se limite donc pas aux seuls membres de la communauté chrétienne, d'abord parce que, en plusieurs passages de son épître, le mot «frère» prend un sens très large (cf. 2,9-11; 3,15). À la différence des écrits de Qumrân qui prescrivent aux membres de leur communauté de haïr ceux qui n'en font pas partie, Jean, par contre, rejette toute haine car elle ne peut provenir que du «Mauvais» (1 Jn 3,12).

⁶¹ Cf. S. LÉGASSE, «*Et qui est mon prochain?*» *Étude sur l'objet de l'agapè dans le Nouveau Testament* (Lectio divina, 136), Paris, Cerf, 1989, p. 25-26.

Rappelons-nous aussi que, dans la première partie de son évangile, Jean a montré comme vérité fondamentale que «Dieu aime le monde» (3,16) et que son amour s'est traduit concrètement par le don le plus précieux de son Fils unique venu au monde pour être la «vie», la «lumière » et le «salut » pour tous les humains. Nous sommes donc en désaccord avec les critiques qui considèrent que l'amour, chez Jean, est «particulariste ne débordant pas le cercle étroit de ses disciples»⁶². Il est vrai que Jean parle d'amour fraternel, dans son épître, en raison des besoins de la communauté qui traversait une crise grave. Mais cet amour fraternel n'est pas un amour sectaire. C'est un amour «théologal» en ce sens qu'il «s'enracine dans l'amour du Père pour son Fils»⁶³. Jésus, en 13,34, commande à ses disciples: «Comme je vous ai aimés, vous devez vous aimer les uns les autres». Ce «comme» n'est pas seulement un terme de comparaison, ou une simple marque d'intensité: il indique plutôt l'origine, l'enracinement de l'amour chrétien. En effet, Jésus dit: «Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés» (15,9). Le fondement de l'amour fraternel johannique est donc théologal. Mais il tire aussi de cette dimension théologique toute son envergure et sa dimension universelle.

Nous savons que l'amour du Père et du Fils est lié, dans saint Jean, à l'amour inconditionnel et universel de Dieu pour le monde. Il suffit ici de se rappeler le *Golden Text* de Jn 3,16 ou encore le passage de la parabole du berger où Jésus dit qu'il est aimé de son Père parce qu'il donne sa vie pour ses brebis (10,15.17). Commandée par cet amour universel, la mission de Jésus s'avère

⁶² Cf. A. NYGREN, *Erôs et Agapè...*, Paris, p. 167.

⁶³ Cf. A. MARCHADOUR, *L'Évangile de Jean...*, p. 181.

donc universelle. Or nous avons vu que les disciples, «envoyés» dans le monde, doivent poursuivre la même mission de Jésus et «témoigner», à leur tour, de la vérité. Nous apprenons ici qu'ils sont dans le monde, eux aussi, pour aimer le monde, à la manière de Jésus, d'un amour gratuit, généreux et universel.

Plus encore, le passage de l'épître de Jean 1 Jn 4,19 invite tous les chrétiens à un amour, non seulement universel, mais à un amour qui prend lui-même l'initiative, en faisant les premiers pas, à l'exemple de Dieu le Père. Donc un amour absolument loin de tout égoïsme ou sectarisme! «Le cercle des disciples forme, non pas un groupe fermé, dit justement F.-M. Braun, mais le Royaume du Christ, ouvert à tous les enfants de Dieu dispersés... la communauté chrétienne est le lieu où, de par la participation de ses membres à la communion du Père et du Fils, l'*agapè* fraternelle est la plus profonde»⁶⁴. La communauté des croyants est instamment invitée à entrer dans ce suprême amour théologal en adhérant fermement au Fils de Dieu et en vivant dans l'amour fraternel (1 Jn 3,23). Par conséquent, l'amour théologal, selon Jean, rejoint l'amour universel des évangiles synoptiques⁶⁵. L'universalisme de l'amour du Christ reste donc la règle suprême de la charité chrétienne qui doit déborder les limites de la communauté pour rejoindre tous les hommes dans le but d'en faire des frères.

⁶⁴ Cf. F.-M. BRAUN, *Jean le théologien*, III/2, p. 241.

⁶⁵ A. MARCHADOUR écrit dans *L'Évangile de Jean...*, p. 181, qu'il ne faut pas «mettre en opposition l'amour exubérant des synoptiques et l'amour fraternel restrictif de Jean, car ils ne recouvrent pas la même réalité». Nous croyons qu'il n'y a point d'opposition entre les deux amours, car l'amour théologal de Jean inclut certainement l'amour universel des synoptiques.

Texte

Nous, nous aimons, parce que lui, le premier, nous a aimés (1Jn 4,19).

Contexte

Ce verset est tiré d'une section proprement éthique (4,16c-19) qu'on peut intituler: «L'amour parfait bannit la crainte»⁶⁶. Les v. 14 à 16 rappellent que l'amour en Dieu est la source de l'envoi de son Fils. Les v. 17 à 18 en précisent deux conséquences: l'assurance du croyant devant Dieu (v. 17) et la victoire sur la crainte.

Analyse

Les commentateurs des écrits johanniques ont beaucoup discuté afin de préciser l'objet direct du verbe «nous aimons». Bonsirven et bien d'autres exégètes soutiennent qu'il s'agit de l'amour envers Dieu tandis que Bultmann et Schnackenburg y voient une allusion à l'amour fraternel. Il semblerait que Jean pense à tout amour qui mérite d'être nommé *agapè*, sans préciser si cet amour est dirigé vers un frère chrétien ou vers Dieu⁶⁷. L'*Agapè* divine dit essentiellement initiative, antériorité absolue sans inclure nécessairement la réciprocité. C'est sous ce mode que Dieu a révélé son amour (1 Jn 4,11.19). Les chrétiens devraient, à leur tour, faire les premiers pas dans l'amour. «Vis-à-vis

⁶⁶ Cf. R. E. BROWN, *The Epistles of John*, p. 560; P. BONNARD, *Les épîtres johanniques...*, p. 96 considère cette section (4,14-21) comme «la plus difficile de toute l'épître».

⁶⁷ Cf. R. E. BROWN, *The Epistles of John*, p. 532.

de Dieu, affirme C. Spicq, leur amour ne peut être que réponse; reste que leur amour manifeste sa spontanéité authentique à l'égard du prochain»⁶⁸.

Résumé

Dans cette seconde section du chapitre, nous avons pu analyser quelques textes johanniques qui décrivent des aspects positifs dans les rapports entre les disciples et le monde. Les disciples doivent demeurer dans le monde pour y accomplir une mission à son égard. Celle-ci se résume dans les points suivants: (1) Ils sont envoyés dans le monde pour continuer l'oeuvre salvifique de leur Maître, Jésus (17,18); (2) Cette mission consiste à témoigner face au monde, à relever le défi de l'amour face à la haine du monde; 3) ils doivent aimer le monde à l'exemple de leur Maître.

Rendre témoignage reste l'une des idées fondamentales de cette section. Après la résurrection de Jésus et son retour au ciel, le rôle de témoin a été assumé par le Paraclet et les disciples: «C'est l'Esprit qui rend témoignage, parce que l'Esprit est vérité» (1 Jn 5,6). Les disciples auront besoin de l'assistance du Paraclet, de sa lumière et de sa force pour rendre «témoignage» à Jésus en face du monde.

Le but de la mission des disciples, dont parle clairement Jn 17,18, est explicité dans les v. 21 et 23: afin que le monde se convertisse, autrement dit qu'il croie et reconnaisse que Jésus est le Fils de Dieu. L'envoi de Jésus par le Père reste toujours le suprême modèle et le fondement de l'envoi des disciples

⁶⁸ Cf. C. SPICQ, *Agapè...*, III, p. 342.

dans le monde. Les disciples seront les continuateurs de la mission salvifique de Jésus.

* * * * *

Au terme de ce chapitre, après avoir analysé les plus importants textes johanniques relatifs à cet aspect particulier de notre thèse, il devient possible pour nous de donner une première réponse à la question qui sous-tend notre démarche: quel comportement pratique les disciples de Jésus doivent-ils adopter à l'égard du monde pour rester fidèles à l'enseignement de leur divin Maître? Deux mots peuvent résumer le comportement idéal vers lequel tous les chrétiens doivent tendre pour mériter d'être des vrais disciples de Jésus: SÉPARATION et MISSION.

Tout d'abord, une SÉPARATION radicale entre les disciples de Jésus et le «monde» mauvais. En effet, à l'exemple de Jésus et comme lui, ses disciples *«ne sont pas du monde»* (Jn 8,23 ; 17,14. 16). Cette «mise à part», mentionnée plusieurs fois dans les discours d'adieu, ne vise certainement pas un éloignement de la société humaine comme telle. Elle ne consiste pas non plus dans une «séparation» physique. Il s'agit plutôt d'une séparation d'ordre moral: «être disciple de Jésus» et «être du monde» désignent deux sphères radicalement «opposées», car il y a un abîme entre Dieu et tout ce qui est contre Dieu⁶⁹. Ce contraste est affirmé ouvertement par l'épître (1 Jn 4,4-6) dans l'opposition entre les faux prophètes, qui «sont du monde», et les vrais croyants qui «sont de Dieu». La séparation d'avec les ennemis de Dieu est absolument nécessaire. La

⁶⁹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *St John*, III, p. 115.

célèbre injonction de la première épître: «N'aimez pas le monde» (1 Jn 2,15) serait une invitation pressante faite aux chrétiens johanniques et qui vise avant tout leur conduite morale. Le monde que Jean demande de ne pas aimer n'est pas le genre humain que Dieu aime toujours (Jn 3,16), mais c'est l'ensemble des forces mauvaises qui nous empêchent d'accomplir la volonté de Dieu. Jean met aussi en garde ses chrétiens contre l'influence nuisible du monde matériel, en mentionnant les principaux modes de cette influence: les convoitises de la chair, des yeux et l'orgueil de la vie (1 Jn 2,16).

Après la *séparation* vient la *mission*, c'est le deuxième aspect du programme johannique. Tout comme les premiers disciples de Jésus, les chrétiens de notre siècle sont aussi «consacrés-sanctifiés» en vue d'une mission à accomplir. C'est l'aspect dynamique et positif du programme. Face au monde malade, leur attitude ne doit pas être négative. Jésus, a prié son Père de ne pas ôter ses disciples du monde, mais de les préserver du «Mauvais» (17,15), ils les envoie dans le monde, comme lui-même y a été envoyé (17,18). La mission du Maître, nous le savons, ne dépassait que rarement rarement les frontières du pays d'Israël. Il laissa donc à ses disciples comme aux chrétiens qui viendront après eux, le devoir et en même temps l'honneur de continuer la conquête du monde. Mais à travers eux, c'est Jésus qui donne sa vie pour ses brebis et continue de manifester son indéfectible amour pour le monde entier.

CHAPITRE V

HOSTILITÉ DU MONDE...

VICTOIRE DES DISCIPLES

INTRODUCTION

Le thème de l'*hostilité* du monde à l'égard des disciples de Jésus et des premiers chrétiens johanniques occupe la partie centrale du discours d'adieu (15,18-16,4a). Cette section a été subdivisée selon les exégètes et les commentateurs en plusieurs unités de sens, en fonction de la récurrence des thèmes qui y sont abordés et de certains procédés littéraires comme l'*inclusion*. Nous adoptons ici le découpage proposé par la majorité des commentateurs modernes dans l'étude des passages qui concernent l'attitude du monde à l'égard des premiers disciples de Jésus et des chrétiens en général, objet de notre recherche dans ce chapitre¹.

Tous les exégètes modernes s'accordent pour souligner, dans le discours d'adieu, le *parallélisme antithétique* entre les deux thèmes johanniques de l'*amour* (15,1-17) et de la *haine du monde* (15, 18-16,4a). Relevons tout de suite un point littéraire important: ces deux sections sont des monologues mis sur les lèvres du Jésus johannique. Dans le premier, il s'agit de l'union des disciples avec Jésus dans l'amour et la charité mutuelle; dans le second, à l'opposé du précédent, Jésus aborde le thème de l'*hostilité* du monde à l'égard de ses disciples. À l'amour fraternel, marque caractéristique des disciples, s'oppose la

¹ R. E. BROWN a réparti les chap. 15-16 de Jean en 3 subdivisions: 15,1-17; 15,18-16,4a; 16,4b-33. Il a divisé ensuite la partie centrale (15,18-16,4a) en quatre petites unités: 1) v. 15,18-21; 2) v. 22-25; 3) v. 26-27; 4) v.16.1-4a. Cf. *The Gospel...*, I, p. 545-547 et 695-702. Mais la majorité des exégètes préfère la diviser en 3 sections: 1) v. 15,18-25; 2) v. 15,26-27; 3) v. 16,1-4a; cf., par exemple, R. SCHNACKENBURG, *St John*, III, p. 113-122; B. LINDARS, *John*, p. 493. J.-M. LAGRANGE, *Saint Jean*, intitule cette section (15,18-16,4a): «la haine du monde contre Jésus et ses disciples», p. 409.

haine du monde envers le Maître et ses disciples (15,18-16,4a). Les termes *agapè* et *agapan*, en effet, qu'on trouve nombreux dans la première péricope (15,1-17, spécialement aux v. 9-17), disparaissent presque complètement dans la suivante (15,18-16,4a), et laissent la place au verbe *misein*, haïr, qui apparaît dès le premier verset de la péricope suivante (15,18-25). On est donc devant une nouvelle section thématique bien délimitée².

Dans la partie centrale du second discours d'adieu (Jn 15,18-16,4a), on peut distinguer quatre groupes de versets, ou unités de sens, quand on prend en considération le thème abordé avec les divers indices littéraires³. On la divise alors en quatre petites unités: (1) les disciples connaîtront dans le monde le même destin que leur maître Jésus (15,18-21); (2) le péché des juifs est tout à fait inexcusable, parce qu'il consiste à refuser Dieu qui se manifeste en Jésus (v. 22-25); (3) le témoignage des envoyés au monde après le départ de Jésus, celui du Paraclet et des disciples (v. 26-27); (4) une mise en garde contre le scandale que pourrait provoquer la persécution menée par les juifs et les païens contre les chrétiens (16,1-4a)⁴.

La présente étude se limite aux seuls passages qui montrent comment le monde s'est comporté d'une manière hostile, à l'égard des disciples de Jésus et des membres des premières communautés johanniques. La marque distinctive

² Cf. F. F. SEGOVIA, *Love Relationships...*, p. 125.

³ Aux commentateurs modernes du IV^e évangile, cités dans la première note de ce chapitre 5, nous pouvons ajouter un des plus récents commentateurs, celui de A. MARCHADOUR, *L'Évangile de Jean*, Paris, p. 203-206.

⁴ Cf. G. ROCHAIS, *Évangile selon saint Jean*, Commentaire, dans *Les Évangiles*, édition de l'ACEBAC, Montréal, Bellarmin, 2^e éd. rev. et augm., 1983, p. 680.

du monde est sa haine contre Jésus et ses disciples et cette haine provient d'une seule et même cause: l'ignorance du Père et du Fils (15,21-22; 16,3)⁵.

Les deux premiers passages 15,18-21 et 15,22-25 seront considérés ensemble parce qu'ils forment visiblement une seule unité littéraire avec le thème centré sur la haine. En effet, le verbe *haïr* apparaît plusieurs fois dans cette péricope surtout au premier verset comme au dernier (15,18-25), marquant ainsi une inclusion des plus évidentes. Mettons les deux versets en parallèles:

«Si le monde *vous hait*, sachez qu'il *m'a haï* le premier»
(v.18).

«...pour que s'accomplisse la parole qui est écrite dans leur Loi: ils *m'ont haï* sans raison» (v. 25).

Toutefois on ne doit pas exagérer la coupure entre la présente péricope (15,18-25) et la suivante (15,26-27), car le thème sur le Paraclet, comme il a été montré au chapitre précédent, est en étroite relation avec la haine du monde⁶. Jean a voulu introduire ce petit passage sur le Paraclet, dans le but de confirmer le témoignage des disciples et de les fortifier en face des persécutions suscitées par la haine du monde. En effet, la haine du monde, évoquée clairement dans la péricope précédente (15,18-25), s'est traduite concrètement par l'exclusion des disciples des synagogues et par des persécutions sanglantes sous des prétextes religieux (16,1-4a).

⁵ Cf. R. SCHNACKENBURG, *St John*, III, p. 116-117.

⁶ Certains exégètes prolongent jusqu'à la fin du chap. 15 les limites de cette section, comme C. K. BARRETT, *John*, p. 399; d'autres vont plus loin jusqu'au milieu du chap.16. C. H. DODD, par exemple, propose comme limites 15,18-16,11; A. LOISY prolonge encore: 15,18-16,18; etc.

5. 1. La haine du monde contre les disciples

5. 1. 1. Le *monde* persécute les disciples

18. «Si le monde vous hait (*misei*), sachez qu'il m'a haï le premier (*prôton memiséken*). 19. Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui lui appartiendrait (*to idion éphilei*); mais vous n'êtes pas du monde: c'est moi qui vous ai mis à part du monde (*exeléxamên*) et voilà pourquoi le monde vous hait. 20. Souvenez-vous de la parole que je vous ai dite: «Le serviteur n'est pas plus grand que son maître»; s'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront vous aussi; s'ils ont observé ma parole, ils observeront aussi la vôtre. 21. Tout cela, ils vous le feront à cause de mon nom, parce qu'ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé. 22. Si je n'étais pas venu, si je ne leur avais pas adressé la parole, ils n'auraient pas de péché; mais à présent leur péché est sans excuse. 23. Celui qui me hait, hait aussi mon Père. 24. Si je n'avais pas fait au milieu d'eux ces œuvres que nul autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché: mais à présent qu'ils les ont vues, ils continuent à nous haïr et moi et mon Père; 25. mais c'est pour que s'accomplisse la parole qui est écrite dans leur Loi: Ils m'ont haï sans raison (Jn 15,18-25).

CONTEXTE (15,18-25)

Le verbe haïr apparaît sept fois dans cette petite péricope (v. 18a.18b.19.23.24.25) mais se trouve concentré surtout dans le premier et les trois derniers versets. Tandis qu'aux versets intermédiaires, on passe rapidement sur les motifs de cette haine. Toute cette section met en contraste la communauté

des disciples, dont les membres se distinguent par «l'amour» mutuel, avec le monde dont le trait caractéristique est la «haine»⁷. Le monde hait les disciples pour le même motif qui l'a poussé à haïr leur Maître, Jésus. Les disciples ont été tirés du monde (17,6), *ek tou kosmou*, «mis à part» du monde (15,19); ils n'appartiennent donc plus au monde. C'est pourquoi celui-ci les haïra parce qu'il ne peut aimer que ceux qui lui appartiennent (15,19; 7,7).

Les Synoptiques, de leur côté, ont rapporté que Jésus avait annoncé à ses disciples, en plusieurs occasions, qu'ils allaient subir, spécialement après son départ, toutes sortes de persécutions et qu'ils seraient «haïs de tous à cause de son nom» comme (Mt 10,22; 24,9; Mc 13,13; Lc 21,17). Jean a montré que cette haine vient de la part du «monde» (v.18-19). Le terme *kosmos*, dans ce contexte, prend une coloration négative apparemment dualiste⁸. Il s'agit sans aucun doute du monde au sens anthropologique puisque la haine est toujours attribuée, chez Jean, aux êtres humains. Il vise donc ici cette catégorie de personnes qui ont refusé librement de connaître Dieu (1,10; 15,21; 16,3); ou en d'autres termes, qui ont préféré les ténèbres à la lumière que leur offre le Fils de Dieu, à cause de leurs mauvaises actions (3,19).

Mais que représente concrètement le *monde* dans ces passages johanniques? Les textes pointent directement vers les juifs contemporains de Jésus. Nous admettons avec R. E. Brown «qu'il y a chez Jean identité pratique entre le

⁷ Cf. R. SCHNACKENBURG, *St John*, III, p. 113.

⁸ Cf. B. Lindars, *John*, p. 493; S. A. Panimolle, *Lettura Pastorale...*, III, p. 291; R. SCHNACKENBURG, *St John*, III, p. 113: «...the concept "world" is given its most emphatic dualist emphasis in this unit».

monde et les Juifs»⁹. Le quatrième évangile se lit, en effet, comme un drame ou un procès entamé entre Jésus et ses compatriotes divisés historiquement en deux camps nettement opposés: d'une part, le groupe des accusateurs, formé exclusivement des juifs contemporains de Jésus; et d'autre part, les disciples et les premiers chrétiens avec bien d'autres témoins fidèles. Le procès de Jésus s'est conclu par le jugement et la condamnation du monde (12,31-33), mais pour les disciples de Jésus et les chrétiens qui croiront en lui grâce à leur prédication, le même procès continuera tout au long des siècles.

Analyse

V. 18 «Si le monde vous hait...». Nous avons ici une phrase conditionnelle introduite par la conjonction grecque *ei*, qui signifie, quand elle est suivie d'un verbe à l'indicatif, que la condition est réelle: s'il arrive, comme il arrivera certainement, que le monde vous haïsse. La haine du monde est donc présentée comme une réalité historique. Au moment où l'évangile a été écrit, lors de sa rédaction finale, très probablement, les chrétiens étaient expulsés des synagogues par les autorités juives et persécutés à la fois par les juifs et les Romains¹⁰.

Cette idée sera reprise dans la première épître: «Ne vous étonnez pas, frères, si le monde vous hait» (1 Jn 3,13). Jésus ne se contente pas d'annoncer à

⁹ R. E. BROWN, *La communauté du disciple...*, p. 69: «On a avancé qu'il y a chez Jean identité pratique entre le monde et les juifs. [...] Néanmoins le monde est un concept plus large car il inclut juifs et gentils sans distinction».

¹⁰ Cf. C. K. BARRETT, *St John*, p. 400; R. SCHNACKENBURG, *St John*, III, p. 114; R. E. BROWN, *The Gospel...*, II, p. 686 et 695.

ses disciples la haine dont ils seront l'objet de la part du monde, il veut aussi les fortifier contre elle. Il le fait en leur déclarant que le monde les haïra comme il a été haï lui-même (v.18-20). Mais quelle est la raison de cette haine du monde à l'égard de Jésus? Justement parce qu'il venait de la part de Dieu et n'était pas de ce monde (8,23). Cette même cause s'applique également aux disciples: à la suite de leur élection et de leur formation, ils sont devenus en quelque sorte différents du monde et comme étrangers à lui. Le verbe haïr est au présent de l'indicatif, au v. 18, tandis qu'au verset 25 il est employé au parfait. Cette dernière forme du verbe grec signifie que la haine qui a eu lieu dans le passé dure jusqu'à présent. Dans les quatre phrases conditionnelles mentionnées dans ce paragraphe, Jean affirme que la haine du monde contre les disciples est, en même temps, un refus de Jésus lui-même.

V. 18b «sachez qu'il m'a haï le premier». Avec ces mots, on voit bien que le «monde» est identifié aux juifs. En effet, ce n'est pas le monde en général qui s'est opposé à Jésus, qui a réclamé sa mort, mais des juifs contemporains de Jésus, surtout les pharisiens et autres membres de la synagogue, qui ont persécuté historiquement Jésus, ses disciples et même les premiers chrétiens venus après eux (cf. 3,19-20; 7,7; 8,23-26; 16,1-3). La TOB commente justement ce verset en ces termes: «parce qu'ils sont vitalement unis à Jésus, les disciples partageront douloureusement la persécution que la haine du monde suscite contre lui: l'antagonisme du monde et de Dieu constitue un aspect essentiel de l'histoire du salut ; nul n'y échappe» (cf. 5, 43 note ; 7,7).

V. 19 «Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui lui appartiendrait...». Jean explique dans ce verset la raison principale de cette haine: le monde n'aime que ceux qui sont en accord avec ses mœurs; ceux qui

lui appartiennent. En choisissant les douze, Jésus les a sortis du monde et les a introduits dans la sphère divine avec lui. Cette activité de Jésus a déclenché la haine du monde parce qu'elle a dévoilé la malice de ses actions (3,20-21). Les disciples, en continuant la même mission rencontreront la haine et l'opposition du monde. L'expression être du monde sert souvent chez Jean pour indiquer l'origine et l'appartenance¹¹; elle est employée ici dans sa plus large extension.

Remarquons bien la composition concentrique des deux premiers versets de ce passage (15,18-19):

A) Si le monde vous *hait*, sachez qu'il *m'a haï* avant vous.

B) Si vous étiez du monde,

C) le monde aimerait ce qui lui appartiendrait;

B') mais vous n'êtes pas du monde, c'est moi qui vous ai mis à part du monde,

A') et voilà pourquoi le monde vous *hait*.

La vocation des disciples, comme annonceurs de la Parole divine, les met en opposition radicale avec le monde, qui a déjà rejeté Jésus et ses enseignements (15,18). En suivant Jésus, les disciples comprendront qu'ils auront à partager le même destin que lui (15,20). La haine du monde ne devrait pas les étonner, car elle les rendrait ainsi semblables à leur Maître. De plus, les persécutions supportées avec courage favoriseront leur union intime avec Jésus et son Père. Le monde est personnifié ici dans les forces du mal comme

¹¹ I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, II, p. 614. Pour lui, la formule «être du monde» sert à décrire la source intérieure d'où émane l'agir de ces hommes.

l'auteur l'affirme si clairement dans la première épître de Jean: «le monde tout entier gît sous l'empire du Mauvais» (1 Jn 5,19).

V. 19 «Si vous étiez du monde...». La condition posée dans ce verset n'est pas réalisée, à l'opposé du verset précédent. Les disciples, furent «choisis» et «tirés» du milieu du monde pour être les «amis» de Jésus et les collaborateurs de sa mission salvifique, ils ne sont plus du monde, bien qu'ils «restent au monde» (17,11). Le choix divin les a fait membres du groupe spécial de Jésus, ils ne sont plus de la catégorie d'hommes séparés de Dieu. Ce texte nous montre une différence importante entre l'enseignement johannique et celui des systèmes gnostiques: les disciples de Jésus ont été choisis du monde et forment effectivement un groupe supérieur au monde, mais sans être, par suite de ce choix divin, étrangers au monde humain.

V. 20 «Souvenez-vous de la parole que je vous ai dite: "Le serviteur n'est pas plus grand que son maître"». Cette déclaration est un renvoi explicite à 13,16: les disciples ne seront pas mieux traités que leur Maître. Le proverbe s'applique différemment selon le contexte. Au premier passage (13,16), il est rapporté au moment du lavement des pieds des disciples, Jésus voulait les encourager à l'imiter dans l'exercice de l'autorité, en se faisant serviteurs les uns des autres en toute bonté et humilité Mais au v. 20, le proverbe est appliqué à la persécution: celle-ci deviendra pour les disciples un signe évident de leur appartenance au Christ, en partageant avec lui la même destinée. Cette persécution, loin de les décourager doit les affermir dans leur

vocation¹². La mission des disciples de Jésus aura le même effet que celle de leur Maître.

Remarquons la corrélation étroite entre les verbes: persécuter et haïr, puis entre observer et aimer. D'où l'on peut conclure que les deux expressions: «aimer» Jésus et observer ou «garder» ses commandements sont équivalentes, car ils vont le plus souvent ensemble (cf. v.10). Le proverbe, cité plus haut, montre que le sort des disciples ne sera pas meilleur que celui de leur Maître.

V. 21 «Tout cela, ils vous le feront à cause de mon nom...». Ce verset donne le résumé du thème de la persécution et explique ses causes. Jean s'est servi de la formule traditionnelle que les chrétiens utilisaient pour décrire ceux qui sont persécutés à cause de leur foi en Jésus Christ¹³. D'une part, les juifs seraient offensés à cause du nom Christ employé par les chrétiens pour confesser la messianité de Jésus. D'autre part, les Romains seraient offensés aussi à cause de la revendication exclusive du titre Seigneur que les chrétiens attribuaient uniquement à Jésus, ce même titre que les Romains attribuaient déjà à l'empereur.

L'expression «à cause de mon nom», selon la pensée johannique, vise plus qu'une profession de foi, elle aide à comprendre la raison principale pourquoi Jésus serait inacceptable pour le monde; parce qu'il porte le nom que le Père lui a donné (17,11-12). Cela veut dire qu'il est lui-même, en tant que Fils, la

¹² Cf. B. LINDARS, *John*, p. 494; M.-J. LAGRANGE, *Saint Jean*, p. 411; H. van den BUSSCHE, *Jean*, p. 430.

¹³ Chez les Synoptiques, Jésus avait plusieurs fois annoncé à ses disciples qu'ils seraient exposés à la haine du monde, «à cause de son nom» (cf. Mt 10,17-23 ; 24,9 ; Mc 13,13 ; cf. 21,17).

révélation incarnée de Dieu pour les hommes. Persécuter les disciples à cause du nom de Jésus, c'est tout simplement rejeter la révélation de Dieu apportée au monde par Jésus Christ¹⁴. Cela apparaît plus clairement dans la seconde partie du v. 21, où la persécution de Jésus et de ses disciples est attribuée à l'ignorance du Fils et du Père qui l'a envoyé. Jésus avait plus d'une fois déclaré que celui qui ignore le Fils ne connaît pas non plus le Père (Jn 8,19; 10,30; 12,44; 14,9; cf. 1 Jn 2,23). Ici, on inverse la déclaration: celui qui ne connaît pas le Père, ignore absolument Jésus. Cette inversion n'est point étonnante si l'on se rappelle que personne ne peut venir à Jésus à moins d'avoir été «donné» par le Père (6,37.39).

5. 1. 2 La grande culpabilité du monde

V. 22. «Si je n'étais pas venu, si je ne leur avais pas adressé la parole, ils n'auraient pas de péché; mais à présent leur péché est sans excuse. v. 23. Celui qui me hait, hait aussi mon Père. v. 24 Si je n'avais pas fait au milieu d'eux ces œuvres que nul autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché; mais à présent qu'ils les ont vues, ils continuent à nous haïr et moi et mon Père; v. 25 mais c'est pour que s'accomplisse la Parole qui est écrite dans leur Loi: *ils m'ont haï sans raison* » (Jn 15, 22-25).

¹⁴ R. E. BROWN, *The Gospel...*, II, p. 697 «To persecute Jesus' followers because of Jesus' name is to reject the revelation of God in Jesus». Pourquoi cette haine du Christ? Le P. LAGRANGE, *Saint Jean*, p. 411, donne la réponse suivante: «C'est qu'ils se présenteront en son nom : ils recevront donc le même accueil».

Contexte de la péricope

En mentionnant au v. 21 que le monde n'a pas connu le Père qui a envoyé Jésus, on aboutit nécessairement au thème de la culpabilité du monde. Ce verset peut être considéré non seulement comme un résumé des v. 18-20, mais aussi comme une bonne introduction à la péricope suivante v. 22-25. Quand Jésus affirme en 15,21, et plus loin en 17,3, que les persécuteurs de ses disciples n'ont connu ni lui ni le Père qui l'a envoyé, cela ne diminue en rien leur grande responsabilité. Leur ignorance s'avère inexcusable et demeure radicalement coupable¹⁵.

Analyse

V. 22 «Si je n'étais pas venu, si je ne leur avais pas adressé la parole, ils n'auraient pas de péché...». Jésus est venu auprès des siens et leur a communiqué la révélation divine par ses enseignements, et surtout en accomplissant devant leurs yeux des «signes» grandioses «que nul autre n'a faits» (v. 24). Mais en dépit de tout cela ils ont refusé de le connaître; et ce refus de croire est précisément leur péché. En mettant ce v. 22 dans son contexte historique, on constate qu'il s'applique aux auditeurs de Jésus durant son ministère public et, d'une manière particulière, au peuple juif. L'attitude du monde, à l'égard de Jésus, comme nous la montre le quatrième évangile, est clairement hostile. Déjà dans le Prologue, en 1,10c, le *kosmos* est dit n'avoir pas reconnu le *Logos*, ou Verbe de Dieu; en 7,7, Jésus affirme que c'est le monde qui le hait, tandis que dans le discours d'adieu, chap. 14-17, le mot *monde* devient

¹⁵ Cf. R. E. BROWN, *The Gospel...*, II, p. 697.

synonyme de ceux qui s'opposent à Jésus comme à ses disciples (cf. 15,18 et 17,14). Or les Juifs apparaissent comme les représentants par excellence de cette opposition dans le quatrième évangile¹⁶. Leur péché est, par conséquent, «sans excuse» car ils ont refusé Dieu, manifesté par son Fils incarné, Jésus. Bien plus, ils ont été les persécuteurs de Jésus et continuent de le «haïr» en persécutant ses propres disciples.

V. 22b «... mais à présent leur péché est sans excuse». Le péché du monde (c'est-à-dire des Juifs) est précisément leur rejet de celui que le Père a envoyé. Ce péché est «sans excuse» parce que Jésus avait fait des œuvres grandioses sous leurs yeux pour les amener à la foi. L'argument présenté ici, dans le quatrième évangile, affirme avec raison R. Schnackenburg, est un résumé de la controverse de Jésus avec les juifs incroyants. C'est aussi une apologie de la communauté johannique face au judaïsme contemporain¹⁷. Au chapitre 9, v. 41, le mot *prophasis*, excuse, ne se rencontre qu'une seule fois chez Jean. Il signifie ordinairement un «faux» prétexte dans les autres passages du Nouveau Testament, tandis qu'ici le sens du mot *prophasis* est «motif valable», comme c'est le cas dans l'usage classique. «Ce n'est qu'en présence du Christ que l'attitude du monde, purement négative, apparaît dans sa réalité tragique»¹⁸.

V. 23 «Celui qui me hait, hait aussi mon Père». Puisque les paroles de Jésus et ses œuvres sont les paroles et les œuvres du Père (Jn 5,36; 14,10), tout

¹⁶ Cf. G. CARON, *L'identité littéraire...*, p. 213; R. E. BROWN, *La communauté du disciple...*, p.69-72, affirme que le monde «est un concept qui inclut juifs et gentils sans distinction»; F. F. SEGOVIA, «The Love and Hatred of Jesus...», dans *CBQ*, 43 (1981), p. 270.

¹⁷ Cf. R. SCHNACKENBURG, *St John*, III, p. 116.

¹⁸ Cf. L. BOUYER, *Le quatrième évangile*, p. 208.

rejet de Jésus est du même coup rejet du Père. La haine portée contre lui retombe en même temps sur le Père. Jésus avait déclaré au v. 18 que la haine du monde à l'égard de ses disciples est une conséquence de la haine contre lui: «Sachez qu'il m'a haï le premier». De plus, puisque les paroles et les œuvres de Jésus sont les mêmes que celles du Père (5,36; 14,10), en les rejetant c'est le Père qu'on rejette comme le montre explicitement le verset 23. Durant le ministère terrestre de Jésus, beaucoup de gens ont vu ses œuvres admirables accomplies devant le peuple, ils ont montré de l'enthousiasme à son égard en le considérant surtout comme un grand «faiseur de miracles». Cette connaissance imparfaite ouvrait quelquefois la voie à un développement ultérieur (4,46-54). Mais Jésus vise spécialement ceux qui ont refusé de faire même cette première démarche¹⁹. Ils sont semblables aux "Juifs" qui ont refusé de croire l'aveugle-né que Jésus avait guéri (Jn 9,18), «si vous étiez des aveugles, leur avait dit Jésus, vous n'auriez pas de péché. Mais à présent vous dites «nous voyons» : votre péché demeure» (9,41).

V. 15,25 «C'est pour que s'accomplisse la parole qui est écrite dans leur Loi: *Ils m'ont haï sans raison*». Le texte cité se lit en deux endroits du livre des Psaumes: Ps 35,19 et 69,5. Jésus s'applique à lui-même la plainte des pauvres souffrants et persécutés par les méchants. La haine à l'égard de Jésus, dont la racine est l'incroyance, retombera à plus forte raison sur les disciples continuateurs de son œuvre de salut. La citation scripturaire semble provenir du psaume 69,5 qui a été, chez les quatre évangélistes, associé à la Passion de Jésus et à sa mort (cf. Jn 19,29; 2,17; Mc 15,36). Jésus meurt victime de la haine,

¹⁹ Cf. R. E. BROWN, *The Gospel...*, III, p. 697.

mais par sa mort il tuera la haine, car sa mort est un acte d'amour (Jn 12,32) qui réintroduit l'amour dans le monde et l'y fixe définitivement.

5. 1. 3 - Ne pas s'étonner de la haine du *monde*

Texte

Ne vous étonnez pas, frères, si le monde vous hait (1Jn 3,13).

CONTEXTE

Sans entrer en discussion avec les exégètes qui ont proposé pour la division de la première épître de Jean les hypothèses les plus variées, nous avons opté, en accord avec R. E. Brown et plusieurs commentateurs, surtout à cause de nombreuses ressemblances dans le vocabulaire, le style et les idées entre l'épître et l'évangile, pour la division de cette épître en deux parties, comme on l'a fait pour l'évangile²⁰. Elle sera répartie comme suit: 1) 1,5-3,10 et 2) 3,11-5,12. Notons tout de suite que dans cette seconde partie de l'épître, comme dans celle de l'évangile de Jean, le thème de «l'amour » domine, face à la «haine» qui apparaît de temps à autre selon le schème dualiste qu'on retrouve souvent dans les écrits johanniques²¹.

²⁰ Cf. R. E. BROWN, *The Epistles of John*, divise la 1 Jn en deux grandes parties, en imitant celle de l'évangile, et donne la coupure suivante: Prologue 1,1-4; 1^{re} partie 1,5-3,10; 2^e partie 3,11-5,12; conclusion: 5,13-21. Voir p. 124 et 127-128.

²¹ Le terme *agapè*, employé 7 fois en Jn, se trouve 6 fois dans sa seconde partie (chap.13-21); mais 15 fois dans la 2^e partie de la 1 Jn. Le verbe *agapan* paraît 25 fois dans la 2^e partie de Jn et autant de fois dans la seconde partie de 1 Jn. Cf. R. E. BROWN, *the Epistles of John*, p. 127, note 298.

La seconde partie de la première épître de Jean commence avec ces mots: «Tel est le message que vous avez entendu dès le commencement: que nous nous aimions les uns les autres» (1 Jn 3,11). Le texte que nous allons analyser, se trouve dans une section bien délimitée (3,11-17) à laquelle on peut donner comme titre: «L'amour et la haine des frères». Ce thème prend la place de deux autres traités aux versets précédents: à savoir la «justice» et le «péché». Il continuera jusqu'au v. 17 inclusivement²². À partir du v. 18, un autre paragraphe commence: c'est le «thème du cœur», qui finit à son tour en 3,24, avec le dernier verset du chapitre.

Jean rappelle aux membres de ses communautés le message que Jésus avait donné à ses disciples dès le début de son ministère public (v.11). La charité fraternelle devra être la caractéristique des enfants de Dieu, car elle fut le premier message du Maître. Aux vv 12-15, Jean met devant leurs yeux un exemple bien connu de l'histoire biblique, montrant les tristes conséquences de la haine. Le meurtre commis par Caïn contre son frère est un exemple typique de l'opposition entre les «ténèbres» et la «lumière», évoquée au chapitre précédent (2,8-10), entre les enfants de Dieu et les enfants du diable (3,10). «Jean pense, sans aucun doute, aux vexations dont les fidèles de ses églises sont victimes de la part des «antichrists» et du monde en général»²³. Au v. 12, Jean

²² R. BULTMANN fait de 1 Jn 2,28 jusqu'à 3,24 une seule section, sous le titre: «Filiation divine et amour des frères»; P. BONNARD, *Épîtres johanniques...*, p. 73 , la subdivise en 3,11-17 et 3,18-24. R. E. BROWN, *The Epistles of John*, p. 467 la considère comme une unité littéraire avec 4 subdivisions: 3,11-12: le message de l'amour mutuel; 3,13-17: donner notre vie pour nos frères; 3,18-22; 3,23-24 où finit la section.

²³ A. CHARUE, *La Saint Bible*, Paris, Letouzey et Ané, 1938, tome XII, p. 539. P. BONNARD, *Épîtres johanniques*, p. 76, affirme: «... Une chose intéressante paraît certaine, les hérétiques sont du monde et parlent le langage du monde».

rappelle l'histoire du premier meurtre pour illustrer par ce prototype l'opposition entre le monde mauvais et les vrais croyants, entre la haine homicide et l'amour fraternel (3,13-15). Au v. 13, constatant que le monde hait les disciples, il les exhorte fraternellement à ne pas s'étonner de cette haine du monde.

Analyse

«Ne vous étonnez pas, *mê thaumazeté*²⁴, frères, si le monde vous hait»: la conjonction grecque *ei*, si, avec l'indicatif exprime une éventualité bien réelle car la haine du monde semble ravager déjà la communauté johannique. Cette idée est proprement johannique (Jn 15,18-25), avec une différence: dans l'évangile, l'opposition à Jésus et à ses disciples est illustrée par la figure des juifs, tandis que dans l'épître, ce sont les «antéchrists», ou bien les «hérétiques» qui incarnent cette haine²⁵. Jésus avait prédit à ses disciples que le monde persécuterait tous ceux qui ne partageraient pas ses principes (Jn 15,18-19; 17,14). Bien que la haine du monde à l'égard des chrétiens soit un fait, ceux-ci ne la subissent pas toujours; elle peut leur causer des surprises. Toutefois, des commentateurs déduisent de la forme de l'impératif présent que la haine du monde contre les disciples ne cessera jamais. En tout cas, les vrais croyants ne devraient jamais s'étonner de cette haine. «Ce verbe désigne un étonnement intense et douloureux, nous dirions peut-être une stupéfaction inquiète» (Jn

²⁴ L'impératif négatif, «Ne vous étonnez pas», avec le verbe grec *thaumazein*, est particulier dans le N.T. aux écrits johanniques (cf. Jn 3,7; 5,28).

²⁵ Cf. P. BONNARD, *Les Épîtres johanniques*, p. 75-76.

3,7; 5, 28)²⁶. En 3,1 l'auteur disait que le monde ne peut pas connaître les chrétiens; mais en 3,13 sa haine éclate au grand jour, et se manifeste en des situations bien concrètes. On est très proche ici des formules de la tradition johannique dans lesquelles Jésus déclarait: «Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï le premier» (15,18), ou bien de cette affirmation dans la prière finale de Jésus disant que «le monde les a haïs parce qu'ils ne sont pas du monde» (17,14).

5. 2. Une persécution qui continue

Texte

V. 16.1. Je vous ai dit tout cela afin que vous ne succombiez pas à l'épreuve (*skandalisthête*). v. 2. On vous exclura des synagogues. Bien plus, l'heure vient où celui qui vous fera périr croira présenter un sacrifice à Dieu. v. 3. Ils agiront ainsi pour n'avoir connu ni le Père ni moi. v. 4. Mais je vous ai dit cela afin que, leur heure venue, vous vous rappeliez que je vous l'avais dit (*Jn* 16, 1-4a).

CONTEXTE DE LA PÉRICOPE

Cette péricope constitue une unité littéraire encadrée par l'expression: «Je vous ai dit tout cela», au début et à la fin de ce passage, pour donner une certaine solennité aux paroles testamentaires et prévenir le scandale des

²⁶ Cf. P. BONNARD, *Les Épîtres johanniques*, p. 76.

disciples. La description des persécutions, dans leurs diverses formes, est reliée à la prédiction de ces mêmes persécutions en Jn 15,18-25. Jean montre dans cette nouvelle péricope (16,1-4a) que la haine du monde à l'égard des disciples se vérifie, d'une façon particulière, dans le traitement hostile que les chefs de la synagogue juive ont infligé aux disciples de Jésus. Les versets (15,18-25), analysés plus haut, arrivent après une péricope toute consacrée au thème de l'amour (15,1-17), de sorte que la haine du monde est mise en contraste avec l'amour chrétien. Le second groupe de versets (16,1-4a) annonce les persécutions futures de la part des juifs et des païens contre les disciples. La petite section (15,26-27), sur le témoignage du Paraclet rendu à Jésus en face du monde, a été insérée convenablement entre ces deux groupes de versets.

Analyse

V. 16,1 « Je vous ai dit tout cela afin que vous ne succombiez pas à l'épreuve ». Deux fois dans cette péricope (aux v. 1 et 4a) Jésus explique pourquoi il veut avertir ses disciples des persécutions futures. Le motif principal est de les prévenir du scandale, « afin que vous ne succombiez pas à l'épreuve », afin que vous ne soyez pas *scandalisés*²⁷ devant les difficultés qui vous attendent, dans un proche avenir. Le terme « scandale » désigne tout ce qui fait trébucher un disciple ou le retire de la compagnie de Jésus. Si nous transférons la scène du ministère de Jésus au temps de la communauté johannique, le scandale consisterait sans doute à abandonner la vraie foi et à se

²⁷ Le mot *skandalon*, dans le langage biblique, désigne ce qui met la foi à l'épreuve. Les difficultés que la haine du monde suscitera contre Jésus et les siens sont de nature à mettre durement à l'épreuve la foi des disciples. Cf. la TOB, 1986, p. 339, Jn 16,1 note t.

détacher de la communauté chrétienne. Jean faisait très probablement allusion à l'époque où les chrétiens se heurtaient aux difficultés, non seulement extérieures venant de la part des Juifs, mais aussi intérieures provenant des membres déserteurs²⁸. Les vrais disciples seront exclus des synagogues (9,22; 12,42) et «l'heure» arrivera où les persécuteurs, en les mettant à mort, croiront rendre hommage à Dieu. «Une tradition, qui semble d'origine zélote, dit expressément: «Celui qui verse le sang d'un impie est semblable à celui qui offre un sacrifice». A. Marchadour, dans son récent commentaire sur l'évangile de Jean, écrit ceci: «À travers ce passage s'expriment vraisemblablement des situations concrètes de la communauté chrétienne de Jean à la fin du premier siècle»²⁹.

V. 16,2 «On vous exclura des synagogues, *aposynagogous*. Bien plus, l'heure vient où celui qui vous fera périr croira présenter un sacrifice à Dieu». On trouve dans ce verset quelques termes chargés d'une signification précise et historique: le terme *aposynagogous*, exclus de la synagogue, proprement johannique, ne se trouve qu'en trois passages de l'évangile (Jn 9,22; 12,42; et 16,2). Jean décrit la persécution qu'avait prédite Jésus à ses disciples avec des termes qui rappellent les mesures extrêmement sévères adoptées par les autorités juives, contre tous ceux qui croyaient en Jésus, vers la fin du premier siècle: l'exclusion des synagogues, autrement dit le bannissement de la

²⁸ Cf. R. E. BROWN, *The Gospel...*, II, p. 690.

²⁹ A. MARCHADOUR, *Évangile de Jean*, p. 206: «À travers le discours de Jésus, Jean prolonge dans le temps de l'Église cette persécution inhérente à la condition du disciple».

communauté sociale et religieuse du judaïsme³⁰. Cela a dû paraître dur aux disciples. Le mot «heure», qui est très employé dans l'évangile de Jean, vise ici «l'heure» des persécuteurs, tandis que l'Heure avec la majuscule désigne celle de la mort de Jésus sur la croix, suivie de sa résurrection et de son ascension dans la gloire de son Père, donnant le plein sens à la vie de Jésus (2,4; 7,30; 8,20; 12,23; 13,1; 17,1)³¹. «Offrir un sacrifice, *latrian*, à Dieu», c'est lui rendre un culte, faire un acte religieux. En déclarant que tuer les chrétiens serait considéré comme un service rendu à Dieu, Jean faisait-il allusion aux persécutions romaines semblables à celles mentionnées dans le livre de l'Apocalypse? Peut-être. Cependant le terme *latria* se réfère de préférence au culte juif; car la mise à mort des chrétiens survenait souvent après leur expulsion des synagogues. C'est pourquoi, il paraît plus probable que Jean avait en vue les persécutions juives contre les chrétiens, plutôt que celles des Romains. Les persécuteurs qui prétendaient rendre hommage à Dieu semblent être des juifs, non des païens. Barrett voit dans ce verset un exemple très évident de l'ironie johannique³².

V. 16,3. Ce verset paraît une répétition de 15,21. «Pour n'avoir connu ni le Père ni moi» *ouk egnôsan*: si l'on donne à ce verbe grec, au mode aoriste, toute sa force il signifiera alors que les juifs persécuteront les chrétiens parce qu'ils n'ont pas commencé à reconnaître Dieu dans la personne et l'œuvre de Jésus.

³⁰ Au sujet de cette exclusion des synagogues juives des premiers chrétiens, voir l'ouvrage de J.-L. MARTYN, *The Gospel of John in christian History*, New York, Paulist Press, 1979.

³¹ Le mot «Heure» désigne le plus souvent un temps particulièrement favorable, dans lequel le salut s'accomplit. Entré dans sa Passion, Jésus proclame que l'heure de sa glorification est enfin arrivée.

³² C. K. BARRETT, *St John*, p. 404: «John writes ironically here...The death of the Christians in persecution truly is an offering to God».

V. 16,4. Le verset 4a reprend d'une manière légèrement plus positive ce qu'on vient de dire au v.1. L'expression «de sorte que... vous vous rappelez que je vous l'avais dit» convient parfaitement après la mention du Paraclet en 15,26-27. Quand le temps des persécutions arrivera, les disciples se souviendront que Jésus les avait prévenus, ainsi leur foi ne faiblira pas, mais elle sera plus forte, parce qu'ils verront la réalisation de sa parole et la confirmation de sa connaissance surnaturelle. Jean fait ici allusion à des événements connus de ses lecteurs.

EXCURSUS: LE DUALISME JOHANNIQUE

Pour comprendre cette répartition johannique en deux camps opposés que Jean a très souvent utilisée, il est nécessaire d'envisager ici, rapidement, la question du dualisme johannique.

Au cours de l'analyse des textes, mais d'une façon particulière dans la seconde partie de cette étude, nous avons rencontré très souvent des couples de réalités opposées: amour et haine, lumière et ténèbres, vie et mort, ainsi que les expressions le monde «d'en haut» et le monde «d'en bas», être «séparé» du monde, demeurer «au milieu du monde» etc. qui paraissent s'opposer dans une dualité irréductible. Ceci soulève la question longuement débattue du dualisme johannique. Dans quel sens pouvons-nous parler d'un dualisme chez Jean?

Il est évident et admis chez la grande majorité des commentateurs que Jean s'est servi d'un vocabulaire dualiste: l'emploi de nombreuses expressions antithétiques et son attitude généralement négative à l'égard du monde le prouvent. Le terme *monde*, nous l'avons déjà montré dans l'analyse de plusieurs textes johanniques, désigne le plus souvent le genre humain (Jn 1,10c), autrement dit l'humanité dans son ensemble. Celle-ci est considérée parfois dans une perspective positive, mais le plus souvent elle prend une coloration négative en tant que réalité hostile à Jésus comme à ses disciples. Le terme *monde* possède une nuance nettement positive quand il est objet de l'amour de Dieu (3,16), de l'envoi de son Fils (3,17), et surtout parce qu'il est

continuellement appelé au salut (4,42). Il revêt toutefois une coloration négative quand il désigne des êtres humains, qu'ils soient juifs ou païens qui refusent de croire au Fils de Dieu et rejettent définitivement sa révélation. L'expression «ce monde-ci» est colorée d'une nuance plutôt négative parce qu'elle désigne le monde comme lieu où se manifeste la domination des puissances hostiles à Dieu, personnifiées sous les divers noms de «diable» (6,70; 8,44; 13,2), de «prince de ce monde» (14,30; 16,11), ou de «Satan» (13,27). Ce monde-là est prêt à persécuter les disciples comme il a déjà persécuté leur Maître, Jésus³³.

Le dualisme johannique cependant ne peut être, d'aucune façon, de type gnostique (contre L. Schottroff et E. Käsemann), puisque le principe fondamental de la gnose est l'identification du mal avec la matière. Le dualisme johannique, par contre, revêt un caractère tout à fait différent: il n'est pas métaphysique ni cosmologique et son point de gravité est fixé dans l'homme même, en tant qu'être spirituel, tenu de choisir. Le mal, pour Jean, consiste essentiellement dans la révolte contre Dieu et ses commandements³⁴. On trouve, sans doute, certaines formulations communes et des points de ressemblance entre le dualisme johannique et celui de Qumrân. On remarque facilement chez l'un et l'autre que le *monde* est frappé d'une certaine dévaluation et marqué d'un visible pessimisme. Cependant chez Jean, la foi en la création de toutes choses par Dieu exclut tout pessimisme métaphysique. D'où la grande différence. Chez la communauté de Qumrân comme chez les

³³ Cf. J. M. SEVRIN, «Le quatrième évangile et le gnostisme: Questions de méthode», dans *La communauté johannique et son histoire...*, p. 266.

³⁴ Cf. F.-M. BRAUN, *Jean le théologien*, III, 2, p. 225-226.

gnostiques, le dualisme «s'enracine dans une attitude de rejet du monde, un anticosmisme qui considère l'existence empirique comme foncièrement mauvaise et absurde...³⁵». La doctrine gnostique se résume dans l'enseignement suivant: le monde est irréversiblement opposé à Dieu, dans une hostilité totale et définitive. En dépit du poids de l'érudition de R. Bultmann, il est difficile d'admettre que Jean ait été influencé par le dualisme gnostique. Bien au contraire, Jean semble plutôt s'y opposer clairement. Nous n'admettons pas non plus son «dualisme de décision» qu'il attribue au dualisme johannique.

Le dualisme johannique est plutôt historique³⁶. En effet, quand Jean affirme que «le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous» (1,14), il s'oppose clairement aux idées gnostiques qui placent un abîme infranchissable entre le monde spirituel et le monde matériel. Il est très évident que «le fait de l'Incarnation du Fils éternel donnait à la chair et à la condition humaine un sens tout à fait différent des spéculations gnostiques»³⁷. Le monde n'est pas si mauvais qu'il ne puisse pas être sauvé (3,17; 1 Jn 4,14), il demeure toujours appelé à la conversion (14,31; 17,21.23), et par là convié à la foi et au salut. Tous ces éléments rendent parfaitement inconcevable l'interprétation gnostique du dualisme johannique. Car, pour Jean, tous les hommes sont conviés au royaume de Dieu.

³⁵ Cf. J. M. SEVRIN, art. «Gnosticisme» dans *Dictionnaire des Religions*, P. POUPARD (éd.), Paris, P.U.F., 1984, p. 644-651, voir p. 647.

³⁶ H. van den BUSSCHE, *Jean*, p. 61, affirme que le dualisme johannique «ne se situe pas sur le plan métaphysique du gnosticisme [...], mais sur le plan de la réalité historique».

³⁷ «Introduction à l'évangile selon saint Jean», dans la *TOB*, éd. intégrale, p. 285-86: «Ces doctrines [gnostiques] inspiraient une véritable aversion pour les réalités matérielles ou charnelles identifiées au Mal», p.285.

Mais Jean est lucide: s'il connaît un «monde» qui est l'œuvre du Verbe créateur et le lieu de sa venue (1,9-14; 9,5), un monde aimé de Dieu et objet de son projet salvifique (3,16-17; 1 Jn 2,2; 4,9.14), il décèle également, au cœur du monde, un noyau tenace de résistance à Dieu. Il faut donc retenir, avec D. Mollat, que «le cadre dualiste n'est pas, pour Jean, un cadre cosmique ni métaphysique; mais c'est une structure spirituelle, qui trahit une réalité d'ordre moral»³⁸.

Les documents de Qumrân, découverts il y a plus de quarante ans, ont permis de connaître un autre milieu juif qui offrait lui aussi des affinités avec le quatrième évangile. De part et d'autre, on a remarqué un dualisme très accusé dans le domaine religieux et moral, dualisme exprimé par les oppositions: lumière-ténèbres, vérité-mensonge, amour-haine, monde «d'en haut» et monde «d'en-bas», etc. Les divergences cependant sont aussi nombreuses que les similitudes. Il se peut que le dualisme de Qumrân ait influencé celui de Jean au niveau des expressions et de la terminologie: Jean les aurait employées en les transformant pour les adapter à sa théologie. On peut «relever des correspondances de formules et de préoccupation, mais la tendance d'ensemble est radicalement différente»³⁹.

Il est donc évident que dans les écrits johanniques on trouve des oppositions de type dualiste. Jean a repris une forme de pensée commune à son époque, qui ramène les comportements humains à deux possibilités, à un «dualisme» qu'il voit fondé hors du monde, dans l'opposition entre Dieu et

³⁸ Cf. D. MOLLAT, art. «Jean», dans *DictSp*, Paris, Beauchesne, 1974, tome 8, p. 199.

³⁹ Cf. «Introduction à l'évangile de saint Jean», la TOB, p. 285.

Satan. Tout homme doit prendre position pour l'un des deux, car il n'existe pas de moyen terme. Jean n'imagine donc pas deux mondes juxtaposés de façon statique; au contraire, ces deux mondes se livrent bataille. Mais il reste que le dualisme johannique est essentiellement sotériologique, un dualisme au service d'une prédication religieuse dans laquelle est envisagé le salut du monde (donc des hommes) plutôt que sa condamnation. Le dualisme de Jean est donc d'un optimisme radical⁴⁰. En fait, il a été influencé plus par la littérature biblique et juive que par la gnose.

⁴⁰ Cf. G. STEMBERGER, *La symbolique du bien et du mal*, p. 239.

5. 3 La victoire des disciples

Le verbe grec *nikaô*, vaincre, n'apparaît qu'une seule fois dans le quatrième évangile (cf. 16,33), tandis qu'il est caractéristique de l'Apocalypse et de la première épître de Jean⁴¹. Le verbe est employé au temps parfait *nenikéka*, dans trois passages (1 Jn 2,13-14; 4,4) pour signifier que l'action accomplie dans le passé prolonge ses effets dans le présent. Le temps au passé est très convenable parce que Jésus a déjà, en principe, remporté la victoire spirituelle (12,27-36).

5.3. 1. Les chrétiens, «Vainqueurs du Mauvais»

Texte

Je vous écris, jeunes gens: «Vous êtes vainqueurs du Mauvais» (1 Jn 2,13);

Je vous l'ai écrit, jeunes gens: «Vous êtes forts, et la parole de Dieu demeure en vous, et vous êtes vainqueurs du Mauvais» (1Jn 2,14).

Jean qualifie les vrais croyants de «vainqueurs du Mauvais», mais un peu plus loin, cette victoire est dite remportée sur les «prophètes» de mensonge (4,1), appelés également dans certains passages des «antichrists» (1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn 7). Dans cette épître, le terme «Mauvais» ou «Malin» que les chrétiens sont appelés à vaincre, est identifié aux hérétiques. En effet, du ton polémique

⁴¹ Sur 28 emplois des termes *vaincre* et *victoire* dans tout le N.T., 25 appartiennent aux écrits johanniques: 17 fois dans l'Apocalypse, une seule fois dans Jn, et 6 fois dans la 1 Jn (cf. 1Jn 2,13-14; 4,4; 5,4-5). A la veille de sa mort, Jésus avertit les siens de ne pas craindre le monde hostile qui les poursuivra de sa haine : « Ayez confiance! le monde, je l'ai vaincu» (Jn 16,33).

de plusieurs passages, comme celui mentionné plus haut, nous pouvons déduire que les communautés auxquelles l'épître est adressée traversaient une crise grave, à cause des prédicateurs de doctrines incompatibles avec la révélation chrétienne. Ces prédicateurs ont été probablement des anciens membres des communautés johanniques.

5. 3. 2. La victoire sur les «antichrists»

Texte

Vous, mes petits enfants, qui êtes de Dieu, vous êtes vainqueurs de ces prophètes-là, parce que celui qui est au milieu de vous est plus grand que celui qui est dans le monde (1/II 4,4).

Remarquons bien ici le dualisme johannique, moral ou éthique sans aucun doute, nettement mis en saillie par le fait que Jean distingue clairement deux catégories de personnes humaines: d'une part, les chrétiens fidèles, membres de ses communautés, qui sont de Dieu; et d'autre part, les prophètes de mensonges, qui eux, sont du monde (4,5). Le verbe vaincre est employé, en grec, au mode du parfait: pour souligner que cette victoire a été déjà réalisée, mais qu'elle demeure actuelle. Jean fait probablement allusion à la victoire des chrétiens johanniques sur les déserteurs de la communauté, considérés comme des hérétiques, pour avoir résisté, dans le présent comme dans le passé, à leurs séductions, en demeurant fermes dans la vérité (2,13- 14.18-21).

5. 3. 3. La victoire sur le *monde*

Texte

Puisque tout ce qui est né de Dieu est vainqueur du monde. Et la victoire qui a vaincu le monde , c'est notre foi (1Jn 5,4).

Contexte

La petite section 5,1-6 de la première épître de Jean forme le début d'un développement très dense sur la «foi » (5,1-12). Dans le v. 4, qui sent bien la polémique, on trouve l'unique emploi du substantif *pistis*, la foi, puisque Jean préfère habituellement l'emploi du verbe croire. Dans ce verset est décrite très sommairement la foi des chrétiens victorieuse du monde.

Cette section a un but exhortatif: appeler les destinataires à s'opposer courageusement aux enseignements de ces prophètes de mensonge par la confession du Christ Jésus. Le chrétien est vainqueur du monde par la force de sa foi. Ce thème de la victoire sur le monde est foncièrement eschatologique et appartient presque en propre à Jean, comme on vient de le voir. L'idée fondamentale reste partout la même: le grand conflit entre Jésus et le monde a une seule issue: la victoire finale du Christ et de ceux qui lui sont restés fidèles. Le Maître victorieux (Jn 16,33) donne l'assurance à ses disciples de remporter la victoire s'ils demeurent unis à lui. Cependant, ils doivent être prêts à résister à l'hostilité du monde pour obtenir tout d'abord la paix promise avec la victoire finale.

Analyse

Les chrétiens vivants dans le monde seront tous engagés à suivre l'exemple de leur Maître. Ils auront à travailler durement, des épreuves ne leur seront pas épargnées, durant leur séjour en ce monde. Ils auront à mener un dur combat, toute leur vie, à aller toujours en avant sans se troubler, comme de bons soldats pleinement assurés de la victoire finale. Jésus a triomphé du monde, avant eux, ils triompheront eux aussi avec lui et par lui (4,4; 5,4-5). Le Christ a vaincu le monde en donnant librement sa vie, en dépit d'une victoire apparente des puissances hostiles au moment de sa Passion. La mort à laquelle Jésus fut condamné, et dont Jean parle en termes de souveraine liberté et noblesse, est devenue le chemin de la gloire, du salut et de la vie éternelle pour tous ceux qui croiront en lui. C'est en suivant ce chemin que les vrais chrétiens deviennent les «vainqueurs du Mauvais» (1 Jn 2,13-14) et tout simplement «les vainqueurs du monde».

Résumé

Notre attention s'est centrée, dans ce dernier chapitre, sur les textes johanniques qui ont fait connaître les rapports réciproques entre les disciples de Jésus et le *monde*. Celui-ci prend l'initiative de la haine contre tous ceux qui ne lui appartiennent pas, comme il l'avait fait contre leur Maître. Quiconque suit Jésus connaîtra le même sort. La haine pour les disciples s'explique en vertu d'une loi de ressemblance entre le Christ et ses disciples. Cette loi a été énoncée de la manière la plus formelle: «Le serviteur n'est pas plus grand que son maître» (Jn 13, 16; 15,20). Mais pourquoi la haine contre les disciples est-elle inévitable? Jésus l'explique: «à cause de son nom»; ses disciples ne doivent

donc pas s'en étonner, mais s'en réjouir plutôt, car ils seront ainsi associés au destin même de leur Maître. Dans la première épître de Jean, il est question des rapports entre les chrétiens johanniques et les faux prédicateurs qui enseignent une doctrine incompatible avec la révélation chrétienne, c'est pourquoi ils sont appelés antichrists (1// 2,18.22; 4,3) ou prophètes de mensonge (4,1), en un mot ils «sont du monde» (4,5).

Il y a deux idées principales dans ce chapitre. L'hostilité du monde contre les disciples de Jésus et les autres chrétiens. Prédite en plusieurs occasions par le Maître durant sa vie publique, elle s'est concrétisée dès les premières années de la vie de la communauté chrétienne. Mais, en dépit de cette haine continuelle, la promesse du Maître assure à tous ses fidèles disciples la victoire finale de l'Agapè divine sur toute la haine du monde.

CONCLUSION

DE LA SECONDE PARTIE

Dans la seconde partie de cette recherche nous avons analysé les textes johanniques qui décrivent les rapports réciproques entre le monde et les disciples de Jésus. Le comportement du monde ne semble pas être différent de celui qu'il avait envers le Fils de Dieu, sa haine va continuer contre les disciples, comme il l'avait suscitée durant le ministère terrestre de Jésus. Les motifs de cette haine et de cette hostilité sont connus: quiconque suit Jésus connaîtra le même sort que lui. Les disciples ne sont plus du monde, ni eux ni leur Maître (Jn 15,16; 17,16), et cependant ils restent dans le monde (17,11). Ils ont été «retirés» du monde pour être consacrés à sa mission salvifique qu'il leur confie avant de quitter ce monde. Leur séparation vis-à-vis du monde mauvais laisse intacte leur tâche positive à l'égard du monde.

Leur comportement a subi cependant un changement: au début de leur vocation à suivre Jésus et durant la période de son ministère public, même après sa Résurrection, leur attitude paraissait plutôt négative: la peur de leurs concitoyens juifs et la méfiance du monde païen marquaient bien leur «séparation». Les autorités juives puis païennes ne les admettaient plus dans leur milieu, les chassaient de leurs synagogues, les persécutaient et même les mettaient à mort. Les disciples vivaient comme repliés sur eux-mêmes, évitant tout contact avec leurs concitoyens juifs aussi bien qu'avec les païens. Ce n'est qu'après la venue du Paraclet, l'Esprit de vérité, envoyé par Jésus qu'ils sont devenus témoins de Jésus devant le monde, prêchant

courageusement et défiant le monde hostile en rendant témoignage à la vérité selon l'exemple donné par leur Maître (Jn 18,37). Leur tâche consiste à être en ce monde la manifestation du monde eschatologique. Cette mission va les conduire infailliblement à l'affrontement avec la puissance du mal et de la haine. Le monde se dressera contre eux, comme jadis contre Jésus (Jn 15,18). Mais la persécution de la part du monde, surtout quand elle est subie «pour son nom», sera pour eux un signe évident de leur véritable appartenance au Christ. Loin de les décourager, elle doit plutôt les affermir dans leur mission, sachant bien que leur Maître, qui a triomphé du monde (Jn 14,30), sera avec eux pour toujours et ainsi leur victoire sera assurée. «En ce monde vous êtes dans la détresse, mais prenez courage, j'ai vaincu le monde» (Jn 16,33). L'arme de la lutte et de la victoire sera la foi (1 Jn 5,4). Comme Jésus qui ne donne aucune prise au Prince de ce monde (Jn 12,31; 14,30), les disciples auront la haine du mal et non des hommes. Mais vis-à-vis des hommes, même les grands pécheurs, il n'y aura aucune haine dans leur coeur; car les vrais disciples de Jésus savent que seul l'amour fait vivre et rend semblable à Dieu (1 Jn 3,11-24).

CONCLUSION GÉNÉRALE

FAUT-IL AIMER OU NE PAS AIMER LE MONDE? Tel est le dilemme que tout vrai disciple de Jésus doit nécessairement affronter afin de régler son comportement de chaque jour. C'est pour lui une question de grande importance pratique, devant laquelle la neutralité est impossible. Il faut absolument qu'il fasse son choix.

Les textes bibliques qui ont abordé cette question vitale se sont trouvés éparpillés dans les divers écrits johanniques, particulièrement dans le quatrième évangile et la première épître de Jean. Le chrétien de notre temps qui lit ces textes, en espérant trouver une réponse apte à lui procurer la tranquillité de conscience, se sent plutôt embarrassé devant des textes contradictoires ou qui paraissent, à première vue, incohérents.

D'une part, il y a certains textes qui montrent le *kosmos*, terme grec traduit généralement par le mot *monde*, sous un visage fort aimable en tant qu'œuvre de Dieu et surtout comme objet ou destinataire continuels de l'Agapè divine. «Dieu, en effet, a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique...» (Jn 3,16). Dieu aime le monde est une vérité fondamentale dans l'enseignement johannique. Et cet amour de Dieu pour le monde s'est traduit concrètement et historiquement dans l'envoi de son Fils unique, venu en terre des hommes, pour leur procurer la «vie », «la lumière » et le «salut».

D'autre part, on trouve aussi dans ces mêmes écrits des textes beaucoup plus nombreux que les précédents, où le terme *monde* apparaît sous un visage

plutôt haïssable, qu'on ne doit jamais aimer (1 Jn 2, 15-16), puisqu'il refuse l'amour de Dieu, lui oppose une haine sans raison (Jn 15,18-25) et qu'il «gît tout entier sous l'empire du Mauvais» (1 Jn 5,19), préférant les ténèbres à la lumière parce que ses œuvres sont mauvaises (cf. Jn 3,19).

Comment résoudre cette apparente contradiction dans l'enseignement johannique? Les solutions proposées par la majorité des exégètes se fondent généralement sur la méthode dite diachronique bien connue des exégètes, qui cherche la solution en distinguant une évolution au niveau historique dans la formation des textes: les différents sens du terme monde reflètent différentes couches rédactionnelles. Ces recherches scientifiques, louables et intéressantes sans doute, laissent le texte johannique actuel avec ses incohérences. Comment le lecteur chrétien ordinaire peut-il en faire un tout cohérent? un texte de signification où tout se tient? Il nous a paru que la solution devait se trouver dans une lecture cohérente non pas au niveau des explications historiques, mais plutôt au niveau du texte actuel qu'il faut interpréter comme une unité sémantique.

Nous avons déjà, en chacun de nos chapitres, présenté un résumé et formulé les conclusions relatives aux divers éléments de notre recherche. Au terme de cette étude, il convient d'offrir une vue d'ensemble sur cette question fort importante. Faut-il aimer le monde? Nous répondrons sans hésitation OUI. Assurément. Car Dieu l'a créé et trouvé qu'il était beau, et parce qu'il l'a aimé jusqu'à lui donner son Fils unique pour le sauver. Faut-il, par contre, haïr le monde? Ici une distinction s'impose. Si le monde est pris dans le sens anthropologique et désigne alors l'humanité considérée en général, toute haine doit être bannie. De toute façon, chez Jean, le sujet du verbe «haïr» n'est point

Dieu ou les disciples de Jésus, mais c'est le monde qui «hait». Bien sûr, il ne faut pas aimer le mal qui est en lui, avec lequel le monde est parfois identifié. C'est ce monde-là que Jésus affirme avoir vaincu (Jn 16,33), en comprenant par là qu'il a vaincu le mal en lui, le péché. C'est contre ce mal qui ravage le monde que les chrétiens doivent combattre. Un bon médecin, quoiqu'il connaisse bien la malice de la maladie, continue d'aimer le malade en le soignant avec dévouement, mais en évitant tout contact direct avec la maladie^P. C'est toute la dialectique johannique.

Cette attitude de refus, d'opposition et d'hostilité continuelle des hommes à l'Agapè divine a-t-elle changé le plan salvifique de Dieu à l'égard du monde? Pas du tout: Jésus meurt victime de la haine des hommes, mais «par sa mort il tue la haine, car sa mort est un acte d'amour qui réintroduit l'amour dans le monde et l'y fixe définitivement»¹. Malgré l'apparente victoire de la haine des hommes contre l'Envoyé de Dieu, Jésus déclare avec assurance, vers la fin de sa vie publique, devant ses disciples et la grande foule rassemblée à Jérusalem: «Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes» (Jn 12,32). Le monde demeure le destinataire de l'amour de Dieu, il est appelé continuellement au salut. L'Agapè divine restera toujours la grande victorieuse du monde.

Dans la seconde partie de cette thèse, nous avons constaté que l'attitude du monde, qui se caractérise par sa haine contre le Fils de Dieu, n'a pas changé à l'égard de ses disciples. Bien au contraire, le monde continue de les haïr et de

¹ X. LÉON-DUFOUR, ART. «HAINE», dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1977, col. 528.

les persécuter comme il l'a fait à l'égard de leur Maître. C'est pourquoi le comportement des disciples et des premiers chrétiens a connu, à ce propos, deux phases différentes, marquées par une évolution tout à fait remarquable. Dans un premier temps, choisis pour être les amis de Jésus et les continuateurs de sa mission salvifique auprès des hommes, les disciples ont été «séparés». C'est ce que déclaraient les paroles de Jésus dans son discours d'adieu: «... vous n'êtes pas du monde: c'est moi qui vous ai mis à part du monde...» (Jn 15,19). La tentation fut donc grande pour eux, au début de leur appel, de vivre à l'écart du monde, repliés sur eux-mêmes, comme le faisaient, par exemple, les membres de la communauté de Qumrân. Cette mise à part faite par le Maître ne visait cependant pas leur éloignement de la société humaine comme telle, ni même leur «séparation » physique du monde dans lequel ils devaient demeurer et travailler pour établir le royaume qui n'est pas de ce monde (Jn 17,11.15). C'est pourquoi, après le départ de leur Maître et l'envoi du Paraclet, leur comportement a radicalement changé. Ils se tournent alors vers le monde avec grand courage pour témoigner de Jésus devant lui, pour aimer ce monde comme Jésus lui-même l'a aimé. L'attitude divine est devenue pour eux le modèle suprême à méditer et à suivre.

C'est cette attitude qui doit être la nôtre aujourd'hui, qui doit nous inspirer. Ce qui vaut pour tous les chrétiens vaut aussi, nous le pensons, et qu'il nous soit permis de le dire en terminant, pour les chrétiens du Liban. Pour être véritablement *chrétienne*, l'attitude des chrétiens du Liban doit s'aligner sur celle du Christ: *au monde, mais pas du monde...* Sans lien avec le monde égoïste mauvais, qui ne comprend rien à l'amour inconditionnel de Dieu pour l'humanité, mais tout de même en plein monde, pour témoigner,

dans les larmes et les souffrances peut-être, de cet amour inconditionnel de Dieu pour toute l'humanité. Le trait distinctif des vrais disciples du Christ c'est, en premier lieu, leur amour réciproque: «À ceci tous vous reconnaîtrez pour mes disciples: à l'amour que vous aurez les uns pour les autres» (Jn 13,35); «n'aimons pas en paroles et de langue mais en acte et dans la vérité» (1 Jn 3,18). Chrétiens du Liban, nous pouvons malgré toutes les misères espérer faire triompher l'amour qui bâtit, contre la haine qui détruit et tue, car «nous avons reconnu l'Amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru» (1 Jn 4,16). Telle est la foi commune à tous les chrétiens contemplant le Christ mourant sur la croix pour donner la vie au monde. Comme le dit un document récent, préparatoire au Synode spécial sur le Liban: «Elle [cette foi] les rend solidaires d'une même mission d'amour: en témoigner par leur amour réciproque sans cesse renouvelé et par leur solidarité au service du prochain»². Renouvelés par l'Esprit d'Amour, les chrétiens sont appelés à devenir ensemble des témoins intrépides de leur Maître. En marchant courageusement dans la voie royale tracée admirablement par l'exemple de leur Maître, les chrétiens du Liban, comme ceux du monde entier, entendront retentir à leurs oreilles, s'ils se mettent sérieusement sur la même voie que leur Maître, la consolante parole de Jésus: «Gardez courage, j'ai vaincu le monde» (Jn 16,33).

² Supplément à l'*Osservatore Romano*, 61 (1993), 14 Mars, I «Lineamenta» dell'Assemblea speciale per il Libano, p. X, n. 51.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

I. Textes: éditions et traductions

ALAND, K., BLACK, M., MARTINI, C.M., METZGER, B.M., WIKGREN, A., (eds.), Third corrected Edition, *The Greek New Testament*, New York, United Bible Societies, 1983.

La Bible de Jérusalem, nouv. édition entièrement revue et augmentée, 12^e édition, Paris, Cerf, 1988.

NESTLE, E., *Novum Testamentum Graece et Latine*, 8^e éd., Stuttgart, Württembergische, Bibelanstalt, 1926.

T. O. B., *Traduction oecuménique de la Bible. Nouveau Testament*, édition intégrale, Paris, Cerf, 1989.

II. Grammaires, commentaires, concordances et instruments bibliographiques

ABEL, F. M., *Grammaire du Grec Biblique* (Etudes Bibliques), Paris, Gabalda, 1927.

CARREZ, M., *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, 4^{ème} éd. rev., Genève, Labor et Fides, 1985.

MALATESTA, E., *St. John Gospel, 1920-1965: a Cumulative and Classified Bibliography of Books and Periodicals Literature on the Fourth Gospel* (Analecta biblica, 32), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1967.

- METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, New York, United Bible Societies, 1971.
- MOULTON, W. F., GEDEN A. S., (éd.), *A Concordance to the Greek Testament*, Edimbourg, T.& T. Clark, 1963.
- VAN BELLE, G., *Johannine bibliography* (1966-1985). *A Cumulative Bibliography on the Fourth Gospel* (Biblioteca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 82), Leuven, University Press, 1988.
- ZERWICK, M., *Graecitas biblica N.T. exemplis illustratur*, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1966.

III. Commentaires de l'Évangile de Jean

- BARRETT, C. K., *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London, SPCK, 1955.
- BOISMARD, M.-E., et LAMOUILLE, A., *L'Évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles en français*, t. III, Paris, Cerf, 1977.
- BOUYER, *Le quatrième évangile* (Bible et vie chrétienne), 4ème éd., Paris, Maredsous, 1958.
- BROWN, R. E., *The Gospel according to John* (Anchor Bible, 29-29A), New York, Doubleday, 1985, 1987.
- BRUCE, F. F., *The Gospel of John, Introduction, Exposition and Notes*, Glasgow, Pickering & Inglis, 1983.
- BULTMANN, R. *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar ueber das Neue Testament, 2) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1941. *The Gospel of John A Commentary*, translated by G.R. Beasley-Murray (ed.), Oxford, Blackwell; Philadelphia, Westminster, 1971.
- BUSSCHE, H. van den, *Jean. Commentaire de l'évangile spirituel* (Bible et Vie chrétienne), Bruges, Desclée de Brouwer, 1967.

- CARSON, D.A., *The Gospel according to John*, Leicester, Inter-varsity Press, Grand Rapids, Mich. Eerdmans, 1992.
- ELLIS, P. F., *The Genius of John. A Composition-Critical Commentary of the fourth Gospel*, Collegeville, MN, The Liturgical Press, 1985.
- FLANAGAN, N. M., *The Gospel according to John and the Johannine Epistles* (Collegeville Bible Commentary, 4), Collegeville, MN, The Liturgical Press, 1983.
- HAENCHEN, E., *Das Johannesevangelium, Ein Kommentar aus den nachgelassenen Manuskripten herausgegeben von U. Busse...* Tübingen, J.C.B. Mohr, 1980. Trad. angl.: *A Commentary on the Gospel of John* (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible), Philadelphia, Fortress Press, 1984.
- HENDRIKSEN, W., *The Gospel of John* (New Testament Commentary), London, Banner of Truth Trust, 1969.
- HOSKYNS, E. C., *The Fourth Gospel* (A Geneva Series Commentary), 2nd ed. rev., London, Faber and Faber, 1961.
- HUNTER, A.M., *The Gospel according to John* (The Cambridge Bible Commentary. New English Bible), London, Cambridge University Press, 1965.
- KYSAR, R., *John* (Augsburg Commentaries on the N.T), Minneapolis, Augsburg Publ. House, 1986.
- LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon Saint Jean* (Études Bibliques), 8ème éd., Paris, Gabalda, 1948.
- LANDIER, J., PECRIAUX, F., PIZIVIN, D., *Avec Jean. Pour accompagner une lecture de l'évangile de Jean, chapitres 1 à 12*, Paris, Les éditions ouvrières, 1988.
- _____, *Voici l'homme. Pour accompagner une lecture de l'évangile de Jean, chapitres 13 à 21*, Paris, Les éditions ouvrières, 1990.

- LEON-DUFOUR, X., *Lecture de l'évangile selon Jean* (Parole de Dieu), t. I, (chap. 1-4); t. II (chap. 5-12), Paris, Le Seuil, 1987, 1990.
- LIGHTFOOT, R. H., *St. John's Gospel. A Commentary*, Oxford, the Clarendon Press, 1956.
- LINDARS, B., *The Gospel of John* (The New Century Bible, 25), London, Oliphants, 1972.
- MARCHADOUR, A., *L'évangile de Jean, Commentaire pastoral* (Commentaires), Paris, Centurion, 1992.
- MARSH, J., *The Gospel of St. John* (The Pelican New Testament Commentary), Harmondsworth, Baltimore, Penguin Books 1968.
- MATEOS, J. et BARRETO, J., en collaboration avec d'autres auteurs, *El Evangelio de Juan, Analisis linguistico y comentario exegetico* (Lectura del Nuevo Testamento, 4), Madrid, Ediciones Cristianidad, 1979.
- MOLLA, C. F., *Le Quatrième Evangile* (La Bible, porte-parole), Genève, Labor et Fides, 1977.
- MOLLAT, D., *L'Évangile et les épîtres de saint Jean* (La Sainte Bible de Jérusalem, 34), 3e éd. revue, Paris, Cerf, 1973.
- MORRIS, L., *The Gospel according to John. The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (The New International Commentary on the New Testament, 4), London, Marshall, 1972.
- PANIMOLLE, S. A., *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni* (Lettura pastorale della Bibbia 7.11.16), 3 vol., Bologna, ed. Dehoniane, 1978-1984.
- ROCHAIS, G., *Évangile selon saint Jean, Commentaire*, dans *Les Évangiles*, ACEBAC, 2e éd. rev. et augm., Montréal, Bellarmin, 1983.
- SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium* trans, by K. Smyth, *The Gospel according to St. John*, 3 vol.: I: Introduction and commentary on chapters 1-4, New York, Seabury Press, 1968; II, chapters 5-12; III, chapters 13-21, New York, Crossroad, 1982.

---, *Le quatrième témoin: Evangile selon saint Jean* (Ecouter la Bible, 18), Paris, Desclée de Brouwer, 1983.

IV. Commentaires sur les épîtres johanniques.

- AUGUSTIN, Saint, *Commentaire de la première Epître de S.Jean. Texte latin, introduction, traduction et notes* (Sources chrétiennes, 75), trad. par P. Agaësse, Paris, Cerf, 1960.
- BOICE, J. M., *The Epistles of John* (An expositional Commentary), Grand Rapids, Mich., Zondervan Publ. House, 1979.
- BONNARD, P., *Les épîtres johanniques* (Commentaire du N.T.), Genève, Labor et Fides, 1983
- BONSIRVEN, J.-P., *Épîtres de saint Jean* (Verbum Salutis, 9), Paris, Beauchesne, 1954.
- BRAUN, F.-M., *Les Epîtres de Saint Jean* (La Sainte Bible de Jérusalem, 34), 3ème éd. rev., Paris, Cerf, 1973, p. 231-277.
- BROWN, R. E., *The Epistles of John, Trans. with Introduction, Notes and Commentary* (Anchor Bible, 30), Garden City, New York, Doubleday, 1982.
- BULTMANN, R *Die drei Johannesbriefe* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T., 14), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967; trans. by R. Ph. O'Hora, ed. R.W. Funk, *The Johannine Epistles: A Commentary on the Johannine Epistles*, Philadelphia, Fortress Press, 1978.
- BURDICK, D. W. *The Letters of John the Apostle: an In-Depth Commentary*, Chicago, Moody Press, 1985.
- KYSAR, R., *I, II, III John* (Augsburg Commentary on the N.T.) Minneapolis, Augsburg Publ. House, 1986.

- LE FORT, P., *Les Épîtres [Johanniques]*, dans *Les écrits de saint Jean et l'épître aux Hébreux* (Petite bibliothèque des sciences bibliques, NT 5), Paris, Desclée, 1984, p. 153-212.
- MARSHALL, I. H., *The Epistles of John* (The New International Commentary on the New Testament), 15ed. Grand Rapids, Mich., J.W.B. Eerdmans, 1978.
- MORGEN, M. *Les épîtres de Jean* (Cahiers Évangile, 62), Paris, Cerf, 1987.
- SCHNACKENBURG, R., *Die Johannes Briefe*, Freiburg, Herder, 1965.
- SMALLEY, S. S., *1, 2, 3, John* (Word Biblical Commentary, 51), Waco, Word Books, 1984.
- STOTT, J. R. W., *Les épîtres de Jean, Introduction et commentaire*, trad. franç., Paris, éd. Sator, 1984.

V. Monographies & études johanniques

- ACHTEMEIER, E., «Jesus the Light of the World. The Biblical Understanding of Light and Darkness», dans *Interpretation* 17 (1963), p. 439- 49.
- AFANASSIEFF, N., «Le monde dans l'Écriture Sainte», dans *Iren* 42 (1969), p.6-32.
- BARRETT, C. K., *Essays on John*, London, SPCK, 1982.
- BAUMBACH, G. «Gemeinde und Welt im Johannes-Evangelium», dans *Kairos* 14 (1972), p. 121-136.
- BECKER, J. «Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium», dans *ZNW* 61 (1970), p. 215-246.
- BEHLER, G. M., *Les paroles d'adieux du Seigneur (Jean 13-17)* (Lectio divina, 27), Paris, Cerf, 1960.
- BENOIT, P., «Le monde peut-il être sauvé?», dans *VS* 17(1949), p. 3-20.

- BEUTLER, J., «Méthodes et problèmes de la recherche johannique aujourd'hui», dans J.-D. KAESTLI, J.-M. POFFET et J. ZUMSTEIN eds., *La Communauté johannique et son histoire* (Le monde de la Bible), Genève, Labor et Fides, 1990, p. 15-38.
- BOVIN, C. R., «Love in the fourth Gospel», dans *JR* 18(1933), p. 39-49.
- BRATCHER, R., «The Meaning of the Kosmos, "World", in the New Testament», dans *Bible Translator* 31 (1980), p. 430-434.
- BRAUN, F. M., *Jean le théologien, 1959-1972*, 3 tomes en 4 vol. Voir III:1 *La théologie: Le mystère de Jésus Christ*, Paris, Gabalda, 1966; III:2 *La théologie: Le Christ, N.S., hier, aujourd'hui, toujours*, Paris, Gabalda, 1972.
- _____, «Le 'monde' bon et mauvais de l'évangile johannique » dans *VS* 88 (1953), p. 580-598 et 89 (1954), p. 15-29.
- _____, «Le péché du monde selon saint Jean», dans *RT* 65 (1965), p. 181-201.
- BROWN, R. E., *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves, Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York, Ramsay; Toronto, Paulist Press; London, G. Chapman, 1979; trad.franç.: *La communauté du disciple bien-aimé* (Lectio divina, 115), Paris, Cerf, 1983.
- CARON, G., *L'identité littéraire des 'IOUDAIOI' johanniques». Le "pseudo-judaïsme" qui tue Jésus*, thèse présentée à la Faculté de Théologie, Université Saint-Paul, Ottawa, 1987.
- CASABO SUQUE, J. M., *La Teología Moral en San Juan* (Actualidad bíblica, 14), Madrid, Ed. FAX, 1970.
- CASSEM, N.H., «A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of kosmos in the Johannine Corpus with some Implications for a Johannine Cosmic Theology», dans *NTS* 19 (1972) p. 81-89.
- CHARLESWORTH, J. H., «A Critical Comparaison of the Dualismus in I QS 3.13-4.26 and the "Dualismus" contained in the Gospel of John», dans *John and Qumran*, London, 1972, p. 76-106.

- CHMIEL, J., *Lumière et Charité d'après la première Epître de saint Jean* (Studia ecclesiastica, 10), Rome, Institut Biblique Pontifical, 1971.
- CIPRIANI, S., «Dio è amore. La dottrina della carità in San Giovanni», dans *La scuola cattolica* 94 (1966), p. 214-231.
- CONGAR, Y., «Au monde et pas au monde», dans *VSS* 5 (1952), p. 5-47.
- COOK, W. R., *The Theology of John*, Chicago, Moody Press, 1979.
- COPPENS, J., «Agapè et agapân dans les lettres johanniques», dans *ETL* 40 (1964) p. 252-299; 45 (1969), p. 125-127.
- COSTE, R., *L'amour qui change le monde. Théologie de la charité*, Paris, éd. S.O.S., 1981.
- COTHENET, E., «Les épîtres de Jean» et «Le quatrième évangile », dans *Introduction à la Bible*, tome III: *Nouveau Testament* (sous la direction de A. George et P. Grelot), volume 4: *La tradition johannique* (par M.-E. Boismard et E. Cothenet), Paris, Desclée, 1977, p. 57-292.
- _____, «L'évangile selon saint Jean», dans *Les écrits de saint Jean et l'Epître aux Hébreux* (Petite bibliothèque des sciences bibliques, NT 5), Paris, Desclée, 1984, p. 11-151.
- _____, «L'arrière-plan vétérotestamentaire du IV^e Évangile», dans *Origine et postérité de l'Évangile de Jean* (Lectio divina, 143), Paris, Cerf, 1990. p. 43-69.
- CULMANN, O., *Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der jüngerenschaft Jesu und im Urchristum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975; trad. franç. *Le milieu johannique. Sa place dans le judaïsme tardif, dans le cercle des disciples de Jésus et dans le Christianisme primitif. Etude sur l'origine de l'évangile de Jean* (Le monde de la Bible), Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1976.
- CULPEPPER, R.A., *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-school Hypothesis Based on Investigation of the Nature of Ancient Schools* (Society of Biblical Literature, Diss. Series, 26), Missoula, Scholars Press, 1975.

- _____, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.
- _____, «L'application de la narratologie à l'étude de l'évangile de Jean», dans *la Communauté johannique et son histoire* (Le monde de la Bible), Genève, Labor et Fides, 1990, p. 97-117.
- DODD, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, London, Cambridge University Press, 1959; trad. franç. de M. Montabrut, *L'interprétation du quatrième évangile* (Lectio divina, 82), Paris, Cerf, 1975.
- _____, *Historical tradition in the Fourth Gospel*, London, Cambridge University Press, 1963; trad. franç. *La tradition historique du quatrième évangile* (Lectio divina, 128), Paris, Cerf, 1987.
- DUBARLE, D. *Optimisme devant ce monde* (Foi vivante), Paris, éd. de la Revue des Jeunes, 1949.
- DUHAIME, J., «Le dualisme de Qumrân et la littérature de sagesse vétérotestamentaire», dans *Eglise et Théologie* 19 (1988), p. 401-422.
- DULIERE, W.L., *La haute terminologie de la rédaction johannique* (Latonus, 117), Bruxelles, 1970.
- FEUILLET, A., *Études Johanniques*, Bruges, Desclée, 1962.
- _____, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique* (Études bibliques), Paris, Gabalda, 1972.
- _____, *Les promesses johanniques de l'Esprit Paraclet* (Pontificia Academia Teologica Romana), Roma, Libreria editrice Vaticana, 1989.
- FOUQUET, J.-M., *Le chrétien et l'amour*, Limoges, Dessagne, 1972.
- FRIELING, R., *Agapè: divine Love in the fourth Gospel*, trans. by J. Kay, De Pere, Wis. St Norbert Abbey Press, 1969.
- FURNISH, V.P., *The Love Command in the New Testament*, Nashville, New York, Abingdon Press, 1972.
- GAETA, G., *Il dialogo con Nicodemo*, Brescia, Paideia, 1974.

- GIBLET, J., *Développement dans la théologie johannique*, dans M. de Jonge (éd.), *L'Évangile de Jean*, Gremloux, J. Duculot, 1977, p. 45-72.
- _____, «"Mundus" in Evangelio et Epistolis Sancti Joannis», dans *Collectanea Mechliniensia* 34 (1947), p. 525-532.
- GOFFI, T., Art. «Monde » dans *Dictionnaire de la Vie Spirituelle*, sous la direction de S. De Fiores et T. Goffi, adaptation française par F. Vial, Paris, Cerf, 1983, p. 712-722.
- GOURGUES, M., *Pour que vous croyiez... Pistes d'exploration de l'évangile de Jean (Initiations)*, Paris, Cerf, 1982.
- GRELOT, P. et POUSSET, E., Art. «Monde», dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. X, Paris, Beauchesne, 1979, col. 1620-1646.
- GROHAR, I. L., «El "mundo" en los escritos juanicos. Un ensayo de interpretación», dans *Revista Biblica* 47 (1985), p. 221-227.
- GUTRIE, D. *Nouveau Commentaire Biblique*, Saint Léger (Suisse), Ed. Emmaüs, 1978.
- HENDERSON, W. G., *The Ethical Idea of the World in John's Gospel*, Diss. South Bapt. Theological Seminary, Louisville, 1945.
- HUBY, J. *Le discours de Jésus après la Cène (Verbum salutis)*, nouv. éd. rev. et corr., Paris, Beauchesne, 1942.
- JAUBERT, A., *Approches de l'Évangile de Jean (Parole de Dieu, 13)*, Paris, Seuil, 1976.
- _____, *Lecture de l'Évangile selon saint Jean (Cahiers Evangile, 17)*, Paris, Cerf, 1976.
- JOHNSTON, G., «Oikoumène and kosmos in the N.T.», dans *NTS* (1964), p. 352-360.
- JOLIF, J., «Remarques sur la signification du monde», dans *LumVie* 73 (1965), p. 25-46.
- JOLY, R., *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original? Philein et Agapan dans le grec antique*, Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, 1968.

- JONGE, M. DE, (éd.), *L'Évangile de Jean, Sources, rédaction, théologie*, Gembloux, J. Duculot, 1977.
- KAEFFER, J.-Ph., «Les discours d'adieu en Jean 13,31-17,26. Rédaction et Théologie», dans *NT* 26 (1984), p. 253-282.
- KÄSEMANN, E., *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, Mohrsiebeck, 1966; trad. angl.: *The Testament of Jesus. A study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17* (New Testament Library), Philadelphia, Fortress Press, 1968.
- KEMPIS, Th. A., *L'Imitation de Jésus-Christ: texte latin original, trad, franç. de Lamennais* (Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré), Paris, Plon, 1950.
- KIEFFER, R., *Le monde symbolique de saint Jean* (Lectio divina, 137), Paris, Cerf, 1989.
- KYSAR, R., *The Fourth Evangelist and his Gospel: An Examination of Contemporary Scholarship*, Minneapolis, Augsburg, 1975.
- LANGBRANDTNER, W. *Weltferner Gott oder Gott der Liebe: Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung mit Berücksichtigung der koptisch-gnostischen Texte aus Nag-Hammadi* (Beit BibExTheol, 6), Frankfurt-am Main, P. Lang, 1977.
- LAPLACE, J. *Discernement pour temps de crise. L'Épître de Jean*, Paris, Chalet, 1978.
- LA POTTERIE, I. DE, «La notion de témoignage dans saint Jean», dans *Sacra Pagina* 11(1959), p. 193-208.
- _____, «Naître de l'eau et naître de l'Esprit», dans *La vie selon l'Esprit; condition du chrétien* (Unam Sanctam, 55), Paris, Cerf, 1965. Voir p. 31-63.
- _____, *La vérité dans saint Jean* (Analecta Biblica, 72-73), 2 volumes, Rome, Biblical Institute Press, 1977.
- _____, «Structure du prologue de saint Jean», dans *NTS* 30 (1984), p. 354-381.

LATTKE, M., *Einheit im Wort: Die spezifische Bedeutung von agapè, 'agapan' und 'philein' im Johannesevangelium* (Studien zum Alten und Neuen Testament) München, Kösel, 1975.

LAZURE, N., *Les valeurs morales de la théologie johannique (Evangile et Epîtres)* (Etudes Bibliques) Paris, Gabalda, 1965.

LÉGASSE, S., «Et qui est mon prochain?». *Étude sur l'objet de l'Agapè dans le Nouveau Testament* (Lectio divina, 136), Paris, Cerf, 1989, p. 25-35.

LÉON-DUFOUR, X., «Bulletin de littérature johannique», dans *RSR* 68 (1980), p. 271-316; 73 (1985) p. 245-280; 75 (1987), p. 77-96.

_____, «Spécificité symbolique du langage de Jean» dans *La communauté johannique et son histoire*, p. 121-134.

_____, «Où en est la recherche johannique? Bilan et ouverture, dans *Origine et postérité de l'évangile de Jean* (Lectio divina, 143), Paris, Cerf, 1990, p. 17-41.

LINDARS, B., et RIGAUX, B., *Témoignage de l'Évangile de Jean*, Bruges, Desclé, 1974.

LION, A., *Lire saint Jean* (Lire la Bible, 32), Nouvelle édition, Paris, Cerf, 1984.

MALATESTA, E., «The Literary Structure of John 17», dans *Bib* 52 (1971), p. 197-214.

MANNIS, F., *L'évangile de Jean à la lumière du judaïsme* (Analecta, Studium biblicum Franciscanum, 33), Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1991.

MARTYN, J. L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville, Abington, 1979.

_____, *The Gospel of John in Christian history : essays for interpreters*, New York, Paulist Press, 1978.

MENESTRINA, G., «Agapè nelle lettere di Giovanni», dans *BibOr* 19 (1977), p. 77-80.

- METZ, J. B. *Pour une théologie du monde*, Paris, Cerf, 1971.
- MOFFATT, J., *Love in the New Testament*, London, Hazell, Watson & Viney, 1930.
- MOLLAT, D., *Saint Jean, maître spirituel*, Paris, Beauchesne, 1976. (Reprise et développement de l'article *Jean* du *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1974; vol. VIII, col. 192-247.
- _____, *Études johanniques* (Parole de Dieu, 19), Paris, Seuil, 1979.
- MOLONEY, F., *The Johannine Son of Man* (Biblioteca di Scienze Religiose, 14), 2nd ed., Rome, Libreria Ateneo Salesiano, 1978.
- MORGEN, M., «En guise de bibliographie. L'exégèse johannique à l'heure actuelle», dans *Variations johanniques*, J. & P.-M. BEAUDE (éd.), Paris, Cerf, 1989, p. 243-263.
- _____, *Le Nouveau Testament: Clés de lecture*, (Parcours, 12), Paris, Centurion; Montréal, éd. Paulines, 1989.
- MORRIS, L., *Studies in the Fourth Gospel*, Grand Rapids, Mich., W.B. Eerdmann, 1969.
- NEIRYNCK, F., *Jean et les Synoptiques. Examen critique de l'exégèse de M.-E, Boismard*, Leuven, University Press, 1979.
- NYGREN, A., *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. de P. Jundt (Les religions, 2), 3 vol. Paris, 1944.
- ONUKE, T., *Gemeinde und welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen Dualismus*, (WMANT, 56), Neukirchen-Vluyn, 1984.
- ORBAN, A. P., *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens* (Graecitas christianorum primaeva, 4), Nimègue, Dekher & Van de Vegt, 1970.
- PAINTER, J., *John, Witness and Theologian*, London, SPCK, 1975.
- _____, «The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity», dans *NTS* 27 (1981), p. 525-543.

- PAUL VI, Encyclique «*Ecclesiam Suam*», Introduction et notes, Paris, Spes, 1964.
- PANIMOLLE, S. A., *L'évangéliste Giovanni: Pensiero e opera letteraria del quarto evangelista*, Roma, Borla, 1985.
- PASQUETTO, V., *Da Gesù al Padre. Introduzione esegetico-spirituale del Vangelo di Giovanni*, Roma, ed. Teresianum 1983.
- PETREMENT, S., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, Cerf, 1984.
- PRUNET, O., *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques (Evangile et Epîtres)*, Paris, P.U.F., 1957.
- QUERE, F., *Une lecture de l'évangile de Jean*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987.
- ROBERGE, M. «La composition de Jean 6, 22-59 dans l'exégèse récente», dans *Laval théologique et philosophique* 40 (1984), p. 91-123.
- RUTUMBU, J., *Le «monde» dans le quatrième Evangile*, Thèse de doctorat non encore publiée, Université de Louvain-La-Neuve, 1987.
- SCHLIER, H., «Le monde et l'homme dans l'évangile de saint Jean», dans *Essais sur le Nouveau Testament (Lectio divina, 46)*, Paris, Cerf, 1968, p. 281-294.
- SCHNACKENBURG, R., *Le message moral du Nouveau Testament*, Lyon, Mappus, 1963.
- _____, *Le message de Jésus et l'interprétation moderne*, Mélanges K. Rahner, Paris, Cerf, 1969.
- SCHOTTROFF, L., *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung (WMANT, 37)*, Neukirchen-Vluyn, 1970.
- SEGOVIA, F. F., «The Love and Hatred of Jesus and Johannine Sectarianism», dans *CBQ* 43 (1981), p. 258-272.
- _____, *Love Relationships in the Johannine tradition: Agapè/Agapan in I John and the Fourth Gospel (Society of Biblical Literature, Dissertation series, 58)*, Chico, CA, Scholars Press, 1982.

- SEVRIN, J.-M., «Le quatrième évangile et le gnosticisme: questions de méthodes», dans *La Communauté johannique et son histoire...*, p. 251-268.
- _____, Art. «Gnosticisme», dans *Dictionnaire des Religions*, P. Poupard (éd.), Paris, P.U.F., 1984, p. 644-651.
- SIMOENS, Y., *La gloire d'aimer: structures stylistiques et interprétatives dans le discours de la Cène (Jn 13-17)*, (Analecta biblica, 90), Rome, Biblical Institute Press, 1981.
- SPICQ, C., *Agapè: Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire* (Studia Hellenistica, 10), L. Cerfaux et W. Peremans (éds.), Louvain, Public. Univ. de Louvain, 1955.
- _____, *Agapè dans le Nouveau Testament, Analyse des textes* (Etudes bibliques), 3 volumes, surtout vol. III, Paris, Gabalda, 1959, p. 125-245.
- _____, *Théologie morale du Nouveau Testament* (Etudes Bibliques), 2 vol., Paris, Gabalda, 1965.
- _____, *L'amour de Dieu révélé aux hommes dans les écrits de saint Jean*, Paris, Feu Nouveau, 1978.
- STEMBERGER, G., *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1970.
- VELLANICKAL, M., «The World Vision of John », dans *Bible Bhashyam* 12 (1986), p. 118-130.
- VOUGA, F., *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean* (Beauchesne Religions), Paris, Beauchesne, 1977.
- WARNACH, V., *Agapè, Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1951,
- WEDER, H., «L'asymétrie du salut. Réflexions sur Jean 3,14-21 dans le cadre de la théologie johannique», dans *La communauté johannique et son histoire...*, p. 155-203.

- WIEFEL, W. «Die Scheidung von Gemeinde und Welt im johannesevangelium auf dem Hintergrund der Trennung von Kirche und Synagoge», dans *ThZ* 35 (1979), p. 213-227.
- ZUMSTEIN, J. «Visages de la Communauté johannique», dans *Origine et postérité de l'évangile de Jean* (Lectio divina, 143), Paris, Cerf, 1989, p. 87-106.
- , *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Le monde de la Bible), J.-D. KAESLI, J.-M. Poffet et J. Zumstein (éd.), Genève, Labor et Fides, 1990.
- , *Origine et postérité de l'évangile de Jean* (Lectio divina, 143), XIII^e congrès de l'ACFEB, Toulouse (1989), sous la direction d'A. Marchadour, Paris, Cerf, 1990.
- , *Variations johanniques*, sous la direction de D. Bourg, C. Coulot et A. Lion (Parole vivante) Paris, Cerf, 1989.