NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

78 N° 4 1956

L'entretien avec Nicodème

F. ROUSTANG (s.j.)

p. 337 - 348

https://www.nrt.be/it/articoli/l-entretien-avec-nicodeme-2358

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'entretien avec Nicodème

Pour saisir le mouvement de pensée qui habite un texte, nul autre moyen que de l'analyser, de le « démonter » pour ainsi dire, puis de le reconstruire artificiellement. Il est clair que l'auteur n'a point songé à tous les détails de la composition que découvre une lecture attentive. Il ne lui importe que de s'exprimer avec exactitude, de formuler en un langage cohérent la cohérence intérieure de sa propre pensée. A nous autres de l'apercevoir en remontant avec patience de l'expression à la source qui la fit apparaître, en devenant sensible aux moindres vibrations des mots et au va-et-vient de leurs rapprochements ou de leurs oppositions, en décelant les manières de dire qui sont familières à cet écrivain.

Après bien d'autres[1], c'est à un effort de ce genre que nous voudrions nous livrer pour mieux comprendre l'entretien avec Nicodème et nous pensons pouvoir mettre en lumière deux de ses aspects moins connus : d'une part sa division tripartite et son sens trinitaire, d'autre part la relation entre ses versets extrêmes. Nous nous permettrons en terminant d'élargir la perspective et de suggérer que le processus ternaire ici révélé est à notre avis, même si saint Jean n'y a pas explicitement pensé, un trait caractéristique de son évangile.

Avant de commencer notre analyse et pour éviter toute méprise, quelques remarques nous semblent s'imposer. Et d'abord, un premier sujet d'étonnement, celui qui naîtrait de la richesse et de la complication des procédés mis au jour, peut être facilement écarté. Monsieur Jourdain faisait de la prose sans le savoir et la prose a ses lois qu'appliquent instinctivement ceux qui parlent ou écrivent. Dégager le jeu de ces lois à travers un texte déterminé, ce n'est pas prétendre que

1. Citons par exemple Vaganay, *Mémorial Lagrange*, p. 269-277, qui reconstitue le plan de l'épître aux Hébreux à partir d'un procédé de composition bien connu des juifs hellénistiques; J. Dupont, Σὺν Χριστῷ, qui suit tous les méandres de la pensée de saint Paul à travers d'assez longs passages des épîtres; et évidemment M. E. Boismard, dans son livre sur le Prologue de saint Jean.

l'auteur d'une page bien gouvernée a possédé une conscience réflexe de leur application. Une seconde difficulté vient de la forme de pensée sémitique que nous trouvons bizarre, alors que la nôtre aurait été qualifiée du même adjectif par les juifs d'il y a vingt siècles. Nous procédons par des successions de causes et d'effets, disait récemment un exégète, tandis que les sémites progressent, par exemple, à travers des affirmations et des négations qui s'enchaînent. A cela il faut encore ajouter que les littératures ont une vie, c'est-à-dire qu'elles sont d'abord souples et impromptues comme la jeunesse, puis se durcissent peu à peu, laissant les habitudes prendre la place de l'invention. Or saint Jean est un des derniers écrivains sacrés; il a en quelque sorte étudié ses classiques et en connaît outre les secrets théologiques, les littéraires. Sans doute son génie et son amour pour le Christ ont-ils brûlé et refondu toutes ses réflexions, mais à travers une spontanéité recouvrée, c'est tout le passé juif qui s'exprime en lui.

*
* *

Voici le plan général du morceau, tel qu'il nous apparaîtra au terme de nos explications :

Introduction : (v. 1 et 2).
1re Partie : naître à nouveau de l'Esprit (v. 3-8).
2me Partie : la médiation du Fils (v. 9-15).
3me Partie : le dessein salvifique du Père (v. 16-18).
Conclusion : (v. 19-21).

PREMIERE PARTIE

Ce qui frappe lorsqu'on aborde cette première partie, c'est la discontinuité entre la réplique de Jésus (v. 3) et les mots précédents du pharisien (v. 2). Notre-Seigneur ne veut pas discuter avec cet homme qui se place sur le terrain du savoir et qui déduit savamment la présence de Dieu de certains signes analysés avec prudence. Il ne s'agit pas d'arguments, dit Jésus, il s'agit de « renaissance » et de « vision du Royaume ». Cette fin de non recevoir, cette rupture assez vive d'avec le cours tranquille des pensées de Nicodème, n'est cependant rien d'autre en profondeur qu'une souveraine réponse. Jésus ne veut pas décourager cet homme puisqu'il va lui montrer (5-8) que la signification ultime des miracles est de manifester la relation entre ces choses visibles utilisées comme signes de Dieu et cette présence de Dieu elle-même. Mais si Notre-Seigneur prolonge la pensée de Nicodème, c'est d'une manière que celui-ci n'attendait pas le moins du monde : on ne peut se borner à *savoir* que Dieu agit dans les

choses visibles, il faut naître de l'Esprit tout en demeurant en elles. Sans doute, nous le verrons bientôt, les choses visibles ont-elles à jouer un rôle, mais on ne peut se borner à savoir que Dieu agit en elles, il faut désirer *voir* Dieu lui-même, et pour cela il faut renaître d'en haut, plus précisément, renaître de l'Esprit. « Ce Nicodème, qui venait à Jésus de nuit, dit saint Augustin, ne connaissait pas cet Esprit [2] ». Il était de la chair et restait charnel. Avouer que Jésus est un homme étonnant, affirmer que nul ne peut faire les miracles qu'il fait si Dieu n'est pas avec lui, n'a pas de sens si nous n'en venons pas à quitter le terrain de notre science afin de nous livrer à l'Esprit. Car seul l'Esprit a le pouvoir de nous faire contempler le Royaume de Dieu, c'est-à-dire le Royaume du Père. Impossible de voir le Père, sans se soumettre à l'action de l'Esprit.

Pour dégager la composition de ces versets, contentons-nous de quelques remarques en apparence très matérielles, il suffira de les grouper ensuite en recopiant simplement le texte.

a) Le dialogue est conduit de la manière suivante :
— intervention de Nicodème (v. 2)
— réponse de Jésus (v. 3)
— question de Nicodème (v. 4)
— réponse de Jésus (v. 5-8)
— nouvelle question de Nicodème (v. 9)
— réponse de Jésus.

b) L'expression « en vérité, en vérité, je te le dis... » est employée trois fois par Notre-Seigneur. Au début de ses deux premières réponses, et au v. 11, alors qu'il a déjà répondu une phrase à Nicodème. Cette différence entre la troisième réponse et les deux autres détache le v. 10, qui s'adresse personnellement à Nicodème mais ne fait pas partie de l'enseignement. Les « en vérité, en vérité, je te le dis... » sont là comme pour ouvrir des petits discours; le v. 10 ainsi mis à part apparaît facilement comme la réplique du v. 2, où le pharisien prétendait *savoir* et donnait à Jésus le nom de *docteur*. Ici Notre-Seigneur renverse la situation en accordant à Nicodème le titre de *docteur*, mais en lui retirant le *savoir* qu'il s'attribuait : « tu es docteur en Israël et tu ne sais pas cela ».

c) Dans la bouche de Jésus nous trouvons deux fois l'expression « naître de nouveau » et deux fois l'expression « le Royaume de Dieu ». Elles se succèdent selon l'ordre suivant : « naître de nouveau... Royaume de Dieu (v. 3)... Royaume de Dieu (v. 5)... naître de nouveau... (v. 8) ». Il faut se garder de confondre les expressions : « naître de nouveau » et « naître de l'esprit », car la première est ambiguë et provoque d'ailleurs l'interrogation moqueuse de Nicodème, la seconde est claire pour un juif qui connaît ses Ecritures. C'est si vrai que Jésus explique la première par la seconde; il lève l'ambiguïté de la première par la seconde et ensuite seulement il se permet de reprendre celle-là.

d) La première question de Nicodème au v. 4 se dédouble en deux questions. Notre-Seigneur répond dans les v. 5 à 8 à la seconde et Nicodème reprendra au v. 9 la première pour que la réponse lui soit donnée à partir du v. 10.

e) Si nous lisons les v. 5 à 8, nous constatons que l'expression « naître de l'esprit » revient trois fois, elle est compliquée la première fois des mots : « de l'eau et ».

2. *In Jo. tract.*, XI, 6.

Il nous suffit maintenant de transcrire notre texte pour saisir comment se combinent les divers caractères notés plus haut :

« Il y avait parmi les pharisiens un homme du nom de Nicodème, l'un des notables juifs. Celui-ci vint à Jésus de nuit et lui dit : Rabbi, nous
X savons que c'est de Dieu que tu es venu en docteur; personne en effet ne peut faire les miracles que tu fais, si Dieu n'est avec lui.

(Jésus répondit et lui dit :)

En vérité, en vérité, je te le dis,

a. si quelqu'un ne ***naît*** pas ***de nouveau***

b. il ne peut voir ***le Royaume de Dieu.***

(Nicodème lui dit :)

A. Comment un homme peut-il naître étant vieux?

B. Peut-il dans le sein de sa mère une seconde fois entrer et naître?

(Jésus lui répondit :)

En vérité, en vérité, je te le dis,

B' b'' a') si quelqu'un ne naît pas de l'eau et de l'esprit [1]

b') il ne peut entrer dans *le Royaume de Dieu*

Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'esprit [2] est esprit.

a'' Ne t'étonne pas que je t'ai dit : il vous faut ***naître de nouveau.***

Le vent (l'esprit) souffle où il veut; tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va : ainsi en est-il de quiconque est né de l'esprit [3].

(Nicodème répondit et lui dit :)

A' Comment cela peut-il se faire?

(Jésus répondit et lui dit :)

X' Tu es docteur en Israël et tu ne sais pas cela?

En vérité, en vérité, je te le dis, etc. »

Nous avons été contraint, pour mettre au jour la composition de ce que nous appelons la première partie de l'entretien, de citer le début de la seconde. A cela il n'y a rien d'étonnant, car le texte est d'une seule venue, mais pour la clarté, bornons-nous maintenant à expliquer les versets 3 à 8.

Tout le développement prend appui sur la première phrase de Jésus qui comporte deux membres, l'un qui exprime une condition : « si quelqu'un ne naît de nouveau » et l'autre le but : « il ne peut voir le Royaume de Dieu ». A cela, on l'a vu, Nicodème réplique par deux questions; la première qui débute par un « comment » sera reprise plus tard au v. 10, la seconde veut ridiculiser la renaissance dont a parlé Jésus, car cette condition suppose à son tour une autre condition : rentrer dans le sein de sa mère.

Pour répondre, Notre-Seigneur se contente de renverser l'ordre des conditions présenté par le pharisien : il ne faut pas entrer pour naître, mais naître pour entrer. « Naître de l'eau et de l'esprit pour entrer dans le Royaume de Dieu ». Ce que faisant Jésus retrouve sa première formule : « personne, à moins de naître de nouveau, ne peut voir le Royaume de Dieu », mais il a utilisé le mot « entrer » fourni par Nicodème et levé l'ambiguïté du mot « de nouveau » en parlant de la naissance à partir de l'esprit. Il précise même que la nouvelle nais-

sance est opposée à la première à laquelle pense Nicodème : « ce qui est né de la chair... ». Très exactement, comme nous venons de le voir, elles sont inverses l'une de l'autre. Dans le premier cas, en effet, la naissance est un terme dont la condition est l'existence dans le sein de la mère, dans le second cas la naissance est une condition pour l'entrée dans le Royaume. Il ne s'agit pas en effet pour nous de revenir en arrière et de sortir à nouveau dans le monde, mais de devenir des enfants de Dieu afin d'entrer dans le sein d'Abraham. Maintenant que Notre-Seigneur s'est expliqué sur le but qui est le Royaume et qu'il a rappelé à son interlocuteur qu'il ne fallait pas prendre le moyen pour la fin, il reprend sa première expression : « naître de nouveau », car son ambiguïté est désormais écartée, et il l'explique par référence à la nature mystérieuse de l'esprit.

Pour saisir la signification du mot « esprit » dans ce passage, il est nécessaire de se rappeler que pour la pensée juive il est en étroite relation avec l'eau. Comme elle, l'esprit féconde : « Jusqu'à ce que soit répandu sur nous un esprit d'en haut, et que le désert devienne un verger et que le verger passe pour une forêt » (Is., XXXII, 15). « Car je répandrai des eaux sur le sol altéré et des ruisseaux sur la terre desséchée. Je répandrai mon esprit sur ta race et ma bénédiction sur tes rejetons » (Is., XLIV, 3). « Je vous aspergerai d'eaux pures... et je mettrai en vous un esprit nouveau ; ... Je mettrai en vous mon Esprit » (Ez., XXXVI, 25-27). Comme l'eau, l'esprit est quelque chose que Dieu répand ou verse [3]. C'est que l'eau dans le monde naturel a la même vertu vivifiante que l'esprit dans le monde surnaturel. Par exemple, pour le Talmud de Babylone, traités *Taanit* et *Sanhédrin*, Dieu possède les trois clefs de la pluie, de la naissance et de la résurrection [4].

Si l'esprit évoque immédiatement un pouvoir régénérateur, on comprend que le quatrième évangile nous parle ici de nouvelle naissance. Car par l'intermédiaire de l'eau, c'est aux temps messianiques, à la seconde création que nous renvoie l'Esprit [5]. Le contexte eschatologique est d'ailleurs renforcé ici par l'expression « Royaume de Dieu » qui ne se rencontre pas autre part dans saint Jean.

Ce passage pouvait donc être lu par un juif sans que le moins du monde il se trouve dépaysé. Est-ce à dire que le disciple aimé n'ait fait là que résumer les prophètes ? N'a-t-il pas songé en traçant ces

3. *Joël*, 3, 1-2 ; *Zach.*, 12, 10 ; cfr aussi *Actes*, 2, 33.
4. H. Bornhäuser, Commentaire de *Sukka*, V, p. 137.
5. C. K. Barrett, *The holy Spirit and the Gospel tradition*, p. 20 ; cfr également, du même auteur, *The Holy Spirit in the Fourth Gospel*, dans *Journal of theological Studies*, avril 1950, p. 1-15, où il est montré que saint Jean retient l'eschatologie synoptique d'une manière réduite et qu'il la transforme en y introduisant sa doctrine de l'Esprit.

lignes au baptême [6] qui ouvre pour chacun de nous l'ère du renouvellement et dans ce cas le πνεῦμα n'est autre que l'Esprit Saint en lequel baptisaient les apôtres. Pour que nous soit révélé en lui-même son caractère personnel, il faudra attendre le ch. VII et surtout le discours après la Cène [7]. Mais si saint Jean ne nous parle pas explicitement dans ce chapitre de la Troisième Personne de la Sainte Trinité, il fait mieux que cela, il nous place sur le chemin qui nous conduira à sa découverte. On dirait qu'il veut nous faire repasser par les différentes étapes qu'avait parcourues la communauté primitive [8], qu'il veut respecter les différents stades par lesquels sont passés les auditeurs de Jésus, bien qu'il sache que ses lecteurs percevront à travers ces mots la présence du Paraclet [9]. Ce qui lui importe au cours de ces premiers chapitres, c'est de nous indiquer que les temps messianiques sont arrivés, mais ce faisant il dessine les traits de ce Dieu trine que nous ne pourrons pas percevoir nettement avant la fin de son récit. De même que, nous le verrons tout à l'heure, il nous parle du Père en nous parlant de Dieu, de même il évoque ici le Consolateur sous les traits de l'Esprit des derniers temps.

Ce n'est d'ailleurs pas au hasard que saint Jean a utilisé ce mot esprit. Nous avons remarqué plus haut que la formule « né de l'Esprit » se trouvait au début, au milieu et à la fin de l'explication de

---

6. Les commentateurs, même lorsqu'ils évacuent l'aspect sacramentel de ces versets, admettent que nous avons là une allusion au baptême. M. Barth, *Die Taufe, Ein Sakrament?*, p. 378-445, fait le relevé des opinions de multiples théologiens. Büchsel, *Der Geist Gottes im N.T.*, p. 497, insiste sur la primauté de l'eau dans ce chapitre 3 de saint Jean. La croyance en la venue de l'Esprit par le baptême lui paraît supposée par le texte. Dodd, *The Interpretation of the fourth Gospel*, p. 310, renvoie au baptême de Jésus (1, 33). Il admet qu'il s'agit de la nouvelle naissance dans l'Esprit Saint, cependant le mot *pneuma* lui paraît être l'équivalent de Dieu. Notre nouvelle naissance est œuvre divine, sans qu'il faille préciser davantage. Mussner, *Die Anschauung vom « Leben » im vierten Evangelium*, p. 119-120, semble du même avis; il identifie naître de Dieu et naître de l'Esprit.

7. Dodd, *o.c.*, p. 226, oppose les notions d'esprit et de paraclet. Il veut que le premier désigne seulement la divinité, la nature divine, tandis que le second serait seul la troisième Personne de la Trinité. Mais c'est là ne tenir compte ni du développement des concepts au cours de l'évangile de Jean, ni du discours après la Cène où il est question du Paraclet; car celui-ci y est toujours synonyme d'Esprit Saint ou d'Esprit de vérité. Il est fort possible que Dodd se soit ici laissé influencer par les rapprochements avec la littérature hellénistique. Il veut par exemple que πνεῦμα s'identifie à νοῦς, alors que saint Jean ignore totalement ce mot.

8. Au dire de Barrett (*J.T.S.*, 1950, p. 3), Jean reconsidère les documents de l'Eglise primitive pour la voir découvrant le Seigneur et recevant le Saint-Esprit.

9. X. Léon-Dufour, *Rech. Sc. Relig.*, 1951, p. 155-175, a montré combien éclairante était cette distinction entre auditeurs de Jésus et lecteurs de Jean. Elle permet de donner au texte des degrés d'intelligence et il faut avouer que sans elle notre interprétation trinitaire de ce passage se soutiendrait difficilement, mais si l'on affirme que saint Jean, tout en respectant l'histoire, donne aux mots un sens que la communauté primitive peut saisir dans tous leurs harmoniques, il n'y a plus de difficulté.

Notre-Seigneur (v. 5-8) ; la première fois liée à la naissance par l'eau, la seconde fois opposée à la naissance selon la chair, la troisième fois comparée au souffle du vent dont l'origine est inaccessible. Dans les trois cas, l'Esprit est mis en relation avec les choses apparentes et nous avons là, pourrait-on dire, un chapitre d'un traité du Saint-Esprit en miniature : l'Esprit utilise les choses visibles dans son action, cependant il n'est pas de même nature que la chair, et s'il agit d'une manière perceptible, son mode d'action demeure extraordinaire et transcendant. Le lien avec l'eau suggère que la seconde création se fait en fonction et à partir de la première pour la reprendre et la transformer ; l'opposition avec la chair marque la nouveauté radicale de la seconde création par rapport à la première ; quant à la comparaison de l'Esprit avec le vent, elle souligne l'indépendance totale de l'Esprit, sa liberté absolue à notre égard : « l'Esprit souffle où il veut », ainsi que son caractère mystérieux : « mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va » [10].

Remarquons que dans cette première partie la responsabilité de l'homme n'apparaît pas. La distance qui sépare celui qui est né de la chair et celui qui naît de l'Esprit, se trouve décrite comme un fait. Est-ce là un résultat ou une origine, nous ne le savons pas. Plus tard nous percevrons la condition de cette renaissance dans la foi en Jésus, et cette foi elle-même ne semblera possible que par l'accomplissement de bonnes œuvres dans la vérité ; pour l'instant nous devons seulement constater les différences, nous sommes ou nous ne sommes pas de l'Esprit ; il n'y a pas de milieu, pas de nuance ou de demi-teinte.

L'Esprit n'est donc pas à notre mesure, parce qu'il est l'Esprit de Dieu, mais sachant la mesure de l'homme, il se sert pour agir de l'eau que nous voyons et que nous pouvons toucher. Sans rien de commun avec nous, il se rend toutefois perceptible, comme le vent dont on ne sait « ni d'où il vient, ni où il va », mais qui cependant insuffle en nous une vie nouvelle.

Et c'est pourquoi il est celui qui nous ouvre le Royaume de Dieu, le Royaume du Père. Lors de la création déjà, comme le pensaient de nombreux Pères de l'Eglise et comme le dit encore la liturgie, c'est lui peut-être qui se mouvait au-dessus des eaux. Saint Jean, qui joue sur les deux sens du mot πνεῦμα à la fois esprit et vent (double sens que l'on trouve déjà en hébreu), pourrait bien faire allusion au récit de la Genèse [11]. L'Esprit serait alors à l'origine des choses,

10. C'est un schème tripartite semblable qui structure l'ensemble de l'entretien avec Nicodème : le premier moment (v. 3-8) est celui des *relations* entre l'Esprit et le monde sensible, le second celui de l'*opposition* entre les croyants et les incroyants en face de Jésus, le troisième, celui de l'*union*, d'ordre transcendant, entre les hommes et Dieu, due à la libre initiative divine.

11. On pourrait objecter à juste titre que dans le récit de la Genèse l'esprit et l'eau semblent s'opposer l'un à l'autre.

comme il est, de toute évidence, à l'origine du salut [12]. Il précède le Verbe auprès de sa mère puisque l'ange dit à celle-ci : « l'Esprit Saint viendra sur toi... c'est pourquoi le saint enfant qui naîtra sera appelé fils de Dieu » (Luc, I, 35). Mais c'est également l'Esprit Saint qui vient inaugurer, lors du baptême donné par Jean-Baptiste, le ministère de Jésus, c'est lui qui, le jour de la Pentecôte, instaure une nouvelle époque de l'Histoire, celle de l'Eglise. Et pourquoi ne serait-il pas notre initiateur le jour de notre venue définitive dans le Royaume des cieux, le jour du jugement? Puisque déjà sur la terre, devant les la première partie de la question qu'il avait posée au v. 4 : « comment bien plus forte raison saura-t-il nous délivrer de Satan, l'Accusateur (*Apoc.*, XII, 10) et, avec l'assentiment du Fils de l'homme monté sur son trône pour nous juger, nous introduire dans le sein du Père.

Nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin, mais notons dès maintenant que l'Esprit n'est toujours le premier que parce qu'il est troisième. Si l'Esprit Saint vient sur la Vierge, c'est que déjà elle est fille du Père, du Très-Haut et qu'elle doit devenir mère du Verbe incarné. S'il ouvre le ministère de Jésus, c'est que déjà celui-ci a été envoyé par le Père. S'il fonde définitivement l'Eglise, c'est que Jésus a été glorifié par son Père. Et si plus tard ou dès aujourd'hui, comme nous l'indique notre texte, il nous ouvre les portes du Royaume, c'est que nous avons cru que le Fils était envoyé par le Père. En d'autres termes, il est premier pour nous, parce qu'il est troisième en Dieu. Notre divinisation commence par où s'achève le mouvement intérieur de la Trinité.

DEUXIEME PARTIE

Nous avons vu tout à l'heure comment Nicodème reprenait au v. 9 la première partie de la question qu'il avait posée au v. 4 : « comment cela peut-il se faire? » Etant donné ce que Notre-Seigneur vient de dire, le sens de cette nouvelle interrogation est le suivant : comment est-il possible qu'une naissance à partir de l'Esprit soit donnée, ou encore, qu'est-ce qui conditionne cette naissance? A cela Jésus va tout simplement répondre : c'est la foi au témoignage du Fils de l'homme glorifié dans sa mort sur la croix. Le même lien entre don de l'Esprit et mort du Christ sera exprimé en VII, 39 : « Il n'y avait pas encore l'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » [13].

Nous avons remarqué plus haut que le v. 10 rattachait la seconde

12. C. K. Barrett, *The holy Spirit...*, a tout un chapitre sur l'Esprit et la naissance virginale. Luc nous fournit là un texte trinitaire que l'on devrait mettre plus souvent en valeur.

13. Cfr aussi XIX, 30 : « il livra l'Esprit ». Les Actes reprennent très souvent ces deux vérités; par exemple II, 33 et V, 30-32.

partie à la première en renversant les paroles exprimées par Nicodème au v. 2. Jésus retourne au pharisien son titre de docteur, mais il lui retire son savoir. C'est donc à partir de « en vérité, en vérité, je te le dis » que commence à proprement parler la réponse de Jésus. Elle se divise en quatre phrases, dont chacune reprend, par un mot, une idée de la précédente et se développe à partir d'elle, selon un procédé très courant chez les sémites.

1) reprise du premier mot-crochet (savoir), introduction du second :
« En vérité, en vérité, je te le dis, ce que nous *savons*[14], nous en témoignons et notre témoignage, vous ne le *recevez* pas. »
2) reprise du second mot-crochet, introduction du troisième :
« Si quand je vous parle des choses de la terre, vous ne *croyez*[15] pas, comment *croirez*-vous, quand je vous parlerai des choses *célestes*? »
3) reprise du troisième mot-crochet, introduction du quatrième :
« Car nul n'est monté au *ciel*, sinon celui qui est descendu du *ciel*, le *Fils de l'homme* ».
4) reprise du quatrième mot-crochet, introduction du cinquième :
« Et de même que Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi faut-il que soit élevé le *Fils de l'homme*, afin que tous ceux qui croient en lui possèdent la *Vie éternelle* ».

Considérées séparément, ces phrases sont relativement aisées à comprendre. La première marque une opposition entre les pharisiens et Jésus qui, en utilisant le pluriel, semble joindre à son témoignage celui de la communauté chrétienne. La seconde réaffirme cette opposition, mais Notre-Seigneur distingue cette fois dans son message les choses de la terre dont il vient de parler et les choses célestes sur lesquelles il va parler[16]. On a tout lieu de penser que celles-ci font allusion à ce qui va être dit de l'exaltation du Fils de l'homme et de l'a-

---

14. Dans la version syriaque, le même verbe (*iada*) traduit οἴδαμεν et γινώσκεις. Ceci nous permet de penser que Notre-Seigneur a utilisé deux fois le même mot en araméen.

15. Il est difficile de trouver un mot araméen pour traduire à la fois recevoir et croire. On peut supposer plus simplement que le lien entre les deux vocables se fait par l'idée de témoignage, en rapport constant avec celle de foi (cfr I, 7; IV, 39; V, 37-38, etc.). De plus Notre-Seigneur aura bien pu dire : « et vous ne croyez pas à mon témoignage ». Il est vrai que cette expression ne se trouve jamais dans notre évangile. On la rencontre pourtant une fois dans la première épître (I Joh., V, 10), mise en parallèle avec l'autre expression : « recevoir le témoignage » (I Joh., V, 9). Quoi qu'il en soit les expressions « recevoir » et « croire » semblent bien synonymes. Joh., I, 12, en est la preuve, puisque ce verset serait le confluent de deux témoins du texte portant l'un ἔλαβον et l'autre ἐπίστευσαν (cfr Boismard, *Rev. Bibl.*, 1950, p. 401-403).

16. « Im Jo. ev. sind τὰ ἐπουράνια J 3, 12 von 13-16 her zu erklären : sie umfassen die in Gottes Liebe und Heilswillen begründete und durch Jesu Gehorsam vollzogene Erdenfahrt und Wiedereinigung des präexistenten Menschensohnes. Sie tragen formal den Charakter der durch die Welt verschuldeten Verborgenheit des Himmlischen; inhaltlich bringen sie — entsprechend der Benutzung von οὐρανός bei J. — das göttliche Geheimnis seiner Offenbarung im Sohn zum Ausdruck. » *Theol. Wört. z. N.T.*, V, 2; p. 542.

mour de Dieu, alors que celles-là renvoient à ce qui vient d'être expliqué au sujet de l'Esprit, puisque nous avons vu suffisamment qu'il n'était parlé de lui qu'en fonction des choses d'ici-bas. Jésus ne dit-il pas d'ailleurs que nous devons croire, lorsqu'il nous entretient de ces choses terrestres ; c'est bien la preuve que la révélation commence par elles. Et il est fort possible que nous comprendrions mieux le sens de la théologie du Saint-Esprit, si nous réfléchissions sur ce lien entre les ἐπίγεια et le πνεῦμα.

La troisième phrase prise isolément n'offre guère, elle non plus, de difficulté. Le Fils de l'homme y apparaît comme celui qui monte au ciel parce qu'il en est descendu. « On serait tenté de ne retenir du parfait ἀναβέβηκεν que l'expression d'une qualité, abstraction faite de l'événement historique. Dans le cas de Jean cependant, il est tout indiqué de voir dans le verbe ἀναβαίνω une allusion à l'Ascension chrétienne ; car le mot ne pouvait laisser d'évoquer dans la pensée de Jean ce mystère. Somme toute nous avons dans ce verset deux affirmations. D'abord le Christ énonce la nature céleste du Fils de l'homme descendu du ciel... Mais en définissant sa personne, le Christ fait allusion à son Ascension [17]. » Le Fils de l'homme est donc terrestre, puisqu'il est descendu du ciel, mais il est céleste, étant capable d'y monter. Il est donc le lien entre le ciel et la terre, celui qui nous « apprend la sagesse » et qui connaît « la science du saint », parce qu'il « est monté au ciel » et qu'il « en est descendu » (*Prov.*, XXX, 4). Désormais ce que Dieu commande aux hommes n'est plus hors de leur portée et il est inutile de chercher à « monter au ciel pour en faire descendre le Christ » [18]. Cette image, il faut le noter, n'est pas seulement utilisée par l'Ancien Testament ou par saint Paul, elle se trouve un peu plus haut sous la plume même de saint Jean et mise précisément en relation avec le terme de Fils de l'homme : « vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme » (Joh., I, 51).

La dernière phrase marque la nécessité de l'élévation de Jésus. Nous sommes ici en présence d'un trait caractéristique de la théologie johannique, car, contrairement à ce qui se passe pour saint Paul ou pour la communauté primitive, la glorification ne fait pas suite à la croix, elle s'identifie à elle [19] en une seule exaltation. Mais ce texte

17. Vergote, *Eph. Theol. Lov.*, 1952, p. 11.
18. *Deut.*, XXX, 11-12; *Rom.*, X, 6.
19. « Il est surtout remarquable que l'élévation sur la croix signifie elle-même une glorification. En XII, 33, Jean affirme sans détour que cette élévation sur la croix investit le Christ d'un nouveau pouvoir spirituel. La croix n'y est certainement pas considérée comme une humiliation que le Christ doit subir d'abord ; bien au contraire, la croix lui confère une nouvelle dignité. Le passage VIII, 28, implique cette même vue... Qu'on y prenne garde cependant, ces attaches historiques n'expliquent pas encore le thème du IV^e^ évangile. Car, tandis que dans

nous dit encore quelque chose de plus. Par l'évocation du serpent d'airain dressé par Moïse dans le désert, le livre de la Sagesse nous invite à nous souvenir du serpent de la Genèse, « l'antique serpent, celui qu'on appelle diable et satan » (*Apoc.*, XII, 9). Pous nous délivrer du péché, saint Paul nous dit que Jésus s'est fait lui-même Péché (*II Cor.*, V, 21), saint Jean nous suggère ici que pour nous libérer du serpent par l'envie duquel « la mort s'est introduite dans le monde » (*Sag.*, II, 24), Jésus s'est fait lui-même serpent, lui le « logos qui guérit tout [20] ».

Ces quelques mots sont donc d'une richesse théologique incomparable, puisque l'exaltation sur la croix, considérée en même temps comme le fruit du péché et comme source de la vie éternelle, ne se distingue pas de la montée dans la gloire. Jésus est non seulement le médiateur entre Dieu et les hommes, mais le milieu de l'Histoire du salut en qui elle est tout entière présente.

Nous pouvons désormais essayer de dégager le mouvement de pensée qui habite ces quatre phrases, où la discontinuité apparente cache une profonde unité. Tout d'abord relions-les deux à deux afin d'être sûr de ne pas forcer le texte en un raccourci trop brutal. La première marque l'opposition entre l'incroyance des pharisiens et le témoignage de Jésus, alors que la seconde précise que l'inacceptation des paroles du Seigneur vise non seulement les choses de la terre, mais les choses du ciel. Si la seconde phrase présente deux pôles à la révélation qui est faite, la troisième désigne le Fils de l'homme comme habitant à la fois l'un et l'autre extrême. Enfin, tandis que la troisième phrase faisait du ciel le point de départ et le terme du retour, tandis qu'elle voyait, dans la descente du ciel, la condition de la mon-

---

Isaïe, comme d'ailleurs dans la tradition chrétienne primitive, l'exaltation-glorification suit la passion, chez Jean au contraire, il ne saurait être question de moments historiques et théologiques distincts, la glorification étant impliquée dans la crucifixion elle-même. » Vergote, *o.c.*, p. 7-8.

20. *Sag.*, XVI, 12. Il s'est fait mort pour nous libérer de la mort. C'est-à-dire qu'il ne s'est pas contenté de prendre une chair semblable à la nôtre, il s'est identifié à l'humanité pécheresse tout en demeurant sans tache et par là il a rendu l'humanité sans tache, ni ride; il s'est identifié non à Satan, mais à l'humanité enchaînée par Satan, alors qu'il demeurait le Verbe de Dieu; obéissant à Dieu jusqu'à la mort, il était au même instant l'humanité dont la désobéissance conduit à la mort et par là il a transmis à tous les hommes une vie surabondante. Il n'y avait pas de moyen plus convenable à la libération du genre humain que la passion, dit saint Thomas, *quia hoc ad maiorem dignitatem hominis cessit, ut sicut homo victus fuerat, et deceptus a diabolo, ita etiam homo esset, qui diabolum vinceret : et sicut homo mortem meruit, ita homo moriendo mortem superaret.* Et plus loin : *licet diabolus iniuste invaserit hominem, tamen homo propter peccatum iuste erat sub servitute diaboli dereclitus a Deo : et ideo conveniens fuit, ut per iustitiam homo a servitute diaboli liberaretur, Christo satisfaciente pro ipso per suam passionem. Sum. Theol., III°, q. 46, art. 3, corp. quinto* et *ad tertium.*

tée, la quatrième exprime la conséquence de cette ascension : le don de la vie éternelle.

On voit maintenant comment la pensée progresse. Les pharisiens refusent le témoignage de Jésus concernant la terre et le ciel (1 et 2), c'est-à-dire qu'ils rejettent sa personne comme médiatrice entre Dieu et les hommes (3), ce faisant ils l'élèvent sur la croix, dans la gloire (4). La quatrième phrase apparaît donc comme le résultat, la somme des précédentes. L'incroyance, cette maladie due au serpent, à celui qui est « homicide dès le commencement » (Joh., VIII, 44), provoque la nécessité de l'exaltation du serpent d'airain, le logos qui vient du ciel pour guérir et donner la Vie par la foi. Que les juifs s'opposent au médiateur, cela le révèle et nous sauve. « Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, vous saurez alors que Je Suis » (Joh., VIII, 28).

Malgré la juxtaposition apparente des idées, la seconde partie de l'entretien avec Nicodème est bien intermédiaire entre la première où il est question de notre nouvelle naissance dans l'Esprit et la troisième qui nous dévoile l'amour de Dieu à la source de la mission du Fils dans le monde; elle est intermédiaire entre la première partie où nous entrons dans le Royaume de Dieu ici-bas et la troisième où nous sommes jugés. Il est donc tout naturel de montrer le rôle du Fils de l'homme dans ce passage de la terre au ciel, de manifester que ce que l'Esprit commence parmi nous, s'achève dans le Père par le Fils; en un sens inverse et tout aussi profond, ce que l'Esprit achève en nous aujourd'hui était rendu possible par la venue du Fils dans le monde, était commencé depuis toujours par la volonté rédemptrice du Père. Ces versets 10 à 15 viennent donc parfaitement à leur place après la question de Nicodème. Il demandait : « Comment cela peut-il se faire? » Jésus lui répond : non par ton savoir, mais par la foi au témoignage du Fils qui vient du ciel et par l'effet de sa mort, provoquée par l'incroyance. Telles sont en effet les conditions humaines et divines de la seconde naissance. Parce que le Fils a parlé et qu'il a été élevé par ceux qui ne croyaient pas, ceux qui croient en lui peuvent recevoir la Vie éternelle.

Comme le dit saint Ambroise [21], pour que l'eau amère des hommes devienne l'eau douce du baptême, qui sanctifie dans l'Esprit, il a fallu y jeter l'arbre de la croix, comme Moïse fit jeter dans l'eau de Mara, afin de la rendre buvable, un arbre que Yahweh lui avait indiqué (*Ex.*, XV, 22 ss.).

Au cours de la première partie, la responsabilité de l'homme ne se trouvait pas engagée. Ici au contraire la séparation entre incroyants et croyants se fait sentir comme un fait qui a son origine dans l'hom-

21. *De Sacramentis*, II, 12.

me : Jésus reproche aux Juifs de ne pas recevoir le témoignage de ceux qui mettent leur parole en accord avec leur savoir. Et cependant, un fil mystérieux réunit ceux qui s'opposent, puisque par le moyen terme de l'exaltation glorieuse, c'est l'incroyance elle-même qui conduit à la foi. Nous verrons qu'un abîme au cours de la troisième partie se creuse entre ceux qui sont jugés et ceux qui viennent à la lumière et leur responsabilité semble totale, car bien et mal se manifestent dans les œuvres.

TROISIEME PARTIE

Nous pouvons maintenant aborder la troisième partie qui achève en Dieu [22], c'est-à-dire en le Père, le mouvement commencé par l'Esprit et par le Fils. La répétition des mots « ceux qui croient en lui... possèdent la Vie éternelle » établit un lien avec ce qui précède. Les seconde et troisième parties n'en sont pas moins distinctes, car il n'est plus question ici du Fils de l'homme, expression typique pour désigner le médiateur, on y expose le dessein salvifique de Dieu sur le monde et ses relations avec son Fils Unique. Cette dernière expression encadre d'ailleurs ces trois versets de manière caractéristique (v. 16 et 18). De plus l'emploi abondant des conjonctions explicatives « car », « afin que », « parce que », contraste avec leur quasi-inexistence depuis le début de l'entretien et souligne la différence entre les vv. 16-18 et les précédents. Pour ces raisons, plusieurs commentateurs veulent que l'entretien avec Nicodème s'achève au v.15 ; les v. 16 à 21 seraient un commentaire de saint Jean et il est certain en effet que les perspectives s'élargissent. Mais ceci ne détruit pas la profonde unité du morceau, bien au contraire. Et si Notre-Seigneur s'est tu après le v. 15, disons que saint Jean nous révèle comment Notre-Seigneur aurait prolongé son explication devant un interlocuteur moins aveugle que Nicodème. De toute façon le mouvement de pensée en présence duquel nous nous trouvons est très caractéristique de la théologie johannique.

On ne peut traiter de la même manière les versets 16-18 et 19-21, car ils se différencient par leur sujet et leur vocabulaire. Il n'est question en effet à partir du verset 19, ni des relations de Dieu avec son Fils, ni même à proprement parler du croyant, mais de la lumière et de ceux qui s'en détournent ou s'en approchent. Cependant le passage 16-21 n'en garde pas moins une véritable unité littéraire. Les versets

22. Citons au hasard Joh., III, 34 ; VI, 29, 46 ; VIII, 42, 54... Cette identification est continuelle dans le Nouveau Testament. On pourrait donner vingt exemples dans saint Paul. Rappelons seulement que la première épître aux Corinthiens désigne deux fois le Père par le mot Dieu en le mettant clairement en relation avec le Christ Seigneur et avec l'Esprit (VI, 14, 15, 19 ; XII, 4, 5, 6).

19-21 expliquent la nature de ce jugement auquel aboutit le verset 18; en outre, c'est le même mot « aimer » qui vient ouvrir l'une et l'autre section : « Dieu a tant *aimé* le monde... » (v. 16) — « les hommes ont mieux *aimé*... » (v. 19); dans l'une et l'autre encore on rencontre le même jeu savant des conjonctions, la même alternance de la pensée du positif au négatif; enfin saint Jean a utilisé respectivement dans ces deux petits morceaux des expressions clefs qui se répondent : « croire en » et « venir à » [23]. Si les dernières phrases de l'entretien rappellent, comme on va le montrer, celles du commencement, à tel point que l'on puisse faire d'elles une conclusion, elles se trouvent toutefois accordées à cette troisième partie [24]. Le mouvement de la pensée s'achève parce que l'on découvre d'une part la raison qui a poussé Dieu à envoyer son Fils dans le monde et d'autre part les conséquences de cette venue pour les hommes.

Une remarque s'impose : alors que les deux premières parties plaçaient l'homme en relation avec l'Esprit et le Fils, cette troisième ne le fait dialoguer avec le Père que par l'intermédiaire de son Unique. Saint Jean ne nous dévoilera que peu à peu le grand mystère au cours de son évangile. Il nous expliquera que nous devons d'abord adorer le Père (IV, 23), l'honorer autant que le Fils (V, 23), nous comprendrons mieux ainsi que le Père lui-même peut nous attirer (VI, 44) et que personne ne peut nous arracher de sa main (X, 29). C'est alors seulement que s'accomplira le prodige, le Père nous honorera (XII, 26) et même, avec son Fils, il fera en nous sa demeure (XIV, 23). Saint Jean tarde quelque peu à nous révéler cette extraordinaire vérité et ce n'est pas sans raison; ce qui est premier, en effet, ce que nous devons savoir avant tout, c'est le dessein rédempteur, la volonté salvifique qui jaillit de Notre Père pour passer dans le Fils (III, 17). Il est le principe, celui de qui tout procède et nous ne pouvons d'un seul pas l'atteindre et l'aimer. Il faut patienter quelque peu et ne chercher d'abord que son adoration (IV, 23) et son honneur (V, 23), c'est lui quand il le voudra qui viendra lui-même nous prendre (VI, 44; X, 29), nous rendra honneur pour honneur (XII, 26) et fera de nous sa maison (XIV, 23). Dans notre texte, saint Jean ne nous découvre pas encore ces merveilles, mais ne sont-elles pas implicitement présentes dans les mots : « voir le Royaume de Dieu » et dans ceux-ci : « celui qui pratique la vérité vient à la lumière, pour qu'il soit manifeste que ses œuvres sont faites en Dieu » et Dieu n'est-il pas ici le Père? De même que tout à l'heure il ne nous a été révélé de l'Esprit que ce

23. Voir par exemple Joh., VI, 35-47 et VII, 37-38.

24. Les aspects de la pensée johannique sont aussi riches que ses procédés littéraires. Nous décelons en ces 21 versets ceux de la littérature juive et hellénistique : l'*usteron-proteron* pour la première partie, la *concatenatio* pour la seconde, le jeu du positif-négatif pour la troisième, et enfin l'*inclusio* pour l'ensemble (cfr Vaganay, *Mémorial Lagrange*, p. 269-270).

que nous devions en savoir au début, de même ici du Père ne nous est présentée que la base de tout l'enseignement : il est celui qui a l'initiative du salut, celui qui envoie son Fils dans le monde, afin que, par sa vie et sa mort, il rende possible en nous l'action de l'Esprit.

C'est là la geste divine telle qu'elle nous apparaît dans ce chapitre, telle que les Pères grecs, si proches du Nouveau Testament, ont su la comprendre. Pour eux le mouvement divin sort du Père pour engendrer le Fils et entraîne le Fils pour former le Saint-Esprit. Selon eux encore, le Saint-Esprit est le terme, la fin; avec lui c'est le repos, la perfection, la plénitude. De là cette formule de saint Irénée, dont la pensée reste éminemment scripturaire : « Dans la création de l'homme, le Père se complaît et ordonne, le Fils opère et fabrique, l'Esprit nourrit et accroît, et l'homme doucement progresse et monte vers la perfection [25] ».

Mais on comprend mieux dès lors que l'Esprit au cours de la première partie nous soit apparu comme celui qui commence toujours à nos yeux l'œuvre divine. Celui en qui s'achève le mouvement trinitaire est pour nous un début, puisque nous sommes pour ainsi dire dans le prolongement de l'acte créateur qui va du Père par le Fils à l'Esprit. Dans notre cheminement en Dieu, nous passons de ce qui est engendré au Père qui engendre. Et de condition en condition, nous remontons jusqu'à la source dernière [26].

Saint Jean, par la succession des phrases, nous fait suivre un schéma ascendant, mais nous fait découvrir à chaque étape qu'il s'agit d'un retour à l'origine. Tout à l'heure nous avions vu que l'Esprit n'était premier que parce qu'il était troisième, ici nous voyons que le Père n'est troisième que parce qu'il est premier. Comme à Moïse, Dieu ne se montre à nous que de dos.

On retrouve dans l'attitude de l'homme le même mouvement circulaire. Car si l'on vient à demander pourquoi une distinction existe entre ceux qui sont nés de la chair et ceux qui sont nés de l'Esprit, le texte nous répond : parce que les premiers n'ont pas reçu le témoignage du Fils et que les seconds sont venus à Jésus. Et si l'on demande encore : pourquoi cette nouvelle différence? Les derniers versets nous disent : parce que les œuvres des uns étaient mauvaises et que celles des autres étaient faites en Dieu, c'est-à-dire que c'était là des gens qui étaient entrés dans le Royaume par l'action de l'Esprit. Si

---

25. *Adv. Haer.*, c. 38, par. 3.

26. On ne trouve dans les commentaires (Lagrange, Braun, Hoskyns, Bultmann, etc.) aucune allusion à l'aspect trinitaire de la péricope. Westcott rappelle sans y insister que la section 1-15, chez les anglicans, sert d'évangile pour le dimanche de la Trinité. Il ajoute : « the fitness of the selection is obvious » (p. 47), sans remarquer que l'on aurait besoin des versets 16-18 pour en faire un véritable texte trinitaire. Il est vrai que le Père est déjà présent dans l'expression : royaume de Dieu.

bien que finalement nous ne sommes pas très renseignés [27]. Nous sommes seulement enfermés dans un cercle aussi mystérieux que celui à travers lequel nous sommes dans la vie trinitaire.

INTRODUCTION ET CONCLUSION

Les premiers versets de l'entretien ont été jusqu'alors laissés de côté. Avec les derniers (19-21), dont on a dit qu'ils s'intégraient fort bien à la troisième partie, ils forment, nous semble-t-il, une inclusion, telle que l'on en rencontre souvent dans la littérature juive. A vrai dire, nous ne prétendons pas prouver l'existence de cette inclusion, il suffira qu'elle nous serve de point d'appui pour mettre en évidence le développement de la pensée qui s'est opéré au cours de ce fragment du chapitre trois.

Mettons en parallèle les expressions qui se correspondent :

(a) Nicodème *vint à* Jésus de nuit (v. 2)	(a') tout homme qui fait le mal... ne *vient* pas *à* la lumière (v. 20) qui fait la vérité *vient à* la lumière (v. 21)
(b) C'est de la part de Dieu que tu es *venu* en docteur (v. 2)	(b') la lumière est *venue* dans le monde (v. 19)
(c) ... faire les miracles que tu fais, si *Dieu* n'est *avec* lui (v. 2)	(c') ... ses œuvres sont œuvrées *en Dieu* (v. 21)

On aperçoit la signification de ces correspondances. (aa') Au lieu du timide Nicodème, nous voyons apparaître des hommes qui ont choisi, qui ont été contraints de sortir de cette nuit si favorable à l'indécision; (bb') car ce n'est pas un de ces docteurs, que l'on peut juger et critiquer, qui s'est imposé à eux, mais la lumière toute pure; (cc') ceux qui ont préféré cette lumière participent désormais de sa puissance. Jésus, qui avait seul le pouvoir de faire des miracles, donne en effet à ses fidèles d'accomplir des œuvres en Dieu même.

(aa') Saint Augustin n'écrivait-il pas déjà dans son commentaire : « Nicodème vient au Seigneur et il vient de nuit; il vient à la lumière, et il vient dans les ténèbres... Bien qu'il vienne à Jésus, cependant parce qu'il vient de nuit, il parle encore des ténèbres de sa chair [28] ». On pourrait toutefois objecter que le fait d'aller trouver Jésus de nuit n'est qu'une circonstance sans intérêt. Mais il n'y a pas chez saint Jean de détails insignifiants [29]. Quand il ajoute par exemple après

---

27. Le dualisme johannique est probablement aussi étonnant et nécessaire que l'opposition des Juifs et des Gentils, en laquelle saint Paul dans l'épître aux Romains voit l'obscur principe d'intelligence de l'Histoire du salut.

28. *In Jo. tract.*, XI, 4, 5.

29. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, p. 203, écrit : Nicodème « was as far removed from Jesus as darkness from light ». Et plus loin, il rapproche explicitement cette mention de la nuit et la tension « between those who come to the light and those who prefer the darkness » (p. 211).

le départ de Judas : « c'était la nuit » (XIII, 30), ce n'est pas seulement pour rendre plus concret le récit, c'est également pour souligner cette alliance de Judas et des ténèbres.

A Nicodème, qui, par son attitude contournée et son désir de discuter à la manière rabbinique, se trouve associé à l'obscurité de la nuit, fait place au terme du morceau l'homme qui vient ou ne vient pas à la lumière. Au début nous regardons ce notable, moitié timide et moitié sûr de lui-même, figure de juif érudit de Palestine, mais qui se tait bientôt, avant de s'être décidé; à la fin, on nous présente les bons et les mauvais, séparés brutalement, sans nuance de plus ou de moins, sans distinction d'actes et d'intentions.

Peut-être aurions-nous préféré voir Nicodème prendre position sous nos yeux, ou peut-être aimerions-nous que l'on nous dise clairement : il n'a pas voulu prononcer le oui ou le non. Mais le texte de saint Jean est beaucoup plus évocateur que notre trop simple logique. A travers le cas de Nicodème, l'évangéliste atteint chacun de nous, il nous montre que l'hésitation ne dure pas, qu'il faut nous engager pour ou contre Jésus, mais, au terme de l'entretien, nous pensons qu'il a dû choisir lui aussi, et qu'il faut bien qu'il fasse partie de ceux qui viennent à la lumière ou de ceux qui s'en détournent. Avec Nicodème, c'est l'indécision, comme telle, qui s'est évanouie, qui est fendue en deux, tel un arbre mort; il a bien fallu qu'il se place comme les autres à droite ou à gauche.

Ainsi nous pouvons contempler le chemin que parcourt la liberté de l'homme : avant de dialoguer avec Notre-Seigneur, l'état de sa conscience est neutre, elle en reste au « plus ou moins » des timorés, mais, après le dialogue, un partage net, brutal même, s'est effectué entre le négatif et le positif, le plus ou le moins. Car Jésus une fois rencontré, il devient impossible de s'enfermer dans l'indifférence. On ne peut plus, comme le fera Pilate, s'en laver les mains.

(bb') Ceci nous conduit à examiner le second rapprochement, où deux phrases sont mises en présence qui désignent Jésus de manière bien différente :

C'est de la part de Dieu que tu es venu en docteur	la lumière est venue dans le monde

La formule de Nicodème contraste avec celle de l'évangéliste. Le pharisien en effet ne s'engage pas, même s'il fait à Jésus l'honneur de penser qu'il vient « de la part de Dieu », car il précise cette expression assez vague en y ajoutant le titre de « docteur », évidemment de docteur à la manière des Juifs, à la manière de Nicodème lui-même. Or à l'image de Notre-Seigneur, rabbin un peu déconcertant que l'on vient questionner avec un intérêt mêlé de réticence, fait place le ful-

gurant éclair : ce n'est pas un docteur, ce n'est même pas un maître plus puissant que les autres, c'est la lumière qui est venue dans le monde.

Si la présence de Jésus, comme l'a montré le paragraphe précédent, contraint l'homme à sortir de sa réserve, à prendre parti, c'est que Jésus s'est révélé au cours de l'entretien. Tant qu'il est regardé comme un homme parmi les hommes, fût-il prophète, il est normal qu'on ne lui montre que du respect, mais s'il est Dieu qui se dévoile, à l'instant même le partage entre les hommes s'accomplit. La lumière du jour chasse inévitablement la nuit et rend manifeste jusqu'au secret des cœurs.

Nous sommes loin ici évidemment d'un optimisme facile. Mais saint Jean est en cela l'écho de toute la tradition évangélique et biblique [30]. On ne s'approche pas de Dieu à la légère et chacune de ses manifestations est à la fois bienfait et malheur.

(cc') Si le dialogue avec Jésus comporte un risque, un danger, il n'en produit pas moins, comme nous allons le voir à l'aide du troisième rapprochement, des effets merveilleux. Au v. 2, il est question des « miracles faits » par Jésus, au v. 21 il s'agit des « œuvres œuvrées » par le croyant. Le parallélisme de ces expressions, que l'on va mettre en évidence, permettra de montrer que l'action du croyant prolonge celle de Jésus, que tous deux agissent en Dieu.

Il serait facile de relier entre elles les deux formules, si dans l'un et l'autre cas, Jésus en était le sujet. Car les prodiges accomplis par lui sont désignés tantôt par le mot « miracles », tantôt par celui d'« œuvres » (V, 36; VII, 3, 21...). En IX, 4 on trouve même les mots « œuvrer les œuvres » au sens de « faire des miracles » (II, 11 et IV, 54). Si donc il était parlé de Jésus au v. 21 les expressions seraient semblables.

Mais il est intéressant de constater que si le mot « miracle » désigne seulement une action de Jésus, car Jean-Baptiste lui-même « n'a fait aucun miracle » (X, 41), le mot « œuvre » s'applique non seulement à Jésus, mais au croyant et même à l'incroyant. Et l'on a pu dire que les « bonnes œuvres sont la preuve de l'action de Dieu en Jésus et aussi parallèlement, dans les croyants. Elles sont témoins de Dieu parmi les hommes... Les œuvres de Dieu réalisées par le Christ et par le croyant ne sont pas à séparer [31] ». En effet, parce que la foi est

30. Il est remarquable, par exemple, que les lois, en lesquelles Dieu se révèle, s'achèvent par des séries de malédictions et de bénédictions (*Ex.*, XXIII, 20; *Lév.*, XXVI; *Dt.*, XXVIII). De plus le jour de Yahweh annoncé par les prophètes s'accompagne toujours de la promesse de châtiments et de récompenses (Am., IX, 10-11; Is., I, 26-28; LIX, 18 ss; Ez., XXXIV, 16; Zach., XIV, etc.). Il serait facile de retrouver dans le N.T. ce double effet des manifestations divines.

31. *Theol. Wört. z. N.T.*, II, p. 639.

« l'œuvre de Dieu » (VI, 29), Jésus affirme : « celui qui croit en moi fera, lui aussi, les œuvres que je fais. Il en fera même de plus grandes » (XIV, 12). Il y a donc entre l'action du Père, celle du Fils et celle du disciple, une continuité admirable : « tout ce que vous demandez en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le Fils » (XIV, 13). L'homme qui vient à la lumière, on comprend dès lors qu'il agisse *en Dieu*. Ses œuvres renvoient à l'action de Jésus manifestée dans les prodiges, parce qu'elles la continuent. En d'autres termes, le salut, dont les miracles sont au début le signe, se poursuit et s'achève non seulement par les œuvres du Christ, mais par celles du croyant.

La conclusion s'impose d'elle-même : ce « Dieu avec lui » (v. 2) que Nicodème appliquait à Jésus après avoir constaté les miracles, devient une vie en Dieu même et une action en Lui, qui n'est plus seulement le lot du Fils Unique, mais la part de celui qui fait la vérité.

On saisit, en même temps que les ressemblances entre introduction et conclusion [32], le progrès accompli par la pensée de l'une à l'autre. Les mots incertains du notable, chargés d'une richesse et d'un sens qu'il ne soupçonnait pas, se sont déchirés tel un vieux vêtement. Jésus, pensait-il, était un docteur ; en vérité, c'est la Lumière du monde. Quant à lui, rabbin, il venait dans la nuit pour se renseigner et ne s'apercevait pas qu'il approchait le signe de contradiction, devant lequel il est impossible de rester neutre, le glaive qui sépare mari et femme, parents et enfants, frères et sœurs. Enfin si les miracles signifient que Dieu est avec Jésus, leur rôle est plus encore d'introduire l'homme de vérité en Dieu, pour qu'il y accomplisse les tâches de Dieu, à la suite de Jésus.

*
* *

Ce mouvement de pensée qui nous conduit de la terre au ciel par la vie éternelle, ou de l'Esprit au Père par le Fils, une analyse littéraire du quatrième évangile nous l'a fait découvrir en d'autres chapitres [33]. Encore une fois il n'est pas question de prétendre que saint

32. Nous ne pensons pas avoir forcé le texte en rapprochant les deux extrémités de l'entretien. En tout cas la possibilité d'une telle inclusion ne saurait étonner. M. Vaganay par exemple nous indique la présence d'une inclusion avec progrès de la pensée dans un passage où elle est peut-être plus difficile à déceler. Marc, IX, 34 b « qui était le plus grand », répondrait à IX, 50 c « et vivez en paix entre vous » (*Rev. Bibl.*, 1953, p. 205).

33. La lecture de la I[e] Ioannis confirme la place de choix qu'il faut réserver à ce processus à trois termes. Le P. Boismard a montré en effet (*Rev. Bibl.*, 1949, p. 365-391) que cette épître, « pour manifester clairement quels sont ceux qui possèdent vraiment la vie divine en eux », argumentait par la présentation a) d'une qualité divine, puis b) d'une réalité signe, enfin c) d'une réalité signi-

Jean en ait eu une conscience réflexe, il suffit d'affirmer que ce mouvement ternaire que nous rencontrons souvent chez lui marque une pente de son esprit et nous assure de la cohérence interne de sa pensée. Il semble tout simplement en ces passages ne pouvoir exprimer une vérité sans se référer à ces trois moments essentiels : celui du visible, celui de la médiation et celui de l'invisible, qui se réfèrent, à notre avis, aux trois Personnes divines.

Nous aurions là, non pas la clef, mais l'une des clefs de la théologie johannique. Car au lieu de la considérer dans ses éléments discontinus, nous posséderions un des moyens qui nous permettraient de la saisir comme un tout organique. Mais il est clair que pour tirer de semblables conclusions, il faudrait se livrer à une étude détaillée des pages où apparaît ce processus ternaire, car chacune d'elles a ses particularités qui compliquent ce schéma très simple et l'on ne peut déceler leur proximité qu'en passant par tous leurs caractères propres.

Comme il est impossible de mener ce genre d'analyse dans le cadre d'un article, nous nous permettons de présenter à titre d'hypothèse les résultats d'un long travail.

Le premier moment de la pensée est lié au monde visible. Il y est donc question et de l'Esprit qui agit dans les sacrements, et de Jésus, l'homme pneumatique en qui est présent le Royaume [34]. Nous sommes dans la sphère du signe, à partir duquel Dieu commence notre éducation et nous prend là où nous sommes. Mais cette sphère du signe est identiquement sphère de l'Esprit, car c'est lui qui inaugure les temps messianiques, lorsqu'il descend sur Jésus et y demeure (I, 33) ; c'est lui qui accomplit les temps messianiques, lorsqu'il tire de ce corps qu'il avait rempli de sa présence (III, 34) la matière à partir de laquelle il va former la seconde création (VII, 39 ; XIX, 30-34 ; I Joh., V, 6-8). Nous l'avons vu, si Nicodème avait connu ses Ecritures, il aurait compris pourquoi Notre-Seigneur parlait de la nouvelle naissance à partir de l'Esprit comme d'une chose terrestre (III, 12), c'est-à-dire de quelque chose qui se passe parmi nous sur cette terre ; il aurait

---

fiée. La composition de l'épître reposerait tout entière sur la répétition d'un semblable raisonnement. Les trois temps ne se succèdent pas ici dans l'ordre où nous les trouvons dans le quatrième évangile, où la vérité signe apparaît tout d'abord pour conduire à travers la réalité signifiée, la Vie, jusqu'à Dieu même, notre Père. Mais c'est sans doute que saint Jean ne poursuit pas de part et d'autre le même but. Dans sa lettre il cherche à discerner les esprits en supposant connue la doctrine ; il déduit à partir de cette dernière les moyens de percevoir où se trouvent les véritables enfants de Dieu. Dans son évangile, au contraire, il décrit les étapes de notre découverte et Jésus, sous la plume du disciple bien-aimé, nous apparaît comme le pédagogue qui, sorti de Dieu pour agir dans le monde, « egressus ad operandum », nous emmène à nouveau vers le Père à partir de ce monde.

34. Joh., III, 5 ; IV, 10. Saint Jean « définit Jésus, en qui l'eschatologie est réalisée (transformant et par conséquent donnant de l'importance à l'histoire synoptique du baptême), comme le porteur de l'Esprit ». C. K. Barrett, *Journal of Theol. Studies*, avril 1950, p. 4.

compris aussi pourquoi Jésus suggérait qu'il était lui-même un exemple de ces hommes qui se laissent gouverner par l'Esprit [35].

L'interprétation du second moment de la pensée est d'un point de vue littéraire beaucoup plus aisée. Il y est en effet toujours question de la Vie et le plus souvent de la Vie éternelle; de plus cette possession de la Vie est liée à la Personne du Fils et à notre engagement à son égard dans la foi. La Vie éternelle y apparaît comme le pivot de la nouvelle existence du croyant : attirés par le Père et enseignés par lui (VI, 44-45), nous allons à Jésus et nous croyons en lui (VI, 36-37); c'est alors que nous participons à la seconde création dans l'Esprit, qui devient en nous source de Vie éternelle (IV, 14). La possession de la Vie éternelle à son tour nous soumet à l'action du Fils (X, 27), qui nous garde dans sa main (X, 28) et nous mène au Père qui nous honorera (XII, 26). Selon une ligne descendante, pourrait-on dire, la foi, par notre démarche vers le Fils de l'homme, est médiatrice entre la volonté salvifique du Père et notre nouvelle création, notre nouvelle naissance à partir de l'Esprit; et, selon une ligne ascendante, la Vie éternelle qui unit au Fils est médiatrice entre l'action de l'Eau vive (IV, 10), qui est Esprit, et le Père qui nous tient dans sa main (X, 29).

Alors que le premier temps représente la sphère du signe, alors que le second nous parle d'une réalité nouvelle intérieure à l'homme, aucun mot de notre monde ne peut désigner le troisième. L'union au Père, que nous dévoile avec insistance cet évangile, ne correspond plus à nos schèmes humains. Il s'agit là de Dieu qui veut le salut des hommes (III, 16-18), qui cherche de vrais adorateurs (IV, 21-24), qui enseigne, attire, parle sans que personne l'ait jamais vu et qui est Vivant par excellence (VI, 44-47 et 56-57), qui aime son Fils et lui ordonne de rassembler les brebis (X, 11-18), qui exauce toujours celui qu'il a envoyé (XI, 41-42) et qui honore celui qui sert le Fils de l'homme (XII, 26).

C'est ce troisième temps qui est le plus mystérieux et cependant c'est celui qui, pour le lecteur, est le plus incontestable, car il y est toujours parlé clairement du Père et de son Fils et de notre union au Père soit directement, soit par l'intermédiaire de son Fils.

La raison de cette clarté du troisième temps, à travers les passages où se rencontre ce processus ternaire, sans doute faut-il la chercher dans le fait que l'homme y est purement l'hôte du Seigneur. Entre la réalité visible et l'Esprit (1er temps), il reste encore une distance, malgré l'authenticité de la nouvelle création, entre la médiation du Fils et la Vie éternelle (2me temps) s'interposent encore les recherches ténébreuses de nos libertés, mais cette seconde étape franchie, il n'y

35. Le Christ médiateur est sur terre comme rempli de l'Esprit, sur la terre et au ciel comme Fils de l'homme, au ciel comme Fils Unique.

a plus de place que pour la passivité humaine et par conséquence que pour la lumière divine.

Ceci expliquerait assez bien la complexité du premier temps. Sous le signe, la présence de l'Esprit n'apparaît pas avec évidence et il a fallu que Jésus passe en faisant le bien et se manifeste personne « spirituelle », à travers des œuvres et des signes, pour que nous puissions croire que sa mort allait produire « l'envoi de l'Esprit, qui renouvellerait la face de la terre ». Cette complexité se recueille une première fois au second temps parce que l'on passe du signe à la chose signifiée et que la Vie éternelle nous éclaire sur le Fils ; elle se recueille à l'infini auprès du Père lorsque c'est Dieu seul qui agit, lorsque nous sommes dans sa maison et qu'il fait de nous sa demeure.

Si notre hypothèse se vérifiait, on entreverrait peut-être un peu mieux comment notre sanctification et le mystère de la Sainte Trinité forment une seule étoffe indéchirable. Saint Jean ne cesse de nous répéter qu'entre l'Esprit et la chair il n'y a rien de commun, que le Fils ne juge pas à la manière des hommes, qu'il n'est pas de ce monde, que nul n'a jamais vu le Père. Et pourtant rien de plus inséparable des personnes divines que celui qui s'approche de Jésus. Si le schème ternaire, étudié ici, met en lumière comment la pédagogie du Sauveur nous fait passer de ce monde sensible jusqu'au Père, il laisserait entendre aussi que la Vie éternelle possédée par l'homme suppose l'action majestueuse et incessante du Dieu trois fois saint.

F. ROUSTANG, S. J.