

LE PROLOGUE, SEUIL DU QUATRIÈME ÉVANGILE

par Jean ZUMSTEIN
Université de Zurich

Depuis le célèbre article de A. von Harnack¹, l'exégèse moderne s'est souvent interrogée sur la nature des relations qui existent entre le prologue et le corps de l'évangile johannique². Si les travaux qui traitent de ce sujet sont légion, il nous semble qu'un aspect particulier de cette problématique n'a pas encore été traité avec l'importance qu'il mérite. Il s'agit de la *singularité littéraire du prologue* par rapport à l'évangile³. Cette singularité littéraire apparaît en pleine lumière dès que l'on se pose les trois questions suivantes. Tout d'abord : qu'est-ce qu'un *prédiscours* dans une œuvre littéraire ? quelle fonction remplit-il dans l'économie globale d'une œuvre ? Ensuite : comment se fait-il que l'évangéliste ait recouru à un *hymne traditionnel* pour donner contenu au prologue de son évangile ? Enfin : comment faut-il comprendre le fait que l'hymne requis par l'évangéliste pour ouvrir son évangile, chante un mythe — *le mythe du logos divin* ?

1. A. VON HARNACK, « Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk », *ZThK* 2 (1892) 189-231.

2. Histoire de la recherche chez M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu Ijob* (NTA.NF 20), Münster 1988, 3-161.

3. X. LÉON-DUPUIR, auquel nous rendons hommage ici et qui est incontestablement le meilleur spécialiste de l'exégèse francophone en matière de littérature johannique, s'exprime en ces termes à propos de la relation entre le prologue et le corps de l'évangile : « L'évangile de Jean commence par un poème incantatoire qu'on appelle Prologue, destiné à introduire le lecteur au récit évangélique tout entier [...]. Situé dans le droit fil de la tradition évangélique, le Prologue de Jean remonte, lui aussi, à l'origine, à ce point aveugle qui rend compte de l'homme dont la vie va être racontée [...]. Notre texte fait partie intégrante de l'annonce évangélique ; il en esquisse les thèmes majeurs, il donne la tonalité de l'œuvre entière » (*Lecture de l'évangile selon Jean*, Tome I [Parole de Dieu], Paris 1987, 38-39). Nous souscrivons entièrement à ce jugement ; il nous importe dans ce qui suit, de l'étayer et de le développer.

Nous tenterons de répondre à ce questionnement en proposant quatre démarches successives. Une première partie dressera un inventaire aussi précis que possible des relations littéraires existant entre le prologue et le corps de l'évangile. Dans une seconde partie, nous rappellerons brièvement comment la recherche récente tente de résoudre le problème posé, par des hypothèses jouant sur la diachronie. Dans une troisième partie, nous tenterons de dire ce qu'est le genre littéraire du prédiscours et quelles conséquences découlent de cette définition pour l'interprétation du prologue johannique. Dans une quatrième partie, enfin, nous essayerons de préciser quelle est la signification théologique du prologue pour l'ensemble de l'évangile.

1. Continuités et discontinuités entre le prologue (1,1-18) et le récit johannique (1,19-20,31) ⁴

Une lecture attentive de l'évangile montre que le prologue et le récit johanniques ne se situent pas au même niveau. Leurs relations doivent être comprises de façon dialectique. D'une part, le prologue n'est pas le premier épisode du récit johannique ; il s'impose au contraire par sa spécificité littéraire et théologique. D'autre part, il est relié à l'évangile par toute une série de connexions littéraires et théologiques soigneusement mises en place. C'est cet état de fait complexe qu'il s'agit maintenant de décrire plus avant.

1.1. La spécificité du prologue par rapport au corps de l'évangile

La spécificité du prologue s'impose tout d'abord au *niveau littéraire*. Alors que dès 1,19, l'évangile emprunte la voie du récit historique en évoquant la figure et le témoignage de Jean-Baptiste, le prologue se donne à lire comme un hymne célébrant dans le langage du mythe la venue du Logos préexistant dans le monde. Il n'est donc pas judicieux de voir dans le prologue le premier épisode de l'histoire du Révéla-

4. Le chap. 21 n'entre pas dans le champ de notre analyse, car il s'agit d'un épilogue qui a été ajouté postérieurement à l'évangile déjà constitué. Sur ce point, voir notre article : J. ZUMSTEIN, « La rédaction finale de l'évangile de Jean (à l'exemple du chapitre 21), in : J.-D. KAESTLI-J.-M. POFFET-J. ZUMSTEIN (éd.), *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Le Monde de la Bible 20), Genève 1990, 207-230.

teur⁵ ; une telle analyse sous-estime la différence de genre littéraire entre les deux ensembles et lit dans un rapport de continuité des textes aux caractéristiques bien différentes. Le style poétique de l'hymne se distingue clairement de l'option narrative qui s'impose dès 1,19. D'ailleurs, le v. 18, qui doit être saisi comme la suscription du récit johannique⁶, opère explicitement le passage de l'hymne au corpus narratif. Par ailleurs, l'implication du narrateur et du lecteur implicite est de tout autre nature dans le prologue et dans le reste de l'évangile. Enfin, la problématique de l'hymne ne se confond pas sans autre avec le fil conducteur de la narration qui suit.

La différence n'est pourtant pas que littéraire. Un décalage se manifeste également au niveau de la *théologie*. Les grands thèmes abordés dans le prologue ne sont pas repris de façon directe et affirmée dans le corpus narratif. Le grand mouvement inscrit dans le prologue, qui montre le passage de la préexistence à l'incarnation, l'activité médiatrice du Logos divin lors de la création, la formulation radicale de l'incarnation sont absents de la narration. Plus encore : le titre christologique « Logos » qui domine l'ensemble de l'hymne n'apparaît jamais dans le récit subséquent. Les concepts capitaux de plénitude (πληρωμα) et de grâce (χάρις) qui surviennent à la fin de l'hymne ne sont pas repris dans la suite de l'évangile. Il est ainsi impossible de passer outre au décalage existant entre les paradigmes théologiques mis en œuvre dans le prologue et ceux travaillés dans le corpus narratif.

Il faut enfin renoncer à la thèse voyant dans le prologue le *résumé de l'intrigue* de l'évangile. Comme le montrent les prolepses de l'heure, de l'élévation et de la glorification⁷, le récit johannique est un récit orienté vers la croix, laquelle marque le retour du Fils vers le Père. Par ailleurs, les discours d'adieu (Jn 13,31-16,33) qui marquent un sommet de la réflexion johannique, sont tout entiers consacrés à méditer le problème posé par le départ de l'envoyé. Or la particularité du prologue johannique par rapport aux autres hymnes néotestamentaires qui nous sont connus, consiste précisément à faire l'impasse sur la croix et l'élévation

5. Ainsi p.ex. U. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule* (FRLANT 144), Göttingen 1987, 232.

6. Cf. notre analyse de 1,18 en 1.2.

7. Nous avons tenté de démontrer l'orientation du récit johannique sur la croix dans notre contribution : J. ZUMSTEIN, « L'interprétation johannique de la mort du Christ », in : F. van Segbroeck et al. (éd.), *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neyrinck* (BETThL C), Leuven 1992, 2119-2138.

du Fils, et à se concentrer sur ce seul premier moment de la trajectoire christologique ordinairement chantée dans les hymnes, à savoir le mouvement qui va de la préexistence à l'incarnation. En ce sens, le prologue n'anticipe pas sous forme programmatique le contenu de l'évangile.

Ces discrepancies et ces décalages ne doivent pourtant pas dissimuler les liens existant entre le prologue et le corpus narratif de l'évangile.

1.2. Les liens entre le prologue et l'évangile

Le premier lien entre le prologue et le récit est constitué par une *inclusion* encadrant à la fois le prologue et l'ensemble de l'évangile. A l'affirmation de l'être-tourné-vers Dieu et l'être-Dieu du Logos de 1,1 répond l'être-dans le sein de Dieu du Fils unique de 1,18. Cette égalité de Jésus avec Dieu ressurgit de façon profilée dans la confession de foi de Thomas qui conclut le récit johannique (20,28 : « Mon Seigneur et mon Dieu »). L'égalité de Jésus avec Dieu ou, comme on voudra, sa divinité, constitue donc la thématique fondamentale et du prologue et de l'évangile comme tel⁸.

Le deuxième lien entre le prologue et le récit johannique tient dans le *témoignage du Baptiste*. A la double évocation du témoignage du Baptiste dans le prologue (1,6-8.15) répond le premier épisode du récit johannique rapportant les deux journées du Baptiste (1,19-34). Aux vv. 6-8 correspond la première journée du Baptiste (1,19-28) ; cette dernière présente la mission du précurseur comme étant entièrement mise au service de Jésus. Lors de la deuxième journée (1,29-34), le Baptiste, pour dire positivement l'identité du Fils, reprend littéralement, sous la forme d'une analepse (1,30), la déclaration sur la préexistence du Logos (1,15) qu'il a faite dans le prologue. Lorsque l'on sait que les deux passages sur le Baptiste dans le prologue sont de l'avis quasi unanime de la critique des adjonctions rédactionnelles⁹, lorsque l'on observe que les deux journées de Jean y font explicitement écho, le doute n'est

8. Cette thématique de la divinité du Fils traverse l'évangile comme un fil rouge : cf. 5,26 ; 8,58 ; 10,33 ; 14,6-12 (cf. J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes. Kap. 1-10* ÖTBK 4/1), Gütersloh et Würzburg 1991³, 104 : « Der göttliche Sohn, der sich zum Inhalt der Offenbarung macht und so Gott offenbart, wird mit diesem Zeugnis ausdrücklich angenommen ».

9. Cf. en dernier lieu, J. BECKER, *Johannes 1*, 98-100. Résumé de l'argumentation chez A. DETTWILER, « Le Prologue johannique », in : J.-D. KAESTLI-J.-M. POPPEL-J. ZUMSTEIN (éd.), *La communauté johannique et son histoire* (Le Monde de la Bible 20), Genève 1990, 187.

plus permis : il y a un lien voulu et théologiquement riche entre le prologue et le témoignage inaugural du Baptiste¹⁰.

Le troisième lien est constitué par le v. 18 qui peut être considéré comme la *subscription* du récit johannique. Comme le formule avec bonheur R. Schnackenburg, le v. 18 « conduit exactement au point où l'évangile peut faire débuter son annonce : à l'activité révélatrice du Logos [...] Le prologue s'achève par une proposition qui de façon profilée affirme la révélation historique (aoriste) unique par le Fils unique¹¹ ». Le v. 18 formule ainsi explicitement le lien qui permet de passer de l'hymne à la narration. Il pose le programme narratif qui va se réaliser dans le récit : par sa vie, ses paroles et son destin, le Fils est l'exégète de Dieu pour les hommes.

Le quatrième lien tissé entre le prologue et le corpus narratif consiste dans la récurrence de toute une série de catégories théologiques fondamentales au fil du récit johannique. L'inventaire de ces récurrences a souvent été dressé : 12

- La vie : 2x dans le prologue (1,4), 34x dans le reste de l'évangile.
- La lumière : 6x dans le prologue (1,4.5.7.8.9), 17x dans le reste de l'évangile (p.e.x. 3,19 ; 8,12 ; 9,5 ; 12,46).
- L'expression « venant dans le monde » : 1x dans le prologue (1,9), 5x dans le reste de l'évangile (6,14 ; 9,39 ; 11,27 ; 12,46 ; 16,28).
- Les déclarations sur « le monde » : 4x dans le prologue (1,9.10), 74x dans le reste de l'évangile.
- La gloire : 1x dans le prologue (1,14), 18x dans le reste de l'évangile.
- La vérité : 2x dans le prologue (1,14.17), 23x dans le reste de l'évangile.
- Croire : 2x dans le prologue ; 96x dans le reste de l'évangile (dont 36x croire en).
- Connaître : 1x dans le prologue (1,10) ; 55x dans le reste de l'évangile.

10. M. THEOBALD va jusqu'à parler d'un dyptique (cf. *Die Fleischwerdung des Logos*, 164ss).

11. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I. Teil* (HTHK IV/1), Freiburg-Basel-Wien 1972³, 200.

12. Cf. p. ex. R. E. BROWN, *The Gospel according to John* (1-12), (The Anchor Bible 29), New York, 1966, 19 ; A. DETTWILER, « Le Prologue johannique », 201 ; U. SCHNEIDER, *Aufklärungs-Christologie*, 232 ; M. W. G. STUMPF, *John*, Sheffield 1993, 26-28.

- Naître de : 1x dans le prologue (1,13) ; reprise de cette thématique en Jn 3,1-8.
- La préexistence : est affirmée au début du prologue (1,1), puis dans la déclaration du Baptiste (1,15) ; elle est aussi attestée dans le reste de l'évangile (6,46.62 ; 16,27s ; 17,5).
- La vision de Dieu : 1x dans le prologue (1,18), plusieurs fois dans l'évangile (p. ex. 5,37 ; 6,46 ; 14,9).
- Le dualisme « lumière-ténèbres » : 1x dans le prologue (1,5), 4x dans le reste de l'évangile (3,19 ; 8,12 ; 12,35.46).

Ce relevé statistique prouve à l'envi que les catégories centrales de la pensée johannique unissent prologue et corps de l'évangile. Mais, à ce point de l'analyse, une double remarque s'impose. D'une part, il convient de vérifier si ces concepts-clés ont le même sens dans le prologue et dans le corpus narratif¹³. D'autre part, il s'agit d'être attentif au fait que certaines affirmations fondamentales du prologue sont mises en récit dans le corps de l'évangile. Ainsi, par exemple, la guérison de l'aveugle de naissance est le pendant narratif de 1,4-5.9. Ou encore, la première partie du chap. 3 déploie en un entretien l'affirmation de 1,12-13¹⁴.

Le prologue et le corps de l'évangile sont donc à la fois deux ensembles distincts et pourtant interdépendants. Comment peut-on interpréter cet état de fait ?

2. Les approches diachroniques¹⁵

Le modèle le plus souvent retenu pour rendre compte de cet ensemble de continuités et de discontinuités est l'analyse diachronique.

13. C'est la tâche que s'est assignée M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos*, 300-373.

14. On pourrait penser en suivant R. BULTMANN (*Das Evangelium des Johannes* [KEK 2], Göttingen 1964, 28) à un lien supplémentaire entre le prologue et le corps de l'évangile. Selon l'ecclésiaste de Marbourg, le prologue anticiperait la macrostructure de l'évangile. Alors que le v. 5 (cf. aussi 10.11) récapitulerait le contenu de la première partie de l'évangile (chap. 3—12), à savoir la révélation devant le monde et le refus de ce dernier, les vv. 12-13 (mais aussi 14.16) annonceraient la deuxième partie de l'évangile (chap. 13—17), à savoir la révélation du Christ devant les siens et leur venue à la foi.

15. Ma reconnaissance va à mon assistant A. Dettwiler qui a rassemblé la documentation relative aux approches diachroniques.

Quelles sont alors les hypothèses qui dominent la discussion ? D'un point de vue méthodologique, il convient de distinguer entre l'analyse diachronique du prologue pris en lui-même et celle prenant en compte le rapport entre le prologue et le corps de l'évangile.

2.1. L'analyse diachronique du prologue

Selon l'hypothèse dominante de la critique récente, le prologue retravaillerait un hymne traditionnel qui aurait fait partie de la tradition liturgique des communautés johanniques. Ce morceau traditionnel aurait été retouché par l'évangéliste¹⁶ d'une double manière. D'une part, il aurait rajouté les deux passages sur le Baptiste (1,6-8.15). D'autre part, il aurait introduit une série de gloses explicatives dans lesquelles il commenterait l'hymne primitif (vv. 12c-13.17-18)¹⁷.

A supposer que cette hypothèse soit fondée, deux aspects sont d'un grand intérêt pour notre problématique. D'une part, les ajouts rédactionnels nous renseignent sur la façon dont l'évangéliste a relu l'hymne. D'autre part, le fait que l'évangile débute par un hymne connu et chanté par les communautés johanniques est évidemment un point absolument capital sur lequel nous reviendrons ultérieurement.

La décision herméneutique qui nous concerne au premier chef est pourtant la mise en contexte de l'hymne, la décision prise d'en faire l'ouverture de l'évangile.

2.2. L'analyse diachronique du rapport entre le prologue et le corps de l'évangile

Trois grandes hypothèses sont défendues à ce jour :

La *première hypothèse* — qui rallie la majorité de la critique¹⁸ — soutient que c'est l'évangéliste lui-même qui a opéré cette mise en contexte. Dans cette perspective, le prologue est compris comme un texte d'ouverture à valeur programmatique.

La *seconde hypothèse* voit dans l'évangile le commentaire ultérieur du prologue. Hofrichter¹⁹ écrit à cet égard : « Le prologue [...] est plus

16. Certains envisagent des commentaires pré-rédactionnels et post-rédactionnels. Histoire de la recherche chez H. THYEN, « Aus der Literatur zum Johannesevangelium », *TbR* 39 (1974) 53-69 ; J. BECKER, « Aus der Literatur zum Johannesevangelium (1978-1980) », *TbR* 47 (1982) 317-321.

17. Le statut du v. 14 est discuté, ainsi que celui des vv. 2.9. Pour une présentation de la recherche, cf. A. DETTWILER, « Le Prologue johannique », 187-189.

18. P. CH. R. BULTMANN, J. BECKER etc.

19. P. HOFRICHTER, *Im Anfang war der Johannesprolog*. « Das urchristliche Logosbe-

ancien que l'évangile et le précède. Cela signifie que c'est l'évangile qui reprend pour les penser les motifs présents dans le prologue. Il est donc temps d'inverser enfin l'ordre des choses et de ne plus parler désormais du rapport du prologue à l'évangile, mais bien du rapport de l'évangile au prologue [...]. Si l'on prend en compte le caractère confessant du prologue, alors l'évangile est à proprement parler un commentaire développé de cette confession de foi chrétienne primitive, un catéchisme sous forme narrative. » L'évangile doit donc être lu « comme le commentaire progressivement élaboré d'un texte faisant autorité »²⁰.

La *troisième hypothèse*, soutenue par M. Theobald²¹, inverse la proposition de Hofrichter : le prologue doit être lu comme le commentaire postérieur de l'évangile. Selon Theobald, trois arguments plaident en faveur de cette thèse. En premier lieu — et du simple fait de son genre littéraire —, le prologue argumente à un autre niveau que l'évangile lui-même. Si le récit johannique est lié aux situations qu'il évoque, le prologue se signale par sa métaréflexivité ; il dépasse une narration marquée du sceau de la contingence, il élève la réflexion, il se signale par un stade supérieur d'abstraction et de généralisation. En second lieu, on ne saurait passer sous silence les décalages de nature théologique qui existent entre le prologue et le corps de l'évangile. Par exemple, l'accentuation et de la théologie de la création et de la thématique de l'incarnation « dénotent un nouveau point de vue dans le développement de la théologie johannique, qui a valeur de correctif »²². En troisième lieu, enfin, une enquête exégétique serait en mesure de montrer « que l'évangile dans sa version primitive peut très bien avoir existé sans le prologue. À l'exclusion de quelques compléments rédactionnels tels que 6,51c-58 ; 12,44-50, il n'y a aucun texte dans l'évangile, qui nécessite l'existence du prologue pour être compris »²³. La conclusion qui s'impose est que « le prologue a été constitué à partir des données narratives et de la terminologie de l'évangile [...], que le prologue commente l'évangile, qu'il est de fait son plus ancien commentaire »²⁴. Que visait le rédacteur par l'adjonction ultérieure du prologue ? Il voulait combattre une christologie du Logos aux traits

kenntnis — *die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie* (BU 17). Regensburg 1986, 16-17.

20. *Op.cit.*, 17.

21. M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos*, en particulier 296-399, 438-493.

22. *Op.cit.*, 372.

23. *Op.cit.*, 372s.

24. *Op.cit.*, 373 ; la thèse de l'adjonction secondaire du prologue à l'évangile est

gnosticisants. Le Logos n'est pas une créature intermédiaire mythique, mais il se situe, d'une part, entièrement du côté de Dieu (d'où l'accentuation de la création), d'autre part entièrement du côté de l'homme (d'où l'accentuation de l'incarnation).

L'histoire de la composition du quatrième évangile reste une énigme. Aussi faut-il user d'une grande prudence et faire preuve de retenue dans l'évaluation des hypothèses présentées²⁵. Néanmoins une question s'impose à nous : Faut-il nécessairement recourir à un modèle diachronique pour expliquer l'ensemble des continuités et des discontinuités qui caractérisent la relation entre le prologue et le corps de l'évangile ? Nous ne le pensons pas. Il est, en revanche, une voie qui, à notre avis, n'a pas été suffisamment explorée à ce jour, à savoir l'analyse consécutive du genre littéraire du prédiscours²⁶.

3. Le genre littéraire du prédiscours

3.1 *Le prédiscours comme instance guidant la lecture*

Qu'est-ce qu'un prédiscours ? Ou pour utiliser la terminologie traditionnelle : qu'est-ce qu'un prologue ? Quelle fonction remplit-il dans l'architecture d'une œuvre littéraire ? Deux voies nous sont ouvertes pour élucider cette question, celle de l'histoire de la littérature antique et celle de la critique littéraire moderne.

également soutenue par J. A. T. ROBINSON, « The Relation of the Prologue to the Gospel of John », *NRS* 9 (1962-3) 120-129.

25. Contre Hofrichter, on fera valoir deux critiques, à notre avis, décisives. D'une part, l'ancienneté traditionnelle de l'hymne ne préjuge en aucune façon de sa fonction fondatrice dans l'élaboration de la conception théologique de l'évangile. D'autre part, la notion de commentaire n'est pas utilisée de façon correcte. Le récit johannique a un substrat traditionnel si spécifique, une originalité et une dynamique si affirmées que parler en ce qui le concerne de commentaire est tout simplement un abus de langage. Contre Theobald, on fera valoir que le caractère de métatexte du prologue n'implique en aucune façon son caractère secondaire. Les étroites connexions littéraires qui existent entre le prologue et le récit évangélique plaident plutôt pour l'unité de la rédaction en cette matière. Le commentaire secondaire de l'évangile est bien plutôt à voir, d'une part dans le chap. 21, d'autre part, dans 1 Jn (thèse développée par J. ZUMSTEIN dans : « Visages de la communauté johannique », in : *Mémoires exégétiques* [Le Monde de la Bible 25], Genève 1991, 281-297).

26. C'est le mérite incontestable de X. LÉON-DUFOUR dans son interprétation du prologue d'avoir résolu ment mis l'accent sur la nécessité d'une lecture synchronique du texte (cf. *Lecture de l'évangile selon Jean* 1, 40-42).

3.11 *Le prédiscours dans la littérature antique grecque et latine*

Le genre littéraire du prédiscours est une catégorie classique de la littérature antique grecque et latine²⁷. Dans ce corpus, le prédiscours peut revêtir quatre formes : l'exorde ou préambule, le prologue dramatique, l'incipit ou la préface virtuelle. Ce serait, sans aucun doute, faire violence au quatrième évangile que d'appliquer sans autre précaution cette typologie au prologue. Néanmoins, deux observations sont d'importance. D'une part, la présence affirmée de la rhétorique dans les écoles antiques amène à penser que les règles et les procédés qu'elle prônait, ne guidaient pas seulement la composition des discours, mais ont également influencé d'autres genres littéraires. En ce sens, les règles qui présidaient à la composition de l'exorde d'un discours ont certainement influencé la façon de concevoir le rôle de la préface dans une œuvre historiographique²⁸. D'autre part, nombreux sont aujourd'hui les auteurs qui rapprochent l'évangile johannique du genre littéraire du drame antique²⁹ et qui voient dans l'ouverture de l'évangile un exemple de prologue dramatique.

Ces deux remarques nous montrent à l'évidence que l'instance préfacielle est un élément établi de la littérature antique grecque et latine. Bien plus, au-delà des genres littéraires, une constante semble s'imposer en matière de prédiscours. Que ce soit dans le domaine de la rhétorique³⁰ ou dans celui du drame³¹, la préface doit instruire

27. Sur ce point, voir D. E. SMITH, « Narrative Beginnings in Ancient Literature and Theory », *Semiotica* 52 (1990) 1-9 ; G. GENETTE, *Seuils* (Poétique), Paris 1987, 152-158. Pour une bibliographie, voir M. C. PARSONS, « How Narratives Begin », *Semiotica* 52 (1990) 33-41.

28. Cf. D. E. SMITH, *Narrative Beginnings*, 2-3. Le meilleur exemple de ce point de vue est Lucien.

29. Voir en dernier lieu, E. HARRIS, *Prologue and Gospel. The Theology of the Fourth Gospel*, (JST.S 107), Sheffield 1994, 12-16 ; L. SCHENKE, *Das Johannesevangelium* (Urban-Taschenbücher 446), Stuttgart-Berlin-Köln 1992, 202-223.

30. ARISTOTELE définit ainsi le rôle de l'exorde dans un discours : « La fonction la plus nécessaire de l'exorde (ἀρχαίωμα), celle qui lui est propre, est donc d'indiquer la fin où vise le discours ; c'est pourquoi si elle est évidente de soi et si l'affaire est de minime importance, on ne doit pas employer d'exorde. » (*Rhétorique*, Éditions « Les Belles Lettres », Paris 1973, Livre III 14.22).

31. ARISTOTELE définit le prologue dramatique de la façon suivante : « Dans les discours et les poèmes épiques, l'exorde est un échantillon du sujet ; ainsi les auditeurs sauront d'avance sur quoi doit porter le discours et leur esprit ne restera pas en suspens ; car ce qui est indéterminé le laisse dans le vague, si donc on lui met le commencement pour ainsi dire dans la main, on lui donne le fil qui lui permet de suivre le discours [...]. Les poètes tragiques donnent semblable indication concernant l'action du drame, sinon dès

l'auditoire sur la finalité de l'œuvre, elle doit lui donner les moyens d'en comprendre l'objet et le déroulement.

D'un point de vue d'histoire de la littérature, il est donc légitime d'envisager le prologue johannique non pas simplement comme un poème liturgique et culturel ouvrant l'évangile³², mais comme un cas particulier de prédiscours. Qu'est-ce alors qu'un prédiscours du point de vue de la critique littéraire ? Quelle fonction remplit-il dans une œuvre ?

3.12 *La critique littéraire moderne et la théorie du paratexte*

La théorie du paratexte nous permet de franchir un pas de plus en proposant un cadre théorique pour l'examen de notre question. Selon cette approche, la séquence qui ouvre une œuvre littéraire, sans pour autant en constituer le premier épisode narratif, est dans un rapport de métaréflexivité par rapport à l'ensemble de l'œuvre qu'elle introduit. F. Hallyn³³ écrit à ce propos :

• L'avant-propos, la préface, le prologue, etc. : un genre de textes qui sont à la fois rétrospection de la lecture sur l'écriture et anticipation de l'écriture sur la lecture. Un discours préfaciel peut viser à imposer le sens de l'œuvre, à y faire voir le résultat d'une production orientée, fût-ce obscurément, vers l'énonciation de ce sens. Plus modestement, sa fonction peut consister à regramatiser le discours écrit, ce message en lui-même dégramatisé. Dans les deux cas, le prédiscours est un instrument de contrôle du découpage. Il dirige la lecture, défend le texte contre l'incompréhension et les interprétations erronées. Protégeant un orphelin, il supplée à l'absence du père de l'écrit, évoquée déjà par Platon. *

Cette définition nous permet de procéder à deux clarifications. En premier lieu, il convient de rappeler que le prologue est *premier* dans l'ordre linéaire de la lecture. Il convient donc d'être réservé quant à l'usage du concept de commentaire pour caractériser le prologue. Contre Hofrichter, il convient de rappeler que le prologue n'est pas le

début comme le fait Euripide, au moins au cours du prologue, comme fait Sophocle [...] et la comédie procède de même. » (*Rhétorique*, Livre III 14.12-19).

32. AINSI R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 2.

33. F. HALLYN, « Aspects du paratexte : problèmes du discours préfaciel », in : M. ДИЛЧЕРКОВ - П. ПАНДОВ, *Introduction aux études littéraires*, Paris-Louvain-la-Neuve 1987, 210-211.

texte-source qui serait ensuite commenté par la narration subséquente. Il est, au contraire, un instrument mis en place pour diriger la lecture du récit qu'il introduit. À Theobald, on accordera que le prologue est en situation de métaréflexivité par rapport au récit, mais on ajoutera — se séparant de lui sur ce point — qu'il n'est pas pour autant un commentaire, car le propre du commentaire est de succéder au texte-source dans l'ordre linéaire de la lecture.

En second lieu, le prologue — comme nous l'avons déjà démontré³⁴ — ne saurait être assimilé à un résumé ou à une table des matières du récit subséquent. Le prologue johannique ne vise pas à présenter sous une forme résumée les épisodes de l'intrigue à venir. Il ne dit mot des signes que le Révéléateur va accomplir, des discours qu'il va prononcer, ou de son élévation à la croix. Il ne résume pas l'intrigue du récit, mais il dit comment lire le récit qui va se déployer.

Le prologue est donc un prédiscours dont la fonction consiste à diriger la lecture, à contrôler le décodage du récit, à prévenir les interprétations erronées.

3.2 Les fonctions du prédiscours³⁵

3.21 La fonction d'interaction

La première fonction du prologue johannique consiste à établir une relation entre le lecteur et le récit qui va suivre. De ce point de vue, il est de la plus haute importance de remarquer que, pour commencer son œuvre, l'évangéliste a recouru à un *hymne* traditionnel en usage dans les communautés johanniques. Ce choix a les quatre conséquences suivantes.

Tout d'abord, l'évangile s'ouvre sur un texte qui dit la foi commune au milieu johannique. D'emblée, une base d'accord est instaurée entre le texte et son auditoire intentionnel. C'est à partir d'un hymne connu de tous et accepté de tous que s'effectue l'entrée en lecture ou en écoute. Le passage du monde quotidien au monde du récit prend la voie d'une formulation consensuelle.

En second lieu, on sera sensible au fait que le prologue johannique est le seul texte de l'évangile où apparaisse la première personne du

pluriel (v.14 et 16). Si ce « nous » désigne à n'en pas douter l'instance auctoriale, on se gardera d'en exclure les destinataires de l'évangile. On ne saurait par exemple prétendre que le « nous » (ἡμεῖς πάντες) du v.16 qualifie la seule situation de l'instance auctoriale.

Quoi qu'il en soit et c'est notre troisième remarque —, les vv.12-13, puis le v.16 qualifient la situation des destinataires de l'hymne du point de vue de la foi. Le contrat de lecture ou d'écoute qui est noué par le prologue, est un contrat qui se joue à l'intérieur de la communauté des croyants. Tous ceux qui se reconnaissent dans l'hymne ont fait l'expérience de la grâce (v.16)³⁶. Ce poème qui appartient au trésor liturgique des communautés johanniques réunit narrateur et destinataires dans la confession du salut manifesté et dans la louange de la grâce reçue. Comme le confirmera la conclusion de l'évangile (20,30-31), c'est en tant que croyants que les lecteurs ou les auditeurs de l'évangile sont appelés à entrer en lecture ou en écoute.

En quatrième lieu, enfin, il est capital de remarquer que le narrateur s'impose d'emblée comme un narrateur omniscient. Celui qui va faire le récit du destin de l'homme de Nazareth est celui qui sait ce qui prévalait dès avant la fondation du monde ; il est celui qui a accès aux mystères divins. Sa relation des événements est donc revêtue d'une autorité inégalable. Cette omniscience affirmée dès le premier verset est la condition nécessaire pour ouvrir la voie à l'ironie qui va traverser tout l'évangile. Narrateur et lecteurs disposent d'une information qui man- que aux acteurs du récit. Ils sont en mesure d'interpréter la destinée et les paroles du Révéléateur à un niveau qui n'est plus celui de l'immédiateté et des évidences mondaines. L'ironie dissipe les faux semblants et permet d'accéder à la vérité cachée des êtres et des choses.

3.22 La fonction d'intertextualité

Le prédiscours d'une œuvre ne vise pas seulement à établir une relation entre le lectorat et l'œuvre, elle sollicite également la mémoire religieuse et culturelle de son auditoire intentionnel. Le monde du texte dans lequel les destinataires de l'œuvre vont entrer n'est pas un monde isolé, mais un monde qui va être immédiatement situé par un jeu d'allusions. Le prologue johannique met en œuvre la fonction d'intertextualité à trois niveaux au moins.

34. Cf. 1.1.

35. Le modèle théorique qui suit a été développé par E. S. MAILBON, « Ending at the Beginning : A Response », *Semeia* 52 (1990) 175-184. Il a ensuite été exploité par M. W. G. STIMME, *Johani*, Sheffield 1993, 22-31.

36. Sur le genre littéraire de l'hymne, voir H. WENIGER, « Der Raum der Lieder. Zur Hermeneutik des Hymnischen im Neuen Testament », *BZNT* 53 (1993) 428-441.

Les premiers mots du prologue « au commencement » (1,1) sont une claire allusion à Genèse 1,1. Le parti pris de mettre d'emblée en rapport l'évangile avec les premiers mots de la Tora est évidemment riche de sens. D'emblée, les destinataires intentionnels de l'œuvre sont renvoyés à la tradition vétérotestamentaire-juive dans ce qu'elle a de plus fondamental. C'est donc du Dieu d'Israël et de sa Création qu'il va être question. Mais si c'est cet horizon herméneutique qui est sollicité, il l'est pour introduire une perspective à la fois autre et nouvelle. C'est bien du Dieu d'Israël et de la Création qu'il y va, mais en lien avec une figure à la fois déjà connue et pourtant autre : le Logos³⁷.

À cette première allusion intertextuelle s'en ajoute une seconde qui a trait au mythe juif de la Sagesse³⁸. Le Logos johannique a les mêmes caractéristiques et encourt le même destin que la Sagesse personnifiée. À qui connaît les cinq grands textes majeurs que sont Proverbes 8,22-31, Job 28, Baruch 3,9-4,4, Siracide 24 et Sagesse 6-9, les similitudes sautent aux yeux. Même présence au ciel lors de la création de l'univers — et donc préexistence à celle-ci. Même présence à la fois à Dieu et à la création tout entière. Même venue au sein de l'histoire des hommes pour leur communiquer le salut, même séjour parmi le peuple élu. Même refus de la part du monde. Le jeu intertextuel est à nouveau d'une surprenante fécondité. Pour les chrétiens familiers de la Septante, le mythe de la Sagesse personnifiée est à la fois l'horizon herméneutique qui permet de comprendre l'hymne au Logos, et le repoussoir qui permet d'en saisir la singularité.

Enfin, la mention de Moïse et du don de la Loi (1,17) évoque un des événements constitutifs de la foi vétérotestamentaire-juive, l'acte de révélation par excellence (Ex 24 ; 34), l'acte par lequel Dieu révéla sa gloire (Ex 24,15-16³⁹).

Le processus d'intertextualité mis en œuvre par le prologue est de grande importance, car il suggère par de discrètes allusions l'horizon herméneutique sur le fond duquel et le prologue et le corps de l'évangile doivent être lus. Dans le récit qui va suivre, c'est de Dieu, c'est de la Création, c'est de la venue de la Sagesse parmi les hommes, c'est

37. La parole de Dieu joue un rôle majeur en Gn 1. Elle y est également l'agent de la création, mais elle n'est pas encore présentée sous la forme d'un être distinct de Dieu et pourtant égal à Lui.

38. Cf. sur ce point X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean* 1, 57-60.

39. Ex 24,15 LXX : καὶ ἐπέβη Μωϋσῆς καὶ ἴησους ἐπὶ τὸ ὄρος ἵ. Pour le lecteur chrétien, l'ambivalence du texte de la Septante, son potentiel de sens est évident.

d'une révélation de la gloire de Dieu, dépassant celle du Sinai, qu'il y va. Une caractéristique, souvent mentionnée mais rarement expliquée du prologue, doit être comprise dans ce contexte. Le nom de Jésus identifiant la figure énigmatique du prologue ne tombe pour la première fois qu'au v.17b. C'est dire que le narrateur laisse l'intertextualité jouer à plein avant d'identifier le héros de la narration à venir.

3.23 La fonction d'intertextualité

La troisième fonction du prédiscours consiste à mettre en place les éléments constitutifs du monde du récit. En ce sens, il convient, en premier lieu, de voir que l'objectif prioritaire du prologue johannique est de présenter *le héros de l'histoire* qui va être racontée, à savoir Jésus de Nazareth. L'identité du Nazaréen est d'emblée établie de façon fondamentale. Saisi comme le Logos, Jésus est successivement mis en relation avec Dieu (vv.1-2.18), la création (vv.3-4.10), Moïse (v.16), Jean-Baptiste (vv.6-8.15), le monde hostile et révolté (v.5.10-11), mais aussi croyant (vv.12-13.16).

En second lieu, le prologue met en place *le cadre spatio-temporel* dans lequel le récit évangélique va se déployer. L'histoire qui va se jouer en Galilée et en Judée est en fait une histoire à l'échelle de la création et qui concerne l'ensemble des hommes. La scène sur laquelle va intervenir le héros Jésus est le *kosmos*⁴⁰. Semblablement, si les aoristes du v.14, puis du v.18 renvoient à un événement historique survenu dans un passé révolu, cet événement est vu sur le fond de l'ensemble de l'histoire, bien plus, il est situé par rapport au commencement primordial, à l'avant-création (vv.1-3).

L'intrigue — et c'est notre troisième remarque — est, elle aussi, anticipée dans ce qu'elle a de plus essentiel. Ce ne sont pas les moments-clés de l'activité publique du Christ johannique qui sont annoncés dans le prologue johannique. On ne trouve pas, par exemple, une seule allusion à la croix qui est pourtant le point culminant de la narration johannique. Se situant à un niveau plus fondamental, c'est la venue comme telle du Logos au monde, c'est l'incarnation que chante le prologue (v.5.14). Une incarnation, refusée par le monde et acceptée par les enfants de Dieu. La succession linéaire des événements passe à

40. Le *κοσμος* cosmologique est extrêmement riche dans le prologue. Le mot « monde » (κόσμος v.9.10) apparaît 4 fois dans le prologue. À quoi il faut ajouter « toutes choses » (πάντα v.3), « non propre bien » (v.11 : τὰ ἴδια).

l'arrière-plan, elle constituera la trame du récit. Ce qui est évoqué, c'est l'initiative de Dieu à l'égard du monde et la réponse du monde, c'est, comme l'a bien vu Bultmann, l'intrigue in nuce.

L'intratextualité se manifeste, en quatrième lieu, par l'annonce des *thèmes théologiques* qui vont être développés dans le corps de l'évangile. Nous avons déjà fait l'inventaire de ces motifs⁴¹, nous n'y revenons donc pas. La question décisive qui se pose, a été saisie de façon exemplaire par M. Theobald⁴², à savoir : les thèmes apparaissant dans le prologue sont-ils traités de la même manière que dans le corps de l'évangile ou peut-on remarquer un décalage qui attesterait une reprise et un recadrage de la réflexion ? La dimension de métaréflexivité que nous avons déjà notée comme caractéristique de tout prédiscours, se manifeste-t-elle déjà à ce niveau ?

L'intratextualité se manifeste, en cinquième lieu, par la mise en place de la *pragmatique* du texte. L'ensemble de l'évangile de Jean est dominé par la mise en œuvre d'une stratégie du croire⁴³. Comme le montre la conclusion de l'évangile (20,30-31), la visée intentionnelle du récit johannique consiste à appeler les croyants à la foi, à les faire passer d'une foi incertaine à une foi achevée. Cette restructuration de l'identité croyante est mise en œuvre par une rhétorique définie, dont certains éléments sont déjà présents dans le prologue. Qu'est-ce à dire ?

Nous avons déjà montré que la foi commune, plus précisément l'expérience de la grâce, est à l'origine du prologue⁴⁴. Or l'hymne emprunte la voie du *mythe*⁴⁵ pour désigner l'auteur de cette grâce. Le lecteur ou l'auditeur de l'évangile est donc appelé à quitter le niveau de l'immédiateté pour découvrir le visage du Dieu qui s'approche de lui. De la même manière, le prologue met en œuvre le *langage symbolique* qui va traverser tout l'évangile. Les métaphores de la vie, de la lumière, des ténèbres, du fils unique permettent de donner sa véritable dimension à la rencontre entre le Révélateur et le kosmos. Enfin, l'*herméneutique étagée* qui va guider toute la narration johannique est déjà présente dans le prologue. Les deux événements majeurs que sont le témoignage de Jean et la venue du Révélateur ne sont pas évoqués

41. Cf. p. 221-222.

42. Cf. *Die Festschuerdung des Logos*, 300ss.

43. Cf. J. ZUMSTEIN, « L'évangile johannique : une stratégie du croire », in : *Miettes exégétiques*, 237-252.

44. Cf. p. 229.

45. Voir notre point 4.

seulement une fois dans le prologue, mais deux. Or le passage de la première évocation à la seconde s'accompagne d'un gain herméneutique significatif qui ne peut induire qu'un approfondissement de la foi. Si au v.5 la venue du Révélateur est formulée dans le langage de l'épiphanie (φωτισει), le v.14 recadre cette affirmation en montrant que cette épiphanie est à comprendre comme incarnation (ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο). De façon analogue, si la première formulation du témoignage de Jean vise à distinguer Jean de Jésus et à identifier ce dernier comme étant la lumière (vv.6-8), la deuxième opère un gain herméneutique décisif dans la mesure où elle nous fait découvrir l'identité décisive de Jésus, à savoir sa préexistence (v.15).

3.24 En guise de bilan

Le bref examen des fonctions du prédiscours permet de montrer comment le prologue johannique permet une entrée en lecture ou en écoute qui soit adéquate, c'est-à-dire qui jette les bases nécessaires à la juste compréhension du récit qui va suivre⁴⁶. Par le biais de la fonction d'interaction, les identités du narrateur et du lecteur virtuel sont précisées. La fonction d'intertextualité signale le contexte historico-religieux sur le fond duquel l'évangile doit être lu. La fonction d'intratextualité cadre les éléments constitutifs du monde du récit qui va suivre (personnages, cadre spatio-temporel, intrigue, thèmes théologiques, pragmatique) et ouvre ainsi la voie à une entrée en lecture pertinente.

3.3 La fonction d'incitation

Le propre d'un prédiscours n'est pas seulement de créer les conditions d'une lecture accordée au projet du narrateur, il a aussi pour ambition de susciter une attente, de créer un désir de lecture. Il en est également ainsi du prologue johannique.

L'hymne au Logos arrache son auditeur ou son lecteur au monde de la quotidienneté pour le plonger dans un univers mystérieux. La plupart des notions qu'il découvre sont à la fois connues et pourtant énigma-

46. Dans le modèle développé par Culpepper, le prologue johannique accomplit ce mandat dans la mesure où il formule sous la forme d'une exposition préliminaire le point de vue du narrateur sur le récit qui va se déployer dans les chap. 1-20. Cf. R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Foundations & Facets : New Testament), Philadelphia 1983, 18-20.

tiques⁴⁷. Le Logos, la vie, la lumière, la gloire sont des concepts qui lui sont familiers et qui pourtant appellent une explication. Ce sont des concepts *ouverts* que seule la lecture attentive du récit qui suit va préciser. Élayons cette affirmation par quelques exemples.

Dès le v.1, le lecteur est confronté à la figure du Logos. Mais c'est au v.17 seulement que ce mystérieux Logos est identifié à Jésus Christ. Et seul celui qui parcourt le récit johannique est en mesure de savoir qui est Jésus Christ⁴⁸. Semblablement, le prologue affirme que le Logos est la lumière des hommes, mais seul le récit montre comment et en quoi Jésus est la lumière du monde. Enfin, le fameux v.14 rappelle que les témoins de la foi ont contemplé la gloire du Logos incarné. Seul le récit indique comment se manifeste la gloire du Fils. Le prologue est donc fondamentalement un *texte ouvert* qui a pour rôle d'acheminer son auditoire sur les rives du récit⁴⁹.

L'attente créée par le prologue ne doit pourtant pas être située au seul niveau cognitif : il ne s'agit pas simplement pour le lecteur de parfaire son besoin de connaissance. Le désir suscité est également de nature existentielle. Le prologue évoque la venue du Révéléateur et l'offre — déjà devenue réalité pour certains — des biens les plus hauts. C'est de la possibilité de devenir enfant de Dieu, de contempler la gloire divine, de recevoir la grâce en plénitude qu'il est question. Et c'est habité par cette aspiration que le lecteur va aborder le récit.

4. Le prologue, seuil théologique de l'évangile

L'analyse circonstanciée du genre du discours nous a amené à montrer que le prologue avait pour fonction d'orienter la lecture du récit. Quelle est alors la perspective théologique mise en place par le prologue et devant guider la lecture de l'évangile ?

Pour saisir droitement le prologue, il s'agit d'être attentif au langage qu'il utilise. Le prologue s'exprime dans le langage du *mythe*⁵⁰ tandis

47. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 1.

48. 20,30-31 rappelle que l'évangile a été écrit pour que ses lecteurs découvrent l'identité décisive de Jésus.

49. En ce sens, H. WEDER a raison de dire que le prologue en dit à la fois trop pour que l'on puisse renoncer au récit qui suit, et trop peu pour qu'il se suffise à lui-même (cf. « Der Mythos vom Logos [Johannes 1] », in : *Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik*, Göttingen 1992, 414).

50. R. BULTMANN écrit : « Il (=le mythe) parle d'une puissance ou des puissances que

que le récit qui suit se déroule dans l'espace et le temps coutumiers au monde des hommes. Le prologue célèbre ce qui était avant que le monde fût et comment le monde est advenu ; il se prononce donc sur l'inconcevable et l'insaisissable alors que le récit évangélique retrace le destin d'un homme accessible et saisissable. En allant au-delà de ce qui est immédiatement perceptible dans l'ordre du monde, le langage mythologique ouvre la voie à un surplus de sens. Comment faut-il interpréter cette mise en relation de deux genres bien distincts ? En quoi l'hymne célébrant le mythe du Logos ouvre-t-il la voie à une lecture qualifiée du récit évangélique ? Quel gain herméneutique cette organisation du début de l'œuvre permet-elle ?

4.1 Le double mouvement de l'hymne⁵¹

L'hymne au Logos est marqué par un double mouvement qu'il convient maintenant de décrire.

4.1.1 La question de l'origine

Le premier mouvement proposé au lecteur par le prologue johannique est un mouvement vers le *commencement*. Ce retour à l'origine, en guise d'ouverture du récit, n'est pas le propre du quatrième évangile. Il se retrouve également chez Marc, Matthieu et Luc. De façon analogue à Jean, le premier mot de l'évangile de Marc est aussi « commencement » (ἀρχή 1,1) et les vv.2-15 constituent à proprement parler le prologue du deuxième évangile. La même constatation s'impose à la lecture de l'évangile de Matthieu. La question de l'origine (γένεσις 1,1.18) de Jésus

l'homme expérimenté comme principe et limite tant de son monde que de ce qu'il fait et subit. Il en parle et les conçoit comme s'il les comprenait dans son monde connu de choses et de forces, dans le domaine de sa vie humaine, de ce qu'il aime, de ce qui le conduit et de ce qu'il peut [...]. C'est parler mondainement de ce qui n'est pas mondain, humainement des dieux. » (« Nouveau Testament et mythologie », in : *L'interprétation du Nouveau Testament* [Introduction et traduction par O. Laffoucrière], Les Religions 11, Paris 1955, 148). Dans le même sens, H. WEDER propose la définition suivante : « Mythisches Denken ist dadurch definiert, dass es die Dimension der vorliegenden Welt überschreitet und von Dingen zu erzählen weiss, die nicht beschrieben werden können in den Kategorien von 'der Fall sein' oder 'nicht der Fall sein'. » (« Der Mythos vom Logos [Johannes 1] », 403).

51. Sur l'hymne johannique au Logos, outre les commentaires de BLANK, BECKER BULTMANN et SCINACKENBURG, voir en particulier deux articles de H. WEDER, « Der Mythos vom Logos (Joh 1) », 401-434 (en particulier 404-418), et « Der Raum der Lieder », 328-341.

domine les deux premiers chapitres. La généalogie (1,1-17), d'une part, l'évangile de l'enfance (1,18-2,23), d'autre part, s'efforcent de percer le secret de l'origine de Jésus. La même remarque vaut enfin pour l'évangile de Luc où le dyptique consacré à l'annonce, puis au récit des naissances de Jean-Baptiste et de Jésus (chap. 1-2) traite de la question et du commencement et de l'origine. Les quatre évangiles sont agis par le même souci et le même projet. En posant la question du commencement dans l'ordre de la narration et de l'origine dans l'ordre de la christologie, ils posent la question de *l'identité christologique*. Pourtant, parmi les quatre évangiles, Jean s'est affronté à cette problématique avec une radicalité unique. Le premier mouvement du prologue est, en effet, un mouvement qui entraîne le lecteur vers le temps primordial, vers le commencement *absolu* (ἀρχή) — un commencement tel qu'il se situe dès avant la fondation du monde (1,1-2). Une telle entrée en matière appartient clairement à la pensée mythologique, car le commencement dont il est fait état, échappe au temps, il appartient au registre de l'immémorial, de l'originnaire. De façon analogue, mais cette fois-ci dans l'ordre de la spatialité, il est insituable puisqu'il antécède la fondation du monde. Quel sens y a-t-il alors à parler d'un commencement qui ne saurait en aucune façon être pensé ?

Poser la question du commencement avec une telle radicalité, c'est poser la question du fondement comme tel, c'est se référer à ce qui se donne comme la réalité originnaire. Les premiers mots du quatrième évangile sont donc consacrés à renvoyer le lecteur à la réalité fondatrice et par là-même à l'ultime par excellence. Ce qui signifie : dans le récit qui va suivre, c'est la réalité ultime qui est en jeu. L'histoire du Nazaréen est d'emblée située dans le registre qui permet d'en apprécier l'importance. La christologie trouve d'entrée son point d'ancrage fondamental.

Quelle est alors la réalité fondatrice à laquelle le lecteur est renvoyé ? L'originnaire — et ici intervient une seconde affirmation mythologique⁵² — est le lieu où se donne à découvrir la relation entre le Logos et Dieu. Le Logos participe de la même réalité fondatrice que Dieu, il est à la fois de même essence que Dieu et pourtant distinct de lui. Il est Sa Parole. Le surplus de sens véhiculé par le mythe est clair : Jésus de Nazareth, dont le récit évangélique va retracer la destinée, doit, dans l'ordre de

52. Le monde de Dieu est, par excellence, l'espace extra-mondain, l'espace auquel l'homme n'a aucun accès, l'espace qui échappe à sa perception et à son expérience (cf. 1,18 D).

l'originnaire, être saisi dans son égalité et son intimité avec Dieu. L'homme Jésus n'est personne d'autre que le dédoublement de Dieu au sein du monde⁵³.

Une troisième affirmation mythologique caractérise le prologue. C'est celle qui évoque la fonction médiatrice du Logos lors de la création (1,3). Certes, le Logos n'est pas le Créateur, mais en tant qu'agent du dessein créateur de Dieu, il imprime à l'ensemble du monde un caractère créatural. Il n'est rien qui n'existe et qui ne soit l'expression du bon vouloir de Dieu. Il n'est rien qui n'existe et qui ne porte l'empreinte du Logos. Par là se trouve d'emblée signalée l'infinie positivité de Dieu par rapport au monde.

Une quatrième affirmation mythologique postule enfin que le Logos, précisément parce qu'il est la Parole active et créatrice de Dieu, est le lieu d'où jaillit la vie et la lumière à l'intention des hommes (1,4). C'est donc du Logos que les hommes tiennent la vie et c'est dans la relation au Logos que les hommes accèdent à une compréhension authentique de leur existence.

En empruntant le chemin du mythe, le premier mouvement du prologue fait apparaître un surplus de sens étonnant dans l'ordre de la christologie. Ce qui n'est pas immédiatement perceptible dans l'ordre de l'histoire et du récit, est d'emblée suggéré par le biais du mythe. Celui qui va être rejeté et crucifié est l'égal de Dieu, sa Parole, vie et lumière pour la création et les hommes. Tel est l'horizon herméneutique sur le fond duquel l'histoire de Jésus doit être lue si elle veut être lue en vérité.

4.12 De la préexistence à l'incarnation

Si l'entrée en lecture arrache le lecteur à son monde quotidien pour l'acheminer vers l'originnaire immémorial, vers ce qui prévalait dès avant la création du monde, la dynamique même du prologue initie un second mouvement — le mouvement qui va de la préexistence du Logos divin à son incarnation.

Ce mouvement argumentatif qui prend son essor dans l'être originnaire du Logos auprès de Dieu pour trouver son point d'orgue dans l'incarnation doit être interprété théologiquement. Il attire l'attention sur trois aspects.

53. Sur la christologie du dédoublement, voir X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean* I, 59, qui, sur ce point, s'inspire de P. BEAUCIAM.

Tout d'abord, la trajectoire du Logos montre que le Logos est fondamentalement un Logos tourné vers le monde, un Logos se consacrant aux hommes. Le concept même de Logos nous indique que nous avons à faire à un *événement de parole*, à un événement de communication. Ce mouvement irrépressible du Logos en direction des hommes, cette dynamique ne se laissant arrêter ni par le rejet, ni par l'échec, dévoile la figure de Dieu telle que la conçoit la tradition johannique. Cette représentation johannique de Dieu, dont la venue du Logos parmi les hommes est l'expression achevée, est marquée du sceau de l'absolue positivité. Tous les gestes imputés au Logos dans le prologue sont des gestes effectués au bénéfice des hommes⁵⁴. Théologie et sotériologie font un.

En second lieu, il convient de remarquer que la venue du Logos dans le monde est marquée du sceau de la proximité radicale. Le prologue n'atteste pas simplement l'épiphanie de l'envoyé divin, mais il affirme l'incarnation du Logos⁵⁵. En ce sens, il est de première importance de remarquer le gain herméneutique effectué par le passage du v.5 au v.14. Si le v.5 affirme l'épiphanie de la lumière divine dans le monde, le v.14 reprend et recadre cette affirmation pour dire que l'épiphanie divine s'effectue paradoxalement sous la forme de l'incarnation. Le fait que le Logos divin se soit fait chair (σάρξ), signifie qu'il appartient désormais radicalement à la sphère de la création. Si le v.1 célèbre son égalité avec Dieu, le v.14 témoigne de son humanité.

En troisième lieu, le prologue effectue lui-même le passage du mythe à l'histoire, de la réalité divine inaccessible et indéscriptible à la réalité du monde, de l'immémorial à la mémoire. La dynamique du prologue fait du Logos divin un homme incarné, de la Parole transcendante un visage qui peut être contemplé, du Préexistant un homme concret qui peut être saisi. Le Prologue achève lui-même le lecteur sur les rives du récit. Par ce second grand mouvement du prologue, l'histoire de Jésus n'est pas anticipée, mais elle est articulée au geste divin qui la suscite et qui la fonde.

54. Le Logos appelle le monde à l'existence (v.3) ; il est vie et lumière pour le monde (v.4) ; sa venue signifie l'illumination de l'existence humaine (v.9) ; il visite les siens (v.11) et leur donne la possibilité de devenir enfants de Dieu (v.12) ; il se fait proximité absolue et manifeste sa gloire ; par là-même, il offre la grâce et la vérité en plénitude (v.14.16) ; il fait connaître Dieu (v.18).

55. Point justement souligné par H. WILHELM, « Der Mythos vom Logos (Joh 1) », 412.

4.2 L'entrée en lecture

Quelle est en définitive la fonction théologique du prologue ? Quelle est, en particulier, son rôle par rapport au projet théologique développé dans le récit johannique ?

L'analyse littéraire nous a appris que le prologue n'est pas un résumé du récit qui le suit, ni du point de vue de l'intrigue, ni du point de vue théologique. Il est donc illusoire de chercher dans l'hymne au Logos un condensé de la théologie de l'évangile. La meilleure preuve venant à l'appui de ce jugement tient dans l'observation suivante : la christologie de l'envoyé, qui constitue la « colonne vertébrale » théologique de l'évangile, est absente du prologue. Le prologue ne formule pas davantage sous une forme cryptée la thèse qui serait ensuite développée dans l'évangile. Ni la préexistence, ni l'incarnation n'occupent l'avant-scène du récit.

La fonction théologique du prologue consiste à fixer le *cadre herméneutique* dans lequel le récit johannique doit être lu. Avant que ne se déploie la narration et grâce au surplus de sens qu'autorise le langage du mythe, le prologue dévoile l'enjeu et la signification de l'histoire qui va suivre. Il est pour ainsi dire en surplomb par rapport au corps de l'évangile. Il révèle de la façon la plus fondamentale l'identité des protagonistes du drame à venir. Ce sont successivement Dieu, le Logos et le kosmos qui sont situés dans leur vérité. C'est plus encore la venue du Logos dans le monde, sa portée décisive et ses conséquences qui sont célébrées. En ce sens — mais c'est le propre de tout geste préfaciel consistant —, le prologue est déjà un acte de relecture, car seul celui qui habite parfaitement un récit, peut proposer comment en anticiper la lecture.