

La signification eschatologique de Jean 3.29

MYLÈNE KEMPTER

*Le Rameau de Sion, Monastère-Ermitage des Clarisses, 9 rue Notre-Dame,
54330 Saxon-Sion, France*

L'attention de la majorité des commentateurs qui se sont penchés sur l'étude de Jn 3.29 a été focalisée par le contenu de l'expression ὁ φίλος τοῦ νυμφίου, expression souvent rapprochée du « garçon d'honneur » (גַּבְרִיֵּן) de la tradition juive, et la signification théologique profonde du verset s'en est souvent trouvée occultée. Le présent article se propose de montrer – notamment à travers un examen des prédéterminations et du schéma eschatologiques de ce verset – que la joie accomplie du Baptiste apparaît ici comme étant le résultat du salut effectif, opéré par la révélation plénière et définitive apportée par Jésus. En ce sens, il constitue l'une des expressions de l'eschatologie inaugurée du quatrième Évangile.

Keywords: John 3.29, Eschatology, John the Baptist, 'Friend of the bridegroom'

Introduction

L'expression de la joie en Jn 3.29 est fort surprenante. C'est ici qu'elle apparaît pour la première fois dans le quatrième évangile et elle est mise dans la bouche du Baptiste. Celui-ci affirme que sa joie est accomplie (à l'indicatif), alors que dans les trois autres textes de l'évangile où l'expression de joie accomplie apparaît, elle est vue comme une fin, un but, une promesse: la conjonction ἵνα est utilisée, suivie du subjonctif (Jn 15.11; 16.24; 17.13. Voir aussi 1 Jn 1.4 ; 2 Jn 12). L'affirmation de la joie accomplie du Baptiste en Jn 3.29 est d'autant plus étonnante qu'elle précède ces promesses de joie accomplie. En outre, aux versets 15.11 et 17.13, la joie accomplie est directement liée aux paroles de révélation de Jésus, ce que signifient les expressions ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα et ταῦτα λαλῶ [. .] ἵνα, et Jn 16.24 se trouve également dans un contexte où Jésus explique le but de ses paroles de révélation. Or, tel n'est apparemment pas le cas dans le contexte proche de Jn 3.29. D'autre part, l'insistance sur le fait que la joie évoquée dans ce verset est la joie de Jean-Baptiste, alors qu'en Jn 15.11; 17.13, c'est la joie de Jésus qui est promise aux disciples, est tout aussi surprenante. Enfin, l'expression ἡ χαρὰ ἡ ἐμή attire d'autant plus l'attention qu'elle n'apparaît jamais dans la Septante, tandis que dans le Nouveau Testament, elle ne se trouve qu'en Jn 3.29; 15.11 et 17.13: seuls Jean-Baptiste et Jésus parlent de la joie qui est la leur, et qui plus est, d'une joie accomplie.

⁴² L'attention des commentateurs qui se sont penchés sur l'étude de Jn 3.29 a été largement focalisée par le contenu de l'expression 'ami de l'époux' (ὁ φίλος τοῦ

νυμφίου), expression souvent rapprochée du ‘garçon d’honneur’ (שׁוֹשְׁבֵין, translittéré *shosh^ebin*) de la tradition juive.¹ Significative à cet égard est l’affirmation de R. Infante: ‘Gli esegeti concordano nel ritenere che sullo sfondo del *philos tou nymphiou* (Gv 3,29) si debba scorgere l’istituto dello *shoshbin* delle usanze matrimoniali giudaiche, tramandate dalla Mishnah e dal Talmud’.² Parmi les auteurs ayant exploité l’image de façon allégorique, la plupart ont considéré que l’époux et l’ami de l’époux représentaient respectivement Jésus et Jean-Baptiste. À partir de cet élément commun, ils ont interprété l’image en mettant l’accent sur des aspects différents.

Dans une contribution récente, M. et R. Zimmermann³ ont fait remarquer que le rapprochement entre l’ami de l’époux et le garçon d’honneur est forcé. Le premier argument avancé par les auteurs est d’ordre linguistique: d’une part, l’expression ὁ φίλος τοῦ νυμφίου est inconnue, en tant que telle, aussi bien de la tradition juive que de la littérature grecque; d’autre part, des termes techniques étaient disponibles pour désigner le garçon d’honneur – notamment νυμφαγωγός, παράνυμφος, πάροχος – termes attestés dans le judaïsme hellénistique. Or, aucun de ces termes n’est utilisé ici, mais bien l’expression originale ὁ φίλος τοῦ νυμφίου. Le second argument est d’ordre sémantique: la tâche et le rang du garçon d’honneur dans la tradition juive ne semblent pas recouvrir ceux de l’ami de l’époux dont il est question dans notre verset: c’était le rôle du garçon d’honneur que de s’occuper de la joie des époux et non l’inverse; par ailleurs, le garçon d’honneur était d’un rang habituellement plus élevé que l’époux.⁴ Ayant établi le caractère douteux du rapprochement sur lequel reposent la majorité des interprétations du verset, M. et R. Zimmermann proposent, dans leur article, d’exploiter les ‘formules théologiquement marquées’ telles ‘entendre la voix de l’époux’, ‘être l’ami de Jésus’, ‘la joie accomplie’. Ils en concluent que Jean est décrit dans les formulations d’un disciple de Jésus, témoin des noces de l’époux-messie.

En 1966 déjà, F.-M. Braun⁵ avait ouvert la voie à l’analyse des termes de Jn 3.29 jugés significatifs d’un point de vue théologique. Mais cette voie n’aura trouvé un

1 Il semble qu’il faille attribuer la paternité du rapprochement entre l’ami de l’époux et le garçon d’honneur de la tradition juive à I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1917) 213. Voir M.-E. Boismard, ‘L’ami de l’époux’, *À la rencontre de Dieu: Mémorial Albert Gelin* (éd. Xavier Mappus; Le Puy: Collectif, 1961) 290–5, particulièrement 291 n. 3.

2 R. Infante, ‘La voce dello sposo: Gv 3, 29’, *VetChr* 33 (1996) 301–8; cit., 302.

3 M. Zimmermann, R. Zimmermann, ‘Der Freund des Bräutigams (Joh 3, 29): Deflorations- oder Christuszeuge?’, *ZNW* 90 (1999) 123–30.

4 Nous n’avons fait que reprendre ici les arguments développés par les auteurs qui nous ont paru les plus probants. Pour le détail de l’argumentation, voir M. et R. Zimmermann, ‘Freund’, 123–6.

5 F.-M. Braun, *Jean le théologien* 3/1 (Paris: Gabalda, 1966).

aboutissement qu'avec deux études récentes, à savoir celles d'E. Puthenkandathil⁶ et de M. et R. Zimmermann.⁷

Le rapprochement entre 'l'ami de l'époux' et le *shosh^ebin*, sur lequel reposent la majorité des interprétations de Jn 3.29 a, certes, sans doute occulté l'originalité de l'expression ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου ὁ ἑστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ χαρῶν χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου. αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἢ ἐμὴ πεπλήρωται. Les trois études auxquelles nous venons de faire référence ont le mérite d'avoir exhumé la densité théologique des expressions de Jn 3.29, et les conclusions auxquelles elles ont abouti offrent un intérêt certain. Un point de ces trois contributions pose cependant question: la dimension eschatologique des expressions de Jn 3.29 y est certes évoquée, mais n'y est guère exploitée. En outre, l'un des arguments sur lesquels repose l'étude de M. et R. Zimmermann demanderait à être reconsidéré: en effet, dans l'Ancien Testament comme dans les textes du judaïsme tardif, si la métaphore des épousailles entre Dieu et son peuple est courante, elle n'est jamais utilisée pour désigner la relation entre le messie et la communauté messianique.⁸ Elle renvoie, en contexte vétérotestamentaire, à l'accomplissement des promesses eschatologiques, d'où l'intérêt d'étudier Jn 3.29 sous cet aspect.

Un certain nombre d'autres études évoquent, à juste titre, la signification eschatologique de ce verset. Ainsi en est-il, par exemple, de G. Zevini⁹ et de R. Infante.¹⁰ Mais ces deux auteurs appuient leurs conclusions sur la base du fragile rapprochement entre l'ami de l'époux et le *shosh^ebin* de la tradition juive. Nous proposons quant à nous d'une part de montrer la signification éminemment eschatologique de Jn 3.29 sans le recours à ce rapprochement spécieux, d'autre part de préciser le type d'eschatologie auquel nous avons ici affaire. Il est difficile de poser d'entrée de jeu une définition précise de l'eschatologie telle que nous l'entendrons; celle-ci s'affinera au cours de notre étude. Cependant, nous soulignons d'emblée que nous ne retiendrons comme eschatologiques que les événements portant les traits du définitif et du dépassement qualitatif.

Notre étude s'articulera autour de trois points. D'abord, nous montrerons que Jn 3.29 fait appel à un vocabulaire qui porte de fortes connotations eschatologiques. Ensuite, nous essaierons de définir la façon dont est présenté le Baptiste, non seulement dans ce verset mais, de façon plus générale, en Jn. Ceci nous aidera finalement à tenter de définir plus précisément le type d'eschatologie auquel le lecteur est ici confronté.

6 E. Puthenkandathil, *Philos: A Designation for the Jesus–Disciple Relationship; An Exegetico-Theological Investigation of the Term in the Fourth Gospel* (Frankfurt/M.: Peter Lang, 1993).

7 M. et R. Zimmermann, 'Freund'.

8 Voir J. Jeremias, art. 'νύμφη, νυμφίος', *ThWNT* 4.1092–9.

9 G. Zevini, 'Gesù lo sposo della comunità messianica (Gv 3.29)', *PSV* 13 (1986) 105–17.

10 R. Infante, 'Voce'.

I. Les prédéterminations eschatologiques de Jn 3.29

A. La symbolique des noces dans l'Ancien Testament

L'Ancien Testament déploie la symbolique analogique des noces¹¹ pour évoquer les relations entre Yahvé et son peuple. Cette symbolique s'exprime soit à travers des comparaisons, Yahvé étant 'comme un époux' (Ps 19.6),¹² soit à travers des métaphores, l'époux étant alors Dieu lui-même (Is 54.5). L'examen de cette symbolique vétérotestamentaire nous éclairera quant aux connotations eschatologiques qu'elle véhicule lorsqu'elle est utilisée dans le Nouveau Testament.

i) Entre réalisation et promesse

La symbolique nuptiale visant à évoquer les relations entre Yahvé et son peuple Israël est utilisée pour la première fois dans l'Ancien Testament par le prophète Osée.¹³ Celle-ci est empruntée aux mythes cananéens mais offre une nouveauté radicale dans son traitement en ce que, à la différence de l'emphase mise sur le cycle de la nature dans les mythes cananéens, le mariage est considéré en Os – comme dans l'ensemble du corpus biblique – en termes d'histoire linéaire.¹⁴ Cette conception linéaire de l'histoire permet d'envisager le mariage entre Yahvé et son peuple à la fois comme un fait accompli et passé, et comme une promesse d'avenir.

En effet, la symbolique du mariage permet au prophète de procéder à une transposition symbolique de l'histoire.¹⁵ Cette symbolisation lui donne de discerner dans les aléas de l'histoire d'Israël le dessein du Dieu fidèle. La sainteté même de Dieu fait que le mariage entre Yahvé, Époux fidèle et saint,¹⁶ et son infidèle épouse Israël, ne pouvait se solder par un échec dû à la prostitution

11 Nous reprenons ici la terminologie de P. Grelot, *Le langage symbolique dans la Bible* (Paris: Cerf, 2001), qui distingue quatre catégories de symboles dans le langage biblique: les symboles analogiques, mythiques, figuratifs et existentiels. Nous parlons de symbolique des noces plutôt que d'«image nuptiale» (voir le titre de l'ouvrage de R. A. Batey, *New Testament Nuptial Imagery* [Leiden: Brill, 1971]), afin de bien mettre en lumière le pouvoir *suggestif* plus que *descriptif* du symbole.

12 Sauf indication contraire, nous citons les Psaumes selon le système de numérotation du TM.

13 Une allusion à cette symbolique est déjà faite en Am 5.2 mais n'est pas développée.

14 A. Neher, 'Le symbolisme conjugal : expression de l'histoire dans l'Ancien Testament', *RHPPhR* 34 (1954) 30–49, particulièrement 34.

15 Ainsi Grelot, *Langage*, 48.

16 Ce n'est pas le lieu de développer, dans le cadre restreint de ce travail, toutes les harmoniques déployées par la symbolique nuptiale dans l'Ancien Testament. Nous noterons cependant qu'il est clair que celle-ci vise non seulement à suggérer par quels types de relations Dieu est uni à son peuple, mais tend aussi à dévoiler la sainteté même de Yahvé. Ceci apparaît notamment en Os.

d'Israël.¹⁷ Les noces entre Yahvé et Israël sont un fait accompli, passé, mais Israël s'est détourné de son 'premier mari' (Os 2.9: אִישׁ הָרִאשׁוֹן), pour aller à la suite de 'ses amants' (Os 2.15: מְאַהֲבָיוּתָא). Cependant, cet échec va donner lieu à une promesse de jugement et de salut, et le mariage entre Yahvé et Israël va être exprimé dans les termes d'une promesse eschatologique. Les annonces de jugement et de salut structurent le texte. Les trois grandes unités discernables du livre ont en effet en commun de s'ouvrir chacune sur l'accusation et l'annonce du jugement d'Israël, et de finir sur une annonce de salut (3.5 ; 11.8–11 ; 14.2–9). Or, la promesse nuptiale est intimement liée à l'annonce du salut et s'exprime à travers des expressions et des schémas eschatologiques.¹⁸ C'est 'en ce jour-là' (Os 2.18, 20, 23: בְּיָמֵי הַיּוֹם הַהוּא), expression à fortes connotations eschatologiques,¹⁹ qu'Israël n'appellera plus Yahvé 'mon Baal', mais 'mon mari'. D'autre part, l'alliance est décrite à travers des expressions qui deviendront autant de lieux communs servant à désigner la communion avec Dieu s'étendant à toute la création dans un état de parfaite tranquillité eschatologique: 'avec la bête des champs' (Os 2.20; voir Is 43.20: 'Les bêtes sauvages m'honoreront'), 'coucher en sécurité' (Os 2.20; voir Is 32.18: 'mon peuple habitera dans un séjour de paix'). En outre, elle a pour conséquence un complet retournement de situation (Os 2.25: 'et je dirai à *Lô-Ammi*: tu es *Ammi*'), et porte les traits du définitif (לְעוֹלָם לְךָ אֶרְשָׁתִּיךָ, Os 2.21). Si cette nouvelle alliance est décrite dans des termes de fiançailles plutôt que d'épousailles, ceci ne remet pas en cause ce trait du définitif. En effet, c'est au moment des fiançailles qu'ont lieu les tractations qui lient les deux conjoints de manière définitive. Mais le vocabulaire des fiançailles est lui-même significatif quant à la qualité eschatologique de l'union désignée. Il souligne la totale nouveauté de cette alliance, puisque le terme 'fiancer' ne s'applique normalement qu'à une jeune fille vierge, et non à une femme qui a déjà été mariée – emploi qui se situe ici en contraste avec ce qui vient d'être dit de Gomer. Ces noces eschatologiques ne sont donc pas une simple restauration des relations anciennes qui liaient Yahvé à son peuple: 'Dieu abolit [. . .] totalement le passé adultère d'Israël,

17 Nous nous contenterons de signaler ici qu'en Os, la racine du mal d'Israël relève de la non-connaissance de Dieu (voir 4.1, 6; 5.4). Nous exploiterons cette donnée lorsque nous traiterons la question de la désignation du Baptiste comme φίλος.

18 A. Neher, 'Symbolisme', 44, discerne en Os 1–3 un schéma eschatologique inséré dans le symbolisme conjugal, où 'le temps viendrait soudain se jeter dans un gouffre pour y disparaître, et une tranche de *Non-Histoire* permettrait la surgescence d'une histoire nouvelle.' Cette 'Non-Histoire' eschatologique serait exprimée aussi bien par les noms précédés de négations en Os 1.6, 9, que dans la suspension des fonctions politiques et religieuses d'Israël, évoquée en Os 3.4–5. Elle serait à considérer 'comme le prélude nécessaire à la réconciliation' (Neher, 'Symbolisme', 45).

19 L'utilisation de cette expression dans la petite apocalypse d'Isaïe (Is 24–27), comme un leitmotiv et comme en *crescendo* est tout à fait caractéristique. Voir Is 24.21; 25.9; 26.1; 27.1, 2, 12, 13.

qui est comme une créature nouvelle'.²⁰ Cette nouveauté s'exprime également à travers les biens offerts par Dieu; ce sont non plus des biens matériels, comme dans l'ancienne alliance (voir Os 2.10), mais les dispositions intérieures requises pour que le peuple d'Israël soit désormais fidèle à cette nouvelle alliance: justice et droit, tendresse et miséricorde, fidélité (Os 2.21–22).

Nous avons longuement insisté sur la symbolique nuptiale telle qu'elle apparaît en Os, car celle-ci porte en germe tout ce qui sera développé par les prophètes ultérieurs dans la reprise de cette symbolique. Ainsi, la tension entre la conception des noces entre Dieu et son peuple à la fois comme un événement passé et comme une promesse future en contexte eschatologique est particulièrement claire en Is 54.5 et 62.5 où le verbe בעל est au participe qal actif dans le premier cas, et à l'inaccompli qal actif dans le second cas.²¹ Comme en Os, l'annonce des noces futures se situe dans le cadre de la promesse eschatologique du salut: ce sera la fin des exactions étrangères (Is 62.8), le rassemblement et l'afflux des Judéens dispersés (Is 60.4), le nouvel état de Sion peuplée par la foule des bénéficiaires du salut (Is 62.11–12).

ii) *La symbolique des noces liée à la joie: une expression des réalités eschatologiques*

Dans l'Ancien Testament, chaque fois que la symbolique des noces entre Dieu et son peuple est associée à la joie, la dimension eschatologique est prégnante. C'est le cas notamment en Is 61.10; 62.4–5 où le contexte vise à exprimer les réalités eschatologiques liées au salut apporté par Yahvé. C'est Yahvé, le fiancé, qui se fait entendre pour annoncer le salut (Is 62.11), comme en Jn 3.29, la voix de l'époux se fait entendre par Jean-Baptiste. Dans le contexte large du trito-Isaïe, la dimension eschatologique est exprimée notamment à travers le motif de la création de cieux nouveaux et d'une terre nouvelle (Is 65.17; 66.22), ainsi qu'à travers le motif récurrent de la joie (Is 61.7; 62.5; 66.14). Cette joie est l'effet d'un retournement de situation (Is 61.7), et elle est une donnée définitive et éternelle (61.7: עולם שְׂמֵחָה). Le verset 61.10 est particulièrement remarquable en ce qu'il associe la thématique de la joie liée à celle du salut et des noces.

Dans le contexte d'Isaïe, il est clair que le salut se situe dans le cadre d'une promesse pour l'avenir. Cependant, nous noterons le jeu sur l'aspect verbal: tantôt accompli (en 61.10: בְּגָדֵי יִשְׁשַׁע מְעִיל), tantôt inaccompli (en 49.25: אֲנֹכִי אֹשִׁיעַ). Ceci confirme le premier élément de conclusion auquel nous avons abouti au terme de notre analyse de la symbolique des noces en Os, à

²⁰ *Bible de Jérusalem* (Paris: Cerf, 1998) 1572 n. a à 2.21. Dans le même sens, D. Stuart, *Hosea–Jonah* (Waco: Word Books, 1987), *ad.loc.*, affirme que le premier mariage a été annulé.

²¹ Dans la traduction française de la *Bible de Jérusalem*, le participe qal actif est traduit par un présent ('est ton époux'), tandis que l'inaccompli qal actif est rendu par un futur ('t'épousera').

savoir que celle-ci est particulièrement adéquate pour exprimer une réalité qui se situe en tension entre un événement passé et accompli et une promesse de réalisation plénière encore à venir. Il en va de même pour la thématique du salut qui lui est étroitement associée.

iii) *Analyse de l'expression 'entendre la voix de l'époux et de l'épousée' dans l'Ancien Testament*

Parmi les interprétations faisant appel à la catégorie du *shosh^ebin* pour éclairer la signification de Jn 3.29, aucun consensus ne se dégage quant au sens de l'expression 'la voix de l'époux' (ἡ φωνὴ τοῦ νυμφίου). Ceci est sans doute lié au fait que, ainsi que l'indiquent M. et R. Zimmermann, il n'existe aucun document identifiant la voix de l'époux aux cris d'allégresse provenant de la chambre nuptiale.²² Par contre, ainsi que l'indiquent les mêmes auteurs, il existe une tradition bien attestée dans l'Ancien Testament qui utilise l'expression en un sens métaphorique. En effet, l'expression 'la voix de l'époux et de l'épousée' est, dans le livre de Jérémie, comme un *topos* utilisé soit dans des annonces de malheur (de façon prépondérante, mais avec une négation), soit, en Jr 33.10–11 (LXX 40.10–11), dans le cadre d'une promesse de salut. Or, dans ces deux versets du livre de Jérémie, les parallèles de vocabulaire et les parallèles thématiques avec notre verset sont extrêmement clairs. Dans le cadre de la promesse de restauration pour Jérusalem que Yahvé adresse au prophète, il est annoncé que sera encore entendue (ἀκουσθήσεται) 'le cri de l'allégresse et le cri de la joie, le chant de l'époux et le chant de l'épousée' (φωνὴ εὐφροσύνης καὶ φωνὴ χαρμοσύνης φωνὴ νυμφίου καὶ φωνὴ νύμφης). En outre, la promesse de salut est suivie, dans le texte massorétique, de l'annonce d'un germe de justice issu de la race de David (יְהוָה יִצְחָק יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל), formule qui, dans le judaïsme ancien, est associée au messie.²³

Sur la base de ces rapprochements avec les textes vététotestamentaires, nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle l'expression ἡ φωνὴ τοῦ νυμφίου en Jn 3.29 est à comprendre comme une expression lourdement prédéterminée et à forte charge théologique. À travers elle, allusion est faite à l'accomplissement de la promesse eschatologique de salut (voir TM: Jr 33.10–11 = LXX: Jr 40.10–11). Ce premier élément de conclusion vaut d'autant plus que le motif de l'écoute de la voix de l'époux (et de l'épousée) était couramment utilisé dans les textes du judaïsme du 1^{er} siècle avant – 1^{er} siècle après J.C., et a même été explicitement adopté dans les écrits johanniques²⁴ (Ap 18.23). Mais cette réalisation s'inscrit dans le cadre d'une tension, attendant un plein achèvement, l'utilisation de la symbolique nup-

22 M. et R. Zimmermann, 'Freund', 126.

23 M. et R. Zimmermann, 'Freund'.

24 M. et R. Zimmermann, 'Freund', 127. La question de l'appartenance de l'*Apocalypse* aux écrits johanniques pourrait être discutée.

tiale se prêtant de manière privilégiée à l'expression d'une eschatologie inaugurée.

B *La joie et la joie accomplie dans l'Ancien Testament*

L'expression 'joie accomplie' n'apparaît pas en tant que telle dans l'Ancien Testament, mais la joie a une forte connotation eschatologique, notamment dans les deuxième et troisième Isaïe (Is 55.12; 66.10). D'une manière générale, si nous mettons à part les simples occasions de joie humaine, la joie est liée à la reconnaissance et à l'attente dans la foi de l'intervention de Dieu dans l'histoire, plus particulièrement à son activité salvatrice, à la fois reconnue et attendue, expérimentée et espérée dans la foi. L'examen de quelques occurrences significatives de la joie dans l'Ancien Testament devrait nous permettre de préciser la valeur eschatologique de cette notion dans le corpus vététotestamentaire.

i) *Paix et joie*

La paix est, dans l'Ancien Testament, l'un des biens eschatologiques par excellence. La racine hébraïque שָׁלוֹם, dont est dérivé le substantif שְׁלוֹמִים, recouvre la notion d'intégrité ou de plénitude.²⁵ Ainsi, la paix est-elle un des éléments essentiels de la prédication eschatologique: les oracles même les plus menaçants des prophètes se terminent généralement par une annonce de restauration planétaire (Os 2.20). Isaïe annonce un 'prince de la paix' (Is 9.5) qui procurera une 'paix sans fin' (Is 9.6). Les deux royaumes séparés d'Israël et de Juda se réconcilieront, les nations vivront en paix (Is 2.2 ; 32.15–20; 65.25). Dieu enfin fera 'couler sur Jérusalem la paix comme un fleuve' (Is 66.12).²⁶ Or, la joie apparaît en plusieurs des contextes proches des références que nous venons de citer, notamment dans le contexte d'Is 9.6 et dans celui d'Is 66.12. Bien plus, la paix est clairement associée à la joie en Is 55.12. Dans ce chapitre conclusif du deutéro-Isaïe, paix et joie vont de pair dans une promesse de salut décrivant l'éclat du nouvel Exode, préfiguration eschatologique. Enfin, nous noterons que la Septante pose, en Is 48.22 et 57.21, une équivalence entre la paix et la joie (Is 48.22 et 57.2, TM: שְׁלוֹמִים אֵין traduit par LXX: οὐκ ἔστιν χαίρειν).

ii) *La joie du salut*

Dans l'Ancien Testament, la joie est fréquemment une conséquence du salut de Dieu. Ainsi, les verbes ou substantifs relevant du champ lexical de la joie apparaissent-ils souvent en corrélation avec les verbes ou substantifs appartenant

25 Voir G. Wigoder, art. 'paix', *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme* (S.-A Goldberg, dir.; Paris: Robert Laffont, 1993) 842–5.

26 Voir X. Léon-Dufour, art. 'paix', *Vocabulaire de Théologie Biblique* (P. Grelot, éd.; Paris: Cerf, 1988) 878–84, particulièrement 882.

au champ lexical du salut.²⁷ Or, le salut s'inscrit, dans l'Ancien Testament, dans le cadre d'une tension entre ce qui a déjà été expérimenté et ce qui est attendu et espéré. Significative à ce titre est la bipartition de chacun des deux chapitres consacrés au salut dans l'Ancien Testament dans le *Vocabulaire de Théologie Biblique*:²⁸ 'L'expérience historique' et 'Les promesses eschatologiques' pour le premier chapitre, 'Les certitudes de foi' et 'Les appels au Dieu sauveur' pour le second.

La joie relative au salut est donc, à l'instar du salut lui-même, tantôt une donnée effective (Ps 118.15), tantôt un bien promis, constitutif du salut eschatologique (Ps 14.7). Elle peut même être considérée comme une conséquence effective d'un fait encore à venir, attendu et espéré. Ainsi en est-il en Ba 4.22: 'car j'espère votre salut de l'Éternel, et une joie m'est venue du Saint pour la miséricorde qui vous arrivera bientôt de l'Éternel, votre Sauveur'. Dans le texte grec, la tension est rendue par l'aoriste ἤλθεν μοι χαρὰ [...] et le futur ἢ ἴξει ὑμῖν ἐν τάχει. Peut-être pouvons-nous parler en ce dernier cas de joie proleptique: le salut eschatologique promis, bien que non encore réalisé dans sa plénitude, se manifeste dès maintenant à travers l'effet qu'il produit, la joie, qui en est comme la réalisation inchoative.

Ainsi que nous avons essayé de le montrer, les 'formules théologiquement marquées'²⁹ mises en exergue par M. et R. Zimmermann nous orientent vers une interprétation fortement eschatologique du verset. En effet, le vocabulaire auquel il est fait appel – aussi bien celui des noces que celui de la joie – est fortement prédéterminé de par son utilisation dans l'Ancien Testament notamment. La symbolique vétérotestamentaire des noces, lorsqu'elle est utilisée pour suggérer la relation entre Yahvé et son peuple, est particulièrement propre à exprimer une eschatologie en tension, les noces étant à la fois une 'réalité' et une promesse pour le futur, promesse qui laisse entrevoir une situation nouvelle, dépassant tout ce qui a pu être expérimenté jusqu'alors. En contexte vétérotestamentaire, la joie est également particulièrement apte à exprimer une eschatologie en tension, de par son rapport inductif à l'action salvatrice de Dieu. Bien plus, quand elle apparaît corrélativement à la symbolique des noces, elle est l'une des expressions privilégiées permettant d'évoquer les réalités eschatologiques.

Nous proposons d'étudier maintenant la façon dont est présenté le Baptiste en Jn 3.29 – et plus généralement en Jn. Ceci devrait nous conduire à préciser les conditions et la qualité de la joie qui est la sienne.

27 Voir, par exemple, Pss 9.15; 13.6; 19.6; 35.9; Is 25.9; Ha 3.18.

28 P. Grelot, art. 'salut', *Vocabulaire de Théologie Biblique* (P. Grelot, éd.), 1186–91.

29 M. et R. Zimmermann, 'Freund', 126.

II La présentation du Baptiste en Jn 3.29

A *Jean-Baptiste disciple de Jésus*

i) *Le terme φίλος: une désignation de la relation entre Jésus et ses disciples dans le quatrième évangile*

Le rapprochement entre l'ami de l'époux de Jn 3.29 et le garçon d'honneur de la tradition juive est sans doute séduisant et offre de multiples possibilités d'exploitations, en témoigne la diversité des interprétations s'appuyant sur ce rapprochement, mais il est étonnant qu'aucun des termes grecs désignant le garçon d'honneur (νυμφαγωγός, παράνυμφος, πάροχος) ne soit utilisé ici,³⁰ tandis qu'on trouve à la place l'expression unique dans toute la Bible ὁ φίλος τοῦ νυμφίου. Or, l'exploitation du terme φίλος s'avère extrêmement féconde en Jn.

Dans le quatrième évangile, en effet, ce terme 'est une désignation par excellence de la relation Jésus-disciple'.³¹ Nous proposons de nous arrêter quelque peu sur la signification de ce terme en Jn, dans la mesure où les harmoniques théologiques de l'expression ὁ φίλος τοῦ νυμφίου ont souvent été passées sous silence au profit de l'analyse de la fonction du *shosh^ebin*, posé comme équivalent de l' 'ami de l'époux'. La plupart des études ne faisant pas appel à la catégorie du *shosh^ebin* n'ont elles-mêmes prêté que peu d'attention à l'expression que nous nous proposons d'étudier.³² Il est intéressant d'étudier ce terme dans le contexte de Jn 15.1–17, ce texte pouvant être considéré, selon l'expression d'E. Puthenkandathil, comme 'le climax de l'enseignement johannique sur ce thème',³³ le terme φίλος y apparaissant trois fois, employé dans ses différentes nuances.³⁴ D'autre part, ce texte est fort intéressant pour notre propos, puisque le terme φίλος y apparaît corrélativement au substantif χάρά.

Jn 15.1–17 forment une péricope délimitée par l'inclusion de l'expression καρπὸν φέρω aux versets 2 et 16. Le fait que la première partie du texte traite du *mashal* de la vigne et des sarments tandis que la seconde partie constitue l'application de ce *mashal* est également un argument en faveur de l'unité de la péricope. La signification théologique du terme en Jn 15.13–15 doit donc être dégagée en considération de l'arrière-fond du *mashal* qui en constitue le contexte

30 M. et R. Zimmermann, 'Freund', 124.

31 Puthenkandathil, *Philos*, 347. Telle est la formule conclusive de l'étude.

32 À l'exception notable de Braun, *Jean 3/1*, Puthenkandathil, *Philos*, et de M. et R. Zimmermann, 'Freund'.

33 Puthenkandathil, *Philos*, 155. Nous citons les textes de Puthenkandathil selon notre traduction.

34 Nous reprendrons ici en partie l'analyse du terme en Jn 15.1–17 réalisée par Puthenkandathil, *Philos*, 155–243. Nous ne partageons cependant pas le point de vue de l'auteur qui accorde, selon nous, une importance trop marquée à l'emploi des formules en ἐγὼ εἰμί en Jn 15.1–17. En effet, ces formules ne sont jamais employées, dans la péricope, à l'absolu. Dès lors, il nous semble excessif d'y voir une stratégie littéraire visant à souligner la théologie de l'évangéliste.

proche. En nous appuyant sur l'étude d'E. Puthenkandathil, nous retiendrons les deux grands axes de signification du terme φίλος dégagés par l'auteur. Auparavant, nous remarquerons que nous assistons ici à un transfert théologique où ce qui désignait Israël désigne maintenant le Christ, à savoir la vigne.³⁵ Bien plus, la désignation du Christ comme vigne véritable établit un contraste entre le Christ et l'Israël infidèle, vigne dégénérée (voir LXX de Jr 2.21: ἐγὼ δὲ ἐφύτευσά σε ἄμπελον καρποφόρον πᾶσαν ἀληθινήν). C'est en prenant en considération ce transfert théologique que nous pouvons comprendre les deux axes de signification de l'amitié entre Jésus et les disciples apparaissant en Jn 15.1–17. D'abord, cette amitié désigne une relation réciproque entre le Père, le Fils et les disciples.³⁶ Ensuite, elle renvoie à une relation de maître à disciples, et c'est ce second aspect, concernant directement notre propos, que nous voudrions développer ici. La relation d'amitié entre Jésus et les disciples n'est pas une relation entre partenaires égaux. En effet, elle n'est pas comparée à la relation entre deux sarments, mais à la relation entre les sarments et la vigne:³⁷ les disciples ne pourront porter du fruit qu'à la condition de demeurer en Jésus. Ainsi que l'indique le verset 15.2, il ne suffit pas d'être 'en Jésus' pour porter du fruit, il faut 'demeurer' en lui (15.4), le verbe μένειν utilisé avec la préposition ἐν ayant en Jn la signification de 'demeurer activement dans le Seigneur, dans la forme d'une relation permanente' et pointant vers 'quelque chose de tenace et de vigoureux'.³⁸ Or, 'demeurer en Jésus' ou 'demeurer dans son amour' équivaut à garder les commandements (15.10), commandements qui sont assumés et résumés dans le commandement de l'amour mutuel (15.12, 17), et cet amour s'exprime de façon sublime dans le don de sa vie pour ses amis (15.13), à la suite du Christ.³⁹ Ainsi que l'indique la particule καθὼς en 15.10, c'est la propre obéissance de Jésus qui constitue le modèle et la source de l'obéissance des disciples. Enfin, ce qui caractérise l'ami, c'est qu'il a part à la révélation du Christ, à sa connaissance, par opposition au serviteur qui, par contraste, est caractérisé par la non-connaissance. Cette opposition est évoquée à travers le parallélisme du verset 15.15 établi par les deux propositions introduites par ὅτι:⁴⁰

35 Puthenkandathil, *Philos*, 165–6: 'En ajoutant l'adjectif ἀληθινή [. . .], [Jean] exprime l'authenticité de Jésus en tant que vigne, et en présentant les disciples comme les sarments, il indique la formation du "nouveau peuple d'Israël".'

36 Nous ne développerons pas ici cet aspect et renvoyons, pour le détail, à l'étude de Puthenkandathil, *Philos*, 207–43.

37 En Jn 15.4, la comparaison est marquée par les termes 'καθὼς . . . οὕτως'.

38 Puthenkandathil, *Philos*, 192 n. 97.

39 Voir Puthenkandathil, *Philos*, 212: 'La préposition grecque ὑπέρ exprime la dimension sotériologique de l'auto-sacrifice de Jésus.'

40 Nous reproduisons ici la structure établie par Puthenkandathil, *Philos*, 217.

a οὐκέτι λέγω ὑμᾶς **δούλους**,
 b ὅτι ὁ δούλος οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος·

a' ὑμᾶς δὲ εἶρηκα **φίλους**,
 b' ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου
ἐγνώρισα ὑμῖν.

Ce qui apparaissait comme la racine du mal en Os, la non-connaissance de Dieu, est donc désormais écarté par la révélation apportée par Jésus.

Enfin, ce ne sont pas les disciples qui choisissent d'être 'amis': l'initiative appartient à Jésus seul, ce qu'indique l'expression emphatique⁴¹ du verset 15.16, οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς. Cette expression fait bien apparaître le lien entre le fait d'être disciple et le fait d'être ami, puisque nous trouvons le même aoriste du verbe ἐκλέγω pour la désignation du choix des Douze (voir Jn 6.70; 13.18). Ainsi, cette analyse sommaire du terme φίλος en Jn 15.1–17 corrobore-t-elle la conclusion générale de l'étude d'E. Puthenkandathil selon laquelle en Jn, ce terme est 'une désignation par excellence pour exprimer la relation Jésus-disciple'.⁴²

ii) *Le verbe ἀκούω caractérise l'attitude du disciple face à Jésus*

Si, ainsi que nous l'avons montré, dans le quatrième évangile, l'ami – disciple de Jésus – se distingue du serviteur en ce qu'il a part à la révélation du Christ, il est logique que le verbe ἀκούω soit utilisé de façon privilégiée pour désigner l'attitude du disciple à l'égard du maître. Ceci n'est certes pas propre à Jn: dans l'Ancien Testament déjà, l'injonction à écouter est omniprésente, aussi bien dans la Torah (Dt 6.4), que dans les Prophètes (Is 46.3) et les Écrits (Ps 81.9). Cette injonction est naturellement reprise dans les évangiles synoptiques (ainsi en Mt 17.5 par.). Mais Jn va plus loin en posant une équivalence entre le fait d'écouter et le fait de devenir disciple, au verset 9.27.

Nous proposons de montrer le lien qui apparaît dans le quatrième évangile entre 'écouter', 'croire' et 'avoir la vie éternelle'. Le verbe ἀκούω entretient un lien très étroit avec le verbe πιστεῦω. La variante textuelle du verset 9.27⁴³ est, de ce point de vue, tout à fait significative, en ce que l'hésitation entre 'écouter' et 'croire' manifeste une certaine proximité sémantique entre les deux verbes, voire une certaine interchangeabilité. Ce lien étroit apparaît également en Jn 5.24, où

41 Ainsi que la note Puthenkandathil, *Philos*, 222 n. 180, l'emphase est marquée ici par la construction en 'οὐκ . . . ἀλλά', qui reflète la particularité sémitique d'exprimer une chose négativement pour donner plus d'importance à l'autre chose. Voir M. Zerwick, *Biblical Greek* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963) § 445.

42 Puthenkandathil, *Philos*, 347. L'auteur parvient à cette conclusion après avoir étudié toutes les occurrences du terme en Jn.

43 Voir R. E. Brown, *The Gospel According to John I* (2 vols.; New York: Doubleday, 1966) 374: 'Certains témoins lisent "cru", essayant ainsi d'interpréter l'écoute.'

‘écouter’ et ‘croire’ sont posés comme les deux conditions pour avoir la vie éternelle, ainsi qu’en 10.26–28, où ceux qui ne sont pas les brebis de Jésus sont ceux qui n’écoutent pas, par opposition aux brebis, qui écoutent sa voix et à qui Jésus donne la vie éternelle. Au verset 10.27, l’expression τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν, avec le verbe ἀκούω suivi du génitif, a le sens d’obéir.⁴⁴ Les brebis, désignées comme celles qui suivent Jésus (ἀκολουθέω), sont les disciples. Jésus leur donne la vie éternelle (ἡ ζωὴ αἰώνιος). Ceux qui écoutent – c’est-à-dire qui obéissent – sont donc clairement identifiés comme étant les disciples de Jésus, qui croient, et à qui Jésus donne, dès maintenant, la vie éternelle (10.28: καὶ γὰρ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον).

B Jean-Baptiste: un personnage charnière incarnant l’aboutissement du judaïsme

Plusieurs éléments nous invitent à rapprocher Jn 3.22–30 de la péripécopie des noces Cana: la symbolique des noces, le substantif καθαρισμός qui ne se trouve, dans le quatrième évangile, qu’en 2.6 et 3.25, ainsi que le verbe ἐλαττώ qui ne se trouve qu’en 3.30 et, sous sa forme adjectivale, en 2.10.

Dans la péripécopie de Cana (Jn 2.1–11), le premier point de focalisation porte, comme dans toute narration johannique, sur Jésus en tant qu’envoyé du Père venu apporter le salut au monde.⁴⁵ Eu égard au thème constant du remplacement des institutions, coutumes et fêtes juives qui parcourt les chapitres 2 à 10,⁴⁶ il paraît évident qu’en introduisant le signe de Cana comme le premier d’une série de signes à suivre, l’évangéliste entend aussi attirer l’attention sur le remplacement de l’eau prescrite pour la purification juive par le bon vin.⁴⁷ Le thème du remplacement est d’ailleurs intimement lié à la présentation de Jésus comme Sauveur. En effet, le remplacement est lui-même un signe indiquant qui est Jésus: l’unique chemin vers le Père, en la présence duquel toutes les institutions, cou-

⁴⁴ Voir *BDR*, § 173/5.

⁴⁵ Ainsi Brown, *Gospel*, I.103–4.

⁴⁶ La thèse du remplacement a été largement argumentée par Brown, *Gospel*, I, auquel nous renvoyons, et pourrait ouvrir à un débat qui dépasserait largement le cadre de cet article. Nous précisons simplement que le remplacement auquel nous nous référons est toujours corrélatif de l’accomplissement de la tradition authentique opérée par le Jésus du quatrième évangile. Voir, sur ce point, P. Grelot, *Qui sont les Juifs de l’Évangile de Jean?* (Paris: Gabalda, 1995). Nous insistons sur le fait qu’il n’est jamais question du remplacement du judaïsme en tant que tel – le Jésus de Jn apparaît bien plutôt comme l’accomplissement du judaïsme et, ce faisant, comme incarnant le judaïsme authentique – mais bien des pratiques de celui-ci.

⁴⁷ Brown, *Gospel*, I.104. L’auteur ne réduit évidemment pas la signification de la péripécopie de Cana à cet aspect. Ce texte mériterait d’être analysé en détail mais, dans le cadre de cette recherche, nous nous contenterons d’exploiter le thème du remplacement lié à la présentation de Jésus comme Sauveur, thème très significatif pour notre propos.

tumes et fêtes religieuses précédentes sont désormais vides de sens. À la lumière de ce thème du remplacement, l'affirmation de la mère de Jésus en 2.3, 'Ils n'ont plus de vin', peut être interprétée comme une réflexion sur la stérilité des purifications juives, par opposition à la réflexion du verset 2.10, 'toi, tu as gardé le bon vin jusqu'à maintenant', qui peut être comprise comme la proclamation de la fin des temps. Cette interprétation s'appuie notamment sur le fait que, dans l'Ancien Testament, l'une des images évoquant la joie des derniers temps est l'abondance de vin (ainsi en Am 9.13–14; Os 14.8; Jr 31.12).⁴⁸

Si, ainsi que nous l'avons mentionné plus haut, les similitudes de vocabulaire nous invitent à rapprocher les versets 3.22–30 de 2.1–11, nous pouvons lire dans la réplique du Baptiste de 3.30 une adhésion au plan divin du salut réalisé à travers la personne de Jésus. La signification de ce verset semble être une pleine adhésion du Baptiste au fait du remplacement par Jésus des purifications juives comme condition et moyen d'accès au Père. Jean-Baptiste va jusqu'à considérer le déclin des pratiques du judaïsme comme intégré dans le plan divin, plan signifié par le $\delta\epsilon\iota$ introduisant le verset 3.30. Dès lors, la discussion au sujet de la purification ($\kappa\alpha\theta\alpha\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) perd tout son sens et la réponse du Baptiste opère un total déplacement de l'intérêt désormais placé sur la personne même de Jésus.

À la différence des Synoptiques, le Baptiste apparaît donc, dans le quatrième évangile, non pas comme le précurseur de Jésus, mais comme son témoin et même comme son disciple, ce qu'indique notamment la désignation $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$. Ce rôle de disciple n'est possible qu'au prix d'une relecture et d'une intégration des paroles du Baptiste dans l'économie d'ensemble de l'évangile. Jean-Baptiste apparaît en effet comme bénéficiant déjà – alors que le ministère public de Jésus ne fait que commencer – d'une compréhension de l'ensemble du ministère de Jésus, incluant la mort-résurrection de ce dernier. Comme Abraham se situait au seuil de l'histoire d'Israël, Jean-Baptiste se situe au moment de l'accomplissement de cette même histoire.

Si nous avons essayé de dégager les connotations et la signification eschatologiques de Jn 3.29, nous allons maintenant tenter de préciser plus avant les contours de cette eschatologie à laquelle nous avons ici affaire.

48 Brown, *Gospel*, I.105.

49 Nous n'avons aucunement l'intention de proposer une réponse définitive à la question de l'eschatologie dans cette dernière partie, qui n'a d'autre ambition que de poser des jalons susceptibles d'être repris dans une étude ultérieure.

III Quel type d'eschatologie?⁴⁹

A Une eschatologie qui porte le trait du définitif

i) La notion d'accomplissement dans les écrits johanniques

Dans les écrits johanniques, le verbe πληρώω relaté au substantif χαρά renvoie au caractère effectif du salut eschatologique.⁵⁰ La joie peut être qualifiée d'accomplie parce qu'elle est donnée par la plénitude du salut accordée par l'exaltation de Jésus. En ce sens, le verbe πληρώω procure à la joie qu'il qualifie un caractère définitif. 'Par la révélation, 'tout' est reçu, le 'plein accomplissement' du salut lui-même'.⁵¹ De fait, le passage dans lequel se trouve Jn 3.29, à savoir 3.22–30, se situe entre deux discours de révélation qui sont – au moins le premier – comme des mises en abîme du quatrième évangile. La joie accomplie du Baptiste peut être entendue comme un sceau certifiant la véracité et l'efficacité des paroles de Jésus.

ii) L'utilisation du parfait

En Jn 3.29, dans l'expression ἡ χαρά ἡ ἐμὴ πεπλήρωται, le verbe πληρώω est au parfait. Or, en Jn, l'utilisation du parfait a une fonction théologique importante. En effet, dans le quatrième évangile, l'utilisation du parfait fait partie de ces possibilités d'expression de la langue permettant d'exprimer

'die fortbestehende Bedeutsamkeit und Wirksamkeit sowie die Endgültigkeit der geschehenen Offenbarung, der Worte und Taten Jesu, ihrer Wahrnehmung durch die Zeugen sowie des Zeugnisses von Jesu Christus [...].

In dieser Verwendung bringt das Perfekt auch temporale Bezüge zum Ausdruck, es trägt bei zum Ausdruck der Verknüpfung zwischen der Zeit des Auftretens und Wirkens Jesu und der Zeit der vom definitiven Werk Jesu lebenden und auf die Wahrnehmung und das Wort der Zeugen angewiesenen Gemeinde'.⁵²

Cette fonction théologique de l'utilisation du parfait en Jn était les premières conclusions auxquelles nous avons abouti au terme de la première partie de notre travail consacrée aux prédéterminations eschatologiques de Jn 3.29. À travers l'expression ἡ χαρά ἡ ἐμὴ πεπλήρωται, le Baptiste témoignait que, déjà, il jouit des conséquences du salut eschatologique apporté par la révélation du Verbe incarné. Le fait que Jn 3.22–30 est inséré entre deux discours de révélation est de première importance: cette position témoigne de ce que la joie, en 3.29 comme en 15.11; 16.24 et 17.13, est intimement liée à la révélation apportée par Jésus.

⁵⁰ Ainsi G. Dellings, art. 'πληρώω', *ThWNT* 5.285–96.

⁵¹ Dellings, 'πληρώω', 298.

⁵² Telles sont les conclusions générales de l'étude de J. Frey, *Die johanneische Eschatologie II. Das johanneische Zeitverständnis* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998) 114, sur la fonction théologique de l'utilisation du parfait en Jn. C'est l'auteur qui souligne.

B Jean 3.29: une prolepse manifestant le caractère inauguré de l'eschatologie?

Si, ainsi que nous venons de le constater, le Baptiste est présenté comme rejoignant et réalisant les perspectives de l'évangéliste (le premier se situant au niveau intra-diégétique et le second, au niveau extra-diégétique, selon la terminologie de G. Genette⁵³), nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle ce personnage serait un personnage type – le disciple-témoin idéal – utilisé aux fins de servir la stratégie du croire mise en œuvre par l'évangéliste.

i) Une 'expression limite'⁵⁴

L'expression de Jn 3.29 pourrait relever de ce que P. Ricœur qualifie d' 'expression limite' dans les paraboles,⁵⁵ lorsque la forme narrative subit une 'torsion métaphorique' sous la pression d'expressions telles que 'le Royaume de Dieu', par exemple. Ce trait extravagant qui, selon P. Ricœur, nous conduit à considérer les paraboles comme des métaphores d'une autre réalité que ce dont elles parlent apparemment et qui, de ce fait, font surgir de l'extraordinaire dans une narration au premier abord banale, pourrait être, en Jn 3.29, l'expression de la joie accomplie. En effet, cette expression est, en elle-même, extravagante, au sens où elle manifeste un excès par rapport à ce qui était attendu comme réalité eschatologique: ainsi que nous l'avons vu plus haut, c'était simplement la joie qui était promise et attendue pour la fin des temps dans l'Ancien Testament. La joie accomplie que le Baptiste dit posséder présentement en Jn 3.29 est donc en situation d'extravagance par rapport à ce qui était attendu. En outre, l'expression fait subir une torsion à la narration, dans la mesure où la joie accomplie ne sera promise par Jésus aux disciples que dans les discours d'adieu. Or, ici, alors que – au plan de la narration évangélique – nous nous trouvons au début du ministère de Jésus, le Baptiste affirme posséder cette joie accomplie de manière effective. L'expression de cette joie est doublement renforcée en Jn 3.29: par la tournure comportant un datif de manière, *χαρῶ χαίρει*, équivalant à l'infinitif absolu hébraïque et mettant l'emphase sur la notion de joie exprimée par le verbe,⁵⁶ et par la notion d'accomplissement dénotée par le verbe *πληρώω*.

53 G. Genette, *Figures III* (Paris: Seuil, 1972).

54 La notion d' 'expression limite' a été développée à plusieurs reprises par P. Ricœur. Voir, notamment, P. Ricœur, 'Biblical Hermeneutics', *Semeia* 4 (1975) 27–148.

55 En Jn 3.29, nous ne sommes pas en présence d'une parabole développée telles que celles que nous trouvons dans les évangiles synoptiques, mais nous avons affaire à une 'similitude', *Gleichnis*, qui relève du sous-genre de la parabole. Voir C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (Londres: Nisbet, 1935).

56 Voir Zerwick, *Greek*, 21.

ii) *Jn 3.29: Une prolepse qui s'inscrit dans le cadre de la stratégie narrative du quatrième évangile*

Ce que nous venons de qualifier de torsion faite à la narration relève sans doute de la stratégie du quatrième évangéliste. En effet, l'expression de la possession de la joie accomplie par Jean-Baptiste peut être considérée comme une prolepse,⁵⁷ et ce à double titre: d'une part, elle renvoie, de manière anticipée, au niveau intra-diégétique, à l'ensemble du ministère de Jésus, incluant la mort-résurrection-exaltation; d'autre part, elle accomplit par avance les promesses de joie et de joie accomplie faites par Jésus aux disciples dans les discours d'adieu (15.11; 16.22, 24; 17.13).

Comme toute anticipation, la prolepse est 'une marque d'impatience narrative'.⁵⁸ Plus précisément, nous avons ici affaire à une prolepse mixte, c'est-à-dire, toujours selon la terminologie de G. Genette, renvoyant à un événement qui commence avant la fin de la narration et se poursuit après sa fin, l'événement en question étant ici la joie des disciples, suscitée par la résurrection de Jésus, comme cela apparaît de manière obvie en Jn 20.20. Selon R.A. Culpepper, la prolepse mixte aurait la fonction particulière d'établir un lien entre le temps de Jésus et le temps de la communauté, autrement dit, de les inscrire dans une sorte de continuum. Elle permet ainsi à l'auteur implicite de se dégager des contraintes temporelles imposées à lui par la narration et lui offre la possibilité de faire allusion à la période de temps située au-delà de la mort-résurrection de Jésus et de montrer la continuité de celle-ci avec le temps de l'incarnation. En outre, la prolepse, d'une manière générale, serait une expression de l'emphase johannique sur l'eschatologie réalisée:⁵⁹ à travers le brouillage de la distinction entre le présent et le futur qu'elle opère, les attentes eschatologiques purement futures perdraient ainsi de leur poids au profit de leur accomplissement dans le présent. Enfin, peut-être pouvons-nous aller plus loin et émettre l'hypothèse selon laquelle, à travers l'affirmation de la possession de la joie mise dans la bouche du Baptiste bien avant la mort-résurrection-exaltation de Jésus (étant entendu que nous nous situons toujours au plan de la narration évangélique), l'accent serait mis, dans le quatrième évangile, sur l'importance de l'incarnation dans le salut.

57 Nous entendons ici le terme de prolepse selon la définition large donnée par G. Genette, *Figures III*, 82 : 'Toute manœuvre narrative consistant à raconter ou évoquer d'avance un événement ultérieur.'

58 Genette, *Figures III*, 110. L'étude d' A. Reinhartz, 'Jesus as Prophet: Predictive Prolepses in the Fourth Gospel', *JSNT* 36 (1989) 3-16, présente un intérêt évident lorsqu'elle dégage la signification christologique de l'accomplissement des prolepses prédictives de Jésus en Jn. Cependant, elle passe totalement sous silence Jn 3.29 qui, selon la terminologie qui est la sienne, serait plutôt à classer dans l'accomplissement des prolepses prédictives de la joie.

59 Voir R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel* (Philadelphie: Fortress Press, 1983) 54-70.

Conclusion

Ainsi que nous avons tenté de le montrer, notamment à travers l'étude des prédéterminations eschatologiques de Jn 3.29, la joie accomplie que le Baptiste affirme posséder apparaît comme étant le résultat du salut effectif, opéré par la révélation plénière et définitive apportée par Jésus. La venue de Jésus en ce monde conduit le disciple (φίλος) à vivre dès maintenant une existence eschatologique, dont la joie accomplie est l'effet et le signe, moyennant l'écoute de la voix de Jésus, c'est-à-dire l'obéissance à ses commandements et la foi en lui. Cependant, l'eschatologie exprimée en ce verset ne peut pas pour autant être simplement qualifiée d'eschatologie réalisée. En effet, le vocabulaire utilisé se prête particulièrement, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, à l'expression d'une eschatologie en tension ou d'une eschatologie future selon les cas. En outre, il convient de lire Jn 3.29 en tension avec les autres versets du quatrième évangile où la joie accomplie est vue comme une promesse, une fin, un but (Jn 15.11; 16.24; 17.13).

Les conclusions auxquelles nous avons abouti au terme de cette étude consacrée à l'eschatologie exprimée en Jn 3.29 laissent apparaître une constante: la joie accomplie renvoie à un don effectif et réel en même temps qu'à une promesse future et eschatologique. Il vaudrait de vérifier si cette constante apparaît également dans les autres passages johanniques évoquant la joie accomplie. Faute d'avoir trouvé une expression plus adéquate, nous avons utilisé la formule 'eschatologie inaugurée' qui a l'avantage d'inclure les deux aspects, présent et futur. Cependant, la tension n'est pas résolue pour autant, et la question se pose de la signification de l'expression de cette double eschatologie apparaissant dans les énoncés relatifs à la joie accomplie. Cette double eschatologie a largement attiré l'attention des commentateurs là où elle apparaît de manière beaucoup plus nette, dans des déclarations concernant 'l'heure' eschatologique du salut (Jn 2.4; 5.25) ou 'la vie éternelle' (3.36; 4.14) par exemple. Sans doute, l'étude de l'eschatologie exprimée à travers les motifs de la joie et de l'accomplissement dans le quatrième évangile pourrait-elle permettre d'affiner la compréhension de la spécificité de l'eschatologie johannique.