

MOÏSE ET CHRIST DANS JEAN 1,17 : OPPOSITION OU COMPLÉMENTARITÉ ?

Par Peter JONES¹, professeur de Nouveau Testament, Westminster Seminary, Californie, Etats-Unis

« La foi chrétienne étant centrée sur l'enseignement et l'exemple moral de Jésus, c'est le Nouveau Testament et surtout les Evangiles qui nourrissent la méditation et la piété de l'Eglise, bien plus que l'Ancien Testament, facilement qualifié d'obscur, barbare et superstitieux. » C'est ainsi qu'Otto Schäfer, pasteur de l'Eglise Réformée de France, explique la mise à l'écart de l'Ancien Testament ; il cite à titre d'exemple un document d'union luthéro-réformée dans le Palatinat de 1818 où seul le Nouveau Testament est proclamé règle de la foi. Et l'on peut se demander quel est le nombre de chrétiens qui, de nos jours, même sans l'appui d'un tel document confessionnel, ne lisent en réalité que le Nouveau Testament. Pour combien en effet l'Ancien Testament n'est-il qu'un livre fermé, dépassé, caduc, utile seulement pour raconter des histoires moralisantes aux enfants de l'école du dimanche ?

A première vue, une telle attitude semble être justifiée par le Quatrième Evangile lui-même. Le Jésus de Jean ne parle-t-il pas aux Juifs de « votre loi » et ne demande-t-il pas à un docteur de la loi qu'il passe par une seconde et radicale naissance pour, apparemment, repartir à zéro ? Le texte de notre étude, Jn 1,17, n'enseigne-t-il pas que la loi de Moïse est dépassée et que Jésus n'en ferait aucun cas ? Moïse serait désormais hors jeu. Ceci est confirmé par une certaine critique néotestamentaire* qui, il y a quelques années, considérait que Jean avait hellénisé* le plus radicalement le message chrétien – selon ce point de vue l'Ancien Testament n'aurait joué aucun rôle apologétique* vis-à-vis du monde

¹ Conférence d'ouverture de la Faculté de Théologie réformée d'Aix-en-Provence, octobre 1990.

païen. Aujourd'hui un autre courant de la critique voit quasiment l'Évangile de Jean comme l'expression d'une secte gnosticiante* en marge du christianisme primitif ; cet évangile contiendrait des idées très intéressantes pour appuyer telle ou telle spiritualité moderne, mais son témoignage historique au sujet de Jésus ne vaudrait pas grand chose, et l'intérêt pour l'Ancien Testament y serait pour ainsi dire nul.

Si ce jugement s'avérait juste, Jean prendrait certainement des allures sectaires : en effet, il est incontestable que le thème de l'accomplissement des Écritures de l'Ancien Testament et la référence constante à ces textes comme étant normatifs (une citation toutes les deux pages et demie, sans parler des allusions innombrables) constituent un lieu commun dans le reste du Nouveau Testament (Rm 1,2, 15,3, 1 Co 10,1-11, Lc 24, Mt 5,17, 1 Pi 1,19-20).

Ce sujet revêtant aujourd'hui une importance capitale, nous nous proposons de revoir cette question par le biais de l'exégèse* de Jean 1,17. Si dans un passé récent de larges courants de la théologie libérale laissaient de côté l'Ancien Testament, un important recentrage est en train de se faire en raison de problèmes d'ordre écologique. « Incontestablement, dit Otto Schäfer, nous assistons à l'heure actuelle à une véritable renaissance de la théologie de la création en Occident... Or, c'est l'Ancien Testament qui dépeint la création de l'univers avec une plasticité et une coloration qui stimulent fortement l'imagination et la pensée... »²

Peut-être par le biais de l'écologie, l'Église moderne dans son ensemble, en s'ouvrant de nouveau à l'Ancien Testament, après avoir été pendant de nombreuses années influencée par une certaine critique qui considérait le Dieu Créateur monothéiste comme secondaire, parce que second par rapport au Dieu Sauveur, redécouvrirait-elle l'unité de la Bible et le progrès organique de l'histoire de la rédemption à travers la structure création-chute-rédemption fondamentalement biblique et johannique. Après de nombreuses années de réflexion sur Jean 1,17, j'arrive à la conclusion que Jean s'inscrit tout à fait dans cette grande tradition scripturaire et que dans ce verset difficile parce que très condensé il enseigne à la fois la continuité profonde entre les deux dispositions de l'alliance, et la surprenante nouveauté qui est apparue avec le Christ. Quelles sont les raisons qui motivent cette conviction ?

² « Habiter la création », *Bulletin du centre protestant d'études* (mai 1987), p. 13.

1. LA CONTINUITÉ PROFONDE

Cette conviction est remise en cause par l'exégèse qui voit dans ce texte une opposition profonde entre Moïse et Christ. Cette exégèse provient de deux courants de pensée. Le *premier*, spécifiquement allemand, est associé surtout au nom de Bultmann. Pour celui-ci le centre de gravité du Quatrième Evangile n'est pas la présentation de la vie historique de Jésus dans la Palestine juive, mais plutôt la tentative de comprendre Jésus et le mouvement qu'il avait créé, à l'aide des catégories mythologiques du monde gréco-romain gnostique* de la fin du premier siècle. Quant au genre littéraire de cet Evangile, il serait inspiré de biographies païennes d'hommes prétendus divins qui prononçaient des paroles de sagesse et faisaient des miracles, dans le cadre de religions païennes. Il est évident que dans une telle perspective, Jean ne nous apprendrait pas grand chose sur le Jésus de l'histoire.

Ainsi, en 1939, Dibelius, dans son *Jésus*, dit que ce que nous savons de sûr au sujet de Jésus se trouve dans les Synoptiques*, et non dans l'Evangile de Jean. Bultmann, dans son étude sur Jésus, *Jesus and the Word* (1958), déclare sans ambages : « Nous ne pouvons pas prendre en compte l'Evangile de Jean comme source de l'enseignement de Jésus, ainsi aucune allusion n'y sera faite dans ce livre. » Il en va de même des *Jésus* de Bornkamm et de Conzelmann, disciples de Bultmann ; mais la position la plus extrême est adoptée par le disciple de Bultmann Herbert Braun qui, dans son livre *Jésus de Nazareth* (paru en allemand en 1968), prétend que « dans la recherche du Jésus de l'histoire l'Evangile de Jean n'a strictement aucune valeur ».

Refuser un intérêt historique quelconque au Quatrième Evangile, en faveur d'une apologétique gnostique conçue dans et pour le monde gréco-romain, conduit naturellement à dévaluer sensiblement la place de l'Ancien Testament dans la pensée johannique, car ce monde-là n'a d'intérêt ni pour l'Ancien Testament ni pour un Jésus strictement juif. Selon Bultmann, « on ne trouve dans Jean ni la perspective de l'histoire du salut (c'est-à-dire cette révélation progressive dans l'histoire qui fait l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament), ni la conception d'alliance (biblique) avec ses notions... de choix divin et de conduite divine du peuple. » Qui plus est, Jean serait au nombre des livres du Nouveau Testament qui « ne prennent pas du tout ou prennent à peine en considération l'Ancien Testament³ ». Il n'est donc pas surprenant de constater que lorsque Bultmann commente Jn 1,17, il n'y voit qu'une

³ *Foi et compréhension* (Editions du Seuil : Paris, 1969), pp. 349 ss.

opposition entre Christ et Moïse : « L'Évangéliste met l'accent sur le caractère absolu de la révélation en Jésus et le contraste avec l'Ancien Testament. Ici, il s'occupe seulement du contraste. »⁴

Or, malgré la stature impressionnante de Bultmann dans le monde académique critique, sa position extrême a été sérieusement minée par la découverte des textes de Qumrân en 1948 et la mise en évidence du caractère profondément sémitique* de la pensée de Jean. Car le « dualisme » johannique que l'on mettait au compte du gnosticisme* ou du manichéisme* est beaucoup plus proche du mouvement réformiste juif orthodoxe, géographiquement (à une heure de marche de certaines scènes racontées dans Jean), chronologiquement (contemporain) et spirituellement (ayant l'Ancien Testament comme source et point de référence) ; ce dernier mouvement parle aussi « de lumière et de ténèbres », « de vérité et d'erreur », « d'esprit et de chair », « de vie et de mort ».

Déjà en 1950, K. G. Kuhn, l'un des éditeurs allemands des textes de Qumrân, disait : « Pour la première fois nous sommes en contact direct avec le sol natal de Jean⁵ », et en 1958 Joachim Jeremias, à la lumière de ces découvertes, a exprimé l'opinion suivante : « Le Quatrième Évangile ne doit plus être interprété par rapport aux présupposés* gnostiques, mais par rapport à la pensée palestinienne et vétérotestamentaire* et par rapport à une piété enracinée dans la Bible⁶. » En 1961, Wilhelm Michaelis, dans son *Einleitung in das Neue Testament* (p. 123), écrivait : « L'on doit maintenant admettre que le caractère palestinien de l'Évangile de Jean est devenu tellement évident que les tentatives qui cherchent à trouver une autre provenance devraient cesser. » Il est certain que ces tentatives continuent : Ernst Hänchen, disciple de Bultmann, dans son commentaire sur Jean (paru en 1980) ne se réfère que quatre fois aux textes de Qumrân et d'autres disciples de Bultmann (Köster, Robinson) travaillent maintenant à l'édition des textes gnostiques de Nag-Hammadi (qui dépendent sans doute de Jean et ne l'expliquent donc pas) ; mais l'on peut dire que la situation ne sera plus jamais la même et que le vieux jugement de Westcott en 1881 reste toujours très à propos : « De tous les livres du Nouveau Testament, Jean est le plus imprégné de l'Ancien Testament, sans lequel cet évangile reste une énigme impénétrable⁷. »

⁴ *The Gospel of John* (Blackwell : Oxford, 1971), p. 79.

⁵ Dans un article dans *ZThK* (1950) 210, cité dans A. M. Hunter, *According to John* (SCM : London, 1965), p. 27.

⁶ *Expositor's Times* (1958) 69, cité dans Hunter, *op. cit.*, p. 33.

⁷ *The Gospel According to John* (réédité par Eerdmans : Grand Rapids, 1950).

Le *second courant exégétique**, qui voit dans Jn 1,17 une opposition entre Moïse et Christ, est moins radical et certainement plus nuancé. Néanmoins, voulant accentuer la nouveauté qui surgit avec le Christ, ces commentateurs minimisent sérieusement la continuité qui semble bien être inhérente au texte. Benedikt Scwank considère que Jean *oppose* la « grâce et la vérité » à la loi donnée par Moïse⁸. Claude Molla dit : « L'apôtre Paul aurait insisté sur l'opposition Loi et grâce, et relevé le caractère utile, certes imparfait, provisoire et limité, de la loi... notre auteur (Jean) délaisse une semblable distinction, il oppose la Loi à Jésus-Christ et déclare que Jésus-Christ seul actualise et accorde « la grâce et la vérité ».⁹ Quant aux commentateurs anglais, Hoskyns et Davey, ils estiment « qu'à travers cet Evangile, Jésus est contrasté de façon pertinente avec Moïse et la Loi (5,46, 6,32, 8,32-36, 9,28,29). Moïse demeure un témoin négatif de Jésus ».¹⁰

Dans un cas comme dans l'autre (certes à divers degrés) l'exégèse détruit ou minimise sérieusement la notion d'unité et de progression organique de l'œuvre de Dieu, qui a commencé lors de la création et s'est poursuivie dans l'histoire de la rédemption. Et pourtant cette continuité est affichée partout dans le Quatrième Evangile, et surtout, peut-être, dans notre texte.

Pour comprendre un texte, en l'occurrence Jn 1,17, il est de bon usage de se pencher sur *son contexte*, à savoir le Prologue, vv. 1-18. Ces versets constituent en effet un majestueux exorde à ce qui va suivre dans le reste de l'Evangile, un peu comme l'ouverture d'une symphonie annonce les thèmes majeurs de l'œuvre tout entière. Dans ce Prologue nous trouvons affirmée théologiquement la continuité profonde des œuvres de Dieu. Beaucoup d'encre a coulé pour déterminer si Jean se servait d'un concept grec en employant le mot *logos* : « verbe » ou « parole ». A vrai dire, cette question peut être posée pour chaque mot de l'Evangile, et même pour chaque mot dans le Nouveau Testament, puisque tous les auteurs se sont exprimés en grec ! Mais le contenu de sens est manifestement biblique. « Au commencement était la Parole... elle était Dieu... tout a été fait par elle. » Voici ce qu'enseigne l'Ancien Testament : la Genèse affirme, en se servant du mot *logos* dans la traduction grecque de l'Ancien Testament (LXX), que par sa Parole le Dieu personnel a créé les cieux et la terre (Gn 1,1, 3, 6, 9) ; ce thème est repris dans le reste de l'Ancien Testament (2 Ch 2,12, Né 9,6, Ps 95,5, 124,8, Pr 8,26, 37,16, Es 37,16, Jr 10,12, Jon 1,9, etc.) et ainsi le psalmiste déclare : « Les cieux

⁸ *L'Evangile de Saint-Jean* (X. Mappus : Lyon, 1967), p. 53.

⁹ *Le Quatrième Evangile* (Labor et Fides : Genève, 1977), p. 31.

¹⁰ *The Fourth Gospel* (Faber : Londres, 1947), p. 152.

ont été faits par la parole (*logos*) de Dieu » (33,6). Nous ne pouvons donc pas manquer l'intention de Jean qui réaffirme ainsi d'emblée au début de son œuvre, au commencement même du prologue, la doctrine vétérotestamentaire de la création divine *ex nihilo**, cette fois-ci en opposition avec la notion grecque de Parménide qui affirmait l'éternité de la matière et face au rejet gnostique de la création considérée comme une immense bavure cosmique.

L'Ancien Testament affirme la continuité de l'œuvre divine de la création avec celle de la rédemption, car le Dieu qui « a fait sortir son peuple du pays d'Egypte, de la maison de servitude » (Ex 20,1 : la rédemption) est celui qui « en six jours... a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve » (Ex 20,11 : la création). Le Nouveau Testament fait de même : entourée d'adversaires et de menaces l'Eglise primitive élève la voix vers Dieu et dit : « Maître, toi qui as fait le ciel, la terre, et tout ce qui s'y trouve... sois attentif à leurs menaces... donne à tes serviteurs d'annoncer ta parole. » (Ac 4,24-29). Ceci est également vrai pour Jean. Ayant éclairé la personne de Dieu et son œuvre de création, l'Evangéliste braque alors ses projecteurs sur la rédemption en Christ qu'il évoque pas moins de quatre fois dans le prologue (vv. 5, 10-11, 14, 17). Le Verbe (Parole) qui a tout créé est aussi celui qui « brille dans les ténèbres » (v.5), qui « est venu chez les siens » (v. 17), qui « a été fait chair » (v. 14) et en qui « la grâce et la vérité sont venues » (v. 17). Etant donné cet accord fondamental entre Jean et l'Ancien Testament quant à la continuité entre la création et la rédemption, il serait fort étrange que Jean n'ait pas vu de continuité entre la rédemption vétérotestamentaire et celle du Christ dont il est un témoin oculaire privilégié (1,14).

Sa façon de marquer la continuité consiste à présenter la rédemption à l'époque de Moïse comme typique de celle accomplie par le Christ. Ainsi l'incarnation de la Parole (v. 14) est présentée en des termes qui rappellent l'Exode et la mise en place de l'Ancienne Alliance. Jean déclare que la Parole « a habité parmi nous ». Or le verbe qu'il emploie, *skênoô*, veut dire littéralement « planter une tente » et évoque le « tabernacle » (*skênê*) que Dieu a fait construire dans le désert pour pouvoir demeurer au milieu de son peuple. Ce verbe (*skênoô*) rappelle par sa sonorité et par son sens le verbe hébraïque *shakan* (« demeurer ») qui signifie le fait que Dieu demeure avec son peuple (Ex 25,8, 29,46). Le substantif de la même racine (*shkinah*) veut dire « gloire », idée que Jean reprend dans la phrase suivante : « Et nous avons contemplé sa gloire. »

Lorsque Dieu est descendu pour se révéler à Israël, et en particulier à Moïse, Il s'est révélé comme le Dieu de *hesed we'emeth* (Ex 34,6), expression que l'on traduit souvent par « riche en bienveillance et en fidélité » mais que l'on peut traduire aussi bien en français par « grâce et

vérité ». Car *hesed* contient la notion de « faveur imméritée » donc de « grâce », et *emeth* a le sens de « fidélité », « ce sur quoi l'on peut compter », qui est l'idée de base de la notion hébraïque de vérité¹¹. Il est donc tout à fait approprié que ces mêmes épithètes (attribués à la divinité) soient associés à la Parole divine. Ainsi, en l'espace d'un seul verset, dont le sujet est la venue parmi les hommes de la Parole divine, il n'y a pas moins de trois références à la révélation de Dieu lors de l'établissement de l'Ancienne Alliance sous Moïse.

Progressons dans l'étude du contexte vers le v. 17 : le v. 15 évoque le témoignage historique de Jean Baptiste qui atteste lui aussi la divinité du verbe fait chair, qui était « avant lui » ; ensuite le v. 16 élargit ce témoignage à tous les chrétiens qui ont reçu sa plénitude, qui est appelée « grâce pour grâce ». Cette phrase souligne encore la continuité sous-jacente dans le Prologue. Néanmoins, il ne s'agit pas d'une continuité purement répétitive, mais d'une progression organique. L'une des expressions les plus difficiles dans l'œuvre johannique est « grâce pour grâce », qui a donné lieu à bon nombre d'exégèses spéculatives. Certains (Bultmann¹², Barrett¹³, Ignace de la Potterie¹⁴) assimilent *anti* (la préposition dans cette phrase) à *epi* (une autre préposition grecque qui veut dire « sur ») en se référant à Philon et à Sir 26,15 (« *charis epi chariti* ») avec la nuance d'une accumulation de grâces¹⁵. Ils traduisent ainsi « nous sommes éblouis de la grâce, encore et encore ». Hänchen juge cette opinion « controversée », et R. E. Brown¹⁶ juge que « normalement l'idée d'accumulation serait exprimée par *epi* alors que *anti* sous-entend celle d'opposition ou de substitution ». Hoskyns et Davey¹⁷ sont néanmoins de la même opinion que Bultmann. La phrase évoquerait la notion de grâce surabondante, car la grâce que donne le Christ se renouvelle constamment, comme les disciples sont continuellement purifiés afin qu'ils portent de plus en plus de fruits (8,8 ; 15,5, 8, 16 ; 17,17-19). B. Lindars¹⁸ dit que la

¹¹ Voir M.-E. Boismard, *Le prologue de S. Jean* (Editions du Cerf : Paris, 1953), pp. 69 ss. ; R.E. Brown, *The Gospel According to John* (Doubleday : New York, 1966), p. 14, et A. T. Hansen, « Jn 1,14-18 and Ex 34 », *NTS* 23/1 (1976), pp. 90-101, contre I. de la Potterie, « *Charis* paulinienne et *charis* johannique », *Jesus und Paulus*, éd. E. Ellis et E. Grässer (Gottingen, 1975), pp. 256-282.

¹² *The Gospel of John*, p. 78 n.2.

¹³ C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John* (S.P.C.K. : Londres, 1967), p. 168.

¹⁴ *La vérité dans Saint Jean* (Rome, 1977), pp. 142-150.

¹⁵ R. Bultmann, *John*, p. 53 n.1.

¹⁶ *Gospel According to John*, p. 16.

¹⁷ *The Fourth Gospel*, p. 152.

¹⁸ *The Gospel of John* (Oliphants : Londres, 1972), p. 97.

phrase se réfère à la bonté progressivement révélée dans la vie chrétienne. Jean ne se réfère pas à l'ancienne alliance puisqu'il considère que l'ère de la grâce suit celle de la loi. E. Hänchen¹⁹ pense pouvoir entrevoir derrière cet évangile la communauté qui est consciente du fait qu'elle vit de la grâce qui est constamment renouvelée. Bernard²⁰ dit que la grâce n'est pas venue par la Loi mosaïque, il traduit donc « la grâce après la grâce qu'ont reçue tous les croyants ». Un peu dans le même sens, J.-M. Bover²¹, suivi de P. Joüon²², voit dans les deux grâces « la grâce du chrétien correspondant à la grâce du Christ. »

Ces exégèses apparaissent dans les traductions de la TOB, de la Bible d'Osty, de Lucien Daloz²³, et de la *Revised Standard Version* (RSV) – « grâce sur grâce » –, comparez celle de la *New International Version* (NIV) (presque une paraphrase) : « *benediction after benediction.* »

Une deuxième traduction, « grâce pour grâce », proposée par la Second révisée, par la Bible de Jérusalem et par la King James est un chef d'œuvre d'ambiguïté qui évite le caractère spéculatif de la première, mais qui ne facilite pas énormément la compréhension du texte. Or toutes les deux butent sur un fait quasiment incontournable quant au sens de *anti*.

Un article récent de R. B. Edwards²⁴, démontre que les sens « à la place de » comme dans la phrase « thèse et antithèse » ou « en face de » comme dans la relation « type et antitype » sont de loin les mieux attestés dans la littérature grecque ancienne. Edwards conclut qu'il s'agit de la grâce de l'Ancienne Alliance qui est remplacée par celle de la Nouvelle. D'autres considérations soutiennent aussi la traduction « grâce à la place de grâce ».

1. A deux reprises dans le contexte immédiat (vv. 14 et 17), l'évangéliste fait allusion à la grâce dans l'Ancien Testament en rappelant le nom du Dieu de l'Exode, le Dieu de grâce et de vérité.

2. Ce sens-ci de la phrase explique mieux le lien entre le v. 16 et le v. 17 ; l'existence de ce lien est indiqué par le vocable « car », une conjonction exprimant un rapport causal et logique. La comparaison entre Moïse et le Christ au v. 17, qui se présente comme l'élargissement de la pensée exprimée au v.16, suggérerait qu'il y a aussi une comparaison au

¹⁹ *John 1* (Fortress Press : Philadelphia, 1984), p. 120.

²⁰ J. H. Bernard, *Gospel According to St John* (T&T Clark : Edimbourg, 1928), p. 29.

²¹ *Bib* 6 (1925), pp. 454-460.

²² *R.S.R.* 22 (1932), p. 206.

²³ L. Daloz, *Nous avons vu Sa gloire* (Desclée de Brouwer : Paris, 1989), p. 20.

²⁴ «Charin *anti charitos*, Grace and Law in the Johannine Prologue », *JNST* (février 1988), pp. 3-15.

v. 16. Comme le Christ a suivi et accompli Moïse, ainsi une expression de grâce remplace une autre.

3. L'emploi de l'expression « plénitude » (*plērôma*) au v. 16 semble comprendre le progrès de la rédemption qui passe par les pères et les prophètes et atteint sa pleine et entière réalisation en Jésus-Christ (des promesses à la plénitude de la rédemption). Lindars, p. 97, suivant Dodd (*Interpretation*, p. 84), commentant le v. 17, voit un grand contraste entre Jésus et la Loi (5,39) comme entre l'ombre et la substance. Les deux grâces en question seraient donc la grâce préparatoire de l'Ancienne Alliance et la grâce finale de la réalité plénière. Il est certain que l'idée de la plénitude de la grâce au lieu de celle des ombres cadre bien avec la théologie du Quatrième Evangile où Jésus est présenté comme le vrai pain (le pain véritable) comparé au pain de la manne qui l'annonce, la vraie vigne comparée à la vigne annonciatrice qu'était Israël. La Samaritaine demande : « Es-tu plus grand que notre père Jacob ? » (4,12), et les Juifs : « Es-tu plus grand que notre père Abraham ? » (8,53) et la réponse sous-entendue dans les deux cas est affirmative, car en Jésus la plénitude est atteinte. Le vrai culte eschatologique*, le culte dans toute sa plénitude, n'aura lieu ni sur le mont Garizim ni à Jérusalem, mais sera centré sur Jésus animé de l'Esprit de vérité (4,23). D'autres textes du Nouveau Testament corroborent cette interprétation, comme par exemple 2 Co 3,7ss. où Paul appelle l'Ancienne Alliance glorieuse, mais, par rapport à l'Ancienne Alliance, la Nouvelle est revêtue d'une gloire supérieure de sorte que l'Ancienne perd en quelque sorte de sa gloire. Ce rapport de plénitude par rapport aux promesses et aux ombres est donc parfaitement bien exprimé par l'expression « grâce à la place de grâce ».

4. Cette exégèse a été défendue par les anciens pères de l'Eglise. D'après X. Léon-Dufour²⁵, « Selon les Pères grecs (notamment Origène, Cyrille d'Alexandrie et Chrysostome), ces deux grâces correspondraient aux deux économies du salut ». Chrysostome, par exemple, considère que la grâce supérieure de Christ est donnée en échange de la grâce de la Loi, car, dit-il, « même les choses de la Loi étaient de pure grâce » (cité dans Bernard, p. 29).

2. LA NOUVEAUTÉ

Celui qui veut démontrer la nouveauté de l'Evangile enfonce une porte ouverte. La nouveauté est partout présente et tout le monde la constate. Elle est même inhérente à la notion de continuité, qui chez Jean n'est pas statique ou répétitive, mais organique et progressive. Il est

²⁵ *Lecture de l'Evangile selon Jean* (Editions du Seuil, Paris, 1988), p. 129.

néanmoins intéressant de mesurer la radicalité de cette nouveauté chez Jean, en particulier en Jn 1,17, où la description de la comparaison entre Moïse et Christ comme une opposition (telle que nous l'avons déjà vue) s'avère bien en deçà de ce que l'Évangéliste Jean semble vouloir proposer.

D'abord, il faut constater un parallélisme structurellement parfait entre les éléments de la protase (la première proposition) et de l'apodose (la seconde proposition) dans ce verset.

1. Les deux sujets, la « Loi » et « la grâce et la vérité » évoquent les deux dispositions de l'Alliance de grâce. Bien sûr la Loi, conçue faussement comme moyen de salut pour le pécheur, est opposée à la grâce : mais la Loi n'a pas été donnée comme moyen de salut. Elle a été accordée après le salut par grâce lorsque Dieu eut délivré son peuple de la maison de servitude. C'est la grâce, non la Loi, qui assure le salut. La Loi a toujours servi à des fins de sanctification. Dans ce sens, il s'agit de deux choses différentes dans l'économie de la rédemption, qui ont toujours leur place respective.

Sur le plan exégétique, *nomos* dans Jean n'a pas de résonance négative (bien que le terme se trouve parfois dans des contextes polémiques) : il est utilisé comme synonyme des « Saintes Écritures » que Jésus fait siennes en les citant et en les accomplissant tout au long de son ministère. Ainsi Jésus appelle loi (*nomos*) le Psautier qu'il cite pour faire comprendre la portée théologique des incidents qui jalonnent sa vie (10,34, 15,25 ; cp Rm 3,19), et déclare aux Juifs que les Écritures, celles qu'ils sondent en tant que « docteurs de la Loi », donnent la vie, dans la mesure où l'on est capable de discerner qu'elles témoignent à son sujet.

Les deux termes « grâce et vérité » (*charis kai aléthia*), pris dans le texte comme un singulier²⁶, évoquent le caractère du Dieu « sauveur », qui s'est déjà révélé lors de la rédemption d'Israël hors d'Égypte (Ex 34,6)²⁷, dont « la Loi » parle partout. Lors de l'Exode le Dieu « de grâce et de vérité » se révèle également comme le « Je suis ce que Je suis » – *egô eimi ho ôn* (Ex 3,14) –, non pas pour se faire connaître comme l'origine de toutes choses, selon la pensée abstraite grecque, mais comme le Dieu Emmanuel, celui qui est avec son peuple pour le racheter. Le commentateur juif italien Cassuto, ancien professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem, propose cette explication : « Je suis ce que je suis toujours, et comme je suis avec toi (Moïse), je suis aussi avec tout le peuple

²⁶ Comme pour « la loi », le verbe qui modifie « grâce et vérité », *egeneto* – « est venu » –, est au singulier.

²⁷ Voir *supra*, p. 5.

d'Israël qui est sous le joug de l'esclavage en Egypte, et avec tous ceux qui ont besoin de mon secours, aussi bien maintenant qu'à l'avenir. »²⁸

Sous cet angle « loi » et « grâce et vérité » sont deux notions différentes mais complémentaires qui coexistent dans l'histoire de la rédemption²⁹.

2. La même préposition de moyen – *dia* – « par », « à travers », « par l'entremise de » est associée à deux verbes différents (voir la suite).

3. Les deux agents, « Moïse » et « Jésus-Christ », sont tous deux médiateurs de ces deux éléments distincts. S'il est vrai que dans sa médiation prophétique, Christ est comparable à Moïse en tant que second Moïse, sa personne dans les aspects divins est incomparable (voir la suite).

4. Les deux verbes sont au passé : « a été donnée » et « sont venues ». On s'étonne que le premier verbe, « a été donnée », ne soit pas répété dans l'apodose – « la grâce et la vérité ont été données par Jésus-Christ ». L'auteur donne ainsi l'impression de vouloir marquer la différence. De quoi s'agit-il ? La première phrase désigne Moïse comme un vrai agent, mais sans plus. Il est médiateur d'une parole qui n'est pas la sienne. Or la deuxième phrase est bien plus compliquée. Elle est rendue dans la plupart des versions par « sont venues » (Second Révisée, TOB, BJ, Osty, King James Version (KJV), RSV, NIV, Philips, Good News, New English Bible, Crampon), mais une difficulté surgit dans la mesure où ce verbe *ginomai* veut dire presque toujours « devenir » ou « être ».

L'intérêt de cette expression *ginomai dia* est qu'elle ne se présente que trois fois dans tout le Nouveau Testament et que ces trois emplois se trouvent uniquement dans le Prologue de Jean, un fait qui est ignoré par tous les grands commentateurs (Calvin, Godet, Westcott, Bernard (ICC), Barrett, Hendriksen, R.E. Brown, Hänchen, Mollat *et al.*). Bultmann affirme que l'emploi de deux verbes différents dans ce verset est « sans aucune signification » (*John*, 79, n. 2). Néanmoins Calvin nous met sur la piste lorsqu'il traduit, sans commentaire, « grâce et vérité (sont) faite(s) par Jésus-Christ » ; car dans les deux autres emplois de *ginomai dia*, il s'agit de l'œuvre créatrice de la Parole : au v. 3 – « tout a été fait par elle » – *panta di' autou egeneto*, et le v. 10 – « le monde a été fait par elle » – *ho kosmos di' autou egeneto* ; et toutes les traductions qui ont rendu l'expression du v. 17 par « sont venues », la rendent dans ces deux versets par « ont été faites ». Seul Calvin est conséquent, ne serait-ce que de manière timide, et sans tirer de conclusion. Or les conclusions à tirer ne manquent pas. A la différence de Moïse, qui n'est qu'un médiateur prophétique, Jésus-Christ est la source créatrice voire l'origine *même* de la grâce et de la vérité. En

²⁸ U. Cassuto, *A commentary on the Book of Exodus* (Magnus Press, Hebrew University, Jerusalem, 1951, 1974), p. 38.

²⁹ Sur l'emploi de *egô eimi* par Jésus, voir *infra*.

ceci Jean affirme deux choses primordiales quant à la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. En ce qui concerne son œuvre, Jésus-Christ est l'auteur unique du salut qui jaillit de la grâce divine. En ce qui concerne sa personne, les attributs divins du Dieu de grâce et de vérité, révélés au Sinaï, trouvent en lui leur origine.

3. CONTINUITÉ ENCORE

A côté de cette nouveauté radicale selon laquelle l'homme Jésus-Christ, l'auteur de notre Salut, est en fait le Dieu qui a créé les cieux et la terre, se trouve une mystérieuse et fondamentale continuité, à savoir que le Christ, Verbe de Dieu, s'est révélé tout au long de l'histoire de la rédemption. Nous modernes avons de la peine à accepter une telle notion, comme en témoignent si souvent nos exégèses et nos prédications tellement hésitantes lorsqu'il s'agit de voir le Christ dans l'Ancien Testament. Mais ce n'est pas le cas de nos aïeux dans la foi, les Pères de l'Eglise ancienne. S'il y a, en effet, des dangers à éviter, tels l'allégorisation* ou la « déshistoricisation » des textes, il faut néanmoins reconnaître que l'exégèse patristique*, même dans ses formes quelque peu exagérées, allait dans la bonne direction. Car un danger plus grave encore est que les chrétiens fassent une lecture quasiment rabbinique de l'Ancien Testament sans y reconnaître la présence de Jésus et minant ainsi la radicale continuité entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliances.

Les Pères de l'Eglise (du côté grec : Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Athanase, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Théodore de Cyr ; du côté latin : Hilaire de Poitiers, Grégoire d'Elvire, Ambroise, Jérôme, Tertullien et Novatien) ont tous massivement affirmé que c'était le Verbe de Dieu qui s'était révélé aux patriarches. A titre d'exemple, Justin de Samarie (100-165) a dit : « Ni Abraham, ni Isaac, ni aucun homme ne vit le Père et indicible Seigneur... mais seulement son Fils... Et c'est Lui, c'est le Christ qui a parlé du milieu du buisson. » Irénée (130-200) a enseigné qu'il s'agissait du Verbe qui « parlait à Moïse face à face ». Enfin Novatien (200-258) soutenait que toutes les théophanies* de l'Ancien Testament devaient être attribuées au Fils. « Le Père, personne ne l'a jamais vu. Le Fils est l'image du Dieu invisible, c'est donc lui qui est vu. C'est lui, le Christ, et non le Père, qui a été l'hôte d'Abraham. »³⁰

³⁰ Cité dans L. Devillers, « Exégèse et théologie de Jean 1:18 », *RevThom* (1989), p. 198.

Cette interprétation patristique est-elle la relique exégétique d'un passé révolu ou un juste reflet du texte biblique et de ses affirmations canoniques ? Pour ce qui concerne le reste du Nouveau Testament, il est certain que Paul voit en Christ le créateur des cieux et de la terre. « Tout a été créé par lui » dit Col 1,16, affirmation reprise par l'auteur de l'épître aux Hébreux (1,10) qui applique au Christ le Ps 102,26-28 : « C'est Toi, Seigneur, qui au commencement as fondé la terre. » Paul emploie le même procédé, appliquant au Christ des textes vétérotestamentaires qui ont pour sujet l'Eternel, le Dieu de l'Ancien Testament (Rm 10,9 et 1 Co 1,2b citant Jl 3,5 ; Rm 14,10-11 citant Es 45,23 ; 2 Co 10,17 citant Jr 9,27). Or si, selon le témoignage du Nouveau Testament, le Christ est le Créateur du monde, la question qui concerne son activité entre cette première œuvre et l'Incarnation est tout à fait pertinente. Une fois au moins, Paul y répond très explicitement (1 Co 10,4) en identifiant le roc auquel les Israélites ont bu dans le désert et que Moïse a frappé au Christ, référence d'autant plus intéressante que le mot « roc » est souvent employé comme un nom de Dieu (Dt 32,4, 15, 18, 30, 31 ; 2 S 22,2-3, Ps 18,2 ; 31,3 ; 42,9 ; 71,3). L'Évangéliste Jean donne la même réponse, comme les éléments suivants l'indiquent.

1. C'est dans Jean que le nom de Dieu révélé à Moïse lors de l'épisode du buisson ardent – *egô eimi*, « Je suis ce que Je suis » (Ex 3,14) – est attribué à Jésus (cf. 8,24, 28, 58 ; 13,19, entre bien d'autres)³¹.

2. Dans Jean Jésus est présenté supérieur aux patriarches, parce qu'il les a précédés, parce qu'il s'est fait connaître à eux. « Abraham a vu mon jour et il s'est réjoui... Avant qu'Abraham fût, Je suis » (Jn 8,56, 58) ; Moïse a écrit à son sujet (5,39, 45) ; Esaïe a vu sa gloire (12,41) tout comme Jacob (1,51).

3. La mention d'Esaïe est très instructive. Jean (12,40-41) cite le texte de l'envoi du prophète (Es 6,9) et rajoute : « C'est ce que dit Esaïe lorsqu'il vit sa gloire et qu'il parla de lui. » Ici la gloire du Christ est identifiée avec celle du Seigneur qui se révéla dans la théophanie accordée au prophète l'année de la mort du roi Ozias, lorsque le Seigneur descendit entouré des séraphins (l'armée céleste) qui criaient : « Saint, saint, saint est l'Eternel des armées. Toute la terre est pleine de sa gloire. » La conclusion suivante semble bien s'imposer : si cette gloire est celle du Christ, Christ est, pour Jean, le Seigneur des armées. Cette conclusion est confirmée par le fait que la révélation de la gloire et de la sainteté de Dieu donnée au prophète Esaïe rappelle justement celle accordée à Moïse – prophète par excellence de la lignée des prophètes qui porte son nom (Dt 18,15 ss.) – sur

³¹ Voir A. Feuillet, « Les *egô eimi* christologiques du Quatrième Évangile », *RSR* 1-2 (1966).

la montagne où Dieu descend dans sa gloire et se déclare le Dieu de gloire et de vérité. La boucle est bouclée. D'après l'enseignement de Jean et des autres apôtres, comme d'après celui des Pères, les théophanies de l'Ancien Testament sont des théophanies du Christ. C'est la raison pour laquelle cet évangile se termine (30,29) avec la confession inouïe de Thomas devant Jésus-Christ : « Mon Seigneur et mon Dieu. »

4. CONCLUSIONS

1. Comment ne pas penser que Jean affirme dans ce verset que Jésus-Christ est, et a toujours été, la source de la révélation de la grâce et de la vérité ? Et comment ne pas se demander s'il est juste de parler en fin de compte d'*opposition* entre Moïse et le Christ ? On oppose de bonnes pommes à de mauvaises, on oppose Jésus au Bouddha ou à Socrate ; mais pour Moïse et la révélation préalable de Jésus-Christ qui est accordée à Moïse, le mot « opposition » ne saurait convenir. Moïse et le Christ ne sont pas opposés. Ils sont plutôt juxtaposés, dans un résumé très condensé de la dynamique organique de l'histoire de la rédemption qui fait que la nouveauté et la progression de la rédemption éclatent dans toute leur splendeur. Ce n'est pas Moïse *ou* le Christ, mais le Christ *de* Moïse, voire le Dieu de Moïse, celui dont parle Moïse (5,45) (Jg 5,45), qui s'est révélé à Moïse dans le buisson ardent et sur le Sinaï comme le *egô eimi* et comme le Dieu de grâce et de vérité, et qui maintenant, en prenant chair à la fin des temps se révèle définitivement aux apôtres, témoins inspirés de sa gloire, et à travers eux à « nous tous » dans sa plénitude. Il s'ensuit que la distinction simpliste populaire, souvent entendue, entre le Dieu guerrier de haine et de loi de l'Ancien Testament et le Dieu d'amour du Nouveau Testament, dénote une méconnaissance totale de cet enseignement apostolique*.

2. Le fait que cette perspective du progrès de l'histoire et de la révélation de la rédemption, conçue à travers la conviction d'une profonde continuité, soit exprimée dans le Prologue (Jn 1,1-18) sous-entend que l'Évangile tout entier est écrit à sa lumière.

3. Il s'ensuit que Jean n'est pas en marge de l'orthodoxie (comme il est souvent dit de nos jours par une certaine critique, prônant l'éclatement de l'unité néotestamentaire, et arrivant ainsi à miner son autorité³², mais qu'il se trouverait à son centre véritable, maintenant un équilibre difficile mais essentiel entre les deux testaments. Si les sectes se sont souvent

³² E. Käsemann, « The NT and the Unity of the Church », *Essays on NT Themes* (SCM, Londres, 1964), pp. 95-107, va jusqu'à exclure Jean du canon.

trompées sur ce point précis, il n'en est rien pour Jean et sa communauté. C'est pourquoi ils ne constituent pas une secte (malgré ce que disent certains), justement parce que toute la Bible y est respectée à travers l'histoire de la rédemption, où le même Dieu Créateur se révèle progressivement comme le Rédempteur de son peuple.

4. La conception johannique du Christ Créateur et Rédempteur souligne l'universalité de la souveraineté de notre Seigneur et nous engage activement dans ces deux aspects de son œuvre. Il s'ensuit que si le chrétien n'est pas du monde, il est néanmoins pleinement à l'aise dans la création. Une vision aussi vaste de l'œuvre du Christ ne permet plus cette hésitante récupération de quelques « beaux » textes de la Genèse pour que l'Eglise ait son mot à dire en ce temps de crise écologique, mais exige à nouveau une pleine acceptation de la Bible comme canon dans sa totalité.

5. Pour des théologiens, l'exemple de Jean (comme celui des autres apôtres et des Pères de l'Eglise) est un rappel, un défi et une invitation à chercher dans l'Ancien Testament toute la richesse du Christ. L'Evangile consiste à prêcher le Christ dans toutes les Ecritures, comme l'a fait Jésus lui-même (Jn 5,39-45, Lc 24). L'Evangile est, d'après Paul, « selon les Ecritures » (1 Co 15,3-5). Sachons lire ces mêmes Ecritures, et plus précisément l'Evangile de Jean, aussi Ecriture sainte, puisqu'inspiré par le Paraclet, pour notre consolation et pour posséder l'espérance qu'elles procurent (Rm 15,4), afin que nous croyions que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu (dans son acception pleine) et que nous ayions la vie en son nom, vie dont il est le Créateur et le Rédempteur.

