

LES *EGO EIMI* CHRISTOLOGIQUES DU QUATRIÈME ÉVANGILE

LA RÉVÉLATION ÉNIGMATIQUE DE L'ÊTRE DIVIN DE JÉSUS
DANS JEAN ET DANS LES SYNOPTIQUES

Les *ego eimi* christologiques du IV^e évangile se présentent sous deux formes : à l'absolu ou avec qualification. Ce sont les premiers qui constitueront l'objet principal de cette étude ; les autres ne seront abordés que par mode de comparaison dans notre seconde partie¹. Les emplois absolus de *ego eimi* sont une des caractéristiques les plus remarquables de la doctrine johannique. Les textes de ce genre sont d'ailleurs peu nombreux. Il est utile que nous les citons dès maintenant.

Entrent en ligne de compte au moins les trois passages suivants : 8, 24 b : « Si vous ne croyez pas que *c'est moi* ² (ὅτι ἐγώ εἰμι), vous mourrez dans vos péchés » ; 8, 28 : « Quand

1. Voici la liste des principales études que nous avons utilisées : G. P. WETTER, „Ich bin es“, *„Eine johanneische Formel*, dans *Theol. Stud. u. Krit.* 88 (1915), p. 224-238 ; E. SCHWEIZER, *Ego eimi...* *Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*, Göttingen, 1939 ; E. PEARCY, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gnostizismus*, Lund, 1939 ; C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 93-96 et 349-350 ; H. BECKER, *Die Reden des Johannes-Evangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede*, Göttingen, 1956 ; H. SCHULZ, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannes-Evangelium*, Göttingen, 1957 ; E. STAUFFER, TWNT, II, art. ἐγώ, p. 343-352 (*Das christologische ἐγώ*) ; F. BUCHSEL, TWNT, II, art. ἐγώ εἰμι, p. 396-398 ; H. ZIMMERMANN, *Das absolute Ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, dans *Biblische Zeitschrift* 1960, p. 54-69 ; 266-276. Cf. encore A. HAJDUK, *Ego eimi bei Jesus und seine Messianität. Communio Viatorum*, 1963, p. 55-60. L'auteur critique la thèse de E. STAUFFER, *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Bern, 1957, selon laquelle Jésus, en employant *ego eimi* proclamerait sa divinité et laisserait de côté sa dignité messianique. HAJDUK montre en sens contraire qu'en aucun cas la divinité du Christ n'est clairement affirmée et, que plusieurs fois en revanche son caractère messianique est enseigné ou présupposé.

2. Nous dirons plus loin pourquoi, pour les trois textes qui suivent, nous préférons la traduction « que c'est moi » à la version plus usuelle « que je suis ».

vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous comprendrez que *c'est moi* (ὅτι ἐγὼ εἰμι) et que je ne fais rien de moi-même, mais que je parle là-dessus comme mon Père m'a enseigné »; 13, 19 : « Je vous le dis dès maintenant, avant que cela n'arrive, afin qu'une fois cela arrivé, vous croyiez que *c'est moi* (ὅτι ἐγὼ εἰμι) ». De ces textes on ne peut évidemment séparer la déclaration de 8, 58 : « En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham fût (ou parût), je suis (πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμι). » Il nous faut toutefois observer dès maintenant que, dans ce dernier cas, le *ego eimi* n'a pas tout à fait la même portée que dans les autres; c'est pourquoi nous ne le traduisons pas de la même façon. Nous expliquerons plus loin où gît la différence.

Convient-il de rattacher d'autres passages encore au même emploi mystérieux de *ego eimi*? La question se pose pour trois péripécies. On note d'abord le *ego eimi* de l'entretien avec la Samaritaine (4, 26). Il y a ensuite l'épisode où Jésus, marchant sur les eaux, apparaît soudain aux disciples en train de naviguer péniblement sur le lac de Génésareth soulevé par la tempête; il leur dit : « C'est moi (Ἐγὼ εἰμι); ne craignez pas » (6, 20); ne croirait-on pas que ces simples paroles, par la vertu du moi divin, mettent fin à la situation critique des apôtres? Plus impressionnante encore est la scène de l'arrestation de Jésus à Gethsémani, où les mêmes mots du Christ : « *C'est moi* (ἐγὼ εἰμι) » semblent faire tomber ses ennemis à terre (18, 5-6).

Nous n'avons pas l'intention d'étudier en détail la question de savoir dans quelle mesure ce langage mis par le IV^e évangéliste sur les lèvres du Christ a pu être influencé par l'hellénisme et les religions orientales. Comme Jean écrit pour des chrétiens, soit venus du monde grec, soit du moins en contact avec lui, il n'est pas interdit de supposer qu'il s'est jusqu'à un certain point accommodé à une phraséologie familière à ses destinataires. En fait les parallèles sont ici beaucoup plus difficiles à détecter que pour les formules avec *ego eimi* suivi d'une qualification (je suis le pain de la vie, le bon pasteur, la vigne...), qui ne sont pas sans rappeler les autodoxologies mises dans la bouche des dieux ou des révé-

lateurs divins par les religions orientales. Le monde païen n'offre pas de correspondant exact de l'*ego eimi* à l'absolu, car dans les textes magiques du syncrétisme hellénistique, si *ego eimi* est laissé sans prédicat, c'est que la personne du magicien étant censée liée au nom qu'il prononce, on veut lui laisser la liberté du choix de ce nom³.

Mais encore une fois ce n'est pas à ce problème d'une influence étrangère, en l'occurrence très obscur, que nous allons nous arrêter; nous nous rangeons aux côtés des nombreux exégètes qui postulent avant tout pour ces *ego eimi* à l'absolu une dépendance à l'endroit de l'Ancien Testament et du judaïsme. L'en partant de ces antécédents, nous voudrions en premier lieu préciser mieux que ne le font d'ordinaire les commentateurs le sens véritable des textes johanniques, et en second lieu chercher quel rapport ont ces formules avec la révélation de l'être divin de Jésus que nous donnent par ailleurs soit le IV^e évangile soit les Synoptiques; nous serons ainsi amenés à mettre en parallèle la christologie de Jean et celle des Synoptiques.

I. Les « Ego Eimi » absolus du quatrième évangile.

Les formules de révélation des discours du Christ

Les trois formules de 8, 24, 28 et 13, 19 ont entre elles un air de parenté qui autorise à les étudier ensemble. Nous commencerons par le dernier texte dont le lien avec l'Ancien Testament est manifeste, car les mots ἵνα πιστεύσῃτε ὅτι ἐγὼ εἰμι sont presque une citation d'Is. 43, 10 : ἵνα γινώτε καὶ πιστεύσῃτε καὶ συνῆτε ὅτι ἐγὼ εἰμι. Il est clair que cette dernière déclaration : « afin que vous sachiez, que vous croyiez et que vous compreniez que *c'est moi* » n'est qu'une abréviation pour « c'est moi qui suis Yahvé »; ce langage est donc essentiellement un langage de révélation divine, et il en va de même pour celui que tient Jésus en Jn. 13, 19. A partir de ce rapprochement,

3. En faveur du recours aux textes magiques hellénistiques, cf. G. P. WETTER, „Ich bin es“, p. 224 sq.; C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, Giessen, 2^e édition, p. 273 sq.; contre cette explication, cf. H. ZIMMERMANN, *Das absolute Ἐγὼ εἰμι*, p. 55 sq.

nous pouvons déjà faire quelques remarques importantes.

D'après Zimmermann⁴, on peut distinguer dans l'Ancien Testament quatre emplois principaux de la formule de *révélation* : je suis Yahvé ou Dieu (*ânî ou anôkî Yahvé, El ou Elohim*). Tout d'abord Yahvé y a recours pour manifester son essence, nous dire qui il est : « Je suis Yahvé, Dieu de ton père, Abraham, et Dieu d'Isaac... Voici que je suis avec toi » (Gn. 28, 13); « Je suis le Dieu de ton père, Abraham; ne crains point, car je suis avec toi » (Gn. 26, 24). En second lieu la formule sert à garantir, soit une promesse que Yahvé s'engage à tenir, soit un précepte dont il exige l'observation : « Tu diras aux enfants d'Israël : Je suis Yahvé et je vous soustrairai aux corvées que les Egyptiens vous imposent » (Ex. 6, 6); « Je suis Yahvé, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude; tu n'auras pas d'autres dieux que moi » (Ex. 20, 2-3). En troisième lieu, sous la forme « vous saurez (ou ils sauront) que je suis Yahvé », l'expression est destinée à souligner une certaine connaissance que Dieu veut faire acquérir à l'homme grâce à son action dans l'histoire : « Les Egyptiens sauront que je suis Yahvé quand j'étendrai ma main contre l'Égypte et que je ferai sortir du milieu d'eux les fils d'Israël » (Ex. 7, 5); « Vous saurez que je suis Yahvé quand j'ouvrirai vos tombeaux et que je vous ferai sortir de vos tombeaux, ô mon peuple » (Ez. 37, 13). Enfin la formule « Je suis Yahvé (ou Elohim), et il n'en est point d'autre » est plusieurs fois utilisée dans le Deutéro-Isaïe comme proclamation solennelle du monothéisme le plus strict (Is. 45, 5, 6, 18, 21, 22; 46, 9; cf. aussi Os. 13, 4; Jl. 2, 27).

De ces emplois, le plus important est le troisième. La formule « vous saurez (ou ils sauront) que je suis Yahvé » se rencontre assez fréquemment dans le récit des *mirabilia Dei* du temps de l'Exode (Ex. 6, 7; 7, 5, 17; 16, 12...; Dt. 32, 39...). Mais elle est surtout caractéristique de la littérature prophétique, et notamment des deux grands prophètes de l'exil :

4. *Das absolute 'Eḡw ʿēlū*, p. 61-65. Sur les formules de révélation divine de l'Ancien Testament, cf. encore W. ZIMMERLI, „*Ich bin Yahweh*“, *Alt-Festschrift*, 1953, p. 179-209; K. ELLIGER, „*Ich bin der Herr-Euer Gott*“, *Heim-Festschrift* 1954, p. 9-34.

Ezéchiél et le Deutéro-Isaïe (environ 75 fois chez Ezéchiél). Elle est chez eux la traduction de leur foi étonnante en la présence et en l'action permanente de Yahvé dans l'histoire, et cela à une époque remplie d'événements déconcertants pour la nation choisie⁵.

Surtout dans les citations bibliques formelles ou dans les allusions à l'Ancien Testament, les écrits du judaïsme tardif emploient volontiers la formule de révélation. Mais la portée de celle-ci s'est affaiblie⁶. C'est pourquoi un langage analogue peut être mis dans la bouche des anges : « Je suis Raphaël; l'un des sept anges qui se tiennent toujours prêts à pénétrer auprès de la gloire du Seigneur » (Tb. 12, 15); « Je suis le grand ange firemiel » (Apoc. Soph. 10, 3); « Je suis le chef suprême du Seigneur Dieu » (Joseph et Aseneth 14, 8). Fait plus significatif encore : la formule prophétique « vous saurez que je suis Yahvé » n'est plus utilisée; autrement dit, bien qu'on ne se lasse pas de rappeler les interventions divines du passé et qu'on nourrisse toujours l'espoir d'une libération eschatologique opérée par Yahvé, on a perdu le sentiment qu'avaient si fort les anciens prophètes d'une action présente de Yahvé dans l'histoire.

La littérature rabbinique donne lieu à des observations analogues : bien qu'elle évite de prononcer le nom de Yahvé, elle n'abandonne pas pour autant la formule de révélation, mais elle la traite comme un cliché traditionnel auquel il lui arrive même d'attribuer une vertu quasi magique. Mais l'interprétation et déjà la datation des écrits rabbiniques soulèvent des problèmes fort délicats dans la discussion desquels nous ne pouvons pas entrer ici⁷.

5. Cf. G. J. BOTTERWECK, „*Gott erkennen*“ im *Sprachgebrauch des Alten Testaments*, Bonn, 1951 : Dieu se fait connaître dans la Bible de multiples façons, par des oracles, des songes, etc., notamment par le double langage de la nature et de l'histoire. Dans Ezéchiél et les livres historiques, on reconnaît Dieu avant tout grâce à ses interventions historiques salutaires ou vengeresses. Sur la foi prophétique en l'intervention de Dieu dans l'histoire du monde, les sources de cette croyance et son originalité, cf. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 149-163 (les pages 156-157 sont consacrées à Ezéchiél et au Deutéro-Isaïe).

6. H. ZIMMERMANN, *Das absolute 'Eḡw ʿēlū*, p. 266-268.

7. Cf. H. ZIMMERMANN, *Das absolute 'Eḡw ʿēlū*, p. 268-270. Pour se faire une idée plus précise des conceptions rabbiniques, on peut se reporter aux ouvrages

Nous devons revenir maintenant au IV^e évangile. Les deux textes de 8, 28 et de 13, 19 se rattachent nettement à la formule prophétique : « Vous saurez que je suis Yahvé ». On peut déjà tirer de là cette conclusion : à une époque où s'était, semble-t-il, atténuée la croyance prophétique en l'action permanente de Dieu dans l'histoire, *Jésus renoue avec cette grande tradition*, non d'ailleurs sans lui imprimer sa marque tout à fait personnelle : *il a en effet conscience que sa présence même parmi les hommes signifie une intervention actuelle de Yahvé d'une importance décisive pour les destinées de l'humanité*.

Il convient de rapprocher cette donnée de deux autres conceptions qui caractérisent la théologie johannique. Dans le IV^e évangile, les événements appelés « signes » (avant tout les miracles), tout à la fois lettres de créance de Jésus en tant qu'envoyé du Père et annonces symboliques du salut messianique, ont une portée analogue aux « signes » du temps de l'Exode, destinés à suggérer l'intervention dans l'histoire d'un être divin qui veut se faire reconnaître comme l'unique Dieu et l'unique Sauveur. La même observation est à faire à propos des « œuvres » de Jésus, distinctes des signes en ce qu'elles englobent toute l'activité du Christ, et pas seulement son activité miraculeuse, et en ce qu'elles imposent plus fortement l'idée de sa transcendance absolue et de son unité d'action avec le Père : ces œuvres de Jésus rappellent l'œuvre merveilleuse accomplie par Yahvé dans l'histoire, en particulier ses prouesses du temps de la libération de la servitude égyptienne, et de la servitude babylonienne⁸. Dans l'évangile

suivants : A. MARMORSTEIN, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, 1^{re} Partie : *The Names and Attributes of God*, London, 1927; cf. surtout les chapitres suivants : The Pronunciation of the Tetragrammaton (p. 17-40); The Names of God in the Bible (p. 41-53); The Sources (p. 108-147); ce dernier chapitre donne toutes les références désirables sur le sujet en question; — J. ABELSON, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, London, 1912, chap. xxii : The general Rabbinic Conception of God (p. 278-303). Il faut noter que le sentiment d'une action présente de Dieu dans l'histoire n'est pas absent de Qumrân : cf. surtout *Règle de la Guerre*, col. I-xix.

8. La littérature relative aux signes et aux œuvres du quatrième évangile est considérable; nous n'avons pas à l'envisager ici. Contentons-nous seulement des deux références suivantes : R. FORMESYN, *Le séméion johannique et le séméion hellénistique*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 38 (1962), p. 856-894; Les miracles signes messianiques de Jésus et œuvres de Dieu selon l'Évangile de saint Jean, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, tome II, Gembloux, 1954, p. 41-51.

johannique, c'est ainsi toute l'histoire du salut inaugurée dans l'Ancien Testament qui en Jésus culmine et s'achève. Les emplois absolus de *ego eimi* sont à rattacher à ce grand contexte.

En 13, 19, le Christ pense que la prédiction faite par lui aux apôtres de la trahison de Judas leur permettra, une fois la prophétie accomplie, de mieux se rendre compte que le drame qui va se jouer est un drame véritablement divin. Songeant à la citation scripturaire du verset précédent : « Celui qui mange mon pain a levé contre moi son talon » (Ps. 40 [41], 10), le P. Lagrange écrit : « Jésus ne veut pas fournir à ses disciples une preuve de sa divinité, d'autant plus que les disciples croyaient déjà en lui (6, 68), mais bien plutôt leur permettre de reconnaître que l'Écriture parlait de lui (Aug.).⁹ ». Ce n'est pas assez dire : le parallélisme étroit avec Is. 43, 10 où Yahvé entend se faire reconnaître comme le Dieu unique et le maître souverain de l'histoire du monde, ne permet pas de s'en tenir à cette exégèse minimisante. C. K. Barrett écrit plus justement : « Les hommes rencontrent vraiment Dieu en la personne de Jésus¹⁰ ». Et avec plus de force encore E. Stauffer : « Le moi du Christ devient le sujet de l'histoire divine, et cette histoire à son tour ne doit pas être autre chose qu'une autoproclamation toute puissante du Christ¹¹ ».

Cela veut-il dire qu'il faille faire des mots *ἐγώ εἰμι* l'équivalent pur et simple de « Je suis Yahvé », ou encore, comme le disent certains, l'équivalent de la définition du nom divin ineffable, donnée en Ex. 3, 14 : « Je suis Celui qui suis », identification à la vérité inouïe, d'ailleurs peu en harmonie avec le contexte prochain ou éloigné, où le Christ apparaît soucieux de graduer la lumière, de ne donner aux âmes que ce qu'elles peuvent « porter » et de ne s'exprimer que de façon voilée ou « parabolique » sur les vérités les plus hautes (cf. 3, 12; 16, 12, 25, 29). Cette interprétation ne nous semble pas tenable, et voici pourquoi :

Dans les LXX, tandis que l'expression d'Ex. 3, 14 est tra-

9. *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1927, p. 358.

10. *The Gospel according to St John*, London, 1955, p. 371.

11. *TWNT*, II, art. *ἐγώ*, p. 351-352.

duite par 'Εγώ εἰμι ὁ ὢν, la formule de révélation « je suis Yahvé » (Ei ou Elohim) « est rendue de multiples façons : 171 fois par ἔγώ λόγος, 69 fois par ἔγώ γάρ εἰμι λόγος, 8 fois par ἔγώ γάρ εἰμι ὁ θεός, et 2 fois seulement par ἔγώ εἰμι¹². En revanche, dans les quelques passages de l'Ancien Testament où le texte hébreu substitue à *ānī-Yahvé* la formule abrégée *ānī-hū* : « c'est moi » — ces passages se trouvent presque que tous dans le Deutéro-Isaïe —, les Septante ont traduit invariablement par ἔγώ εἰμι. Voici ces textes : Dt. 32, 39; Is. 41, 4; 43, 10, 25; 46, 4; 48, 12; 51, 12; 52, 6. Et que ἔγώ εἰμι de Jn. 13, 19 soit à expliquer lui aussi à partir du substrat sémitique *ānī-hū*, et non à partir de *ānī-Yahvé*, c'est ce que prouve sa dépendance par rapport à Is. 43, 10.

La référence de Jn. 13, 19 au Deutéro-Isaïe empêche d'autre part absolument d'assimiler cet ἔγώ εἰμι à ceux que dans les LXX l'on trouve de temps en temps associés de manière étrange à d'autres verbes, au mépris de la grammaire. Ces ἔγώ εἰμι singuliers n'ont pas de portée transcendante, puisqu'ils sont utilisés aussi bien par des hommes que par Dieu. En 2 S. 13, 28, Absalom dit à ses serviteurs : « Frappez Ammon... N'ayez pas peur, car n'est-ce pas moi qui l'ordonne? (ὅτι οὐχὶ ἔγώ εἰμι ἐντρέλλομαι ὑμῖν;) ». En 2 S. 20, 17, Joab consent à écouter la femme prudente qu'il regarde comme la personnification de la ville assiégée d'Abel Beth-Maaka : « Je t'écoute », lui dit-il (ἐξούω ἔγώ εἰμι). Cf. encore Jg. 6, 18; 2S. 12, 7; 24, 12 etc.¹³

La relation indiscutable de Jn. 13, 19 avec Is. 43, 10 doit guider le commentateur et lui dicter une exégèse nuancée. Tout d'abord il en tirera cette conclusion que la meilleure traduction de ὅτι ἔγώ εἰμι n'est pas « que je suis », comme si l'accent était mis directement sur l'existence éternelle de Jésus qui ne ferait qu'un avec Dieu, mais qu'il convient de

12. Ces chiffres sont empruntés à l'étude de Zimmermann. Nous négligeons ici quelques autres traductions spéciales indiquées également par cet auteur : ἔγώ εἰμι, ἔγώ εἰμι : 2 fois; ἔγώ : 1 fois; ἔγώ εἰμι πόρος : 1 fois.

13. Sur ce phénomène, cf. E. SCHWEIZER, *Ego Eimi*, p. 24-26; F. BÜCHSELY, *TWNT*, II, p. 398; D. BARTHÉLÉMY, *Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécapropheton trouvés dans le désert de Juda*, Leiden, 1963, p. 69-78.

rendre ces mots par la formule vague « que c'est moi » conformément au substrat sémitique.

Effectivement on ne saurait trop souligner combien obscur demeure un tel langage quand c'est Jésus qui l'emploie. Lorsque, dans le Deutéro-Isaïe, Yahvé déclare : « afin que vous sachiez et que vous croyiez et que vous compreniez que c'est moi », cette affirmation n'a rien de déconcertant ni d'ambigu; le lecteur comprend sans difficulté : c'est moi (seul) qui suis Yahvé, puisque c'est Yahvé qui parle et que tout le contexte est une proclamation du monothéisme le plus rigoureux et du néant des idoles¹⁴. Il n'en va pas de même pour la déclaration analogue mise en Jn. 13, 19 sur les lèvres de Jésus, c'est-à-dire de quelqu'un qui, tout en revendiquant les prérogatives et une autorité divines, n'en est pas moins un homme. Aujourd'hui certes nous devinons sans trop de peine qu'il y a là une référence à la divinité proprement dite de Jésus, mais c'est en raison de tout ce que nous savons sur lui, et par le reste du IV^e évangile, et par l'enseignement commun de l'Église. Mais en allait-il de même pour les auditeurs immédiats du Christ, même si, comme les apôtres, ils avaient vécu dans son intimité? Un tel langage devait leur sembler profondément énigmatique. Du moins étaient-ils par lui en quelque sorte alertés : cette mise en avant extraordinaire par Jésus de son propre moi les forçait à se poser la question fondamentale : qui est donc cet homme?

Ce qui vient d'être dit vaut, non seulement pour 13, 19, mais encore pour le texte tout à fait semblable de 8, 28 : « Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous comprendrez que c'est moi^{14bis} ». Cependant ce dernier passage, qui est une prédiction du destin des Juifs, soulève un problème

14. Ainsi que le note C. H. DOBB (The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge, 1952, p. 94), les LXX qui rendent *ānī-hū* par ἔγώ εἰμι traitent ἔγώ εἰμι comme un équivalent du nom divin, Yahvé. C'est ce qui ressort notamment d'Is. 45, 18 où « Je suis Yahvé et il n'y en a point d'autre » est rendu par ἔγώ εἰμι καὶ οὐκ ἔστιν ἕτερος, et également de 45, 19 où « moi, Yahvé » est traduit deux fois : une première fois par ἔγώ εἰμι et une seconde fois par σοφός.

14 bis. On a suggéré parfois de traduire : « vous comprenez ce que je suis », ou encore : « vous comprenez qui je suis », cf. A. LOISY, *Le quatrième Évangile* (1903), p. 559; A. DURAND, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1927, p. 257. Mais la dépendance de *ego eimi* à l'endroit de *ānī-hū* du Deutéro-Isaïe rend improbable cette version.

spécial. Il présuppose tout d'abord qu'en élevant Jésus sur la Croix, les Juifs se feront les instruments aveugles de son exaltation spirituelle, conformément au double sens du verbe ὑψώω usité en référence à la fois au serpent d'airain élevé matériellement dans le désert (cf. 3, 14) et au Serviteur de Yahvé qui, après son martyre, doit être élevé spirituellement (Is. 52, 13 : ὑψοθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα)¹⁵. Cette perspective n'a rien qui puisse nous étonner : elle est habituelle dans le IV^e évangile où même les ennemis de Jésus collaborent sans le savoir à la réalisation des plans divins. Mais voici quelque chose de plus singulier : Jésus affirme ici qu'à près le drame du Calvaire ses ennemis connaîtront « que c'est moi ». Est-ce leur conversion qui est ainsi annoncée?

Les explications que l'on donne de ce texte difficile sont fort divergentes; nous n'en rappellerons que quelques-unes. W. Thüsing croit pouvoir commenter 8, 28 à partir des passages suivants : « vous connaîtrez la vérité » (8, 32); « afin que le monde connaisse que j'aime le Père (14, 31); « afin que le monde connaisse que tu m'a envoyé » (17, 23). Il entend en conséquence γνώσασθε de 8, 28 d'une connaissance véritable qui doit normalement conduire à la foi et au salut¹⁶ C. K. Barrett explique que l'auteur ne vise les Juifs qu'en apparence et songe avant tout aux lecteurs de son évangile : il ne savait que trop bien que la crucifixion n'avait pas été suivie d'une adhésion des ennemis du Christ à la religion qu'ils avaient combattue¹⁷.

Un examen attentif tant du contexte immédiat que de l'arrière plan vétérotestamentaire permet d'aboutir, semble-

15. Ce double sens n'est pas admis de tous. Songent uniquement à l'élévation matérielle sur la Croix : J. DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Bruges, 1951, p. 259-260, en note; W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu in Johannesevangelium*, Münster i. W. 1959, p. 4-12. Cependant la plupart des exégètes se prononcent en faveur de la double signification : R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1950, p. 110, note 2; C. K. BARRETT, *The Gospel according to Saint John*, p. 178-179; A. VERGOTE, *L'exaltation du Christ en croix selon le quatrième évangile*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1952, p. 5-23; D. MOLLAT, *L'évangile de saint Jean* (Bible de Jérusalem), Paris, 1953, p. 81, note b; R. SCHNACKENBURG, *Das erste Wunder Jesu*, Freiburg, 1951, p. 42, etc.

16. *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu*, p. 15-19.

17. *The Gospel according to St John*, p. 284.

t-il, à une exégèse meilleure. R. Bultmann observe qu'on ne peut détacher 8, 28 de 8, 24 « Si vous ne croyez pas (maintenant) que c'est moi, vous mourrez dans vos péchés »; ce qui fait penser que la connaissance envisagée en 8, 28 arrive trop tard; elle ne sera que la connaissance expérimentale du juge divin, car le mépris de la révélation par les incrédules doit fatalement provoquer leur condamnation¹⁸.

Cette manière de comprendre le texte est confirmée par les parallèles vétérotestamentaires. Chez les prophètes, la formule « vous saurez que je suis Yahvé », qui accompagne soit des menaces de châtiement, soit des promesses de restauration, s'entend principalement, et parfois même exclusivement, d'une expérience, d'une leçon amère administrée par le déroulement même des événements. Lorsqu'en particulier l'Ézéchiel applique cette expression à des peuples païens dont il prédit la ruine : Ammon (24, 7), Moab (24, 11), Sidon (28, 22-23), l'Égypte (29, 9) etc., il est évident qu'il ne songe pas le moins du monde à leur conversion au vrai Dieu¹⁹. Il faut dire la même chose de Jn. 8, 28, et le commentaire qu'en donne le P. Lagrange²⁰ nous semble tout à fait heureux : « Plus haut (7, 34), écrit-il, Jésus a dit aux Juifs : Vous me cherchez, et vous ne me trouverez pas. Il serait assez étonnant qu'il ait annoncé ici leur conversion... je croirais donc (avec Cyr. contre Aug. Chrys. Schanz) que γνώσασθε ne s'entend guère que de l'expérience douloureuse des Juifs. Après qu'ils auront élevé le Christ sur la Croix, ce qui sera pour lui une élévation glorieuse et le signal de son retour en haut (3, 14), ils comprendront qu'il est... Celui que Dieu avait envoyé pour les sauver (cf. v. 24). Il faudra bien qu'ils le comprennent, lorsqu'ils se verront anéantis comme peuple, dispersés parmi les Gentils empressés à croire en Jésus (Cyr.). »

Jésus, il est vrai, semble vouloir assigner un objet intellectuel à la connaissance : « vous connaîtrez que c'est moi et que je ne fais rien de moi-même, mais que je parle là-dessus comme

18. *Das Evangelium des Johannes*, p. 265-268.

19. Cf. W. GRONKOWSKI, *Le messianisme d'Ezéchiel*, Strasbourg, 1930, p. 51-52.

20. *Evangelium selon saint Jean*, p. 239.

mon Père m'a enseigné ». Une solution de facilité consisterait à couper la phrase après « que c'est moi », en évitant de faire dépendre ce qui suit de $\delta\tau\iota$. Mais cette lecture n'est pas naturelle. On doit plutôt supposer avec Lagrange²¹ que 28b fait la transition entre la punition future des Juifs (28a) et la situation actuelle décrite au v. 29, ou mieux encore, avec Bultmann²², que la pensée est la même qu'en 12, 48-50 : c'est parce que Jésus dit les paroles du Père et qu'il est son authentique Révéléateur que le mépris de son enseignement doit avoir des conséquences aussi redoutables : par elles vous saurez, de gré ou de force, qu'actuellement je parle au nom du Père.

Au sujet de l'association des deux données : « vous connaissez que c'est moi » et « celui qui m'a envoyé est avec moi », que l'on remarque en 8, 28-29, Dodd²³ fait une suggestion intéressante. Une tradition rabbinique atteste que *ānī-hū* avait été changé en *ānī-wehū* (moi et lui) destiné à marquer l'union de grâce de Yahvé et d'Israël. Selon Rabbi Judah ben Ilai (vers 130-100), c'est cette dernière formule que les prêtres utilisaient quand, à la fête des Tabernacles, ils entouraient l'autel en chantant l'hosanna du Ps. 118, 25. Il y a lieu dès lors de se demander si Jn. 8, 28-29, ainsi que $\epsilon\gamma\omega\ \kappa\alpha\iota\ \delta\ \pi\epsilon\upsilon\lambda\alpha\varsigma$ $\mu\epsilon$ de Jn. 8, 16, prononcé dans le contexte de la fête des Tabernacles, ne sont pas une allusion à *ānī-wehū*, le Christ prenant en la circonstance, comme souvent ailleurs, la place d'Israël, destiné qu'il est à devenir le principe du véritable Israël. Fils de Dieu incarné et Médiateur unique entre Dieu et les hommes, Jésus manifesterait ainsi par son langage qu'il est lié ontologiquement tout à la fois au Père céleste et à la communauté messianique. Cette conjecture nous laisse hésitant ; si on l'admettait, il y aurait là une raison de plus de ne pas voir dans le *ego eimi* de 8, 28 un simple équivalent de « je suis Yahvé ».

Le texte de 8, 24, que nous avons déjà utilisé pour éclairer 8, 28, fait dire au Christ que l'espérance du salut est liée à la

21. *Évangile selon saint Jean*, p. 239-240.

22. *Das Evangelium des Johannes*, p. 268.

23. *Introduction to the Fourth Gospel*, p. 94 et 350.

croissance « que c'est moi » : « Si vous ne croyez pas que c'est moi, vous mourrez dans vos péchés. » Il y a là certes une déclaration inouïe, mais qui, pas plus que 13, 19 ou 8, 28, n'équivaut à une identification formelle du Christ avec Yahvé. Et que son sens profond ait échappé à peu près complètement aux auditeurs immédiats, c'est ce que montre la question qu'ils posent aussitôt après, non sans quelque impatience ($\sigma\upsilon$ mis en tête) : « Qui donc es-tu ? ».

La réponse que fait le Christ à cette mise en demeure de s'expliquer manifeste sa volonté bien arrêtée de ne pas donner la pleine lumière à des âmes incapables d'en supporter l'éclat. (Iar, quelle que soit la portée de $\tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\nu\ \delta\ \tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \lambda\alpha\lambda\omega\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$, il faut certainement rejeter la version de la Vulgate (*Principium qui et loquor vobis*) dont le « qui » est sans répondant dans le grec et qui traite indûment $\tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\nu$ comme un nominatif. L'exégèse qui a nos préférences consiste à donner à $\tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\nu$ le sens bien attesté dans les LXX de « au commencement », « d'abord » (Gn. 41, 21; 43, 18 [17], 20 [19]; Dn. 9, 21 cf. aussi Dn. 8, 1 dans la traduction de Théodotion) et à voir dans la phrase entière une énigme, insoluble sans le secours des livres sapientiaux où la Sagesse Divine est déclarée exister dès le commencement (Si. 24, 9; cf. Pr. 8, 22); Jésus dit de même : « Je suis dès le commencement (c'est-à-dire depuis toujours) ce que je vous dis²⁴. »

Concluons avec E. Stauffer²⁵ : de par la volonté même du Christ, les *ego eimi* absolus du IV^e évangile constituent de véritables rébus ; la réponse de Jésus en 8, 25b montre qu'il est décidé à leur conserver ce caractère ; comme en Mc. 14, 62 par. (la session du Fils de l'homme à la droite de Dieu et sa venue sur les nuées), ou encore comme dans les passages johanniques où il est question de l'« élévation » du Fils de l'homme (3, 14; 8, 28; 12, 32, 34 : un langage proprement inintelligible!), il laisse à l'histoire future le soin d'interpréter les paroles obscures qu'il prononce²⁶.

24. Cf. nos *Études Johanniques*, Bruges-Paris, 1962, p. 78-79.

25. *T.W.N.T.*, II, art. $\epsilon\gamma\omega$, p. 351.

26. Cf. notre monographie : *Le triomphe du Fils de l'homme d'après la déclaration du Christ aux Sanhédrites* (Mc 14, 62; Mt 26, 64; Lc 22, 69), dans *Recherches Bibliques*, VI (ouvrage collectif), Bruges-Paris, 1963, p. 149-171.

En dépit de leur piétinement apparent, les discours johanniques comportent une réelle progression de la pensée. Qu'on se rappelle « le Verbe s'est fait chair » du prologue préparé par tout ce qui précède, comme aussi les déclarations sur la chair et le sang du Christ de 6, 50 sq., point culminant d'un long discours admirablement gradué. Le discours du chapitre 8 ne fait pas exception à la règle : les deux énigmatiques *ἐγώ εἰμι* de 8, 24 et 28 disposent le lecteur à entendre la déclaration plus claire de 8, 58 : *περὶ Ἀβραάμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι*.²⁷ Ce dernier *ego eimi*, qui se rapporte à l'être divin permanent du Christ, est rendu dans Delitzsch à l'aide du verbe « être » ; il faut se garder de le confondre avec les précédents, traduits correctement dans Delitzsch par *ānī-hū*. Ainsi que le suggère J. Bonsirven²⁸, tandis que dans les phrases du genre de 8, 24, 28 et 13, 19, il convient de regarder *ego* comme attribut : « on verra (on croira) que c'est moi (qui intervient) », au contraire en 8, 58 *ego* est sujet. Le *moi* de Jésus, qui « est » purement et simplement, y est opposé à Abraham venu à l'existence à un moment donné de l'histoire. Certes ce n'est pas encore comme si Jésus déclarait ouvertement : je suis Yahvé ; il n'en reste pas moins vrai qu'en la circonstance cette idée est beaucoup plus clairement suggérée que dans les textes qui ont été étudiés plus haut ; on songe à des passages bibliques tels que Ps. 90, 2 : « Avant que les montagnes fussent nées, et enfants la terre et le monde, de toujours à toujours tu es Dieu. » Avec Osty²⁹, on traduira volontiers Jn. 8, 58 par : « Avant qu'Abraham parût, moi, je suis. »

Les récits.

Nous devons maintenant examiner les trois récits signalés dans l'introduction, où l'on a cru découvrir pareillement sur

27. Cf. D. Buzx, *Un procédé littéraire de saint Jean*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1938, p. 61-75.

28. *Le témoin du Verbe*, Le disciple Bien-Aimé, Toulouse, 1956, p. 78, note 51.

29. Pour une traduction plus fidèle du Nouveau Testament, dans *Mémoires du Cinquantenaire de l'Ecole des Langues Orientales Anciennes* (1914-1964), Collection « Travaux de l'Institut Catholique de Paris », 10, Paris, 1964, p. 84. L'auteur regrette la traduction courante : Avant qu'Abraham fût : « L'emploi du mot « fût » est totalement injustifié pour γενέσθαι, doublement ingénu, et par son sens propre, et par le temps où il se trouve employé ».

les lèvres de Jésus la formule de révélation divine « *ego eimi* » : l'entretien avec la Samaritaine, la marche sur les eaux, la scène de l'arrestation à Gethsémani.

Il y a peu de chose à noter à propos du premier passage. A la Samaritaine qui vient de dire : « Je sais que le Messie doit venir, celui qu'on nomme le Christ ; lorsqu'il sera venu, il nous fera tout savoir », Jésus répond : « Je le suis (*Ego eimi*) ; moi qui te parle » (4, 25-26). En soi ces paroles de Jésus ne comportent aucun mystère, même si l'on s'étonne de le voir révéler ici sa qualité de Messie que dans les Synoptiques il recommande aux disciples de garder secrète (Mc. 8, 30 par.)³⁰. Cependant C. K. Barrett³¹ et E. C. Hoskyns³² se demandent si cet *ego eimi* n'a pas déjà, comme ceux de 8, 24, 28 etc., quelque relation avec la formule de révélation divine de l'Ancien Testament. Au moins est-il permis de supposer chez Jean le désir que ses lecteurs le comprennent ainsi.

A l'instar de celui de la multiplication des pains, le récit johannique de la marche sur les eaux doit avoir quelque relation avec le discours sur le pain de vie qui suit immédiatement. C'est ce que J. Lebreton³³ a mis en relief de façon particulièrement heureuse : « Cette multiplication des pains, écrit-il, présage la multiplication plus merveilleuse encore du Pain descendu du ciel pour donner la vie au monde ; le miracle de Jésus marchant sur les eaux nous montre aussi que ce corps divin, sorti du sein virginal de Marie, peut, si le Seigneur le veut, dominer les lois de la nature. »

Selon C. H. Dodd³⁴ de même que le grand discours du chapitre 6 nous fait assister à une tentative de purification pro-

30. LAGRANGE fait remarquer qu'en Samaritanie Jésus en parlant ouvertement ne craignait pas de susciter une agitation politico-messianique (*Évangile selon saint Jean*, p. 115). Il y a une autre explication proposée notamment par C. LAGRANGE, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, Paris, 1962, p. 97 : les Samaritains, qui n'admettaient comme Ecritures que le Pentateuque et Josué attendaient un Messie de type prophétique, un second Moïse (*Ta'eb*), avec comme point d'appui principal Dt. 18, 15 ; la réponse positive faite par le Christ à la Samaritaine se comprend mieux à partir de là.

31. *The Gospel according to St John*, p. 200.

32. *The Fourth Gospel*, London, 1947, p. 244.

33. *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, Paris, 1951, t. I, p. 372 ; Cf. W. HEITMÜLLER, *Die Schriften des Neuen Testaments*, Göttingen, 1920, t. IV, p. 135.

34. *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 344-345.

gressive des conceptions messianiques inadéquates ou fausses de la foule, tentative qui en finale (6, 60-71) provoque une crise parmi les disciples, de même, dans le récit de la marche sur les eaux, Jésus sépare les siens de la multitude et les soumet à une épreuve en les plongeant momentanément dans les ténébres. Mais, aussitôt après, le Sauveur leur apparaît et chasse leur peur en prononçant la formule sacrée : *Ego eimi*, ne craignez point. « Il est vrai, continue Dodd, que dans notre récit ces mots peuvent ne pas signifier autre chose que ce qu'ils veulent dire au premier abord. Mais, à cause de l'importance que cette formule (*Ego eimi*) revêt en d'autres passages de Jean, il semble qu'on doive l'entendre ici également comme un équivalent du nom divin : *ani-hû*. » E. Hoskyns³⁵ est du même avis, et il renvoie à Jn. 8, 24, 58; 13, 19, ainsi qu'à nombre de passages de l'Ancien Testament où l'on rencontre la formule de révélation divine; Jésus vient de se présenter comme une nourriture proprement céleste en répétant sans se lasser : je suis le véritable pain de la vie. Le *ego eimi* de la marche sur les eaux sert d'appui à cette revendication.

Cette interprétation peut invoquer comme *confirmatur* le fait suivant : quand dans l'Ancien Testament Yahvé se manifeste pour faire à l'homme des promesses ou lui communiquer ses volontés, souvent, tout comme en Jn. 6, 20, la formule *ego eimi* est accompagnée des mots « ne crains point » ou « ne craignez pas », destinés à dissiper la frayeur que pourrait invoquer la présence divine terrifiante : « Je suis le Dieu d'Abraham, ton père, ne crains rien, car je suis avec toi » (Gn. 26, 24; « Je suis le Dieu de ton père; ne crains pas de descendre en Egypte » (Gn. 46, 3); « Moi, Yahvé, je suis ton Dieu... Ne crains pas, ver de Jacob, larve d'Israël » (Is. 41, 13-14); « Ne crains pas, car je t'ai racheté... Car je suis Yahvé ton Dieu » (43, 1, 3). Sans s'imposer absolument, l'exégèse de Dodd et de Hoskyns est donc plausible. Mais, si on l'admet, il convient de souligner que le sens divin n'est que suggéré par le contexte; il n'est pas évident. On revient toujours à la même constatation d'un langage de Jésus *mystérieux* et

35. *The Fourth Gospel*, p. 291.

polyvalent, qui ménage les esprits et peut être compris avec plus ou moins de pénétration.

Dans la scène de l'arrestation au jardin de Gethsémani, Jésus dit : *Ego eimi* (18, 5). Mais il n'ajoute pas comme en 6, 20 : « Ne craignez point. » Et il se trouve qu'apparemment sous le coup de la frayeur qu'il leur inspire, les hommes chargés de l'arrêter reculent et tombent à terre (18, 6). Comment entendre cet épisode étonnant?

Lagrange³⁶ se fait l'écho de l'opinion la plus commune qui voit ici le récit d'un prodige : « Jean a voulu relater un miracle, cela est reconnu de tous. Mais il n'y a pas lieu de l'exagérer. Ceux qui ont pris la parole ne pouvaient être très nombreux, et ce sont les mêmes, ceux qui ont entendu la réponse, qui sont tombés par terre. Ce n'est pas une raison pour voir dans *ἐγὼ εἰμι* un autre sens que : c'est moi. Mais, en disant ces mots, Jésus a mis dans son accent et dans son regard quelque chose de la puissance divine qui résidait en lui. »

L'exégèse de S. Bartina³⁷ est à l'opposé de celle-là. L'auteur repousse l'hypothèse du miracle qu'il juge peu compatible avec le contexte; ce serait d'ailleurs la première fois que Jésus opérerait un prodige pour châtier ses ennemis. S'appuyant sur une observation de R. Bultmann³⁸, le P. Bartina suppose qu'en la circonstance Jésus aurait utilisé une formule à double sens qu'il essaie de reconstituer (sans doute *ānī Yahûāh*) reconstitution d'ailleurs hypothétique du fait que nous sommes insuffisamment renseignés sur les langues sémitiques parlées en Terre Sainte à l'époque de Jésus. En tout cas la formule usitée par Jésus pouvait signifier, soit : Je suis Yahvé, soit : c'est moi. Croyant entendre le nom divin, les adversaires de Jésus se seraient aussitôt prosternés, comme ils avaient coutume de le faire au Temple à l'audition de ce nom sacrosaint.

Le meilleur commentaire de la scène johannique se situe probablement à mi-chemin entre ces deux explications diver-

36. *Évangile selon saint Jean*, p. 457.

37. *Y'o soy Yahveh*, *Nota exegetica a Jo. 18, 4-8*, dans *Estudios Ecclesiasticos* 32 (1958), p. 403-426.

38. *Das Evangelium des Johannes*, p. 495 : « Die Häsher weichen zurück und fallen zu Boden, wie man vor der epiphanen Gottheit niedersinkt. »

gentes. Un miracle proprement dit n'est guère en situation en un tel contexte, et Lagrange lui-même dit fort bien qu'il ne convient pas de s'imaginer les ennemis de Jésus « s'effondrant comme des soldats de plomb »³⁹. Le langage de Jean est, semble-t-il, hyperbolique, destiné qu'il est à traduire une vérité théologique importante. Cette vérité, il y a tout lieu de croire qu'elle est liée à l'*Ego eimi* de Jésus, dont par conséquent le P. Lagrange a tort de sous-estimer l'importance. Mais, d'un autre côté, on hésite à croire que les ennemis de Jésus aient compris qu'il disait ouvertement : Je suis Yahvé. Surtout on se refuse à penser que Jésus, de son côté, ait voulu leur en dire plus sur le mystère de son être qu'il n'en avait révélé à ses intimes eux-mêmes dans les discours d'adieu. Car, rappelons-le, même en 13, 19, *ego eimi* ne signifie pas clairement que Jésus est Yahvé.

En somme la situation est ici la même que pour la marche sur les eaux. En soi le *ego eimi* de Jésus pourrait n'avoir eu qu'une portée banale, comme en 9, 9. Mais, songeant aux autres circonstances où Jésus a parlé de semblable façon, l'évangéliste veut qu'on l'entende au sens fort, et c'est à ce sens fort qu'il rattache l'effroi éprouvé par les gens de la police au moment où ils ont voulu mettre la main sur le Christ. Il n'a pas imaginé cette frayeur, explicable en la circonstance, mais il l'a interprétée à la lumière de sa foi au Fils de Dieu ; disons, si l'on veut, que cette foi lui a permis de la comprendre en profondeur. Il n'est pas difficile de deviner l'enseignement qu'il entend suggérer : celui que l'on est en train d'arrêter, c'est quelqu'un qui d'un mot serait capable de terrasser ses adversaires ; personne ne pourrait mettre la main sur lui s'il ne se donnait lui-même *très librement* (cf. Jn. 10, 17-18 ; cf. Mt. 26, 53). La grandeur du don que Jésus fait aux hommes durant sa Passion provient, et de la transcendance de celui qui le fait, et de la liberté souveraine avec laquelle il s'offre⁴⁰.

(A suivre.)

André FEUILLET P. S. S.

39. *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris, 1932, p. 535.

40. Cf. B. F. WESTCOTT, *The Gospel according to St John*, 8^e édit. London, 1937, p. 253.

LES EGO EIMI CHRISTOLOGQUES DU QUATRIÈME ÉVANGILE

LA RÉVÉLATION ÉNIGMATIQUE DE L'ÊTRE DIVIN DE JÉSUS
DANS JEAN ET DANS LES SYNOPTIQUES *

II. Rapport entre les « ego eimi » absolus et la révélation évangélique de l'Être divin de Jésus

Les *ego eimi* à l'absolu sont, on vient de le voir, une révélation essentiellement *énigmatique* de l'Être divin de Jésus, dont le sens profond ne pouvait être compris que plus tard. En cela ils sont en pleine harmonie avec d'autres formules de révélation de l'Être divin de Jésus que nous offrent non seulement le quatrième évangile, mais même les Synoptiques.

De longs développements pourraient être consacrés à justifier ce que nous venons de dire. Nous bornerons notre enquête aux deux points suivants. Tout d'abord nous montrerons que les *ego eimi* à l'absolu du quatrième évangile sont beaucoup plus proches qu'on ne le croirait au premier abord des nombreux *ego eimi* suivis d'une qualification (je suis le pain de la vie, la lumière, le bon pasteur, la porte, la résurrection et la vie, la voie, la vérité et la vie, la vigne...) qui sont, comme chacun le sait, une des grandes caractéristiques des enseignements du Christ johannique. En second lieu nous chercherons dans quelle mesure ce langage, celui du Révéléteur divin, comme le dit fort bien Bultmann, si étranger au premier abord aux Synoptiques, y a cependant des antécédents.

Le quatrième évangile : ego eimi absolut et ego eimi avec qualification.

Les *ego eimi* johanniques suivis d'une qualification ont donné lieu à une littérature assez considérable. Nous-même

* Cf. *Recherches de Science religieuse*, janvier-mars 1966, pp. 5-22.

avons déjà eu l'occasion d'en étudier certains aspects ⁴¹. Ici nous n'en parlerons que dans la mesure où cela intéresse directement l'objet de notre recherche. Deux travaux surtout nous ont particulièrement servi : celui de E. Schweizer et celui de Zimmermann. Nous dirons dans les pages qui suivent les corrections ou les précisions que nous pensons devoir apporter aux conclusions de ces deux auteurs.

L'idée fondamentale de E. Schweizer ⁴² est que, si la formule avec *ego eimi* suivi d'une qualification se rattache sans nul doute à un style de révélation qui se retrouve un peu partout, non seulement dans le monde ancien sémitique, mais encore aux Indes et au Mexique (mais rarement en Grèce), cependant les textes johanniques conservent leur profonde originalité et n'ont guère de vrais correspondants que dans les écrits mandéens. Même les parallèles vétérotestamentaires, si souvent invoqués, ne sont que fort imparfaits. En effet, d'une part, des divers prédicats attribués à Jésus par Jean : lumière, berger, porte, pain de la vie, route, vigne... il n'est guère que celui de berger qui se trouve formellement appliqué à Yahvé dans l'Ancien Testament. D'autre part, dans le reste de la Bible, on trouve assurément des formules du genre de celles-ci concernant Yahvé : je suis (je serai, j'ai été), tu es, il est une forteresse, un refuge, un bouclier, un roc, une muraille, un diadème etc. (Is. 25, 4; 26, 4; 28, 5; Jl. 4, 16; Za. 2, 9; Ps. 9, 10; 18, 2, 31; 28, 8-9); ou encore : tu es le roc de mon salut, ma lumière, ma force, mon refuge etc. (Ps. 89, 27; 95, 1; Mi. 7, 8; Is. 12, 2; Jr. 16, 19). Mais les textes johanniques diffèrent de ceux-là en ce que le *ego eimi* y est suivi d'un prédicat déterminé au moins par l'article (je suis la porte, la voie), et souvent aussi par un adjectif (ἀληθινός, καλός : la vraie vigne, le bon pasteur), ou encore par un complément au génitif (le pain de la vie, la lumière du monde). Dans les phrases johanniques ainsi constituées, l'accent est mis principalement sur le *moi* du Christ qui joue le rôle d'un prédicat plus que d'un sujet (« *C'est moi qui suis* ») et s'oppose

41. Cf. *Études Johanniques*, pp. 80-85.

42. Cf. notamment *Ego eimi*, pp. 9-45, où une documentation considérable a été rassemblée.

à tous les faux sauveurs. Alors que dans l'Ancien Testament Yahvé n'est que *comparé* à un bouclier, à un roc, à une citadelle (je ferai pour toi, pour Israël l'office d'un bouclier, je serai pour toi comme une forteresse etc.), Schweizer va jusqu'à dire que dans le quatrième évangile les mots pasteur, pain, lumière etc., loin d'être appliqués à Jésus comme des métaphores, ne réalisent leur plein et véritable sens qu'avec lui, les autres pasteurs, pains ou lumières n'étant tels que de manière impropre ou métaphorique.

La théorie de Schweizer a le grand mérite de bien mettre en évidence l'originalité de la pensée et de l'expression johanniques. On ne peut toutefois l'accepter entièrement. Bien que les formules de Jean aient une portée ontologique et soient beaucoup plus que de simples métaphores (ce qui ferait qu'elles ne seraient employées au sujet de Jésus qu'en vertu d'une comparaison sous-entendue), néanmoins, ainsi que le note justement le P. Benoît ⁴³ « leur expression littéraire est bien d'ordre allégorique, et, quand Schweizer le nie, c'est qu'il opère avec les schémas de Jülicher, dont on sait qu'ils sont trop rigides ». Par ailleurs la dépendance du quatrième évangile par rapport aux écrits mandéens n'est guère vraiment semblable, en dépit des analogies vraiment frappantes que l'on observe entre ces écrits et ceux de Jean. A l'envers de Schweizer, K. Kundsinn ⁴⁴ estime que la comparaison objective faite entre eux, soit au point de vue de la forme littéraire, soit en ce qui regarde le contenu, met toujours l'originalité du côté de Jean, et le caractère dérivé du côté du mandéisme. Dans une enquête antérieure à celle de Kundsinn et beaucoup plus vaste, puisqu'elle a pour objet l'ensemble des doctrines gnostiques et mandéennes que l'auteur compare à la théologie johannique, E. Percy ⁴⁵ aboutit déjà à des conclusions négatives semblables à celles de Kundsinn.

En ce qui touche les rapports de Jean avec l'Ancien Testament, H. Zimmermann apporte à la thèse de Schweizer de

43. *RB*, 1946, p. 578 : recension du livre de E. Schweizer.

44. *Charakter und Ursprung der johanneischen Reden*, Riga, 1939, pp. 242 sq.

45. *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie*, Lund, 1939.

précieux remaniements⁴⁶. Il concède qu'il serait vain de chercher dans l'Ancien Testament des correspondants exacts pour chacune des affirmations christologiques de Jean : je suis la lumière du monde, la porte, la vigne, le pain de la vie... En revanche il attire l'attention sur un fait important : dans l'Ancien Testament la formule de révélation fondamentale : « je suis Yahvé » reçoit de nombreux développements tels que ceux-ci : on remplace Yahvé par un adjectif ou des expressions imagées : je suis le premier et le dernier, ton bouclier, ta forteresse, ton médecin...; on ajoute à Yahvé des périphrases qui soulignent le caractère unique du vrai Dieu : « Voyez maintenant que c'est moi qui suis moi et qu'il n'est point de Dieu à côté de moi; c'est moi qui fais mourir et qui fais vivre, qui blesse et qui guéris » (Dt. 32, 39). « C'est moi, moi qui suis Yahvé; en dehors de moi, pas de Sauveur » (Is. 43, 11). La conclusion de Zimmermann est la suivante : de même que *ego eimi* à l'absolu est dans Jean le pendant de la grande formule de révélation « je suis Yahvé », de même les formules johanniques en *ego eimi* avec qualification sont au fond des dérivations de l'*ego eimi* absolu, exactement comme dans l'Ancien Testament la formule de révélation reçoit diverses équivalences et divers développements.

Tout cela nous paraît fondamentalement juste, mais quelques précisions importantes semblent devoir être apportées à cette explication. Nous l'avons dit, les *ego eimi* johanniques à l'absolu ne correspondent pas à « je suis Yahvé », mais à « c'est moi » du *Deutéro-Isaïe*, et Jésus de cette façon ne fait que suggérer le mystère de son être divin sans l'affirmer brutalement; ce que n'importe quel auditeur pouvait du moins observer, c'est que le Christ mettait ainsi son « moi » en avant de façon absolument insolite. Pareillement les formules johanniques avec *ego eimi* suivi d'un prédicat n'ont pas pour véritables parallèles tous les développements vétérotaentaires de la formule de révélation « je suis Yahvé », mais bien plutôt les seuls textes, avant tout *deutéro-isaïens*, où Yahvé, sans se nommer explicitement, déclare solennelle-

46. *Das absolute Ego eimi*, pp. 271-276.

ment, en mêlant son « moi » en avant, que c'est lui l'unique Sauveur, à l'exclusion de tous les faux dieux et de tous les faux sauveurs du paganisme. Schweizer soutient avec raison au sujet des formules johanniques qu'elles sont une répudiation de toutes les conceptions erronées du salut; on voit combien le contexte du Deutéro-Isaïe est semblable à celui où, suivant Schweizer, nous plonge l'auteur du quatrième évangile; il n'est donc nul besoin de faire appel aux écrits mandéens!

Il vaut la peine de citer un certain nombre de ces textes; ce n'est que rarement d'ailleurs que la version des LXX pourrait être ici de quelque secours; en effet il ne s'agit pas en l'occurrence de simples coïncidences verbales, mais de ressemblance profonde quant aux idées exprimées. Nous nous inspirons surtout dans nos citations de la Bible de la Pléiade : « C'est moi qui ai annoncé, sauvé et fait savoir, non pas un dieu étranger parmi vous » (43, 12); « C'est moi, oui c'est moi qui efface tes transgressions pour l'amour de moi » (43, 25); « C'est moi qui dis de Jérusalem : qu'elle soit habitée... C'est moi qui dis à l'abîme : sois à sec... C'est moi qui dis à Cyrus : mon berger » (43, 26-28); « C'est moi qui irai devant toi et aplanirai les pentes... C'est moi qui forme la lumière et qui crée les ténèbres » (45, 2, 7); « C'est moi qui ai fait la terre et créé l'homme...; c'est moi, ce sont mes mains qui ont étendu les cieux; c'est moi qui l'ai suscité (Cyrus) dans ma justice » (45, 12-13); « C'est moi, oui c'est moi qui ai parlé; c'est moi qui l'ai convoqué et l'ai fait venir, et son entreprise réussira » (48, 15); « C'est moi qui incriminerai tous ceux qui sont en dispute avec toi, c'est moi qui sauverai tes fils » (49, 25); « C'est moi, oui c'est moi qui vous réconforte » (51, 12); « C'est moi qui ai créé le forgeron...; c'est moi aussi qui ai créé le destructeur pour abolir; aucune arme fabriquée contre toi ne fera son office » (54, 16-17). Il arrive à l'impie Babylone d'usurper ce langage essentiellement divin; « Moi et nul autre » (47, 8, 10), mais un tel orgueil luciférien ne fera que précipiter sa chute.

L'affinité entre ces autoproclamations et les textes johanniques est des plus remarquables. Dans les deux cas l'accent

est mis avec une force extraordinaire sur le *moi* divin qui agit : *ego eimi*, c'est moi qui... Dans le Deutéro-Isaïe, Yahvé multiplie les promesses, mais elles se ramènent toutes à celle-ci : c'est moi qui suis l'unique Sauveur, et elles ont toutes comme pré-supposé nécessaire cette grande vérité : c'est moi seul qui suis (le vrai Dieu). On peut donc parler d'une certaine antériorité de l'*ego eimi* de Yahvé par rapport à toutes les espérances eschatologiques dont il est la source. Il en va de même dans le quatrième évangile. L'accent y est mis sur le moi divin du Christ, source unique pour les hommes de tous les biens surnaturels dont ils ont besoin ; ils ne peuvent vivre surnaturellement sans nourriture, sans lumière, sans pasteur... ; « *c'est moi qui suis* le pain de la vie, la lumière, le pasteur... » Cet *ego eimi* du Christ est antérieur à tous les prédicats, qui ne sont que des explicitations diverses de son contenu, et ont les mêmes caractéristiques que lui. Autrement dit, *les dons du Christ ne peuvent se séparer de sa personne* : Jésus donne le pain de la vie en se donnant lui-même (6, 35, 51...); il n'apporte pas seulement la lumière, il est la lumière (8, 12); il ne peut garantir à Lazare la résurrection que parce qu'il est lui-même la résurrection (11, 25); il ne montre pas seulement le chemin qui conduit au Père, il est lui-même ce chemin (14, 6). Tous ces bienfaits, qui en définitive se ramènent à celui de la vie divine ⁴⁷, renvoient au Christ qui a la vie en lui-même (5, 26), est proprement la vie (11, 25; 14, 6) et peut donner la vie en abondance (cf. 10, 10).

Une différence importante sépare cependant les textes du Deutéro-Isaïe de ceux de Jean. S'il est vrai que dans les deux cas les *ego eimi* suivis d'une qualification ou d'affirmations diverses concernant le salut des hommes ne sont pas autre chose que des explicitations et des développements de l'*ego eimi* à l'absolu, dans le Deutéro-Isaïe il n'y a aucune ambiguïté du fait que c'est de toute évidence le Dieu d'Israël qui s'exprime par la bouche du prophète. Dans Jean au contraire un mystère plane toujours sur le sens précis des textes, du fait que celui qui tient un tel langage est un homme dont

47. Cf. F. MUSSNER, ZQH *Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium, unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, München, 1952, pp. 186 sq.

il est vraiment bien difficile de penser qu'il est Yahvé et qui d'ailleurs se refuse obstinément à le dire franchement. C'est ce qui explique que les deux grandes paraboles allégoriques du quatrième évangile, le bon pasteur et la vigne, et aussi d'autres formules johanniques avec *ego eimi*, peuvent être comprises et sont en fait interprétées par les commentateurs à deux niveaux différents : le niveau simplement messianique et le niveau transcendant et divin ⁴⁸.

Il est sinon certain, du moins généralement admis que la parabole allégorisante du bon pasteur renferme d'abord une référence au Messie, bien que Lagrange hésite, non sans motif, à y voir une claire revendication messianique, que les auditeurs auraient été à même de comprendre d'emblée ⁴⁹. Dans le monde oriental ancien, y compris la Bible, aussi bien que dans le monde grec (cf. Homère,) les divinités, les rois et les grands hommes sont facilement appelés les pasteurs de leurs peuples ⁵⁰. Comme David, la figure par excellence du Messie, avait été berger, il y avait là une raison de plus pour se représenter le Messie sous les traits d'un pasteur : Mt. 5, 3; Ez. 37, 24; cf. Ps. 78, 70 s. Déjà dans les Synoptiques à l'arrière-plan des passages qui parlent de la brebis perdue (Mt. 18, 12-14; Lc 15, 3-7), des brebis dispersées d'Israël (Mt. 9, 36;

48. Dans le prologue johannique, le Logos incarné et son action sont mis en parallèle avec Moïse et la Loi (Jn 1, 17). Il se peut qu'en même temps qu'ils se réfèrent à l'Ancien Testament, les *ego eimi* de Jean avec qualification soient destinés à opposer le « moi » de Jésus à la Torah. C'est ce que pense O. PRUNET, (*La morale chrétienne d'après les écrits johanniques*, Paris, 1957, pp. 19-20), qui cite à l'appui de son assertion le texte suivant de J. BONSIRVEN : « Les qualités de la Torah sont symbolisées chez les rabbins par les éléments aux quels la Torah est assimilée. Elle est eau, vin, huile, miel, lait; car, comme ces éléments, elle produit la lumière et la vie. Lumière : l'huile donne la lumière; elle illumine le monde et dissipe l'obscurité où l'on trébuche... L'huile donne la vie; pareillement la Loi donne la vie des deux siècles; par là elle est semblable à l'eau vive. Comme le vin elle réjouit. Comme le pain et les autres aliments, elle donne la vie... Enfin elle procure la paix. »

49. *Évangile selon saint Jean*, p. 279 : « Jésus ne dit nullement qu'il est le pasteur. Est-ce donc ici une claire revendication messianique? Il ne semble pas, parce qu'il s'appuie moins sur les droits du Messie comme roi-pasteur que sur les devoirs d'un bon berger, tels qu'il les a décrits dans la parabole, montrant maintenant qu'il ira jusqu'à donner sa vie pour son troupeau. Si donc il est le Messie, ce n'est pas le Messie national et vainqueur, c'est un Messie de dévouement et de sacrifice, comme celui des Synoptiques (Mc 10, 45; Mt 20, 28). C'est bien le ton qui convenait avant la Passion de Jésus. »

50. Cf. C. K. BARRETT, commentaire, p. 310.

10, 6, 16; 15, 24) et de la séparation des brebis et des boucs lors du jugement parousiaque (Mt. 25, 32 sq.), on entrevoit le personnage du Messie pasteur. C'est lui qui est mis au premier plan en Jn 10.

Mais Jésus en ce passage n'est-il que le Messie, le nouveau David d'Ezéchiel 34, 24? Le soutien serait certainement demeurer très en deçà de ce que suggère le texte. A la fin de l'oracle du fils de Buzi, on lit : « Et l'on saura que c'est moi, Yahvé leur Dieu, qui suis avec eux, et qu'eux la maison d'Israël, ils sont mon peuple, oracle du Seigneur Yahvé. Et vous, mes brebis, vous êtes le troupeau que je fais paître, et moi, je suis votre Dieu, oracle du Seigneur Yahvé » (34, 30-31). En termes équivalents Yahvé s'attribue ici *de manière exclusive* la qualité de pasteur parfait, et cela du seul fait qu'il est Yahvé. Il faut donc penser que le nouveau David mentionné un peu plus haut dans le même oracle (v. 24) ne sera pasteur que dans une subordination totale à Yahvé, et simplement comme son représentant. Or en Jn 10, Jésus n'est pas seulement pasteur de cette façon-là; il est le pasteur unique tout comme Yahvé dans Ézéchiél, et cela pour ce motif fortement suggéré qu'il ne fait qu'un avec Yahvé ou avec Dieu le Père : « Je suis le bon pasteur; je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît et que je connais le Père » (10, 14-15). Il serait certes exagéré de dire que, dans cette parabole, Jésus enseigne ouvertement son identité de nature avec Dieu le Père, mais il l'insinue sans nul doute à mots couverts; le privilège qu'il revendique va bien au-delà de ce qui pouvait être attribué au Messie.

Nombreux sont les auteurs⁵¹ qui ont proposé d'entendre la parabole-allégorie de la vigne de Jn 15, 1 sq. en dépendance des oracles de l'Ancien Testament où le peuple de Dieu est comparé à une vigne : Os. 10, 1 sq.; Is. 5, 1 sq.; Jr. 2, 21; Ez. 15, 1-8; Ps. 80, 9 sq. En disant : Je suis la vigne, Jésus se donnerait comme le représentant et le point de départ de l'Israël messianique, le cep sur lequel les fidèles croîtront comme des

51. En faveur de cette exégèse collective, cf. par ex. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, pp. 410 sq.; L. Bouvier, *Le Quatrième Évangile*, Paris, 1955, p. 203 sq.

sarments. Cette explication revêt une certaine probabilité, en raison surtout de l'allusion qui est faite à Ez. 15, 4-5 : le bois de la vigne stérile doit être jeté au feu (cf. Jn 15, 6). Dans le Ps. 80, où, à la différence des textes prophétiques, le symbole de la vigne est appliqué à la nation choisie sans qu'il soit fait mention de ses fautes (sauf un discret rappel en 19a), Dodd note un certain parallélisme entre la vigne-Israël que « la droite de Yahvé » a plantée et « le fils de l'homme » messianique que Dieu a choisi (vv. 15-18), comme si vigne et fils de l'homme étaient des concepts équivalents correspondant l'un et l'autre au peuple de Dieu, détruit, puis rendu à la vie lors de la venue de l'ère eschatologique.

Mais, même si elle est regardée comme plausible, cette exégèse messianique et collective ne saurait être tenue pour le sens le plus fondamental de la péripécie, où, selon son habitude dans le quatrième évangile, le Christ revendique la prérogative d'être pour les croyants l'unique principe de la vie surnaturelle, et réclame, en tant que Monogène, l'adhésion inconditionnée à sa personne. Le *ego eimi* est donc là encore l'insinuation du moi strictement divin de Jésus. C'est ce qu'ont reconnu Bauer, Lagrange, Bernard, Bultmann, Lightfoot, Schnackenburg⁵². De toute façon d'ailleurs, nous voulons dire même si l'on n'admet pas le sens corporatif de la métaphore de la vigne, la référence à l'Église demeure incontestable : « Ce que Jésus dit ici au groupe de ses disciples dans la perspective de son départ ne se vérifie que dans la communauté. Là seulement peuvent se réaliser le fait de « demeurer dans le Christ » et la promesse du Christ de « demeurer en eux »; il était impossible pour les disciples et pour les fidèles de l'avenir, en raison aussi de l'avertissement qui est joint de « demeurer dans son amour », de comprendre autrement ces paroles⁵³ ».

52. Voici ces références : W. BAUER, *Das Johannes-Evangelium*, Tübingen, 1933, p. 18; M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. 401; J. J. BERNARD, *The Gospel according to St John*, Edinburgh, 1942, vol. II, pp. 477-478; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, pp. 406-407; J. B. LIGHTFOOT, *St John's Gospel*, Oxford, 1956, pp. 281-282; R. SCHNACKENBURG, *La Bible et le Mystère de l'Église*, Tournai-Paris, 1964, pp. 59-60.

53. R. SCHNACKENBURG-K. THIEME, p. 60.

Tous les autres *ego eimi* avec qualification pourraient donner lieu à des observations du même genre : par exemple, Jésus est bien le pain de la vie et la lumière du monde que les prophètes avaient annoncés plus ou moins clairement comme des caractéristiques de l'ère messianique (cf. Is. 26, 6; 42, 6; 49, 6; 55, 1; 65, 13...); mais en même temps il dépasse infiniment ces espérances, de la même manière que le Fils de Dieu incarné transcende le Messie-homme, si grand soit-il, qu'attendait la nation choisie.

La déclaration : « Je suis la voie, la vérité et la vie » (14, 6) ne semble pas devoir être comprise à la manière de saint Augustin et de saint Thomas : je suis en tant qu'homme la voie qui conduit à la vérité et à la vie que je suis en tant que Dieu ⁵⁴. Les trois termes : voie, vérité et vie sont coordonnés, ce qui fait croire que Jésus est la voie qui conduit au Père en tant qu'il est la vérité sur le Père et la vie divine qui a sa source dans le Père. Ce sont là trois dons inséparables que le Christ apporte aux hommes en tant qu'il joue le rôle de Médiateur messianique entre le Père et eux. Mais, par-delà ce sens fonctionnel, on en entrevoit un autre plus profond qui se rattache au mystère même de l'être divin de Jésus et de ses relations intratrinaires ⁵⁵.

Les données parallèles des Évangiles Synoptiques.

Thème fondamental du Quatrième Évangile, la révélation faite par Jésus de son être divin tient peu de place dans les Synoptiques; c'est là l'évidence même. Cependant, une fois reconnu le caractère essentiellement énigmatique des *ego eimi* johanniques à l'absolu et des formules avec qualification qui en dépendent, la distance entre Jean et ses devanciers paraît moins considérable qu'on ne pourrait le croire au premier abord. En effet un langage obscur, sinon tout à fait semblable, du moins du même genre, caractérise déjà le Christ

54. Voici le commentaire de saint Thomas : « Ipse simul est via et terminus, via secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem. Sic ergo secundum quod homo dixit : Ego sum via, secundum quod Deus addit : veritas et vita. » *Super Evangelium S. Johannis Lectura*, in h. l., ed. Marietti, Romae, 1952, n° 1868.

55. Nous nous inspirons ici de l'étude de I. de LA POTTERIE, *La verità in San Giovanni*, dans *Rivista Biblica*, 1963, pp. 3-24.

des Synoptiques. Nous pourrions en fournir de nombreux exemples : qu'on songe au titre ambigu de Fils de l'homme, expression apparemment humble, en réalité désignation transcendante à cause du contexte daniélique qu'elle évoque; à la parole de Lc 2, 49 : « Il faut que je sois chez mon Père », expression éminemment obscure de la nécessité pour Jésus d'être avec son Père (= de le rejoindre par la Passion et la Résurrection), à comparer avec Jn 3, 14 : « Il faut que le Fils de l'homme soit élevé » etc. Mais, pour ne pas sortir de notre sujet, nous nous bornerons à examiner quelques correspondants synoptiques des *ego eimi* absolus ou avec prédicat de l'évangile johannique.

Le premier passage qui attire l'attention est le texte curieux de Mc 13, 6 : « Plusieurs viendront en mon nom en disant que c'est moi (λέγοντες ὅτι ἐγὼ εἰμι), et ils séduiront beaucoup de gens. » Passons sur la légère difficulté causée par ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου, qui d'ordinaire signifie « à cause de moi », « par égard pour moi » (cf. Mc 9, 37, 39; Lc 9, 48; Mt. 18, 5...), et qui doit vouloir dire ici « en se réclamant de moi », « comme si c'était moi », ce qui fait que certains auteurs (Lagrange, Bonnard...) traduisent « sous mon nom », et non « en mon nom ». Comment entendre λέγοντες ὅτι ἐγὼ εἰμι? Les commentateurs sont divisés à ce sujet. V. Taylor ⁵⁶ donne un aperçu des diverses interprétations. Les deux principales sont les suivantes : fausse revendication messianique d'imposteurs qui se présentent sous le nom général de Messie, ce qui pourrait correspondre au texte de Matthieu (24, 5 : ἐγὼ εἰμι ὁ Χριστός); fausse revendication parousiaque d'imposteurs qui se présentent sous le nom spécial du Messie Jésus et prétendent que son avènement glorieux est venu, ce qui correspond bien au texte de Luc (21, 8 : ἐγὼ εἰμι καὶ ὁ καὶρός ἔρχεται).

En explicitant par l'addition du mot « Christ » la donnée obscure de Marc (« disant que c'est moi »), qui doit être la

56. *The Gospel according to St Mark*, London, 1952, pp. 503-504; cf. aussi C. E. B. GRANFIELD, *The Gospel according to St Mark*, Cambridge, 1959, p. 395; T. W. MANSON, *The Ego Eimi of the Messianic Presence in the New Testament*, dans *Journal of Theological Studies* 48 (1946), pp. 137-145.

donnée primitive, Matthieu l'a, semble-t-il, appauvrie⁵⁷. En effet *ego eimi* tout seul n'est pas une déclaration messianique, par conséquent le texte du second évangile implique plus que les fausses prétentions messianiques courantes : l'ambition de se faire passer pour Jésus en personne en s'attribuant la même autorité que lui et en s'appropriant le langage par lequel Jésus suggérerait le mystère de son être divin. La donnée de Luc ne diffère de celle de Marc que par sa plus grande précision en ce qui touche la croyance en une Parousie prochaine. Selon P. Bonnard⁵⁸, même le texte du premier évangile serait à comprendre de façon semblable, et cela pour ce motif que « les mouvements messianiques proprement dits n'apparaissent qu'avec la seconde guerre juive (132-135) sous Hadrien avec Barkochba désigné comme Messie par Rabbi Akiba ».

En somme l'attitude des usurpateurs en question, qui ne sont pas seulement de faux Messies, comme ceux dont parle Josèphe (Ant. xviii, 1, 1; 3, 5; xx, 5, 1 sq.), mais à proprement parler de faux Jésus, ressemble assez à celle de l'orgueilleuse Babylone (Is. 47) qui « dit en son cœur : C'est moi et nul autre », s'appropriant de la sorte le langage même de Yahvé (cf. Is. 43, 10; 46, 9...). Peut-être n'est-il pas interdit de renvoyer une fois de plus au Deutéro-Isaïe et de rapprocher λέγοντες ὅτι ἐγὼ εἰμι de Mc 13, 6 d'Is. 47, 8, 10 : λέγουσα ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἔγω εἰμι... ἔπαυς τῇ καρδίᾳ σου ἔγω εἰμι (Notons toutefois que le texte hébreu n'a pas l'équivalent de *ego eimi*). Ainsi compris, le *ego eimi* de Mc 13, 6 est le pendant des *ego eimi* absolus de Jean que nous avons étudiés plus haut⁵⁹.

Marc (6, 50), Matthieu (14, 27) et Jean (6, 20) ont en commun le *ego eimi* de la marche de Jésus sur les eaux. Nous avons dit que, dans Jean, il a probablement un sens divin,

57. Cf. TWNT, II, art. ἐγὼ εἰμι (E. STAUFFER), pp. 350-351 : « Hier ist zu ἐγὼ εἰμι ein Prädikat aus dem Zusammenhang nicht zu ergänzen. Es klingt vielmehr wie eine geschlossene und bedeutungsschwere Formel, die allein dem Christus zusteht. » Et à la page 92, au sujet de l'addition explicative de Matthieu : « Der prädikativische Zusatz verdirbt die Prägnanz der Formel. »

58. L'Évangile selon saint Matthieu, Neuchâtel-Paris, 1963, p. 350.
59. Cf. dans le même sens : W. GRUNDMANN, Das Evangelium nach Markus, Berlin, 1959, p. 263; E. STAUFFER, Jesus Gestalt und Geschichte, Bern, 1957, pp. 136-138.

d'autant plus qu'il est suivi des paroles : « Ne craignez point », qui dans l'Ancien Testament accompagnent souvent la formule de révélation divine « je suis Yahvé ». Or il se trouve que, dans le texte de Matthieu et de Marc, cette exhortation à bannir toute frayeur est encore renforcée : « Prenez confiance, c'est moi, ne craignez point.

D'après E. Lohmeyer⁶⁰, Marc a voulu présenter l'événement comme une épiphanie : la phrase difficile de 6, 48b : « il voulait les dépasser » (καὶ ἤθελεν περὶ αὐτοὺς) serait à rapprocher de Yahvé qui passe devant Moïse ou devant Éliec (Ex. 34, 6; 1R. 19, 11 : même emploi dans les LXX du verbe περὶερχομαι), ce qui nous paraît fort douteux; quant à l'*ego eimi* de 6, 50, il serait destiné à donner aux disciples l'assurance de la proximité divine.

E. Stauffer⁶¹, dit que cet *ego eimi* de Mc 6, 50 revêt un double sens : c'est à la fois une affirmation banale d'identité et une révélation du moi divin de Jésus. Trois indices, selon cet exégète, favorisent cette dernière interprétation, qu'il appelle théophanique. Tout d'abord on doit être au temps de la Pâque (Jn 6, 4; cf. Mc 6, 39 : « L'herbe verte »); or le rituel pascal faisait lire des formules de révélation divine. En second lieu la circonstance de la tempête rapproche l'apparition de Jésus sur les eaux de l'épiphanie de Yahvé, maître de la mer, que célébrait la liturgie pascale. Enfin l'insertion des mots « C'est moi » entre deux appels à la confiance appartient au style de révélation : cf. Is. 41, 4 sq., 13 sq.; 43, 1 sq.; 44, 2 sq.; 51, 9 sq.; les Psaumes du Hallel : Ps. 115, 9 sq.; 118, 5 sq. Il faut reconnaître qu'il y a là une argumentation, sinon décisive, du moins intéressante.

Le *ego eimi* de Mc 14, 62, dans le récit de la comparution du Christ devant le grand prêtre, nous paraît quoi qu'on en ait dit, tout différent. Ici d'ailleurs se posent deux questions distinctes : quel est le sens véritable de Mc 14, 62?

60. Das Evangelium des Markus, Göttingen, 1951, pp. 133-134.

61. Jesus und Geschichte, p. 136; cf. pareillement S. E. JOHNSON, The Gospel according to St Mark, New York, 1960, p. 127; C. E. B. CRANFIELD, The Gospel according to St Mark, Cambridge, 1959, p. 227 : « It is conceivable that Mark intends his readers to be reminded of the Old Testament use of the expression in Ex. 3, 14; Is. 41, 4; 43, 10; 52, 6. »

Quelle est la forme originale la plus probable de la réponse de Jésus au grand prêtre?

Selon le texte le mieux attesté de Mc 14, 62, à la question de Caïphe : « Es-tu le Christ, le Fils du Béni? » Jésus répond par l'affirmative : « Je le suis (*Ego eimi*). » Au dire de Stauffer⁶², cet *ego eimi* serait à traiter de la même façon que ceux de Mc 6, 20 et 13, 6 : il équivaldrait à *ānt-hā*, ce qui reviendrait à prêter à Jésus en la circonstance une nette affirmation de sa divinité au sens strict. Ainsi s'expliquerait l'accusation de blasphème qui suit immédiatement (14, 62).

En plein accord avec F. Hahn, qui distingue à juste titre entre les *ego eimi* de Mc 6, 20 et 13, 6, et celui de 14, 62⁶³, nous croyons devoir récuser cette explication. Dans tous les emplois absolus de *ego eimi* que nous avons rencontrés jusque-là, aussi bien dans Jean que chez les Synoptiques (sauf Jn 8, 58, qui, nous l'avons vu, est à part), *ego eimi* n'a pas un sens clair pour les auditeurs immédiats; c'est une énigme, ou, si l'on veut, une parole à double sens; la référence cachée à *ānt-hā* permet de dépasser la signification banale et fonde le sens transcendant. Au contraire, en Mc 14, 62, le *ego eimi* n'a plus aucun caractère énigmatique, et il n'y a pas à supposer une signification plus profonde qui se rattacherait à *ānt-hā*, puisque *ego eimi* n'est alors que la réponse affirmative à une question fort précise du grand prêtre.

Au reste, la réponse prêtée au Christ par les textes parallèles de Mt. (26, 64 : σὸ εἰπας) et de Lc (22, 70 : ὁ μὲν λέγειν) que le grand prêtre est plus discrète et plus nuancée : Jésus reconnaît que le grand prêtre ne se trompe pas sur son compte (« c'est toi-même qui l'as dit »), mais, en même temps, par la cita-

62. *Messias oder Menschensohn*, dans *Novum Testamentum* 1 (1956), p. 87-88; cf. aussi S. E. JOHNSON, *The Gospel according to St Mark*, New York, 1960, p. 245. Cf. X. LEON-DUFOUR, dans *Supplément au Dict. de la Bible*, t. 6, art. *Passion*, col. 1465.

63. *Christologische Hoheitsittel, Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen, 1963, p. 182 : utilisant une terminologie empruntée à R. BULTMANN, (*Das Evangelium des Johannes*, p. 157, Ann. 2), Hahn distingue entre les *ego eimi* de présentation de Mc 6, 50 et 13, 6, et l'*ego eimi* de simple identification de Mc 14, 62 : « Es handelt sich nicht wie in der Epiphanyesene Mk 6, 50 und der Warnung Mk 13, 6 um eine Präsentationsformel, sondern um eine ganz schlichte Identifikationsaussage, wobei sich das Prädikatsnamen aus der vorangegangenen Frage ergibt. »

tion qu'il fait de Daniel (7, 13) et du Psaume 110 (remarquer l'opposition marquée par Matthieu, mais absente de Marc : πάλιν λέγων ὑμῖν), il suggère qu'il a sa manière à lui de comprendre sa dignité messianique et sa transcendence, manière qui ne coïncide pas forcément avec les conceptions que le grand prêtre lui attribue⁶⁴. Plusieurs exégètes se demandent si la lecture σὸ εἰπας ὅτι ἐγὼ εἰμι (Θ, fam. 13, 472, 543, 565, 700, 1071, geor arm Or) ne serait pas la leçon primitive de Marc, qui dans ce cas dirait la même chose que le premier et le troisième évangéliste⁶⁵. Le texte le mieux attesté du second évangile est assurément singulier, surtout quand on se souvient de sa réserve coutumière quand il s'agit de la question messianique. De toute manière, si Mc 13, 6 et 6, 20 par. peuvent être regardés comme des parallèles valables aux *ego eimi* absolus du quatrième évangile, il convient d'en exclure Mc 14, 62.

Venons-en maintenant aux *ego eimi* avec qualification, si nombreux dans Jean. Sous cette forme précise, ils sont absents des Synoptiques. Cependant, à la suite de C. K. Barrett⁶⁶, on peut leur trouver dans Marc, Matthieu et Luc deux sortes d'équivalents.

Il convient de mentionner en premier les passages synoptiques où le moi de Jésus est mis fortement en relief par un ἐγὼ que l'usage grec normal ne justifie pas. Ce phénomène a été étudié avec soin par K. L. Schmidt⁶⁷. Il concède d'ailleurs volontiers que, jusqu'à un certain point, le substrat sémitique pourrait en rendre compte. En effet l'araméen ajoute aisément un « je » au verbe personnel sans qu'aucune insistance spéciale soit exprimée. En outre, dans plusieurs langues sémitiques (araméen biblique, syriaque, hébreu postcanonique),

64. Cf. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1947, pp. 507-508. A. H. MC NEILE, explique ainsi le πάλιν de Matthieu : « You have an inadequate idea of Messiahship, but you will soon learn the truth. » *The Gospel according to St Matthew*, London, 1915, p. 402.

65. Cf. V. TAYLOR, *The Gospel according to St Mark*, London, 1952, p. 568; B. H. STREETER, *The Four Gospels*, London, 1951, p. 322; E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, p. 328, note 2.

66. *The Gospel according to St John*, pp. 242-243.

67. *Le problème du christianisme primitif*, Paris, 1938, pp. 35-43; cf. également E. STAUFFER, *Das christologische ἐγὼ*, dans *TWNT*, II, art. ἐγὼ, pp. 343-348.

on emploie facilement le participe accompagné d'un pronom personnel (première et seconde personne) à la place de notre présent.

Cependant ces phénomènes grammaticaux ne sont pas constants. Par ailleurs, due à des hommes qui avaient une certaine connaissance du grec, la langue des Synoptiques est autre chose que le simple décalque d'un original sémitique. En tout cas, K. L. Schmidt pense, avec raison, semble-t-il, que le substrat sémitique est impuissant à expliquer « l'indéniable insistance avec laquelle », même dans les Synoptiques, « Jésus se rend témoignage à lui-même » (p. 43). Il prend comme premier exemple ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι de Mc 9, 25, et il écrit : « Au démon de l'enfant épileptique, Jésus dit : *Moi, je te l'ordonne...* Il n'existe pour ainsi dire aucune traduction ou commentaire récent dans lequel cet *ego*, extrêmement surprenant en grec, ait été pris en considération. La Vulgate constitue une mémorable exception quand elle traduit : *Ego praecepto tibi*. Tandis que Luther et Calvin dans leur traduction ne marquent pas cet *ego*, une récente traduction française écrit : « Je te le commande, moi » (Olttramare). Un exégète anglais dit : « It is I who command thee » (A. E. Rawlinson, *St Mark*, 1925, p. 120). Et un exégète allemand parle d'un « je souverain » (herrscherliches Ich, Lohmeyer, *Markus*, 1937, p. 189). Cette traduction et ce commentaire expriment exactement ce qu'il y a dans le texte grec. S'il ne s'agissait que du fait de commander, et non de la personne de celui qui commande, le ἐγὼ serait en grec parfaitement superflu, et par conséquent ne serait pas là... En insistant sur son propre *moi*, Jésus élève une *prétention proprement divine qui n'a pas de meilleur analogue que les autoproclamations de Dieu dans le Deutéro-Isaïe*. »

Le même K. L. Schmidt cite encore : « *Moi*, je vais aller le guérir » (Mt. 8, 7); « *Voici que moi je vous envoie* » (Mt. 10, 16; dans le passage parallèle de Lc 10, 3, les meilleurs manuscrits n'ont pas *ego*); « *Et si moi je chasse les démons par Bézél-boul...* » (Mt. 12, 27; Lc 11, 19); « *Voici que moi je vous envoie des prophètes...* » (Mt. 23, 34 : il est significatif que cette parole soit mise par Luc dans la bouche de la Sagesse divine person-

nifiée : 11, 45); « *Moi*, j'ai senti une force sortir de moi » (Lc 8, 46); « *Moi*, j'ai prié pour toi (Pierre) » : Lc 22, 32 etc.

Il convient également de mentionner le solennel « *mais moi je vous dis* » du Sermon sur la montagne (Mt. 5, 22, 28, 32, 34, 39, 44). Certes ce langage rappelle celui des discussions rabbiniques⁶⁸. Mais, ainsi que le note R. Schnackenburg, la ressemblance dans la formulation est toute superficielle, car « il est parfaitement clair que Jésus ne veut pas opposer son opinion aux conceptions d'autrui comme ferait un scribe (il devrait d'ailleurs la fonder sur la Loi). C'est à l'ensemble de la tradition reçue, telle qu'elle fut enseignée aux générations d'autrefois, et surtout déjà la génération du désert, qu'il oppose avec autorité une intelligence tout à fait nouvelle, et radicalement plus sévère, de la volonté de Dieu⁶⁹ ». E. Stauffer a raison d'affirmer qu'en s'exprimant ainsi Jésus met fin à une époque de l'histoire religieuse et en inaugure une autre entièrement dépendante de son *moi*⁷⁰. Comparant ce langage aux *ego eimi* de Jean, C. K. Barrett conclut : « The declaratory « I » also belongs to the synoptic christological statements, though here characteristically, instead of *eimi*, we have a finite verb⁷¹. »

Outre la mise en avant du *moi* de Jésus, un autre correspondant synoptique des *ego eimi* johanniques avec qualification serait constitué, selon Barrett, par les paraboles qui commencent par ces mots : « *Le Règne de Dieu est semblable à...* » A vrai dire, un tel rapprochement n'est légitime que pour qui admet que Jésus est beaucoup plus que le messager du Règne et que celui-ci est lié d'une certaine façon à sa personne

68. Cf. M. SMITH, *Tannaïtic Parallels to the Gospels* (Journal of Biblical Literature Monogr. Ser. 6), Philadelphia, 1947, pp. 27 sq.

69. *Le Message Moral du Nouveau Testament*, (traduit de l'allemand par F. SCHÄNEN, Le Puy-Lyon, 1963, p. 62; cf. aussi D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, 1956, p. 55 sq.; 205 sq.; G. D. d'ERGOLE, *Gesù Legislatore*, Roma, 1957; C. SPICQ, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, Paris, 1965, t. I, p. 30 sq.

70. *TWNT*, II, p. 345. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1948, p. 168, fait observer que dans le Sermon sur la montagne Jésus n'oppose pas à ce qui a été dit au Sinaï une formule du genre de celles des prophètes : « Ainsi parle le Seigneur, oracle du Seigneur », mais *son propre moi*, car la parole de Jésus révèle le vouloir divin qui ne fait qu'un avec le sien propre.

71. *The Gospel according to St John*, p. 242.

et à son action. S'il en est ainsi, et dans l'exacte mesure où il en est ainsi, les paraboles qui définissent les diverses caractéristiques du Règne définissent en même temps indirectement l'être, l'œuvre et les exigences du Christ Sauveur. Que faut-il penser de cette équivalence? Plusieurs indices non équivoques la manifestent, ce qui revient à dire qu'entre le Règne de Dieu, thème central du message des Synoptiques, et la personne de Jésus, que définissent les ego eimi johanniques, il existe une certaine connexion. Mais cette connexion est cachée comme celle des ego eimi johanniques avec le nom divin ineffable. Relevons brièvement quelques-uns des signes de cette relation si pleine de sens ⁷².

De même que le « mystère du Règne » (Mc 4, 11; Mt. 13, 11; Lc 8, 10) n'est confié qu'à des privilégiés, tandis que les autres reçoivent un enseignement parabolique, de même les rapports ineffables entre le Père et l'homme Jésus, qui est aussi le Fils de Dieu, demeurent ignorés des sages et des habiles et ne sont révélés qu'aux petits (Mt. 11, 25-27; Lc 10, 21-22) ⁷³. Le mystère du Règne, dit fort bien C. E. B. Cranfield ⁷⁴, consiste précisément en ce qu'il est venu de manière inattendue « en la personne, la parole et l'œuvre de Jésus... Seule la foi peut reconnaître le Fils de Dieu dans l'humble figure de Jésus de Nazareth. Le secret du Règne de Dieu est le secret de la personne de Jésus ». Les mêmes miracles, qui démontrent que la *Basileia* est en voie d'inauguration, font

72. Selon H. D. WENDLAND (*Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh, 1931, pp. 205-211), le Règne de Dieu est personnel en un double sens : et en ce qu'il est une manifestation du vouloir divin personnel, et en ce que cette manifestation, avec tous les bienfaits qu'elle vaut aux hommes, se confond avec celle même de la personne de Jésus, si bien que la réponse au problème touchant le caractère présent de la *Basileia* ne saurait être que christologique. De nombreux auteurs ont étudié le lien entre la personne de Jésus et le Règne de Dieu; citons notamment : R. ORTO, *Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch*, München, 1954* (= 1940*); H. ROBERTS, *Jesus and the Kingdom of God*, London, 1955; R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu, Essai de Théologie Biblique* (traduit de l'allemand par R. MARLÉ), Paris, 1964, p. 96-134; J. J. VINCENT, *The Parables of Jesus as Self-Revelation* dans *Studia Evangelica*, vol. I, Akademie-Verlag, Berlin, 1959, p. 79-99.

73. Sur la relation entre ces deux passages, cf. L. CERFAUX, *Les sources scripturaires de Mt. 11, 25-30*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 30 (1954), 740-741; 31 (1955), p. 331-342.

74. *The Gospel according to St Mark*, p. 156-157.

en même temps connaître celui qui l'inaugure et sont des signes du salut eschatologique qui est arrivé en sa personne (Mt. 11, 4 sq. = Lc 7, 22 sq.) ⁷⁵. Les expulsions de démons montrent que la *Basileia*, comprise, non pas comme un domaine, mais comme une intervention divine dans l'histoire, est déjà venue en la personne de Jésus (Lc 11, 20 = Mt. 12, 28) ⁷⁶. Le logion de Lc 17, 20-21 signifie sans doute que dès maintenant, grâce à la venue de Jésus sur la terre, « le Règne de Dieu est au milieu de vous » ⁷⁷. Mais cette présence du Règne est mystérieuse comme l'est la personne même de Jésus; elle ne saurait être repérée comme on observe par exemple l'apparition d'un astre.

Venons-en maintenant à quelques paraboles du Règne. Pour acquérir le *trésor* ou la *perle précieuse* du Règne, il faut « vendre tout ce que l'on a » (Mt. 13, 44-46); il faut faire la même chose, « vendre tout ce que l'on a », c'est-à-dire se débarrasser totalement de l'obstacle de la richesse, pour devenir disciple de Jésus (Mc 10, 17-21; cf. Mt. 19, 16-21; Lc 18, 18-22) ⁷⁸. L'option pour ou contre le Règne est une option pour ou contre la personne de Jésus; ainsi s'explique un des aspects de la parabole si discutée du *semeur* (Mc 4, 1-9 par.) : elle a été prononcée à un moment de l'existence du Sauveur où il avait partiellement échoué. Que l'instauration eschatologique du Règne de Dieu puisse, jusqu'à un certain point seulement d'ailleurs, dépendre de la bonne volonté

75. Cf. A. RICHARDSON, *The Miracle-Stories of the Gospels*, London, 1941, p. 38 sq.; E. SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund, 1955, p. 230 sq.; R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu*, p. 100 sq. Dans *La signification fondamentale du premier miracle de Cana et le symbolisme johannique*, Revue Thomiste, 1965, p. 533 sq, nous notons que, même dans les Synoptiques, les miracles de Jésus sont en relation avec le salut qu'il apporte; par sa doctrine du « signe » Jean n'a fait que souligner davantage et systématiser cette conception qui remonte au Jésus de l'histoire.

76. Cf. W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Zürich, 1953, p. 99 sq.; R. MORGENTHAUER, *Kommender Reich*, Zürich, 1952, p. 37 sq.; R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu*, p. 104 sq.

77. Cf. R. ORTO, *Reich Gottes*, p. 98 sq.

78. Sur ce dernier passage, qui ne doit pas être compris comme une option proposée au jeune homme riche entre deux voies, l'une ordinaire et l'autre plus parfaite, cf. R. SCHNACKENBURG, *Le Message Moral du Nouveau Testament*, p. 49.

humaine, c'est là une chose inouïe qu'aucun Juif contemporain du Christ n'aurait imaginée; que Jésus exprime cette idée dans la parabole, cela prouve qu'à ses yeux l'opposition à laquelle il se heurte est une opposition au Règne de Dieu ⁷⁹. La parabole de la *semence qui croît d'elle-même* (Mc 4, 26-29) a certes trait à la présence cachée du Règne, dont l'instauration est si différente de ce que l'on avait imaginé; mais elle concerne en même temps, au moins par mode d'allusion, la présence cachée parmi les hommes d'un Messie qui n'a rien à voir avec le Messie politique désiré par tant de Juifs ⁸⁰. Au minuscule *grain de sénévé* qui devient un arbuste (Mc 4, 30-32 par.) ou à la mince poignée de *levain* qui fait fermenter une grande quantité de pâte (Mt. 13, 33 = Lc 13, 20-21) correspond le Fils de l'homme, d'abord humilié, puis exalté; venue eschatologique du Règne et venue glorieuse du Fils de l'homme vont en effet de pair : là où Marc (8, 38) et Luc (9, 27) mentionnent la venue eschatologique de la *Basileia*, Matthieu (16, 28) parle de la venue du Fils de l'homme; ce ne doit pas être non plus un hasard si, des deux parties qui composent l'évangile de Marc, la première (I, 14-8, 30) est surtout consacrée au Règne, et la seconde (8, 31-16, 8) au Fils de l'homme. La parabole du *froment* et de l'*ivraie* (Mt. 13, 24-30), qui porte sur la coexistence paradoxale dans le Royaume des bons et des méchants, est destinée à répondre à des objections, telles que celles-ci, suscitées par l'action messianique de Jésus : pourquoi supporte-t-il parmi ses dis-

79. Sur les diverses explications de la parabole du semeur, cf. R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu*, p. 123 sq. Parmi les auteurs qui, avec des nuances diverses, proposent une interprétation christologique du semeur, citons, outre Schnackenburg, N. A. DAHL, *The Parables of Growth*, dans *Studia Theologica* 51 (1951), p. 152-166; W. MICHAELIS, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburg, 1956, p. 24-26; G. E. LADD, *The Sitz im Leben of the Parables of Matthew 13, The Soils*, dans *Studia Evangelica*, vol. II, Part. I : *The New Testament Scriptures*, Akademie-Verlag, Berlin, 1964, p. 209 sq. Ce dernier auteur fait remarquer que dans la littérature rabbinique c'est l'homme qui, dans le siècle présent, garde l'initiative de « prendre sur lui » ou de rejeter « le joug du Règne » représenté par la Loi mosaïque; au contraire, quand arrive l'ère eschatologique, caractérisée par une intervention toute-puissante de Dieu pour établir son Règne, l'heure du choix est passée pour l'homme. Le paradoxe de la parabole du semeur est qu'elle associe à la venue de l'ère eschatologique la possibilité d'un libre choix de la part de l'homme : Dieu agit en Jésus, et cependant les hommes ne sont pas contraints de se soumettre à son action!

80. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu*, p. 128-129.

ciples des hommes qui sont loin d'être des saints? ou encore : pourquoi laisse-t-il subsister le mal moral dans le monde, au lieu de « nettoyer son aire », comme la prédication du Baptiste l'avait fait espérer ⁸¹?

Ce qui vient d'être dit jette une vive lumière sur quelques parallélismes remarquables entre les Synoptiques et le IV^e évangile. Dans les trois Synoptiques (Mc 4, 30-32 par.), le Règne, dans son modeste état initial et dans son magnifique état final, est comparé à une humble semence qui devient un grand arbre; dans Jean (12, 24) c'est la personne même de Jésus qui est le grain de blé jeté en terre pour porter beaucoup de fruit. Dans Mt. 7, 13-14, qui exploite le thème traditionnel des deux voies ⁸², l'homme est invité à passer par « la porte étroite », la seule qui donne accès au Royaume, ou encore à emprunter « la voie resserrée », la seule qui « mène à la vie »; dans Jean (10, 7, 9; 14, 6) Jésus est tout à la fois la porte, la voie, la vie. Dans les Synoptiques, conformément à l'imagerie prophétique, la *Basileia* est plusieurs fois comparée à une vigne (Mc 12, 1-12 par.; Mt. 20, 1-16); dans le IV^e évangile c'est Jésus qui est la vigne (15, 1-6). Dans Luc (15, 4-7; Cf. Mt. 18, 12-14) la volonté miséricordieuse de Dieu à l'endroit des pécheurs (= la *Basileia* conçue comme une grâce salvifique) est comparée à un berger qui, ayant perdu une de ses cent brebis, abandonne momentanément les quatre-vingt-dix-neuf autres pour se mettre à la recherche de la brebis égarée; dans Jean (10, 11-16) Jésus est le bon pasteur qui, à la différence du mercenaire, défend ses brebis contre le loup ravisseur et même donne sa vie pour elles. Au reste, cette appellation de pasteur, Jésus la prend déjà implicitement en Mt. 15, 24 : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël », et surtout dans la description des assises de la Parousie de Mt. 25, 31-46 où elle revêt un sens aussi transcendant qu'en Jn 10 : en effet, en séparant

81. Cf. N. A. DAHL, *The Parables of Growth*, p. 151 sq.; R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume*, p. 130.

82. Le thème se trouve déjà dans Hésiode (*Travaux*, 287 sq.) et est repris dans le mythe d'Hercule et chez les Pythagoriciens : cf. F. CUMONT, *Le Perpetua*, Paris, 1949, p. 278 sq. Il a son équivalent dans l'Ancien Testament : cf. les deux voies de Dt. 31, 15-20; Ps. 1, 6 (voie des justes et voie des impies) etc.

les bons des méchants, « tout comme le berger sépare les brebis des boucs », Jésus s'attribue une fonction jamais déparée au Messie dans les textes prophétiques, et qui, dans l'Ancien Testament, est aussi strictement réservée à Yahvé que la création : le jugement final de l'humanité⁸³. La grande différence entre Mt. 25, 31-46 et Jn 10, 11-16, c'est que le premier morceau vise la fin du monde, et le second le temps de l'Église.

Voici encore une coïncidence d'un autre ordre. Nous l'avons dit, les *ego eimi* johanniques, soit à l'absolu, soit avec prédicat, ont comme source vétérotestamentaire principale les oracles du Deutéro-Isaïe. En plus de Daniel⁸⁴, c'est également surtout le Deutéro-Isaïe qui est la base de la prédication de la *Basileia* dans les Synoptiques. Friedrich⁸⁵ l'a fait remarquer : on retrouve dans cette prédication les traits essentiels du message d'Is. 40-55 : l'instauration eschatologique du Règne de Dieu, l'entrée des Gentils dans l'histoire du salut, la mise en relief parallèle des notions de justice, de pardon et de paix. Il est probable que le mot « évangile » lui-même, pris au sens primitif d'annonce d'une bonne nouvelle (Mc 1, 1, 14, 15; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9...) ne vient pas du monde profane, où il était usité au sujet des avènements impériaux considérés comme autant de manifestations de la Divinité, mais bien plutôt d'Is. 40, 9; 52, 7; 60, 6; 61, 1, par l'intermédiaire des Septante qui, en tous ces passages, ont employé le verbe *εὐαγγελίζουαι*⁸⁶. On peut

83. Même dans les *Paraboles d'Hénoch*, le Fils de l'homme ne juge qu'au nom du Seigneur des esprits : cf. E. SÖBERG, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund, 1946, c. III.

84. A propos de l'utilisation de Daniel, O. PRUNET (*La Morale Chrétienne d'après les écrits johanniques*, p. 36 sq.) relève l'accord remarquable de Jean avec la tradition synoptique : dans les deux cas Jésus synthétise l'idée qu'il se fait de son œuvre et de son être même dans le titre mystérieux de Fils de l'homme; la fréquence de ce titre dans le IV^e évangile est comparable à sa fréquence dans les Synoptiques, dans les deux cas il y a fusion du « fils d'homme » de Daniel avec le Serviteur du Deutéro-Isaïe; dans les deux cas les textes se répartissent en trois catégories : textes « futuristes » (la gloire du Fils de l'homme), le Fils de l'homme souffrant, textes « présentistes » (la présence actuelle du Fils de l'homme).

85. TWENT, II, art. *εὐαγγελίζουαι*, p. 707.

86. Cf. J. A. E. DODEWAARD, *Jésus s'est-il servi lui-même du mot « évangile » ?* dans *Biblica*, 1954, p. 160-173.

croire aussi que le substrat sémitique de la formule « le Règne de Dieu est proche » comporte le même verbe qu'Is. 46, 13 : « je fais approcher ma justice » (cf. encore Is. 51, 5; 55, 6; 56, 1).

V. Taylor a cru pouvoir écrire au sujet de Marc : sa christologie est « très élevée, aussi élevée que toute autre christologie du Nouveau Testament, y compris celle de Jean⁸⁷ ». Cette juste observation peut être appliquée aux trois Synoptiques : alors qu'un regard superficiel aurait pu nous faire croire que leur doctrine christologique et celle de Jean sont irréductibles l'une à l'autre, un examen attentif nous a montré qu'au contraire elles communiquent en profondeur et que l'une est beaucoup plus riche, l'autre beaucoup plus énigmatique qu'il ne paraît au premier abord. Il n'est pas question de nier que le passage des Synoptiques à Jean s'accompagne d'un changement considérable de perspective. Nous voulons dire seulement que, de part et d'autre, le personnage du Christ est bien substantiellement le même.

Conclusion

Il nous faut récapituler les résultats de notre longue enquête. Il est devenu courant aujourd'hui de rendre les *ego eimi* absolus de Jn 8, 24, 28 et 13, 19 par « je suis » et de dire qu'en la circonstance le Christ s'applique à lui-même le nom divin ineffable en se référant, soit à la grande théophanie d'Ex. 3, 14, soit à l'habituelle formule de révélation : « Je suis Yahvé. » Que Jésus fasse allusion à ces textes, nous n'en disconvenons pas. Mais l'étude attentive des formules qu'il emploie nous a montré qu'il s'inspire directement du Deutéro-Isaïe et que le substrat sémitique de son langage réclame qu'on traduise ces *ego eimi* par « c'est moi ». En fait, aux chapitres 7 et 8, le contexte plaide fortement en faveur de cette interprétation : en effet, si Jésus y suggère son caractère divin aux Juifs de Jérusalem, c'est d'une manière discrète et énigmatique; certes ses auditeurs sont, constamment et

87. *The Gospel according to St Mark*, p. 121.

de façon pressante, confrontés avec le mystère de son être (ils se demandent avec anxiété qui il est : 7, 12, 15, 27, 40-43; 8, 19, 25...), mais la lumière totale ne leur est pas donnée. Cela n'a rien d'étonnant : la divinité stricte du Christ faisait partie de ces vérités que même les disciples les plus intimes n'étaient pas encore capables de « porter » (16, 12). Ce n'est qu'après la Résurrection que Thomas s'écrie : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » (20, 28), et c'est là le point culminant du récit évangélique (cf. aussi l'indication précieuse de Jn 20, 9 : c'est le mystère pascal qui apporte la lumière définitive!).

Cette manière de comprendre les choses comporte de multiples avantages. Elle autorise tout d'abord à rapprocher des passages précités d'autres *ego eimi*, également mystérieux, et qui, eux, indiscutablement, doivent être rendus par « c'est moi » (peut-être 4, 26; en tout cas fort probablement 6, 20 et 18, 5). Surtout elle permet de rattacher aux *ego eimi* absolus les nombreux *ego eimi* avec qualification (Je suis le pain de vie, le bon pasteur, la lumière...), qui n'en sont au fond que des développements et qui, comme eux, ont leur meilleur parallèle vétérotestamentaire dans les autoproclamations de Yahvé qu'on lit fréquemment dans le Deutéro-Isaïe. Ainsi interprétées, ces déclarations de Jésus sont beaucoup plus qu'une description de ses prérogatives messianiques (cf. par exemple le Serviteur de Yahvé, lumière des nations, du Deutéro-Isaïe, ou le nouveau David, pasteur parfait, d'Ez. 34); elles détaillent les richesses de l'être divin du Christ (il est la *source unique* des biens surnaturels : de la lumière, de la vie...), et cela sans que cependant sa divinité soit clairement affirmée.

Un autre très grand avantage de notre interprétation, c'est qu'elle nous aide à mieux saisir les liens cachés qui, en dépit des différences considérables de présentation, unissent la christologie du IV^e évangile à celle des Synoptiques. Il est assurément du plus grand intérêt que le *ego eimi* de Mc 6, 50 (= Mt. 14, 27) et surtout celui de Mc 13, 6 s'avèrent tout proches des *ego eimi* johanniques à l'absolu, du moins tels que nous les avons expliqués. De plus, dans les Synoptiques, Jésus, sans dire ouvertement qu'il est, met maintes fois

son *moi* en avant de façon tout à fait insolite ou encore paraît s'identifier d'une certaine façon avec le Règne de Dieu qu'il annonce. Cette prédication, qui a comme meilleur arrière-plan vétérotestamentaire le message de salut du Deutéro-Isaïe, suggère déjà ce que rediront d'une façon beaucoup plus forte et plus nette les *ego eimi* johanniques avec prédicat, qui eux aussi renvoient au Deutéro-Isaïe.

Nous pourrions fort bien arrêter là notre étude. Cependant les constatations que nous venons de faire nous inspirent quelques réflexions sur deux problèmes d'une actualité brûlante, que nous ne pouvons d'ailleurs qu'effleurer ici : l'un concerne les rapports du IV^e évangile avec l'histoire; l'autre, d'ordre doctrinal, a trait à la conscience que Jésus a eue de sa divinité.

A entendre certains auteurs, le IV^e évangile n'aurait pas de base historique véritable : les paroles de Jésus n'y seraient que des discours fictifs du Christ ressuscité à son Église; quant aux récits, surtout ceux qui n'ont pas de parallèle dans les Synoptiques, tels que Cana et la résurrection de Lazare, ils devraient être tenus pour des narrations purement didactiques. On ne serait bon exégète, doté d'une saine méthode critique, qu'à la condition d'accepter de tels présupposés.

Entre la position modérée qui admet l'élaboration théologique (sans nul doute incontestable) d'un donné historique solide et cette négation radicale dont nous venons de parler, il y a un abîme. Dans son beau livre sur *Le Problème de Jésus, Divinité et Résurrection* (Paris 1953), J. Guittion souligne l'in vraisemblance de la thèse selon laquelle le IV^e évangile ne serait qu'une spéculation théologique : « Même si l'évangile de Jean était seul, cette conception serait difficile à soutenir, car il faudrait supposer chez ce prophète d'un proche passé une visualisation historicisante telle qu'aucun mystique connu ne l'a présentée... Je sais qu'on nous répond que les mots de vérité, de vision, de témoignage chez un mystique n'ont pas le sens historique. Mais Jean ne parle pas en mystique, il dit avoir vu, et tout son évangile pré suppose la notion de ce que nous appelons aujourd'hui la vérité historique » (p. 109). Et plus loin : « L'improbabilité du paulinisme

et l'improbabilité du johannisme tendent vers une limite d'improbabilité absolue, c'est-à-dire d'impossibilité, lorsqu'on met entre parenthèses ce sur quoi leur témoignage porte... Dans le cas de Jean, si on rejette son témoignage et qu'on ne voie dans son récit qu'une légende, on est obligé de supposer chez l'auteur de l'évangile une faculté fabulatrice tenant de l'imposture et du prodige » (p. 111). »

A cette appréciation que nous faisons nôtre, nous ajouterons ceci. L'auteur du IV^e évangile se montre très indépendant des Synoptiques et ne craint pas d'avoir l'air de les contredire. Et cependant, ainsi que le montrent les exemples que nous avons cités (on en pourrait alléguer beaucoup d'autres), il se rencontre souvent avec eux de façon étonnante et qui ne peut être le fruit d'un calcul. Cet accord qui n'a pas été cherché resterait incompréhensible si Jean n'avait eu à sa disposition une tradition historique valable⁸⁸. Comme le dit Dodd⁸⁹, il serait dès lors imprudent et peu critique de rejeter sans examen tout ce qui dans le IV^e évangile n'est pas corroboré par les Synoptiques. O. Cullmann écrit de son côté⁹⁰ : « Avoir compris grâce à l'Esprit de vérité que, dans les événements rapportés, toute l'histoire passée est récapitulée et accomplie et que tout ce qui viendra en est le déploiement, c'est là ce qui constitue la conscience d'évangéliste de notre auteur, que nous ne trouvons avec cette acuité chez aucun autre évangéliste. C'est ce qui donne sa force exceptionnelle à son témoignage. Si tel est vraiment son sens, la réalité empirique des événements de la vie de Jésus importe autant que leur signification théologique pour toute l'histoire du salut. »

Il est vrai, beaucoup plus que les Synoptiques, le IV^e évangile impose de penser que Jésus a toujours eu conscience de sa dignité messianique et même de sa divinité, et cette conscience, dont les formules avec *ego eimi* examinées dans les pages qui précèdent sont une des expressions les plus éloquentes, paraît aujourd'hui à beaucoup à peine croyable.

88. Cf. F. Tonk, *Die Psychologie des vierten Evangelisten, Augenzeuge oder nicht?* dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1931, p. 124-144.

89. *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, p. 431.

90. *L'Evangile Johannique et l'histoire du salut*, dans *New Testament Studies*, January 1965, p. 114.

Pourtant, pour qui prend au sérieux le mystère de l'Incarnation, cette conséquence paraît inéluctable.

Sur ce point d'une si grande importance, mais qui, autant qu'à l'exégèse, ressortit à la philosophie et à la théologie, nous renvoyons à l'article remarquable de J. Mouroux, *M. Blondel et la conscience du Christ*⁹¹, dont nous ne ferons que reproduire quelques affirmations majeures. Un homme qui ne se connaît pas n'est pas un homme; à supposer que Jésus soit Dieu, lui refuser toute conscience de sa divinité serait lui attribuer une ignorance plus grande que l'ignorance normale de l'homme sur lui-même. Jean certes est à cet égard plus net que les Synoptiques, mais, même chez ceux-ci, on découvre un mystère de l'être de Jésus qui dépasse toutes les limitations humaines (ce que nous avons vu dans la présente recherche sur la christologie des Synoptiques illustre fort bien cette assertion). Il faut absolument admettre que Jésus, vrai homme, a eu une science humaine limitée, qui n'a cessé de s'enrichir au contact de l'expérience. Mais il n'y avait chez lui qu'un sujet unique pensant et agissant, encore que cette pensée et cette action se soient exercées d'une double façon (*aliter per carnem, aliter per divinitatem, idem eadem cognoscens*). Il est dès lors légitime de conclure : si à un moment donné de son existence Jésus a ignoré qu'il était Dieu, c'est qu'il ne l'a jamais été.

A ces bienfaisantes réflexions de Maurice Blondel, corroborées par celles de J. Mouroux, nous n'ajouterons qu'un

91. Dans *L'Homme devant Dieu*, Mélanges offerts au Père H. de Lubac, Paris, 1963, t. III, p. 185-207. Dans une autre étude, *La conscience du Christ et le Temps (Problèmes actuels de Christologie)*, Travaux du Symposium de l'Arbresle 1961, recueillis et présentés par H. Bouessé et J. J. Latour, Paris, 1965, p. 179-200), J. Mouroux apporte de nouvelles précisions. Parce que l'âme du Christ est liée dans son existence même à la personne du Fils de Dieu, en elle l'éternité et le temps font leur jonction. Aussi le Christ ne connaît-il pas l'avenir simplement selon le mode toujours limité et fragmentaire des prophètes de l'Ancien Testament : « En prenant conscience de toutes ses dimensions personnelles, le Christ prend conscience de toutes les dimensions du Royaume, passé, présent et à venir, et il annonce ce qu'il voit » (p. 185). Mais au cours de son pèlerinage terrestre, le Fils de Dieu incarné est comme enseveli dans « la temporalité », sans que d'ailleurs jamais, même lors de l'agonie, soit supprimée la communion consciente au monde de l'éternité. Les Synoptiques soulignent l'humiliation du Fils tout en renvoyant discrètement à la Gloire éternelle; Jean de son côté souligne la permanence de la Gloire pendant le séjour du Christ sur la terre, sans oublier cependant qu'elle est celle du Logos *jail chair*.

mot : une étude approfondie des Évangiles, pas seulement de Jean, mais encore des Synoptiques, donne la nette impression que Jésus tenait certes à être reconnu pour le Messie annoncé par les prophètes, tout en répudiant le messianisme nationaliste de nombre de ses compatriotes, mais qu'il avait à cœur, beaucoup plus encore, d'insinuer de toutes les façons, quoique seulement à mots couverts, pour ménager les esprits, le mystère inouï de son être divin.

Institut Catholique de Paris.

A. FEUILLET P. S. S.